

Nº4 2017/2 La situación antropológica fundamental
La teoría de la seducción y el problema del otro¹

Jean Laplanche

«El niño no muestra todavía ninguna huella de esa arrogancia que luego moverá al hombre adulto de la cultura a deslindar con una frontera tajante su propia naturaleza frente a todo lo animal. Concede sin reparos al animal una igualdad de nobleza; y por su desinhibida confesión de sus necesidades, se siente sin duda más emparentado con el animal que con el adulto, probablemente enigmático para él». (S. Freud, Tótem y tabú, 1913)

Resumen:

El autor ofrece una visión de conjunto de su teoría de la seducción generalizada, elaborada para dar cuenta del origen del aparato psíquico y de las pulsiones a partir

¹ *«The theory of seduction and the problem of the other», in *International Journal of Psychoanalysis* (1997), 78, 653. Fue el sexto artículo seleccionado para ser discutido en el Discussion Group del Institute of Psycho-Analysis, London. Traducción al inglés: Luke Thurston. Traducción al español a partir de la versión inglesa: Deborah Golergant.

de la relación adulto-infante. Esta teoría supone que, en el dominio sexual, tal relación es asimétrica, puesto que el mensaje sexual se origina en el otro adulto. Aquí el autor desarrolla las consecuencias de esa prioridad originaria del otro, especialmente en lo que atañe a la noción de sublimación y al proceso del tratamiento analítico. Tal como Freud los inventó, la situación analítica y el método analítico implican un cambio de perspectiva radical en la concepción filosófica y antropológica del ser humano, cambio que nos obliga a pasar de una visión "ptolemaica" auto-centrada, perteneciente a la vieja filosofía del sujeto, a una visión copernicana centrada en el otro.

La filosofía Occidental, que puede ser abarcada por el término general de "filosofía del sujeto", ha tropezado siempre con el problema del otro. La alteridad del mundo externo se le presentó siempre como incierta y problemática, teniendo que deducirse únicamente de la evidencia de la subjetividad. Pero lo que resulta aún más grave es que en su pregunta por la realidad del "objeto" en general, esa filosofía incluye la pregunta por la alteridad de las otras personas, que no serían más que un caso particular dentro del mundo general de mi percepción. El tipo de alteridad propia del otro humano nunca se reconoce como un momento originario y fundamental; se entiende únicamente como un área específica en la profundidad de "mi representación".

Aquí le tocó al psicoanálisis introducir avances decisivos. Pero aun siendo decisivos, esos avances necesitan ser siempre redescubiertos y la razón de ello deberá explorarse profundamente. Lo que de hecho vemos es la interminable reaparición de una forma de plantear los problemas -y de considerar los orígenes- donde el acceso a la realidad y al reconocimiento del otro es secundaria, derivada, por relación a una única evidencia primaria: la del yo. Desde este punto de vista, existe una estricta continuidad entre el texto de Freud sobre «La Negación» (1925)², donde se trata de saber «si algo presente como representación dentro del yo puede ser reencontrado también en la percepción (realidad)», y una interpretación como la de Winnicott relativa al pasaje del "yo" (me) al "no-yo" (not-me), a través de lo que se presenta como un estadio: el del objeto transicional, "primera posesión no-yo".

Sin embargo, es ciertamente sobre el psicoanálisis que recae la tarea de descubrir al otro en su punto de mayor alteridad: lo extraño en su extrañeza más extrema, la alteridad del inconsciente. Ahora bien, la tarea del psicoanálisis es volver a exponer más claramente otro planteamiento original: el que funda la alteridad interna en la alteridad externa. Ése era el significado oculto de la teoría de la seducción, que

² OC, v. XIX, Buenos Aires, Amorrortu.

debe ser redescubierta y refundada. Por último, en un tercer momento de mi exposición plantearé que la alteridad fundadora de la infancia no es la única que debe considerarse. Aunque tienda a ocultarse incesantemente, la dimensión de alteridad en el adulto nunca podrá borrarse. Una alteridad cuyos escenarios –el sueño, la persecución, la sublimación, la transferencia- tendremos que ubicar para así tal vez poder respetarlos mejor.

Siguiendo a varios otros y en particular a Freud, me he referido a la “revolución copernicana”. Ello porque, en lo que respecta a la gravitación originaria del hombre alrededor del otro –del otro interno y del otro externo-, el modelo de Copérnico sigue siendo una fuente de inspiración. No sólo ofrece un paralelo con una revolución científica esclarecedora sino que nos muestra, en acción, un importante esfuerzo del ser humano por pensar su propio descentramiento, pese a toda la evidencia inmediata y engañosa.

Como sabemos, la revolución que introdujo Copérnico en el pensamiento cosmológico es invocada por Freud como uno de los tres golpes más humillantes que la ciencia inflige al narcisismo humano, si se sostiene que el narcisismo se caracteriza por las nociones de auto-centramiento y autosuficiencia (Freud, 1917a). Esquemáticamente hablando, la humillación “cosmológica” consiste en el pasaje de un sistema gravitacional autocentrado (Ptolomeo) a uno que tiene su centro en otro (Copérnico). Se me disculpará por detenerme aquí un momento, pues la analogía con la revolución psicoanalítica es instructiva desde muchos puntos de vista.

Lo que los astrónomos se han preguntado desde siempre (desde antes de los griegos) concierne a los movimientos relativos de la tierra y el espacio estelar: ¿qué gira alrededor de qué? Debido a nuestro narcisismo, obviamente nuestra reacción espontánea es suponer que es la bóveda celestial la que gira a nuestro alrededor. La explicación geocéntrica, autocentrada, es la primera que se nos ocurre. ¿Acaso no seguimos diciendo que el sol “sale por el este”? Pese a todo nos empeñamos en seguir hablando un lenguaje “ptolemaico”, narcisista.

Sin entrar en cuestiones técnicas, sabemos que existen varios rasgos de los movimientos estelares que complican y hasta refutan la idea de una esfera fija, de la que colgarían todas las fuentes de luz inmutable y definitivamente. Algunos cuerpos se ven afectados por movimientos de otras estrellas: en primer lugar, la luna, el sol y los planetas (la etimología los llama entidades “errantes”).

Si desde el comienzo se cae en una hipótesis falsa, si se parte de un extravío inicial, será necesaria una ingenuidad prodigiosa para seguir añadiendo hipótesis adventicias cada vez más complejas y numerosas. Esas hipótesis nunca se mostraron falsas; la tradición post-ptolemaica, que se extiende por más de un milenio e incluye a matemáticos talentosos, solo muestra su fracaso a través de su

esterilidad y sus complicaciones, que finalmente se convierten en una obstrucción absoluta; cada nueva hipótesis solo viene a remediar las fallas de la anterior, no a desarrollar su inspiración. En un viaje donde no se ha encontrado la vía regia, solo es posible retomar el camino una y otra vez por una ruta falsa.

Aquí no se puede dejar de pensar en lo que se convirtió la metapsicología freudiana y post-freudiana. El sistema freudiano nunca es criticado o puesto en duda; nunca se considera reconstruirlo sobre bases más sólidas. Simplemente se añaden nuevos conceptos cada vez que se percibe una nueva dificultad. No por nada Galileo, y antes de él Copérnico, y antes Aristarco de Samos, fueron acusados de ateísmo: liberando al hombre de su arrogancia también se arriesgaban a destronar a los dioses creados por su imaginación.

Quisiera detenerme por un momento en este problema del descentramiento, pues se relaciona con el psicoanálisis tanto como con la cosmología. Aparentemente se acepta sin demasiada dificultad que el hombre de carne y huesos, el ser humano concreto, no es el centro del universo. Pero resulta fácil tranquilizarse si se considera que esa tesis es puramente empírica, que no acarrea consecuencias epistemológicas.

¿Puede haber un descentramiento del conocimiento, correlativo al descentramiento físico? ¿Se podría siquiera imaginar que el sujeto que conoce no es el centro de su propio conocimiento? Kant, no sin cierta paradoja -que rara vez ha sido señalada-, afirma invocar la revolución copernicana para postular no un descentramiento sino un re-centramiento en el sujeto trascendental. Nos dice que el objeto es lo que está regulado por la naturaleza de nuestra razón y nuestra intuición; en otras palabras, el otro sigue gravitando irremediamente alrededor del sujeto, conformándose a sus formas y categorías *a priori*. En su famosa fórmula, Kant une un "realismo empírico" y un "idealismo trascendental": si el contenido de la ciencia bien puede ser copernicano, el pensamiento de la ciencia debe permanecer, como por definición, ptolemaico.

Esta escisión puede parecer razonable; sin embargo, dos pensadores buscaron desafiarla negándose a separar un ser humano empírico de carne y huesos, que nunca es más que una mota de polvo en el viento cósmico, de un puro sujeto trascendental que, aunque purificado, conservaría una prioridad absoluta sobre el objeto del pensamiento: Husserl y Marr. En cierto momento, estos dos pensadores intentaron hasta un punto casi absurdo, aunque de maneras opuestas, juntar a nuestros dos "sujetos". En uno de sus últimos artículos, Husserl sostiene que si fuera verdad que el yo trascendental es inmutable, el propio sujeto de carne y huesos debe estar, por así decir, firmemente parado en una "tierra" inamovible. El solo título del artículo anuncia todo su programa: *Umsturz der kopernikanischen*

Lehre: die Erde als Ur-Arche bewegt sich nicht, que puede traducirse como «Subversión de la doctrina copernicana: la Tierra, como Arca originaria, no se mueve»³. Es notable que Husserl, contrariamente a Kant, no invoca a Copérnico sino que más bien afirma revertir o subvertir su doctrina: un giro que cuesta no equiparar a una restauración de Ptolomeo con más prestigio: la tierra no solo es el centro del universo sino también el centro del conocimiento.

Inversamente, no deja de ser instructivo considerar al lingüista soviético Marr y su escuela. Esta doctrina lleva al absurdo la idea de una “ciencia proletaria”, que sería verdaderamente científica, por oposición a la ciencia burguesa: la lucha de clases debe extenderse al lenguaje cotidiano, marcando la oposición entre ciencia e ideología. Así, el campesino rico, el “kulak explotador”, habla de la naturaleza en términos de apariciones supuestamente espontáneas que en realidad son anti-científicas y alienantes: para él “el sol sale por el este y gira alrededor de la tierra”. El momento en que la ciencia proletaria llegue a calar en el lenguaje será el de la abolición de las metáforas que nos mantienen acunados en ilusiones: ya no nos contentaremos con razonar “como” Copérnico; habremos fabricado un nuevo lenguaje en el que “hablaremos copernicano”. Un lenguaje descentrado por relación a sí mismo y al “sujeto”, hasta el punto de expresar directamente, cada mañana, el hecho de que la tierra gira alrededor del sol.

El “marrismo”, que en algún momento fue la doctrina oficial de la lingüística Soviética, envió a varios de sus oponentes al Gulag antes de ser él mismo negado y decapitado por Stalin. Pero en sus locuras simétricas, Husserl y Marr llevan la cuestión al límite: el re-centramiento, aunque se trate de una falla narcisista, ¿no es algo indispensable para el ser humano? Volveremos a esta cuestión al final de nuestro recorrido.

¿Por qué este largo desvío por la astronomía? Porque, siendo fascinante en sí misma, la revolución copernicana es también un paradigma de la revolución psicoanalítica.

Es bien sabido que en varias ocasiones Freud comparó su descubrimiento con el de Copérnico, viendo en ellos a dos grandes humillaciones para el narcisismo humano. Digamos de entrada que mi visión de la revolución “copernicana” planteada por Freud solo coincide parcialmente con la que él tenía en mente en ese entonces.

³ La palabra alemana *Arche* significa Arca (como en El Arca de Noé), pero también puede aludir al arca griega, que significa que significa “causa”, “origen” o “principio”. [Nota del traductor de la versión inglesa].

En realidad, Freud es su propio Copérnico pero también su propio Ptolomeo. Sólo de manera esquemática se podría pretender que el extravío ptolemaico de Freud se inicia con la famosa carta del equinoccio de 1897, donde se anuncia solemnemente el “abandono de la teoría de la seducción”. En Freud, en casi cualquier periodo debería hablarse de una alternancia entre recaídas en el ptolemaicismo y resurgimientos de la visión “copernicana”, centrada en el otro.

En esta doble historia de innovación y extravío - una suerte de trenza donde a veces predomina un aspecto y a veces el otro- también debería tomarse en cuenta el enriquecimiento aportado por los numerosos descubrimientos en la experiencia analítica, y que deben situarse ya sea en la línea “copernicana” o, más a menudo, en el sistema “ptolemaico”. Así, el descubrimiento del narcisismo, el de la compulsión de repetición, la puesta en primer plano de fenómenos agresivos, etc. Todos esos descubrimientos –podría mencionar otros- son producto de un campo de experiencia ampliado y deben integrarse a una doctrina que, parcial o totalmente, ha eclipsado la revolución inicial. Por lo tanto, exactamente como en el sistema ptolemaico, el truco es integrar lo nuevo al costo de complicaciones adicionales, hipótesis adventicias que intentan “salvar las apariencias”. El ejemplo principal de estos conceptos *ad hoc*, fabricados, es el de pulsión de muerte. He intentado mostrar de manera precisa su valor para la restauración del equilibrio en el sistema freudiano, su significación en tanto reafirmación de algo del orden de la sexualidad en su aspecto más desenfrenado (Laplanche, 1987/ 1989). Sin embargo, en un sistema que se reduce a lo que está domeñado, a lo domesticado y auto-centrado, un sistema que ha virado a una concepción biológica de la pulsión, hay que notar que el resurgimiento de lo que el propio Freud llama lo “demoniaco” solo puede encontrar un lugar dentro de un marco distorsionado, en la forma de un instinto biológico.

Pienso que, en el descentramiento radical que propone, la revolución freudiana abarca dos aspectos. El primero es clásico: el descubrimiento del inconsciente, en la medida en que justamente no es nuestro centro sino un centro “desplazado del centro”; el otro aspecto, la teoría de la seducción, está oculto, pero resulta indispensable para dar cuenta del primero porque afirma al inconsciente en su alteridad.

Das Andere, la otra-cosa en nosotros, es el inconsciente tal como fue descubierto antes de 1897 y tal como resurge en varios momentos de la obra de Freud, incluyendo su texto de 1915 sobre “Lo inconsciente”. Es lo que Leclaire y yo intentamos delinear en nuestro artículo de 1966 bajo el rótulo del “realismo del inconsciente”.

Sólo puedo enumerar algunos puntos, todos igualmente esenciales, en apoyo de esa alteridad. En primer lugar, para poner las cosas en su orden correcto, la cuestión del método, pues nunca debería dejar de enfatizarse que lo que distingue a este dominio hasta entonces inaccesible es un nuevo método, un método de descubrimiento y exploración. El dominio del inconsciente es inseparable de su vía de acceso, lo que ya opera un quiebre con todas las concepciones de un así llamado "inconsciente pre-freudiano". Éste se atasca precisamente en la cuestión del método, tanto si simplemente da por sentado el inconsciente como si intenta adivinarlo con algún tipo de oráculo. El método es la asociación y las referencias cruzadas. Es una deconstrucción; y solo en el horizonte de esa disolución o análisis puede bosquejarse otra realidad: lo que llamamos fantasía inconsciente. Pero no hay una correspondencia biunívoca, no hay analogía o similitud entre la secuencia discursiva o comportamental consciente que da origen a las asociaciones y el fragmento de una secuencia inconsciente, que puede delinearse a través de referencias cruzadas; al punto que queda descartado cualquier método de orden "hermenéutico": la transposición o traducción directa de un discurso en otro, sea ese segundo discurso jungiano, kleiniano, lacaniano o hasta freudiano⁴

El segundo punto que lleva a la noción de un «realismo del inconsciente» (que sigo considerando igual de importante), es que el objeto investigado no solo responde al método sino que también actúa en la vida cotidiana. Esto es lo que Freud llamó el "inconsciente dinámico"; y Leclaire y yo enfatizamos el hecho de que esa actividad implica que no hay significado en el inconsciente. En otras palabras, de acuerdo con el método de su descubrimiento, el inconsciente no tiene nada que ver con un "analogon" del discurso consciente, de modo que en la formación del síntoma éste último no es una mera traducción del inconsciente. Leclaire y yo enfatizamos la noción de *compromiso*: con el mismo coeficiente de realidad, las tendencias conscientes, por un lado, y las derivadas del inconsciente, por otro, se encuentran mezcladas en formaciones de compromiso.

El tercer punto donde se revela la especificidad del inconsciente freudiano es que se rige por sus propias leyes, conocidas como el "proceso primario" y cuya descripción ya se encuentra en la *Correspondencia con Fliess*, los *Estudios sobre la histeria* y el *Proyecto de psicología científica*. Aquí no me detendré en estas leyes.

Cuarto punto: en este periodo anterior a 1897 y durante mucho tiempo después, el inconsciente será considerado esencialmente como resultado de la represión.

⁴ Una buena parte de la práctica interpretativa actual constituye una recaída en ilusiones hermenéuticas.

Incluso en un texto como el de 1915 sigue siendo difícil concebir un inconsciente originario que no se haya constituido por represión.

La última característica es que el inconsciente (recuerdos, fragmentos de recuerdos, fantasías –por el momento no es tan importante) consiste en escenas o fragmentos de escenas y, sobre todo, que esas escenas son esencialmente sexuales. La importancia de esto no es meramente contingente: uno podría preguntarse por qué, después de todo, a la sexualidad se le otorga una primacía sobre, digamos, lo alimenticio o la necesidad de seguridad. Porque la primacía de la sexualidad nos lleva directamente a la cuestión del otro y, en el caso del niño, al otro adulto en su extrañeza.

Pero antes de pasar al otro humano, *der Andere*, debo subrayar dos puntos concernientes a la otra-cosa, lo “otro-psíquico” (1924, p. 14) que es el inconsciente: por un lado, la aguda visión que tiene Freud respecto de su alteridad y, por otro, la fragilidad de esa visión (si no se sostiene en otra alteridad). La agudeza de su visión se hace evidente gracias a términos como “cuerpo extraño interno” o “reminiscencia”. Ellos definen al inconsciente como un extraño dentro de mí, e incluso un extraño que fue colocado en mi interior por un extraño. Freud, en su visión más profética, no titubea ante formulaciones que regresan a la idea de posesión, una idea que Charcot tiene el mérito de haber tomado en serio. Traducida en términos científicos, se trata de una idea que desafía el sentido común, una idea copernicana (Charcot, 1893, p. 70). Pero junto a este avance copernicano –siempre difícil de sustentar más allá de la metáfora, extravagante en tanto implica, digamos, la extravagancia del alma-, la tendencia dominante es siempre la de relativizar el descubrimiento y re-asimilar o reintegrar la extrañeza, por así decir.

En este punto haré un breve comentario sobre el texto que supuestamente coloca el descubrimiento psicoanalítico en el mismo plano que el de Copérnico, dándole el mismo estatus de golpe al narcisismo humano: «Una dificultad del psicoanálisis» (Freud, 1917a). Más allá de una supuesta afirmación de la heteronomía del ser humano, una lectura atenta de este texto muestra claramente una presión continua por volver a una visión auto-centrada.

“El hombre se siente soberano en su propia alma”, una primera afirmación; pero la observación psicoanalítica revela que en realidad “el yo no es dueño en su propia casa”. Y aquí la palabra “extraño” o “extranjero” (*fremd* en alemán) acude con insistencia, casi en todas las líneas:

«...en ciertas enfermedades (...) de pronto afloran pensamientos que no se sabe de dónde vienen (...). Y esos huéspedes extraños hasta parecen más poderosos que los sometidos al yo (...). O sobrevienen impulsos como si fueran de alguien

ajeno, de suerte que el yo los desmiente (...) el yo se dice que eso es una enfermedad, una invasión ajena...» (Freud, 1917a).

Sin embargo, esta ajenidad debe someterse a un intento de reducción⁵, tanto más grave en la medida en que viene del propio psicoanálisis. «El psicoanálisis se consagra a esclarecer esos ominosos [unheimlich] casos patológicos»... y finalmente es válido decirle al yo: «No estás poseído por nada ajeno; es una parte de tu propia vida anímica la que se ha sustraído de tu conocimiento » (Ibid.).

De modo que el movimiento mismo del psicoanálisis sería negar la ajenidad del inconsciente ofreciendo reducirla, tanto en su teoría como en su práctica terapéutica. Esta es la conclusión de la larga prosopopeya en la que el psicoanálisis se dirige al yo: «Mira en ti, en lo profundo de ti, y aprende primero a conocerte». En otras palabras: no reconoces eso que en realidad eres obviamente tú mismo. Es tu propio núcleo interno lo que no logras reconocer.

Desde el momento en que el inconsciente es reconducido desde su ajenidad a lo que podemos llamar, junto con los teólogos, un *intimor intimo meo* [“algo más interno que mi propia interioridad”], solo podemos observar el retorno a una visión centrada en el propio sujeto: hay algo en mí que he escindido, que he negado, pero que debo re-asimilar. Ciertamente el yo no es dueño de su casa, pero esa casa es, pese a todo, su hogar.

Hemos llegado al punto que considero la esencia de la revolución iniciada por Freud. En realidad, su descentramiento es doble: la alteridad radical de la otra-cosa (*das Andere*), el inconsciente, solo está garantizada por la otra persona (*der Andere*): brevemente, por la seducción. Cuando la alteridad de la otra persona se vuelve borrosa y es reabsorbida en la forma de mi fantasía del otro, mi “fantasía de seducción”, la alteridad del inconsciente se pone en riesgo. Esto lleva a cuestiones articuladas en un nivel más alto: ¿Qué impide a la teoría de la seducción mantener su posición como afirmación de la primacía de la alteridad externa? ¿Qué, si no un entendimiento impreciso de esas dimensiones del descubrimiento? ¿Cómo el problema de “la existencia de la otra persona” puede no verse completamente trastocado desde el momento en que esa otra persona es considerada primaria en mi propia constitución?

Según nosotros, la otra persona (*der Andere*) es ante todo el adulto en la situación de seducción. Pero esta propuesta no es suficiente para hacernos avanzar en la cuestión de la alteridad.

⁵ El término «reducción» que aparece aquí no está desvinculado de la «reducción fenomenológica». En ambos casos se trataría de una reducción «ptolemaica».

Se me interpreta equivocadamente cuando se vincula mis ideas a las de Masson y a las de todos los que desean restablecer los hechos de una seducción real, concreta, por oposición al énfasis que Freud colocó en la fantasía. Porque el debate “realidad/fantasía” puede continuar indefinidamente mientras no se haya introducido la idea de que lo importante en las escenas de seducción es que ahí el adulto transmite un mensaje, algo que “hace signo” desde su propio inconsciente.

Asimismo, a veces se me critica por privilegiar, entre las “fantasías originarias” que Freud intentó describir –castración, escena originaria, retorno al vientre materno-, una de ellas: la “fantasía de seducción”. Esto ocurre precisamente porque, con la idea de una (teoría de la) seducción generalizada, intento ir más allá de lo puramente circunstancial. Lo que describo como la fuerza que impulsa todas las escenas de seducción es un hecho universal: la intervención del otro adulto con su inconsciente sexual.

En este sentido, es cierto que otorgo una suerte de primacía esencial a la “seducción”, toda vez que el niño se ve confrontado al universo parental. La seducción, en tanto mensaje enigmático dirigido unilateralmente por el adulto al niño, es lo que encontramos en el corazón mismo de las otras “fantasías originarias” y, particularmente, es lo que aporta a la “escena primitiva” su carácter enigmático y traumatizante.

Cada vez que se discute sobre la escena primitiva, parece que se tratara de dos mundos sin comunicación entre sí: por un lado, el del comportamiento parental – cuyo contexto está por definición más allá de la comprensión del sujeto- y por otro lado, el del niño, enfrentado a un espectáculo traumático a menudo más intuitivo que visto, o sugerido por una mera alusión (coito animal), que entonces debe completar, interpretar, simbolizar. Mi punto es que entre estos dos mundos falta algo: la suposición (¡que debería ser la de un psicoanalista!) de que mostrar el acto sexual nunca es simplemente un hecho objetivo, y que incluso el hecho de dejar-ver, por parte de los padres, es siempre de algún modo un hacer-ver, una exhibición. Pero a Freud nunca se le ocurrió esta idea de que la escena primitiva solo adquiere su impacto porque transmite un mensaje, un dar-a-ver o un dar-a-oír por parte de los padres. No solo existe la realidad del otro “en sí mismo”, por siempre inalcanzable (los padres y su goce) y, por otro lado, el otro “para mí”, que solo existe en mi imaginación; también existe –fundamentalmente- el otro que se dirige a mí, el otro que “quiere” algo de mí, aunque solo fuera no ocultando el acto sexual. ¿Qué es lo que quiere de mí este padre al mostrarme, al dejarme ver la escena primitiva, aunque solo fuera llevándome a un campo a presenciar el coito animal?

Lo que le falta a Freud, lo que le impide mantener la alteridad de la otra persona (el seductor), que a su vez garantiza la alteridad de la otra-cosa (el inconsciente),

puede denominarse de diferentes maneras, pero finalmente se trata más o menos de lo mismo: dirección, mensaje, signo que “hace signo”.

Dirigirse a otro sin que exista un sistema interpretativo compartido, de manera principalmente extra-verbal –no verbal o mediante significantes verbales fuera de su “uso” lingüístico-, tal es la función de los mensajes del adulto, de los que afirmo que son simultánea e indisolublemente enigmáticos y sexuales, en la medida en que no son transparentes para el propio adulto sino que están comprometidos (en el sentido psicoanalítico del término) por la relación del adulto con su propio inconsciente, por las fantasías sexuales inconscientes que pone en marcha su relación con el niño.

Mostrar que es posible ir más lejos que Freud, sostener mejor que él el aspecto copernicano de su descubrimiento, es la dimensión más importante de lo que denominamos los “nuevos fundamentos” para el psicoanálisis. Pero ésta sería una afirmación inadecuada si se refiriese únicamente a los errores de Freud, a su falta de visión o a la insuficiencia de las herramientas conceptuales a su disposición. La corrección de un extravío, tal como yo la entiendo, va más allá de una mera refutación del error y hasta de la explicación de sus causas contingentes. Debe proponerse una comprensión más profunda: una que muestre cómo, en el teórico Freud, el extravío corresponde a una suerte de complicidad con el objeto. El cierre-sobre-sí-mismo del sistema psíquico propuesto por la teoría freudiana, su carácter monadológico -que da lugar a la idea de un “aparato del alma”- estaría profundamente conectado al cierre-sobre-sí-mismo del ser humano en su propio proceso de constitución.

¿La revolución copernicana psicoanalítica puede acabarse? Como indicamos brevemente, la revolución astronómica de Copérnico fracasó en lo que se propuso Marr: no podemos reformar nuestro lenguaje - y con él nuestra percepción y nuestra autoconciencia - hasta el punto de que las expresiones cotidianas utilicen un lenguaje copernicano acorde al movimiento del sol, la luna y las estrellas: la herida narcisista infligida por la ciencia es superada gracias a nuestro “re-centramiento” narcisista. Pese a todos los avances de la ciencia, el hombre espontáneamente sigue pensando en sí mismo como el centro del universo. Al igual que Husserl, se aferra a su “Arca originaria”: *Erde bewegt sich nicht* (“la tierra no se mueve”) y así se reconforta permanentemente.

En lo que respecta a una visión autocentrada o a una centrada en el otro, las cosas son un poco diferentes cuando hablamos de la psique humana y cuando se trata

del cosmos. El narcisismo sigue siendo la clave del problema⁶, pero se ve capturado en la propia evolución del “objeto”. No podemos decir que el objeto de la astronomía, el universo, sea en sí mismo copernicano o ptolemaico –ni tampoco ptolemaico primero y copernicano después. Por el contrario, es correcto afirmar que el ptolemaicismo de la psique humana es una convicción adquirida por la propia psique: su re-centramiento narcisista es consecuencia -como se sigue de una presuposición- de un estadio “copernicano” donde el lactante está atrapado en la órbita del otro y tiene una relación pasiva con sus mensajes. Pero hay algo más: si el ser humano se cierra sobre sí mismo, como inevitablemente ocurre en una etapa muy temprana, puede afirmarse que la teoría –la forma en que el hombre (se) piensa- se ve necesariamente empujada, como por una irresistible fuerza de atracción gravitatoria, a cerrarse sobre sí misma, incluso si en un segundo momento intenta reconstruir la alteridad sobre la base de un yo que supuestamente sería narcisista desde el comienzo.

Por lo tanto, es solo a través de un interminable esfuerzo renovado, una suerte de conversión incesante, que debemos intentar pensarnos como no teniendo nuestro centro en nosotros mismos.

Formulemos las cosas de otro modo: 1) si la «teoría de la seducción generalizada» fuera simplemente el producto de un enriquecimiento y una reflexión a partir de la teoría original de Freud y 2) si fuera una mera construcción relativa a los orígenes remotos del inconsciente y de la pulsión, en realidad no tendría consecuencias ni para nuestro conocimiento del ser humano ni para nuestra práctica analítica. Enterrada, reprimida, traducida al lenguaje del yo desde el momento en que el niño recibe los primeros mensajes, la primacía del otro sexual se expondría a aparecer como un mito ingenioso pero vacío.

Éste es mi tercer paso, que introduje arriba y solo puedo delinear: la prioridad del otro y el juego complejo entre el otro externo y el otro interno tiene repercusiones prácticas concretas en nuestra aproximación psicoanalítica al ser humano adulto. Afortunadamente, los adultos nunca están completamente cerrados, pues contienen un inconsciente como una ostra envuelve a su perla.

Comentaré brevemente sobre tres áreas donde esta prioridad del otro aparece claramente y donde debe ser reformulada: el tratamiento psicoanalítico, el sueño y la sublimación.

⁶ Freud lo vio claramente: antes de mencionar las tres “heridas humillantes” hace una larga exploración del narcisismo. Pero la concepción del narcisismo como un estado adquirido en el desarrollo, que aparece en “Introducción del narcisismo” (1914), desaparece definitivamente en este texto dando lugar a un narcisismo concebido como un estado biológico primario.

El tratamiento psicoanalítico, porque si el psicoanálisis es ante todo un método (como subraya Freud) o la instauración de un espacio o situación (como preferimos decir hoy en día), ese espacio solo puede adquirir su significado y su validez si conlleva la reinstauración de una situación originaria. En esa medida, debería decirse que la invención freudiana de la situación analítica es mucho más importante que su formulación de la teoría de la seducción. Ésta última era inadecuada, pasajera, destinada a ser abandonada y remplazada por la teoría de la fantasía endógena. En cambio, mientras la situación analítica se mantenga -y más allá de las teorías que se planteen sobre ella- constituirá un testimonio de la turbulencia que provoca en el individuo la confrontación renovada con el enigma del otro. Se trata de una innovación sin precedentes cuyo motor es la reinstauración – obviamente en otras condiciones- de la situación originaria. La “neutralidad” del analista, pues de eso se trata, ha sido formulada y explicada de maneras muy inadecuadas, empezando por la imagen freudiana del espejo que permite la supuesta “proyección” de la transferencia.

Aquí deberían distinguirse dos aspectos de la transferencia (incluso cuando en el proceso analítico se mezclan y alternan): su aspecto “ptolemaico” y su aspecto “copernicano”. En su aspecto ptolemaico, la transferencia puede ser caracterizada como «transferencia en lleno», donde las imagos y las fantasías inconscientes vienen a llenar el espacio en hueco presentado por el analista pero el analizando continua, por así decir, cerrado sobre sí mismo. Por el contrario, cuando el análisis realmente implementa su dimensión copernicana (es decir, la gravitación del sujeto alrededor del otro), el “hueco” del analista no tiene otra función que la de permitirle al analizando colocar ahí algo como “otro hueco”. La «transferencia en hueco» es la reactualización y la re-elaboración, en el espacio que se abre, de los enigmas necesariamente no resueltos que fueron propuestos en la infancia por el otro o los otros (Laplanche, 1992). En la «transferencia en hueco» reaparece la dimensión original de la relación con la alteridad; una relación necesariamente asimétrica, no-complementaria y que tiende a disimularse mediante nociones demasiado adaptativas como “relación de objeto”, “reciprocidad” o “interacción”.

Volveré al tratamiento analítico, pero antes quisiera hacer un rodeo más metapsicológico.

El sueño, como repetimos después de Freud, es el “cumplimiento de un deseo”. Seis capítulos de *La interpretación de los sueños* están dedicados a la defensa de esta tesis, a elaborar una teoría del trabajo del sueño y, a la inversa, del trabajo de interpretación. Este monumento teórico-clínico estaría completo si no fuera por una cuestión pendiente que aparenta ser puramente teórica: si el sueño es una traducción y al mismo tiempo un disfraz de “pensamientos” inconscientes, ¿por qué

no es presentado él mismo como un pensamiento o una serie de pensamientos? El objetivo del famoso capítulo VII es abordar esta cuestión: los pensamientos del sueño se presentan en forma de alucinaciones, acompañados de creencias enteramente perceptuales. En ese capítulo, que no en vano se titula “metapsicología de los procesos oníricos”, la cuestión es tratada en el marco de un modelo, el famoso modelo del aparato psíquico. Este aparato está como cerrado por sus dos extremos, el de la percepción y el de la motilidad, de manera que el truco es hacer surgir la percepción y la dimensión del otro únicamente a partir de “huellas”. Estamos encerrados dentro de lo que se ha llamado acertadamente una “one-body psychology”.

Un síntoma de este cierre puede encontrarse en la discusión iniciada por Freud sobre el tema de la telepatía y su relación con el sueño. En su texto «Sueño y telepatía» (1922), así como en los textos relacionados sobre el ocultismo, Freud quiere asignar una realidad a los fenómenos telepáticos, que distingue claramente de toda supuesta “predicción”. Aquí no nos interesa emitir juicios sobre la existencia de estos fenómenos sino analizar el movimiento intelectual de Freud, quien se interesa mucho por un fenómeno muy específico que él mismo llama “mensaje” (*Botschaft*). Este mensaje (soy yo quien lo subraya) posee la cualidad particular de ser unidireccional: no forma parte de una conversación, no supone reciprocidad ni “interacción”; es como si representara el signo absoluto de la “extrañeza”. Considerando el impacto de la telepatía (suponiendo que exista) en la formación del sueño, Freud formula la siguiente conclusión:

«El mensaje telepático se tratará como un fragmento del material para la formación del sueño, como cualquier otro estímulo externo o interno, como un ruido perturbador que viene de la calle, como una sensación intensa de un órgano del durmiente ...» (S. Freud, 1922).

Podría decirse que aquí Freud tiene algo así como un presentimiento de la categoría del mensaje –incluso del mensaje en tanto enigmático-, pero que inmediatamente la reabsorbe en una perspectiva ptolemaica: el aparato psíquico puede prescindir de toda relación con el mensaje, no está abierto al otro puesto que solo se ocupa de “huellas de percepción”.

Este desconocimiento del mensaje se refleja a su vez en la noción misma de deseo, el *Wunsch*: si éste último es puramente endógeno, «un impulso psíquico que buscará recatectizar la imagen mnémica de la percepción y evocar nuevamente la percepción misma, es decir, restablecer la situación de la satisfacción originaria» (Freud, 1900), se puede captar la dificultad de explicar el carácter alucinatorio del sueño en tanto que “regresión tópica” de la excitación hacia el “polo perceptivo”. Quince años más tarde, en «Complemento

metapsicológico a la doctrina de los sueños» (1917 b), Freud considera que esa dificultad no ha sido resuelta. Ahí la regresión se considera por momentos una explicación adecuada y otras veces una explicación inadecuada de la “plena convicción de la realidad” en el sueño.

Sin desear emprender la tarea de “reescribir” el capítulo VII, podemos enunciar las cosas simplemente como sigue: una teoría que ubicase el origen del deseo inconsciente en la relación primordial con el mensaje sexual del “otro”, considerando directamente el hecho de que la sexualidad en la infancia se encuentra “centrada en el otro”, no necesitaría desplegar secundariamente los más infructuosos intentos de reconstrucción de la alteridad a partir de un centro. La vieja noción de “proyección”, que el psicoanálisis toma prestada de una neurología y una psicología obsoletas, puede reubicarse en una situación subordinada al movimiento “centrípeto” que tiene prioridad en la infancia y que continúa estando presente como una dimensión esencial del ser humano sexual.

Este movimiento centrípeto, el residuo de la prioridad del mensaje del otro, puede encontrarse tanto en la transferencia psicoanalítica como en la alucinación propia del sueño. Subrayé una vez más esta dimensión unidireccional en mi artículo «Seducción, persecución, revelación» (1995).

Terminaré con algunas observaciones sobre la sublimación que parecerán programáticas. Se trata de un concepto freudiano del que a menudo se ha señalado su naturaleza relativamente insatisfactoria. La sublimación, en la medida en que Freud la remite a una pulsión sexual cuyo origen concibe como enteramente biológico y endógeno, no puede dar cuenta de la apertura y la creatividad del ser humano. Incluso su mecanismo es oscuro, si vuelve a ponerse en relación con la definición clásica de pulsión: fuente, meta y objeto. La “inhibición en cuanto a la meta”, el proceso planteado como la primera etapa de la sublimación, es por definición un proceso negativo que no puede considerarse como base para la introducción de ninguna actividad nueva. Por último, lo que cambia no es solo la meta sino también el objeto y la fuente... de modo que uno se pregunta qué es lo que queda de la pulsión biológica en la actividad culturalmente aceptada. ¿Una “energía libidinal” pura? Sin embargo, en el marco de una teoría “energética”, una relación inversamente proporcional entre las actividades sexuales de un individuo y sus actividades “sublimadas” parece bastante cuestionable.

Queda la posibilidad de regresar al origen mismo de la pulsión y a la apertura que inmediatamente origina en el pequeño humano el mensaje enigmático del otro. La actividad cultural es una apertura hacia el otro, un dirigirse al otro. ¿Cómo podría no estar relacionada a esa apertura provocada por el otro, a esa verdadera dehiscencia o brecha que la “seducción” provoca en el joven individuo biológico?

Tal vez no es casual que el texto de Freud sobre Leonardo, el que más lo acerca a su concepto de sublimación, es también el texto donde la teoría de la seducción emerge nuevamente. En ese texto Freud plantea la hipótesis fugaz de una sublimación que actúa “desde el origen mismo” (Freud, 1910).

Si por nuestra parte colocamos el “origen” más allá de una hipotética “fuente” somática –a saber, en la relación con el otro “originario”-, aquí reencontramos nuevamente lo que denominamos el “vector centrípeto”. Desde este punto de vista, el concepto de sublimación aparecería como una construcción esencialmente ptolemaica, una construcción secundaria que aspira a domesticar la extrañeza del mensaje del otro. Aquí la vieja noción de inspiración podría revalorizarse, como equivalente de una suerte de presentimiento de la naturaleza “copernicana” de la creación cultural⁷.

Volvamos al tratamiento analítico y a lo que hemos llamado «transferencia en hueco»: la reapertura por el otro (el analista) de la relación originaria con el enigma. Si esa relación es fundamental y si el hecho de que sea cubierta y delimitada por el yo constituye solo una defensa, podría pensarse que el tratamiento analítico no tendría otro objetivo que cerrar nuevamente al sujeto en una posición ptolemaica. Sin embargo, en ciertos casos la apertura de la transferencia, que reactiva la relación originaria, puede a su vez transferirse fuera del análisis, en una relación donde el sujeto se dirige al otro y a la vez es vulnerable a la inspiración por el otro, que es lo propio de la creatividad. La noción de «transferencia de la transferencia» es apropiada para describir ese resultado. Recoge lo que la “sublimación” analítica tiene de innovador. Se puede argumentar que el psicoanálisis no se restringe a intentar formular una teoría del proceso de sublimación tal como existe antes y por fuera de él. Parece que la práctica iniciada por Freud introdujo algo nuevo en la sublimación misma. Históricamente hablando, la sublimación analítica no es exactamente lo mismo que la sublimación antes de que exista el análisis.

Referencias

Charcot, J. (1893). *Résultats, idées, problèmes*, I. Paris: PUF, 1984.

Ferenczi, S. (1913). Stages in the development of the sense of reality. In *First Contributions to Psychoanalysis*. London, Hogarth, 1952, pp. 213-239.

Freud, S. (1896). Carta del 12 de junio de 1896. En O.C. v. I. Buenos Aires: Amorrortu.

⁷ Dos años después, en 1999, Laplanche publica su texto «Sublimación y/o inspiración», incluido en *Entre seducción e inspiración: el hombre*, Amorrortu, 2001. [N. de T.].

- _____ (1900). La interpretación de los sueños. En O.C. v. IV-V. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (1910). Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci. En O.C. v. XI. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (1913). Tótem y tabú. En O.C. v. XIII. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (1915). Lo inconsciente. En O.C. v. XIV. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (1917a). Una dificultad del psicoanálisis. En O.C. v. XVII. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (1917b). Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños. En O.C. v. XIV. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (1922). Sueño y telepatía. En O.C. v. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (1923). El yo y el ello. En O.C. v. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (1925). La negación. En O.C. v. XIX. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hilferding, D. (1911). «On the basis of mother-love». In *Minutes of the Vienna Psychoanalytic Society*, III. New York: Int. Univ. Press, 1974, pp. 112-125.
- Laplanche, J. (1987). *Nuevos fundamentos para el psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu, 1989.
- _____ (1992). «De la transferencia: Su provocación por el analista». En *La prioridad del otro en psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu, 1996.
- _____ (1995). «Seducción, persecución, revelación». En *Entre seducción e inspiración: el hombre*. Buenos Aires: Amorrortu, 1999.
- _____ & Leclair (1966) «El inconsciente: un estudio psicoanalítico». En *Problemáticas IV. El inconsciente y el ello*. Buenos Aires: Amorrortu, 1988.
- Masson, J.M. (1985). Letter of 6/12/96 in *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess, 1887-1904*. Cambridge, M.A: Belknap Press.