

SEMIOLOGIA II

Sesión 3

Falsas teorías acerca del sujeto.
La síntesis freudianomarxista

Falsas teorías acerca del sujeto. La síntesis freudianomarxista

Todas las filosofías de la subjetividad sustentan, en el fondo, únicamente dos ideas la de una subjetividad vacía, desencadenada y universal, y la de una subjetividad total que ha sido esparciada por el mundo; pero, en realidad, se trata de la misma idea,

MERLEAU-PONTY, *Signos* (154)

En la actualidad se "lee" a Freud en grupos muy semejantes a los que se formaban para "leer" a Marx a principios de la década de los sesenta: en ambos casos, se han integrado con intelectuales que se preocupan por áreas de pensamiento marginales a las puritanas definiciones académicas que se han hecho de sus intereses, Freud vence obstáculos, se convierte en la intersección de pulsiones e impulsos intelectuales, y opera de manera transversal entre códigos; pero aunque él no buscara tales roles, actualmente se le imputan. Quizá esta emanación misteriosa constituya un ardid necesario para que la teoría freudiana pueda relacionarse con los estudios culturales que son ajenos a las especialidades de la medicina otra manifestación de la aventura francesa *lacaniana*.¹ Donde otrora se descubrieron motivaciones *económicas* para las manifestaciones culturales occidentales (en el despertar de Marx), ahora aparecen otras que tienen el carácter de *inconscientes*; anhelos que se disfrazan de símbolos, deseos que se mut(il)an en amores falsos, formas inanimadas, frustraciones; Freud como liberador, como- clave, como texto rector.

En la interminable búsqueda para entender la cultura se ha releído a Marx y se le ha confrontado con Freud para dar a su obra credibilidad de intérprete cultural. Todos los que intervienen en la revolución semiótica participan en esta revisión de la obra marxista y consideran que la teoría de Lacan proporciona a Freud una *estructura soda!* (el orden simbólico) y a Marx un sujeto del cual carece y a! cual necesita. En este capítulo, desde un punto de vista teórico, se muestran algunas dificultades para la ejecución de esta tarea;

las cuales se centran en una definición existencia! particular de lo "material" (sujeto, existencia, tema) que no permite que su alternativa se lieve a cabo- adecuadamente: dentro del marco de referencia existencia!, la "materia" ' constituye un hecho que se predice con un sistema imaginario, mas no con uno simbólico, Y dentro de este marco, el sujeto "fótico" (situado) puede convertirse en el ego sintético (compuesto) o en una psique hipotética (ficticia). Creemos que Freud intentaba-demostrar que la materia y la forma, la biología y la semiología, los procesos primarios y los secundarios el sujeto y el ego tienen la excepcional capacidad de convertirse uno en el otro Y (Laplanche 1976:64-65 y la información del apéndice proporcionan una explicación abrumadoramente convincente de este fenómeno). Las oposiciones binarias que no permanecen constantes parecen ser incapaces de establecer concatenaciones, cadenas y jerarquías significantes.

En otras palabras, aquí se sugiere que la autodesignada vanguardia intelectual se ha vuelto indecisa con respecto a. su genealogía reciente, es decir, a sus oposiciones binarias fundamentales: privado y público, hombre interior y hombre exterior, donde Marx domina en la primera y Freud en la segunda.³ ¿Qué valor pueden ambos autores seguir teniendo si han perdido su lugar en la historia burguesa? ¿Por qué seguir leyéndolos?

La única respuesta que podría darse es que la misma cultura los ha reinterpretado y que ya los ha cambiado de lugar, y también que los intelectuales juegan a darse cuenta de ello. De la misma manera *en* que los *hippies* de los sesenta y la esquizopolítica de Lain y luego de Guattari y Deleuze pusieron al, descubierto el aspecto apersonal (la "máquina de los deseos") de la "autenticidad" fenomenológica, la- liberación sexual ha convertido- a Freud en un teórico sociocultural y a Marx en una fuente de libertad individual, Hoy puede leerse a ambos como libros de texto y no como libros de consulta, a pesar de lo contradictorio del primer concepto.

Freud y Marx después de la semiótica

¿Cuáles son los principales descubrimientos de Freud y de Marx a ia luz de la semiótica? Con respecto a esta pregunta, se aclara desde el principio que aquí no se pretende considerar a la obra de Saussure y de Peirce como- si fuera "clave" o "rectora". Este enfoque ya lo adoptó Lacan, por lo menos en lo que se refiere a Freud y a Saussure más bien, lo que aquí se hará es dar una interpretación de estas tres manifestaciones culturales: la freudiana, la marxista y la semiótica, guardando una relación de igualdad. Los textos correspondientes a las mencionadas corrientes son las más importantes de fines

de la época moderna, y en ellos constantemente se reinterpretan unas a otras (por "textos" se entiende el conjunto de escritos- acerca de un tema, así como los de los seguidores de la misma corriente y los de los-ismos que ésta originó).

Las adquisiciones más notables de los años sesenta fueron la semiotización de Freud y el inicio en la comprensión de la semiótica marxista. Por el contrario, Saussure y sus antecesores y descendientes lingüísticos-literarios (Platón-Rousseau-Roland Barthes y otros) han sufrido una crítica materialista.⁴ Probablemente, el estudio de esta tríada y todas sus ramificaciones significativas —desde la biología a la teología— constituirá el principal asunto por tratar en la siguiente década.

En el momento actual, la situación de la síntesis es de total confusión: constantemente se acosa al lector con tal variedad de asociaciones incompatibles que no queda más remedio que considerar a la semiótica como procusteanismo. Mao y Chomsky, Althusser y Heidegger, Marx y Saussure, todos cohabitan en este flujo contiguo de similitudes parciales, de paralelismos locales. Este es el modelo mismo de la asociación, donde cada pensador añade su modesta (metonímica) contribución al *corpus*. En un principio surge la duda de cuál puede realmente ser el objetivo de tal ensamblaje, el cual no tiene valor diacrónico e histórico, ni sincrónico o paradigmático.

Una interpretación detallada de esta confusión induce a la formación de los aliados para atacar al *enemigo*; las ideas de una "subjetividad establecida y uniforme", las ilusiones burguesas de identidad subjetiva, la autonomía y la libertad; todas ellas no son más que ilusiones que actúan como una barrera para la renovación social.

En un estudio reciente, *Lenguaje y materialismo*, Rosalind Coward y John Ellis (1977:68-75 y 114 y ss.) analizan la interpretación que Barthes (1974) hizo del *Sarrasine* de Balzac. En esta última obra se relata la historia de un hombre que consigue pasar una noche con una mujer hermosa a condición de que le cuente cómo otro hombre se enamoró de una "mujer" quien, en realidad, era un eunuco, un castrato. Coward y Ellis transformaron el relato en un modelo analítico que se diseñó para atacar los fundamentos, los cimientos, la sociedad burguesa: la identidad sexual. Ya sea en Balzac, en Lacan, en Barthes, en Lévi-Strauss, en *Sarrasine*, en la teoría del complejo de castración o en la naturaleza arbitraria de la clasificación simbólica, el propósito central de la convergencia freudianomarxista ha sido la desmitificación de la identificación sexual (y, por lo tanto de la desmitificación subjetiva). Coward y Ellis, entre otros autores, consideran que el rompimiento de este sistema

clasificador conducirá a la revolución semiótica.⁵

En este trabajo se considera que un tema más básico está implicado en el ataque que actualmente se hace al sujeto. Si se sigue a Derrida y a Foucault en relación con —y más allá de— la alteración de la identidad sexual, se descubre que la muerte del sujeto se realiza en el nivel del ego, la imaginación, la retórica, el yo y las formas (imágenes). Los pensadores freudianomarxistas de los años sesenta (y aun los posteriores) no poseen una meta filosófica o teórico-conceptual. El objetivo que persiguen es religioso y de redención. Se lee: "Debe destruirse al sujeto", a lo que de inmediato sigue la sutil y tranquilizadora afirmación: "y reconstruirlo en el significado" (Croward y Ellis 1977:130). En los escritos de los freudianomarxistas, estructuralistas y poses-structuralistas proliferan otros ejemplos de este intento de desplazar al sujeto a través de su muerte y resurrección. No habría alteración alguna si pudiera clasificarse a estos lapsos como ejemplos clásicos de la mentalidad milenaria que era común entre los participantes de cualquier movimiento social que existe tras un nuevo paradigma.⁶

Sin embargo, ¿qué ocurriría si el mismo paradigma se contaminara de esta teología de la liberación? Olvidémonos de esta inquietante posibilidad y regresemos a Lacan cuyo existencialismo, junto con la semiotización de Freud, contiene ambas posibilidades: una redención semiótica del individuo y una reparación radical del ego, del yo, del sujeto y de la imaginación, etc., respecto de su excesiva determinación sociohistórica. Lacan simpatiza y se afilia intelectualmente con los existencialistas, y adopta una perspectiva heideggeriana, además consideraría al estructuralismo una evolución lógica que va más allá del existencialismo, pero que carece de las tesis subjetivas que podría aportarle. El estructuralismo se había convertido en un idealismo, el signo se había extendido demasiado en una serie de oposiciones objetivas (significante-significado), que con gran rapidez se había convertido en categorías de significado privilegiado respecto de los meros *significantes*. La crítica materialista del signo que hizo Lacan —muy distinta de la de Derrida— tenía la intención de aportar al estático y árido estructuralismo la cuestión central —y obviamente existencia!— del sujeto (como presencia física, como hablante) en cuerpo y alma. El lenguaje, la adopción de una posición que ya ha sido preformada por las categorías lingüísticas,⁷ cuenta con los medios para unir las estructuras simbólicas (establecidas) con su fuente y viceversa. El objetivo consiste en lograr una continuidad a partir de la discontinuidad de la experiencia. El sistema estructural se vuelve flexible cuando se le somete a la fuerza de los *impulsos*. Pero éstos también liberan al sujeto de la opresiva y pesada

estructura simbólica a la cual se le arroja. (Se hace referencia a la estructura simbólica que Heidegger descubrió como *Gerede* y Lévi-Strauss como mito o sistema. (Véase Wilden 1968:130). Por su parte, en su *Discurso .de Roma*, Lacan (168:42) señala:

Los símbolos... envuelven la vida dei hombre en un sistema tan perfecto que se unen antes de que él llegue al mundo (aquellos que lo van a engendrar *par /'os et par la chair*); tan perfecto que a su nacimiento —además de los dones de las estrellas, si es que no los buenos espíritus— determinan su destino; tan perfecto que se da por hecho aquello que lo hará creyente o hereje (la ley de los actos que lo seguirá hasta donde todavía no ha *llegado* y más allá de la muerte misma); y tan perfecto que a través de ellos su fin encuentra significado en el juicio final *en* el que el *verbe* absuelve o condena a su ser excepto si logra la resignación subjetiva de ser-para-la-muerte. .

La servidumbre y la grandeza en las que se aniquilaría a lo viviente, si el deseo no mantuviera su intervención en las interferencias y pulsaciones que los ciclos del lenguaje hacen converger en él, cuando la confusión de lenguas entra en juego, y cuando ¡as órdenes intervienen unas con otras en la destrucción de la Obra Universal.

Como Merleau-Ponty pudo haberlo expresado, el deseo corporal, el deseo encamado, el deseo material revela que las pretensiones del *Universo* únicamente son las de un *mundo* cuando se las contempla desde el punto de vista de la experiencia subjetiva o del momento presente. El léxico heideggeriano no deja lugar a dudas, y aunque en esa época estaba de moda (recuérdese que el *Discours se* realizó en 1953), el proyecto se infiltra en la obra de Lacan. Se arroja al sujeto al sistema de símbolos de la vida cotidiana, los cuales, en apariencia, están establecidos; pero por sí mismos carecen de significado, carecen de ser, y únicamente son significantes que dependen de otros significantes para poder tener algún sentido. El sujeto de Heidegger, incompleto y desacreditado todavía puede tener algunos momentos en los que la modalidad particular del *ser* del *Dasein* (tiempo) pueda experimentarse con intensidad; de forma semejante, en Lacan, dentro de la finita totalidad-diccionario de significantes, algunos de éstos logran una especie de fugaz superioridad de posición, como *points de capitón*, (significante privilegiado, o símbolos), puntos nodales⁸ que tienen fama de generar cadenas de *significación* (Coward y Ellis 1977:97).

Resulta difícil obtener una imagen clara de Lacan leyendo a sus críticos, y no precisamente porque existan problemas de traducción, sino por que él

arbitrariamente obtenía sus propias interpretaciones de Freud de sus *Ecrits* publicados (atrasados).⁹ No es raro encontrarse con que no se sabe si la interpretación que se ha hecho de Lacan es básicamente hermenéutica (la hermenéutica que acabamos de conocer, que sólo ha sido criticada por la retórica posestructural), o bien si en realidad ironiza a la hermenéutica. Sin embargo, se duda de que su interpretación del sujeto provenga tanto de la experiencia personal de la fragmentación como de un orden simbólico, la aparición de una totalidad significativa que carece de fundamentos —un "ello", un "ellos dicen" (discurso dé! Otro), un inconsciente, o un *id*—; un diccionario cuyos significados únicamente cobran vida por la existencia de la totalidad de los significantes.¹⁰ El sujeto como-orden-simbólico-universal oprime y mantiene al sujeto personal.

Los enredos de este sistema se derivan de su relación con el existencialismo, relación que constituye la mayor dificultad en la tríada Freud-Marx-Saussure. ¿Es posible articular a Marx con la noción redentora del sujeto en el pensamiento posestructural? No, a menos que se le desfigure. Estas nociones deben trascender la idea de liberación, la cual se basa en un mito de los orígenes inocentes del sujeto, de la conciencia. Precisamente en este punto no puede forzarse a Mane a una "síntesis" prematura. Todas las antítesis y contradicciones del proyecto de Marx son, en esencia y por origen, represivas. Y la conciencia que emerge de la oposición no puede tener un inicio inocente. Sartre y Merleau-Ponty se estrellaron contra los mismos escollos, el primero cuando intentó sintetizar al existencialismo y al marxismo (particularmente en *la Crítica de la razón dialéctica*);¹¹ Merleau-Ponty cuando adoptó una posición de compromiso puramente personal que lo eximía de la responsabilidad intelectual. Los dos-ismos cohabitan —pero con cierta incomodidad en el periodo de la posguerra— en cuanto a la consideración de este aspecto, desde el punto de vista técnico, como un entendimiento presemiótico en Husserl y, posiblemente, en Heidegger.¹²

Marx se resiste a formar parte de un paradigma posestructural liberador. No obstante, al parecer existe cierta posibilidad para la reconfiguración radical del sujeto, a la cual, en primer Jugar, no se le ha diseñado de modo que permita que el antiguo sujeto sobreviva en el nuevo paradigma. Ya se ha señalado el potencial que existe para la semiótica marxista. (cap. 1) y que Louis Althusser ya ha iniciado la aplicación de conceptos freudianos al análisis marxista.

Consideremos la diferencia que existe entre el sujeto heideggeriano de Lacan y el sujeto del psicoanálisis, es decir, el empírico,- Imaginemos por un momento que toda la estructura simbólica se encuentra ausente o que no

muestra signos evidentes de relaciones, ni sistemas de apoyo, ni siquiera líneas o canales interconectados a través de los cuales fuera posible la comunicación con sus fundamentos subjetivos. Imaginemos un inconsciente que no *está repleto* de ruinas arqueológicas, que no se *compone* de fragmentos y vestigios de una subjetividad y de deseos anteriores que se han alejado temporalmente de sus propósitos previos.¹³ Imaginemos un *inconsciente* que no se ha estructurado como una gramática que determina la estructura simbólica e identifica al sujeto personal, sino que, en lugar de eso, se ha estructurado como una retórica. (Derrida 1967:310 y Charles 1977:116) en la que la armonía- fracasa a cada paso y en cada etapa, y hace necesario qué cada quien tome una posición. Imaginemos un sujeto no hegeliano.

Pensemos en Emma Bovary, y en todas las Emraas (o Flauberts) que como ella sufren desde Yonneville hasta San José (en todas las aburridas casas de campo), precisamente porque todavía hay que inventar el "orden simbólico". Conformado no constituye el acto más revolucionario del sujeto moderno, como Coward y Ellis afirman: en realidad, se traía de la única fuente de continuidad, la elaboración progresiva de la tradición. Emma, a la expectativa de cada una de las etapas venideras de la vida, fácilmente se da cuenta de que ninguna institución establecida la espera. La mínima entrega a la libido, la destrucción y creación de sus relaciones con el amor, el interés, o sencillamente la atención, son precisamente ejemplos de lo que no hará: fracasa, literalmente, al tomar una posición y, en consecuencia, no participa de manera activa en la "construcción social de la realidad". Y es ella la que se convierte en la fuerza destructora y asocial, mas no la revolucionaria, aunque no lo hace voluntariamente. No sabe por qué "todo lo que toco se echa a perder", como exclama cuando advierte el mal estado en que se encuentra la banca de su jardín. Al no participar, deforma todas las instituciones, ritos y roles sociales; sería difícil encontrar una esposa, una madre y una amante más pusilánimes.¹⁴

El "orden simbólico" constituye un inmenso sistema que ha sido producido por las distintas comentes de la retórica, las cuales han olvidado que se originaron en el deseo o, más bien, que constituyen una perversión de tales deseos. En una ocasión Lacan (1970:18:9) afirmó que la manifestación del inconsciente como orden simbólico es como "Baltimore por la mañana"! Las estructuras anónimas parecen erigirse como testimonios ante la imposibilidad del deseo como tal, o de que nunca se manifieste a sí mismo a menos de que lo haga de una forma completamente arruinada.¹⁵ Es así como la mayoría de los intérpretes de Lacan entiende al Inconsciente. A continuación se hará un seguimiento de estos últimos acontecimientos para mostrar el callejón sin

salida en que se encuentra su pensamiento.

¿Cómo puede rescatarse al deseo, el cual, según escribió Lacan. en el *Discurso de Roma*, constituyó la única fuerza humana que se opone a la elaboración del sistema y que lo revitaliza? Los semiotistas posteriores a Lacan han propuesto dos tendencias: una, Julia Kristeva; la otra, Deleuze y Guattari. Ninguna de ellas es necesariamente satisfactoria, puesto que ambas al final evitan el enfrentamiento en el problema del sujeto.

En el capítulo 7 se hará referencia a la ecuación de Kristeva que alude a la semiótica que pretende escapar a la represión simbólica en cuanto a las formas paralingüísticas como son las articulaciones parciales, o significantes sin significados. En la interpretación que esta investigadora propone, la semiótica actúa como una fuerza, pues ésta contradice el orden de los hombres y de las cosas; es decir, se vuelve una fuerza productiva en virtud de que es disruptiva.

La visión casi hegeliana de Kristeva es muy diferente de la que existe en otra de las ramificaciones neolacanianas, donde se ubican Deleuze y Guattari. En esta última tendencia parece posible la ausencia fundamental de la represión: el deseo, el significado final, puede manifestarse en su esencia. El inconsciente-como-sistema-simbólico constituye un laberinto que han creado los impedimentos o las represiones.¹⁶ La liberación es equivalente a ayudar al libre flujo de la libido, es decir, a "transversar" (término acuñado por Guattari) la línea que separa el consciente del inconsciente. Lo que debería hacerse es dejar que el deseo fluyera libremente, ríe modo que se le permitiera mostrarse a sí mismo de forma abierta. La impaciencia de Guattari (al igual que la de Emrna Bovary) resulta clara: "El verdadero problema consiste en determinar si la producción del deseo (un sueño, una pasión, una utopía concreta) finalmente adquirirá la misma categoría existencial en la vida social que la que se otorga a la fabricación de automóviles o a las modas" (Guattari 1977:79). Existe una homología fundamental entre lo individual y lo socio- simbólico, entre el deseo individual y el *KapitaP*⁷ y, es precisamente esta homología la que abre a la liberación a todo el sistema socioeconómico. La alternativa de optar por la liberación, en el caso del desorden terminal, consiste en decidir la no participación, como hizo Emma, y en desviar el deseo y el capital (de la libido) hacia otra parte. La revolución final se está escapando.

Los puntos extremos de la tesis del "orden simbólico", al igual que los bloqueos que produce el mecanismo de la represión —mecanismo que también da origen al yo y a la conciencia— en el deseo inconsciente, y que se advierten

a la izquierda en Kristeva y a la derecha en Guattari (¿o es a la inversa?) son, por supuesto, parte de un movimiento más importante que tiene dificultades para enfrentar las restricciones que presenta la *forma* que ya se ha comenzado a esbozar. Sin embargo, la forma (el ego, en el caso del psicoanálisis) es precisamente la que requiere una reconsideración marxista antes de que se le haga a un lado así como así. En su obra *Más allá del principio del placer* y en su ensayo acerca del comportamiento de las masas, Freud destaca la importancia que la represión tiene en su teoría (Freud 1929:91 y 1948:84-97). Puede tomarse esta idea con seriedad, mas no para oprimir o subyugar, como lo hicieron muchos de los neofreudianos-neomarxistas de los años sesenta, y también puede hacerse más explícita la relación que existe entre Freud y el análisis marxista a través de la semiótica común que conciben de la forma y la materia.

LA SEMIÓTICA DEL YO

El yo o ego es esa forma (imagen) que, en sí misma, constituye una interpretación secundaria de la existencia subjetiva. Para Freud es la unión o síntesis que depende por completo del proporcionar deseo y amor (Freud 1936:24-25). Actualmente se cuenta con algunas interpretaciones de Freud que se limitan al yo, es decir, al aspecto figurativo del sujeto. El brillante análisis que hiciera Philippe Lacoue-Labarthe's (1977) de la mimesis y su reciente crítica al problema de la simbolización (1978:19) en Freud constituye un ejemplo de este tipo de análisis, el cual relega al inconsciente a la nada sartreana. Esta proposición teórica permite interpretar las manifestaciones de la conciencia, sus imágenes, como la totalidad de su objeto de estudio. Al negar la realidad de las estructuras profundas o de lo que se oculta tras las formas, se hace posible estudiar al yo como a una especie de signo inverso: constituye una presentación que se disfraza de presentación. Decir "yo" pone de manifiesto una simulación dramática de que existe un sujeto para la enunciación de uno mismo, un sujeto que no es más que una mera hipótesis (véase J. MacCannell 1974 y 1975).

Si se limita la semiótica al nivel del signo entendido como manifestación, es posible tratar al yo o al ego como aquel que (en palabras de Nietzsche) "representa al yo"; sin embargo, con ello en realidad no se hace justicia a la construcción y a la honesta complejidad de la semiótica de Freud. Todo parece indicar que se trata de aquella noción del sujeto que él quería corregir, al oponer al ego y al *id* como rivales constantes, cada uno de los cuales era capaz de obtener "victorias" pírricas sobre el otro, y que siempre

persisten debido a la ficción de haber eliminado o superado al otro. Desde el punto de vista de Saussure, como en el caso del significante y del significado, el ego y el id, el consciente y el inconsciente, se determinan mutuamente y se detienen por su diferencia. Esta última constituye la represión, y es ella la que como membrana semipermeable, permite los intensos intrincamientos de uno en el otro. Resulta prematuro reinscribir esta estructura en el lenguaje de la subjetividad antes de considerar el drama, el *agón*, que constituye la esencia de la vida psíquica en Freud, además de que hacerlo provoca deformaciones.

El modelo fundamentalmente conflictivo de Freud incluiría todos los demás significados que podría tener el vocablo *sujeto*; en primer lugar, la sugerencia de que se le derrote, de que se le someta o venza. Existen "sujetos leales" y "sujetos de experimentos", y los significados superfinos de *sujeto* muestran el deseo de predominio que reside en la vida subjetiva, a la que Freud tuvo el talento especial de desmitificar. El humorístico intento de Lacan de limitar el análisis al nivel del significante (el sujeto real es el sujeto *barrado*, el imposibilitado, o aquel que no cruza la barrera de la represión) resulta compatible con el análisis del discurso y, no obstante, no es por completo semiótico, como el de Freud. Demos un rodeo, a través de la doble ciencia de Jacques Derrida (1972:10), para estudiar a un Freud que encaja en una versión posestructural del signo: los signos que siempre tienen "otros significados" que erosionan al "primer" significado desde dentro, y lo atacan como el id lo hace con el ego.

El Freud francés de Jacques Derrida (1967e y b) y Jean Laplanche (1976) expuso la latencia o lo "inconcebible" de la reinterpretación lacaniana de Freud y proporcionó la causa incidental para su nueva redacción. Aunque, por ejemplo, en *De la Grammatologie* Derrida se refiere abiertamente a estas categorías, tal como aparecen en Heidegger, muy pocas dudas pueden surgir en cuanto a que también se tiene en cuenta al vocabulario de Lacan: los conceptos que Derrida analiza, como el sujeto, el habla, la voz, la presencia y el símbolo son, en su totalidad, tan privilegiados en Lacan como en Heidegger. Al utilizar la teoría freudiana de *Nachträglichkeit* (la cual nutre a la *différance* de Derrida), complementariedad o retraso, Derrida corrige la semiotización que Lacan hace de Freud al criticar el valor que está implícito en los conceptos clave de la presencia material y la primacía del significante, la *corporrealidad* y el sonido, Laplanche, cuya obra está muy cercana —desde el punto de vista conceptual— a la de Derrida (1967b), ofrece comentarios en extremo lúcidos acerca de Freud que analizan a éste semióticamente y sin el vocabulario subjetivo que con frecuencia predomina en Lacan. (Laplanche y su colega J..B,

Pontalis trabajaron conjuntamente en la redacción de un útil diccionario de términos psicoanalíticos). Volvamos ahora a esta versión de Freud, la cual no considera la caída del deseo dentro de la semiosis como una crisis subjetiva, para bien o para mal.

Freud sólo podía considerar la nueva descripción de la naturaleza (la capacidad que posee la mente para influir en el cuerpo) en favor de la semiología en su función de (re)orientadora de la biología, como un arma de doble filo. Laplanche mostró hábilmente que esta nueva descripción comienza, según Freud, en las primeras situaciones del análisis: Aquí los "impulsos" (la idea de las fuerzas naturales) se "afianzaban" en los "instintos" (fuerzas naturales). Por ejemplo, la necesidad se manifestaría en una etapa más temprana como una necesidad "natural": el deseo físico. Por analogía, podría considerarse que otras necesidades serían estructuralmente similares al deseo y a su forma de satisfacción, y podría suponerse que las necesidades relativas a las ideas son físicas.¹⁸ La sexualidad es el principal ejemplo: Laplanche cita la repetida afirmación freudiana de que la interpretación que la psique hace de la sexualidad es (como) una necesidad física, actúa como parte de una *fuerza* en la modificación de la conducta, en la misma medida que lo haría cualquier fuerza estrictamente física (si es que existe alguna).¹⁹

La capacidad de interpretación que la psique presenta en estos términos revela, tanto en el nivel micro como en el macro, un proceso de semiosis: las experiencias producidas por la anticipación generada por la previsión y la interpretación originada por la retrospectiva, como signos de otras experiencias. En consecuencia, existe una brecha en la experiencia, un momento o periodos en que ésta, en todas sus acepciones, sencillamente fracasa. En la derivación de las entidades psíquicas a partir de las naturales es fundamental comprender la ausencia de cualquier experiencia primaria y directa del significado de un evento. Se excluye a los significados actuales por la construcción propia que consiste en .que la psique se debe a ella; el significado sólo surge después- del-hecho. El retraso —en primer lugar el de la madurez: la impotencia prolongada del niño; después el de la sexualidad: el retraso de la pubertad— abre la brecha en la que fluye la semiosis (producción de los signos) y la semiótica .(interpretación de los signos), ¡estos retrasos estimulan la vida psíquica (Freud 1936:100).

De las tesis de Freud, lo que más ha intrigado a Derrida es la imposibilidad que el significado de una experiencia o de un acontecimiento tiene que presentarse englobado o localizado en un evento. El significado siempre se pospone, (*nachträglich*) lo cual constituye una parte del proceso de

interpretación de los signos: únicamente se les puede interpretar en relación con otros que, al igual que ellos, no aprehenden ni engloban al significado. Jameson (1972:172) interpretó a este, proceso como la transmisión del significado de significante a significante; pero aquí se pretende interpretar al significado de la psique como aquel que se presenta a través de signos, es decir, signos que llegan a la mente (de forma consciente o inconsciente) como algo distinto de sí mismos. Lo que se hace más importante en este caso es considerar el tipo específico de representación que interviene en el procedimiento de la psique. Ya que estos son signos de los que si bien no puede afirmarse que posean un concepto o significado accesible, al *parecer* sí lo tienen, y su fuerza reside en su *apariencia de estar cargados de significado*. El investigador dudará antes de que él/ella dé el paso neoexistencial que desmistifique al significado en nombre del significante, o viceversa.

Nótese que Freud maneja al símbolo histérico como al signo arquetípico en el sentido saussuriano (cuyo referente es arbitrario). El símbolo ordinario, como por ejemplo, una bandera representa algo inmediato o, por lo menos, algo que se recuerda en forma de *representación*. Por otro lado, con el símbolo histérico, el ondear de una bandera, "lo que se simboliza... se olvida por completo y toda su fuerza, toda su carga emotiva se transfiere a aquello que simboliza" (Laplanche 1976:36-37; tomado *del Proyecto para una psicología científica* de Freud). El inconsciente es el que indica la falta de motivación del símbolo, de la arbitrariedad del signo.

Para ilustrar esto, Freud utiliza el caso de una joven histérica que no podría entrar en una tienda. Durante la terapia recordó un incidente que le había sucedido a los doce años, cuando al entrar en una tienda huyó atemorizada al pensar que el dependiente se burlaba de su vestido. Es obvio que tanto la tienda como el vestido habían simbolizado algo para ella, pero el referente se había perdido. Ei intenso síntoma que estaba claramente cargado de emotividad, soportaba todo el peso de un significado, sin tenerlo. En indagaciones posteriores salió a la luz un par de incidentes anteriores en tiendas, en los que posiblemente la niña fuera víctima de una agresión sexual. No obstante, el primero de ellos permaneció inactivo pues *no tenía significado alguno en el momento en que se presentó*. No. fue sino hasta la adolescencia, al obtener ideas sexuales, cuando la niña pudo interpretar o dar forma a la escena anterior. En la psique "normal", al nombrarla se adopta y acentúa la experiencia anterior de esta forma, literalmente se la transfiere al "orden simbólico", o *lengua*. No obstante, para el histérico, el proceso "normar de la designación simbólica —la construcción (represiva) del lenguaje— se convierte, en una transnominación

inconsciente. ("reírse del vestido"): una mentira, el *protan pseudos*, le queda al individuo. La transnominación es la que intensifica la-fuerza emotiva; es ésta la que en realidad-(y éste es el meollo del asunto) proporciona al afecto su fuerza única: sin la transnominación, o metaforización, quedarían, sólo "recuerdos sin emotividad" (Laplanche 1976:57).²⁰ De hecho, este afecto diferido imita al original, es decir, el prego, la respuesta emocional subjetiva; dicho en palabras de Freud: "el retraso de la pubertad permite que se presenten experiencias postumas primarias". El "suceso" no lo es sino hasta que ha ocurrido; Freud señala: "nunca logramos organizar el evento traumático históricamente" (citado en Laplanche 1976:43,41).

El ejemplo que se utilizó anteriormente basta para ilustrar la diferencia que existe cuando se considera al análisis freudiano como semiótica clásica, al (re)descubrir en la falta de motivación del símbolo (en la histeria) la relación arbitraria que media entre el síntoma y la enfermedad, y la necesidad de realizar la interpretación. Sin embargo, esta interpretación de los signos constituye *la* función de la psique, la cual no es privativa de los intelectuales. La psique nunca encuentra sus significados preconcebidos en un diccionario o una estructura simbólica, sino que los rastrea a través de caminos que alguna experiencia ya ha trazado de forma inconsciente y que, si bien se recuerdan en cierto nivel, nunca han recibido un nombre adecuado. El proceso psíquico de la transnominación resulta ser para la humanidad tanto idiomática como genérica. La actividad que existe entre el proceso idiosincrático de "crear" el significado y el acrecentamiento colectivo de estos significados (tras) nominados es lo que constituye la interpretación freudiana del sujeto y lo que condena a este último a permanecer para siempre entre la ceguera intelectual y la agudeza de ingenio.

El empleo de ambos términos recuerda a Heidegger, y es precisamente a través de una interpretación heideggeriana de Freud que puede evaluarse a Derrida y a Laplanche. En la interpretación de Derrida no puede haber un "olvido" de la estructura simbólica ya que, por definición, el símbolo es un recuerdo de algo que se ha olvidado, aunque no puede precisarse de qué se trata. Las instituciones no están atrapadas en el dilema de ser opresivas o tolerantes; sencillamente constituyen los significados (conscientes o no) que se atribuyen a un ente no significativo. En el marco de esta interpretación, el "descubrir" oposiciones binarias fundamentales que instituyan o determinen una jerarquía social, o una cadena de significaciones (como hombre-mujer en la fijación del complejo de castración) nunca puede ser inocente o neutral si esta interpretación acepta con indulgencia el característico tipo de oposición que pone de manifiesto que es propio al género humano, y de todo significado. Esta

aceptación constituye por sí misma una interpretación acorde con: la oposición estructurada y nunca podría considerársele revolucionaria.

La primacía del significante, del significante original, el falo, instituye una cultura de dominación y sujeción: de ahí que se encuentra que Derrida sermonea a Lacan por su *falogocentrismo* (1975:96-98), por la complicidad que muestra con respecto a la primacía del falo como significante del primer tipo de dominación que existió en la naturaleza.

El falogocentrismo no representa un accidente ni un error especulativo que pueda atribuirse a este o a aquel teórico. Se trata de un antiguo fundamento de gran peso que debe tenerse en cuenta. Quizá de este modo se le pueda describir como se hace con un objeto o una línea de conducta, sin que esta descripción intervenga en lo que pretende reconocer. Pero esta hipótesis, que debería extenderse a todos los textos de la tradición encuentra en estos últimos, al igual que en Freud... un límite al que es posible determinar estrictamente; la descripción es un "recipiente" cuando induce una práctica, una ética y una educación, de ahí una política que garantiza la tradición de su verdad. Por lo tanto no es fácil conocer, mostrar, explicar la cuestión, sino permanecer en ella y reproducirla; Lacan enuncia el propósito ético-educativo: el motivo de la autenticidad, del mensaje completo, de la fe empeñada, y de la "convención significativa"; lo mostró ampliamente.

Lacan, cuya perspectiva finalmente apoya la reintegración social del presente viviente del acto del habla (si se considera al habla como la primera institución social, como lo señaló el siglo XVIII), constituye una fuerza activa que se empeña en prolongar esta institución. Nótese que es necesario dejar a un lado a Lacan y buscar en otras partes una teoría de una "sexualidad femenina que no se organice con fines reproductivos" (Coward y Ellis 1977:156). Derrida escribe lo siguiente:

En cuanto al sistema-enlace entre la lógica del significante y el falogocentrismo, el discurso lacaniano realmente responde a la pregunta que plantea en *Propos directifs pour un Congres sur la sexualité féminine*: "¿Entonces esto significa que Freud apoya el privilegio que tiene el significante al sugerir que quizás únicamente existe una libido, y que ésta tiene la marca del signo masculino?" (1975:98).

El falo, no el órgano masculino sino el símbolo considerado como la contraparte sociocultural de la energía natural (la primacía sobre la naturaleza), de acuerdo con la interpretación lacaniana sería una *ilusión* de autonomía (el deseo siempre depende de su objeto), pero una mistificación (socialmente)

necesaria. En la interpretación de Derrida, la mistificación constituye "el antiguo fundamento de gran peso que debe tenerse en cuenta" quizá, sobre todo, como una trasnominación. La interpretación que Lacan hace del significante-como-falo, a la postre iguala al deseo con la conciencia de una carencia. La interpretación que Derrida hace del significante-como-himen (en su ensayo "Estímulos" (1979)) relaciona al deseo con el límite que diferencia al consciente del inconsciente. Considérese la posibilidad de que el falo no simbolice vigor, sino falta de deseo (amor) y pérdida-de su objeto (ansiedad).. Mediante esta interpretación alternativa podría buscarse el origen de la primacía fálica en la abertura (¿femenina?), abertura que no se manifiesta en el ser sino en la existencia,²⁵ entre el significante y el significado.

Lacan no es lo suficientemente filosófico no lo bastante radical como para hacernos trascender esta etapa. Su descubrimiento del origen falocéntrico de la subjetividad (como el de Balzac) tiene el efecto de perpetuarlo, y no, como tan fervorosamente esperan Coward y Ellis (1978:116-20), de echarlo por tierra para renovarlo en condiciones más precisas. No será sino hasta que las implicaciones políticas de la participación (fálica) del sujeto en el poder y en la dominación se exploren en su totalidad, cuando se corrija el fundamento de las desigualdades sociales que se derivan de la cultura. Al mismo tiempo que se supone que el complejo de castración y la ansiedad edípica generada por el falo constituyen los patrones que rigen la vida subjetiva y la cultura en su totalidad, ha sido desafiado por los problemas relativos al origen (sexual) de la existencia del sujeto. En esta obra no se apoya necesariamente la postura antiedípica que adoptan Deleuze y Guattari, como tampoco la crítica que hace Laplanche a la supremacía de Edipo (Laplanche no sólo se ocupa de los padres sino también de los hermanos); pero estos desafíos al Edipo son muestras de una rebelión en el seno del psicoanálisis, y se correlacionan con la crítica que se hace a las instituciones culturales básicas.

En realidad, el cuestionamiento fundamental que los orígenes fálicos plantean a las instituciones occidentales pueden tener consecuencias de largo alcance: puede recordarse la afirmación de Diderot en cuanto a que existe "un poco de sexualidad en la base de todos nuestros sentimientos", que nos hace evocar los poderes del cambio que eran propios de algunas preguntas anteriores. Realmente resulta irónico que la *crítica* literaria sea (incluso ha sido) tanto la fuente como el objeto del análisis crítico de sus orígenes fálicos. En ocasiones, la *historia* literaria contra las correcciones (de obras que pueden "canonizarse") defiende su tradición literaria (creada por hombres) en términos muy duros. Sin embargo, la exageración (irónica) de Harold Bloom en cuanto a

la frecuente ocurrencia del asesinato del padre como el fundamento de la tradición literaria y cultural, pone de manifiesto que el poder explicativo del paradigma edípico ha disminuido y que los orígenes de la tradición no son inocentes; el "origen" o "comienzo" subjetivo, de la cultura constituye de nuevo un problema abierto. Esto no se debe solamente a la estrechez teórica de la explicación edípica, sino también a la creciente —aunque todavía desproporcionalmente pequeña— presencia de mujeres y de grupos minoritarios en las especialidades teóricas que se ocupan de los estudios culturales.

El mito edípico es la historia de la continuidad a través del cambio;²² y constituye un privilegio para el tradicionalismo. Sin embargo, si a éste no lo impulsa el deseo de, buscar nuevos rumbos, en realidad no forma parte del espíritu literario (véase De Man 1971:142-65). Tampoco es semiótica en sus adentros a pesar de Lacan y de que éste introdujo la semiótica a la literatura. Aunque el conservadurismo que subyace en el énfasis que Lacan pone en falo-como-significante resulta atractivo para los estadounidenses, y ha dado lugar a que Derrida haga muchas críticas (véase Jameson 1978a:374-375); a la larga esta entusiasta recepción tendrá que meditarse. De no ser así, los mismos teóricos podrían obstaculizar la "modernidad" (considerándola contraria a la "historia") como una opción literaria. La interpretación de Derrida —que no tolera la indulgencia ("los niños serán niños") debido a la mistificación social que este autor detecta en Lacan— sin duda alguna amenaza a la primacía masculina (incluso a sus variantes homosexuales), que en la teoría (falocentrismo) y en la práctica (la formación de "especializados" departamentos de francés en las universidades estadounidenses) deja a la *mujer* fuera del sistema.

Conclusión

Hay otra historia, como *Sarrasine*, de un amor falso, en la cual el drama del bloqueo del deseo no solamente se relaciona con la estructura social, sino con la del yo. Se trata de Narciso y de cómo fue engañado por su objeto a causa de la disolución de la forma en la materia, del yo en el sujeto. Esta es la historia que ubica la oposición binaria original en el núcleo de la relación entre el yo y el sujeto, el ego y el id, más no en el dominio interpersonal: ¿qué es un reflejo que no representa nada? Aquí se compara a *Narciso* de Rousseau con *Sarrasine* de Balzac.

Aparentemente, las sutilezas que presenta el yo como una interpretación

imaginaría se han destacado en demasía durante las dos últimas décadas. Pero el cansancio que han provocado las imágenes empieza a exagerar la preferencia que el psicoanálisis muestra por el "orden simbólico" al considerarlo como contrario a lo "imaginario". En conclusión, vale la pena recordar que Lacan, al igual que Freud, maneja *los dos* mitos originales (Edipo y Narciso) en su sistema (castración y fijación en el espejo), y puede ser que éstos se anulen entre sí para producir lo *real*. Quizá —y ésta es la interpretación más radical que pueda hacerse— lo *real* posee un mito original propio (o más bien su propia versión). Es el relato del deterioro de las oposiciones binarias; la historia del amor que se convierte en deseo, en deseo de amor; es la narración de un héroe *femenino*: el de Eros y Psique. Recuérdese que esta historia intrigó a la antigüedad (Ápuleyo) y al Romanticismo europeo desde la Julie de Rousseau y la Diotima de Hölderlin hasta la Ciélia de Stendhal en La Cartuja de Parma. La gran obra de Stendhal es una reelaboración posgriega y también poscristiana de la historia de Eros y Psique— una novela *realista*.

Con Lacan se tiene una inmensa deuda, puesto que él descubrió la agudeza semiótica de Freud en cuanto a que el inconsciente se estructura como un lenguaje. Empero, aún no se ha decidido si este lenguaje es *materia* o *forma*. Coward y Ellis, entre otros, piensan que el inconsciente (*lengua*) y el consciente (*habla*) son continuos y que juntos sitúan al sujeto. Por otro lado, al interpretar a Freud y a Saussure, Derrida y Laplanche, entre otros, afirman que el inconsciente, como el lenguaje, al no poseer una buena base, no es otra cosa que discontinuidad total.

El Freud de Derrida no está empeñado en humillar al sujeto en aras de un sistema más amplio, al servicio de la perpetuación, de la estructura de la dominación de la sociedad. Precisamente este sujeto a quien el Freud de Derrida "descentra" de forma mucho menos tranquilizadora de lo que se le descentra en Lacan (o en el "ingeniero" de Lévi-Strauss o en la "razón clásica" de Merleau-Ponty (1964:147 y ss.). El impulso en esta interpretación radical que se hace de Freud se dirige hacia un entendimiento de la manera en que surge la conciencia; a pesar de Hegel y sus herederos, todavía se considera que Freud se sigue preguntando acerca de aquello que el inconsciente aún no incorpora, asimila, interpreta y afecta: el inconsciente. Es fácil advertir que éste no constituye la sinopsis tranquilizadora de una oposición demasiado sencilla entre un sujeto deseoso y un ego inhibitor (podría llamársele contenido *contra* forma, o el proceso primario *contra* el secundario). Es evidente que se ha llegado al punto —e incluso se la ha superado— en el que se cuestiona la supremacía masculina que se instituyó a través de la interpretación de que, una

vez que se establece una oposición binaria sexual, ella estructura el orden simbólico, las jerarquías, la fe, la razón, la liberación, e incluso los intentos —a través de la homosexualidad— de escapar de ella. En lugar de esto, en la interpretación posestructural que se hace de Freud se presenta el drama de las (tras)nominaciones, el cual considera al inconsciente como a un conjunto vacío de marcas significativas que sólo están en potencia, y no como una "alberca de significantes" (el diccionario) a través de la cual se garantiza la comunicación social (Brenkman 1978:438).

El inconsciente constituye una ficción de un *material* que es heterogéneo al ego, así como éste es una ficción de la *forma* que es heterogénea al sujeto (materia). El método analítico de Freud muestra la manera en que constantemente se vuelve a tomar a cada una de éstas como a la otra. No es sencillo asimilar estas tesis acerca de la infinita complementariedad de la vida psíquica, y tampoco describir, en la práctica, la manera en que el sujeto se convierte en el yo y éste, de nuevo, en el sujeto. Freud es el maestro actual en lo que se refiere a esta descripción, pero Rousseau también era experto en llevarla a cabo. De este modo, aunque se sienta la necesidad de restaurar la perspectiva mediante la reubicación del "sujeto"²³, se debe estar consciente de que esto jamás podrá llevarse a cabo por decreto o porque se proclame su necesidad, ya que sólo puede realizarse a través del análisis concreto del proceso de la semiosis: la metaforización de la experiencia (condensación) y el proceso que acompaña a la experiencia de la metáfora (sustitución). El proceso puede analizarse en todas las formas culturales, individuales o colectivas.

Las estructuras marxista y freudiana conducen a una confusión de lenguas. La desaparición del sujeto es la responsable: ¿quién (individual o colectivo) y qué (forma o contenido) es el sujeto de análisis, de la praxis revolucionaria? "¿Quién habla y a quién se dirige?", en las prácticas culturales, en las instituciones sociales, son preguntas apremiantes que exigen respuestas. Esta urgencia ha dado impulso al retórico aspecto social del análisis cultural. (La ecuación más desarrollada de Marx y de Saussure —la de Voloshinov [Bakhtin]— sigue su curso como análisis retórico).

A medida que las categorías que alguna vez se consideraron estables (yo, persona, clase, estado, raza, interés, etc.) se desequilibran y se muestran a sí mismas capaces de alterar su significado y de tomar otras formas, de ser tanto el medio de y la materia del conocimiento —es decir, *de* ser meros signos—, resulta cada vez más difícil justificar la invocación de cualquiera de estos formidables teóricos: Marx o Freud, en ausencia del otro. Empero, lo que se requiere no es tanto una *síntesis* de ambos —como la que apareció en la década

de los años sesenta—, sino la pretensión de:

1. Admitir que a pesar de la cultura debe conservarse una actitud abierta tanto para los instrumentos analíticos marxistas como para los freudianos, a fin de que éstos puedan aplicarse en cualquier situación específica; y

2. Presionar a ambos análisis mediante un cuestionamiento semiótico siempre abierto. A medida que los sujetos se transformen a sí mismos en signos de sí mismos, no puede hacerse otra cosa sin que se ponga en peligro incluso esta comprensión de la materia de estudio en cuestión.