



Dominique Scarfone*

Un psicoanálisis en movimiento

La pregunta “¿Qué es lo que no sabemos aún en psicoanálisis?” impreciona. Nos lleva implícitamente a hacer, primero, el inventario de todo lo que sí sabemos, o creemos saber, para deducir de ello, enseguida, lo que faltaría por descubrir. Esto parece totalmente normal en las ciencias naturales, aunque también en ellas puede ser peligroso buscar establecer lo que todavía no se sabe. Hacia finales del siglo XIX, Lord Kelvin creyó poder afirmar que la física había descubierto todo lo que había que saber y que solo restaba hacer mediciones más precisas. Algunos años después llegaron Planck y Einstein... ¿Cometeremos nosotros el mismo error en psicoanálisis? Freud mismo casi lo comete en 1915-1917, cuando ya había escrito algunos de los doce capítulos proyectados de su metapsicología y pensaba que había dicho todo lo que tenía para decir sobre el tema. Después vino *Más allá del principio del placer...*

No podemos ciertamente, hoy, pensar que no hay nada nuevo para introducir en psicoanálisis, pero ¿podremos, sin embargo, trazar, aunque sea en negativo, la figura de lo que ignoraríamos? A menos que la formulación misma de esta pregunta no sea pertinente en nuestro campo. De cualquier modo, aun aceptando la pregunta tal

* Sociedad Canadiense de Psicoanálisis.

cual, se encuentran importantes dificultades que se refieren al problema de cómo inventariar lo que sabemos y, más todavía, al problema de la relación del psicoanálisis con el saber como tal.

Señalemos, para comenzar, que hay una ironía, sin duda involuntaria, en preguntarse lo que no se sabe en psicoanálisis si pensamos que lo no-sabido¹ (*Un-bewusste*) es, precisamente, su objeto específico. Aunque la proposición no sea totalmente exacta, podemos decir que, antes de Freud, el hombre tenía un inconsciente, pero no lo sabía: la inconsciencia entonces era doble. Después de Freud, la segunda inconsciencia (no saber que tenemos un inconsciente) podría parecer superada. Pero ¿se trata verdaderamente de esto? Si los psicoanalistas han aprendido de Freud a ver y a oír las manifestaciones del inconsciente, si saben captar sus incidencias, ¿pueden por eso saber qué es el inconsciente? Creo que podemos dudar de eso. Hablamos de eso como si supiésemos positivamente lo que es. Sin duda, vale la pena considerar que la palabra *inconsciente* remite al menos a dos niveles de funcionamiento. En un breve artículo reciente propuse distinguir el inconsciente “que habla” del inconsciente “del que se habla” (Scarfone, 2015). El inconsciente “que habla”, es decir, un inconsciente “estructurado”, compuesto de respuestas, y un inconsciente “no estructurado”, concebido como interrogante. Cuando creemos saber qué es el inconsciente, nos referimos probablemente al “inconsciente que habla”, aquel del que Freud (1915/2005) decía que cuando lo abordamos según un modo de consideración “que parta de la conciencia [...] toda la suma de los procesos psíquicos se le presenta como el reino de lo preconciente” (p. 188)². El reino del preconciente puede, en efecto, parecernos como un espacio o una entidad positiva con *contenidos* psíquicos. No olvidemos, sin embargo, que su carácter inconsciente necesita la hipótesis de un inconsciente radical, aquel cuyos efectos han conducido a la formación de compromiso entre la pulsión³ inconsciente y las unidades mitosimbólicas que provee la cultura, un inconsciente que no habla pero del que estamos obligados a hablar.

Podemos temer, sin embargo, que a fuerza de hablar de este inconsciente en el sentido más estricto, olvidemos –o, al menos, descuidemos– su radical extrañeza. De hecho, ¿la elección de practicar el psicoanálisis no sería un esfuerzo con el propósito de una cierta aprehensión, de una *comprensión* del inconsciente? Al estar familiarizados con los escritos psicoanalíticos, creemos saber, al menos intelectualmente, *que hay inconsciente*. Las dificultades comienzan cuando tratamos de decir algo de él. Ahí nos encontramos en un campo minado en lo metodológico y en lo epistemológico. Es grande la tentación de decir *en un modo positivo* lo que sabemos o creemos saber, de desarrollar una *ontología* del inconsciente, pero no es seguro que esta sea la mejor manera de tratar el tema.

1. N. del T.: *Pinsu*.

2. N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción, así como la referencia a número de página, corresponde a Freud, S. (2003). Lo inconsciente. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14, pp. 153-213). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1915).

3. N. del T.: En francés, *puussée*, que también significa “empuje”.

El problema es ver si podemos separar, distinguir *positivamente* un *qué* inconsciente de su *cómo*, de sus incidencias. En otras palabras, ¿nos enfrentamos a una *entidad* que se nombra inconsciente o bien a un conjunto de procesos, un modo de funcionamiento psíquico cuyas turbulencias nos obligan a postular un inconsciente? ¿El inconsciente se dejaría captar mejor en su “coseidad” si fuera concebido como *entidad*, como hecho positivo más que como un conjunto de procesos o un haz de movimientos? Creo realmente que nadie busca situar el inconsciente en una región particular del cerebro, pero ¿tomamos verdaderamente en serio a Freud cuando subrayó que el aparato psíquico es una “ficción” o que “las pulsiones son seres míticos”? Por el contrario, si el psiquismo no es más que movimientos, procesos, ¿cómo pensar entonces la fijación, la estasis libidinal, los “contenidos” inconscientes y su “continente”?

Para los que se preocuparían por una “pérdida de sustancia” del inconsciente pensado como proceso, podemos concebir fácilmente que un modo distinto de funcionamiento, una inflexión específica del curso de los eventos psíquicos, puede ejercer el mismo efecto de realidad que una estructura o que un “contenido” inconsciente. Y, al revés, cuando hablamos del inconsciente como una entidad, sabemos que utilizamos una metáfora, ya que nadie puede “ver” o “tocar” el inconsciente. El problema es que aunque utilicemos deliberadamente un lenguaje metafórico, no estamos seguros de escapar a las trampas de la propia metáfora. Así, ¿no estamos inclinados a proponer fantasmas como existentes “en” el inconsciente?

Por mi parte, propongo retener de Freud la lección del “cómo” más que la del “qué”. Cómo (con qué método y qué ética) abordar el problema del inconsciente, cómo (según qué proceso) parece funcionar, cómo (bajo qué aspectos) se manifiesta. Estos tres *cómo* pueden ser fácilmente señalados por la clínica que esté guiada por la hipótesis de un inconsciente efectivo (*wirklich*): asociaciones libres, disposición para escuchar con una atención libremente flotante, procesos primarios, irrupciones intempestivas, formaciones de compromiso (sueños y síntomas, lapsus, agujeros temporarios de memoria, delirio), etc. El inconsciente se manifiesta entonces por su capacidad de perturbar el curso de los acontecimientos psíquicos, por un efecto desestabilizante, pues, más que por contornos positivos. Asistimos al desarreglo de un curso de acontecimientos, curso del cual no podemos más que *construir* el andar ideal no perturbado, puesto que no sabemos –ni podemos saber– lo que sería un curso de acontecimientos psíquicos no afectado por el inconsciente.

Plantear el inconsciente en términos de proceso no les quita nada a su realidad ni a su efectividad (*Wirklichkeit*). Pueden desprenderse consecuencias diferentes de una relación diferente entre procesos sin tener por eso que postular entidades definidas espacialmente. Ciertamente, se puede hablar, como Aulagnier (1975), de un “espacio donde el Yo puede advenir” (p. 169), aunque para ella “el Yo es un saber del Yo sobre el Yo” (p. 169). Hablar de espacio es, sin duda, en este caso, una concesión inevitable al lenguaje corriente; después de todo, 500 años después de Copérnico hablamos siempre de una “bella puesta de sol”, ¿y por qué no? Ya que no les pedimos a los astró-

nomos que nos confirmen que es el sol el que “se pone”, la expresión no le hace mal a nadie. Sin embargo, en una concepción rigurosa, no tenemos necesidad de *hipostasiar* los procesos inconscientes en entidades discretas. Si seguimos esta idea hasta el fin, podemos decir que no sabemos y no podemos saber *qué es* el inconsciente, simplemente porque el inconsciente... *no es*. Se puede llamar *inconsciente* a la *manifestación*, a través de efectos particulares, de una forma particular de movimiento psíquico o de sus precursores.

Sin embargo, podríamos temer que el hecho de optar por esta versión “en movimiento” o “en proceso” fuera el comienzo de una tendencia que llevaría a reducir el inconsciente a su versión exclusivamente cualitativa: el inconsciente no sería nada más que un movimiento específico, desprovisto del carácter consciente. El paso siguiente sería asimilar ese modo de operar a un *hecho de la naturaleza* y reducir el problema del inconsciente al de mecanismos *neutros* en el campo de las relaciones interhumanas. Esto llevaría a una versión del inconsciente cognitivo. Caricaturizando un poco, podríamos imaginar un sujeto diciendo algo como: “Disculpe mi acto fallido, esta mañana el inconsciente funciona más fuerte que de costumbre...”, desvanecida la conflictividad y la resistencia, evaporado el deseo inconsciente, abolido el *Unheimlich*. Perderíamos así una dimensión fundamental del inconsciente freudiano, es decir, su incompatibilidad con el Yo⁴. Un Yo que se ve obligado a constatar que *algo* le escapa, que opera sin su conocimiento, pero un Yo que debe, sin embargo, tomar nota de una seña, de una incidencia inevitable y problemática de ese *algo* en las relaciones interhumanas.

En *El yo y el ello*, es decir, en el mismo momento en el cual Freud (1923/1941) es tentado a abandonar la noción de inconsciente sistemático y restringirse a la cualidad consciente (o a su ausencia), él parece luego llevado a reaccionar a esa vuelta atrás planteando el inconsciente como *eso otro* (*etwas anderes*) (pp. 266-267)⁵, es decir, algo extranjero e incompatible con el yo, lo que lo conducirá a adoptar el término *ello*. Parecería, entonces, que con las palabras *eso otro* y *ello* estaríamos realmente más en el ámbito de las entidades estables que de los procesos. Sin embargo, más adelante, en el mismo texto, Freud compara el yo y el ello del siguiente modo: “Para el yo, la percepción cumple el papel que en el ello corresponde a la pulsión” (p. 27)⁶. Se trata, por lo tanto, de proceso (percepción, pulsión), hecho que se reitera en textos posteriores, cuando Freud plantea que las pulsiones son “seres míticos, grandiosos en su indeterminación” (Freud,

4. N. del T.: *le Je (ou le moi)*.

5. N. del T.: Para la edición en español: Freud, 1923/2003, pp. 24-25; Freud, S. (2003). El yo y el ello. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 19, pp. 1-66). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1923).

6. N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción, así como la referencia a número de página, corresponde a Freud, S. (2003). El yo y el ello. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 19, pp. 1-66). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1923).

1933 [1932]/2004, p. 88)⁷. Nos encontramos, pues, frente a muy poca sustancia: “ficción” de un aparato psíquico, pulsiones, “seres míticos”. Y, sin embargo, eso tiene incidencias muy reales. ¿Podremos darnos cuenta de estas incidencias sin recurrir al *qué* y examinando únicamente el cómo?

La práctica y su teorización nos enseñan que los efectos del inconsciente son una clase de “paradas” en el camino de los procesos psíquicos, paradas que no significan inmovilidad, ya que son, de hecho, bucles de repetición: repetición en el síntoma y también repetición en la propia constitución del yo. Los rasgos de carácter del yo constituyen uno de los primeros ejemplos de repetición que brinda Freud en su texto de 1914 (*Recordar, repetir, reelaborar*). Esto nos lleva a sostener que el propio yo es un tipo de proceso repetitivo, él mismo una *hipóstasis*, una formación que parecería cristalizarse definitivamente, si no fuera por el hecho de estar sometida constantemente a una corriente incesante de procesos pulsionales, corriente y procesos que el propio yo sufre como ataques y contra los cuales se defiende. No hay, por lo tanto, una verdadera parada (esta sería la muerte), pero lo que parece fijarse así puede ser concebido como una *forma que se repite a gran velocidad*. En ese sentido, podemos asegurar que el yo se constituye por represión y afirmar todavía algo más sobre el tema de esa represión. La represión, que Freud considera como una de las bases de su teoría, puede ser descrita de diferentes maneras, pero aquí podemos describirla, precisamente, como el modo que tiene el yo de pensarse como sustancia (Lévinas, 1967), que es también su modo de resistir el curso ineluctable de los eventos psíquicos. El yo es, por lo tanto, también esencialmente resistencia. Esa represión, esa resistencia ¿no sería el recorrido repetido a alta velocidad de los circuitos “facilitados” que Freud denominaba “redes neuronales” (Freud, 1895 [1950]/2006) y que podríamos concebir como redes de representaciones (Laplanche, 1970)? En caso de respuesta afirmativa, se hace necesaria una observación adicional: las representaciones son ellas mismas modos de sustancializar los procesos. Con la consecuencia de que el inconsciente no puede estar constituido de representaciones, aunque sean “representaciones-cosa” (*Sachvortellungen*), la representación es, por excelencia, el producto de una hipóstasis, un tipo de congelamiento de imagen (*freeze-frame*). Sin embargo, la experiencia del análisis nos demuestra que no podemos escapar completamente a los efectos de la hipóstasis, que un tipo de fetichismo insuperable opera en el pensamiento, fetichismo derivado de un esfuerzo por *apoderarse* del inconsciente. De modo que es difícil, si no imposible, saber lo que sería un sujeto humano exento de la tendencia a la hipóstasis y a la sustancialización.

Habiéndonos ahora desprovisto de representaciones inconscientes, es necesario proporcionar otra idea de lo que mueve el inconsciente.

7. N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción, así como la referencia a número de página, corresponde a Freud, S. (1996). 32ª conferencia: Angustia y vida pulsional. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 22, pp. 75-103). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1933 [1932]).

En buena tradición freudiana, preferiríamos hablar más de *huellas* que de representaciones, pero esto no hace sino remitirnos al problema de concebir la naturaleza exacta de estas huellas. Con la palabra *huella* somos llevados naturalmente a hacernos una idea –marcas del pie en la arena, por ejemplo–, y es difícil ir más allá de esa... ¡representación! Constatamos así cuánto es necesario un esfuerzo permanente para resistir a una concepción positiva, “sustancialista”, del inconsciente, y aferrarse más bien a una idea de procesos, de movimientos.

Saber, saborear...

¿Tal vez hay un problema en la formulación misma de la pregunta que aquí intentamos responder? ¿Tal vez es equivocado o improductivo plantear la pregunta sobre el psicoanálisis en tanto *saber*?

Ciertamente, hay un saber psicoanalítico que puede ser enseñado y transmitido, pero lo importante es no perder jamás de vista lo que este saber supone: una posición a distancia, desprendida, en exterioridad en relación con el objeto de ese saber. Esto implica una concepción del psicoanálisis en la que la relación sujeto-objeto concerniría a un objeto exterior y a un sujeto que no se dejaría afectar, alterar, por la experiencia. Esta posición sería, en el extremo, admisible como punto de partida, antes del compromiso de la transferencia. Después de todo, esperamos que un psicoanalista sepa establecer y mantener el encuadre de la sesión, que haya un cierto *know how* y que pueda también orientarse entre un cierto número de configuraciones clínicas. Pero este saber, si no es puesto en suspenso, va a convertirse rápidamente en resistencia, incluso la principal resistencia, al movimiento del análisis. Este movimiento exige una movilización psíquica diferencial de los dos sujetos comprometidos en el análisis, y podemos llegar a decir, como Michel de M'Uzan con la noción de *Quimera*, que la relación analítica constituye una especie de criatura nueva que tiene características irreductibles a uno y otro de los dos participantes.

Cuando se emprende un proceso psicoanalítico, evidentemente, por el hecho de la transferencia, este se constituye como un sistema, un proceso que no podríamos observar desde afuera sin a la vez destruirlo o desnaturalizarlo. Es en ese sentido que no puede reducirse a una cuestión de *saber*, excepto si se piensa ese término a partir de su raíz etimológica latina *sapere*, que alude al hecho de *saborear*. Aunque podamos, *a posteriori*, hacer referencia a un tercero de la experiencia psicoanalítica, son solamente los dos sujetos comprometidos en la propia experiencia los que “saborean” y, por lo tanto, “saben” verdaderamente lo que se experimenta en ese análisis en particular. Y como tal experiencia depende del encuentro de dos sujetos únicos, es, por definición, no reproducible, y por ello no se puede prestar jamás a un saber íntegramente comunicable.

Hay psicoanalistas que creen poder abordar positivamente la cuestión del saber psicoanalítico conjugando psicoanálisis y neurociencias. El esfuerzo *neuropsicoanalítico* tiene probablemente el mérito de recordarnos sin cesar el asidero corporal, cerebral –entre otros–, de la *Psyché*. Pero hace falta cuidarse en esos ámbitos de un

riesgo mayor, del presupuesto implícito de que habría una equivalencia entre los mecanismos cerebrales y los mecanismos psíquicos. A partir de allí, en efecto, es fuerte la tentación de reconducir una negación, una proyección, una formación reactiva, etc., a una falla de remisión, a una disfunción neurocognitiva, a una anomalía neuronal. Decía anteriormente que no sabremos jamás cómo serían los procesos psíquicos si no fueran perturbados por lo inconsciente. Actualmente conviene plantear con claridad que la represión, por ejemplo, *no es un error neuronal ni corresponde a anomalía cerebral alguna*, que la transferencia tampoco es una atribución equivocada ni un problema de funcionamiento defectuoso de las percepciones. La transferencia es un proceso, un *hecho* universal que sobreviene en toda relación asimétrica; un hecho que el psicoanálisis tuvo mérito de haber puesto en evidencia y haber sabido trabajar al servicio de un mejor conocimiento de uno mismo y del otro, así como en la resolución de ciertos *impasses* psíquicos. Eso, por cierto, es posible e importante *saberlo...*, pero únicamente comprometiéndose con la palabra en análisis se podrá “saborear” qué es eso de la transferencia. La única experiencia no-analítica que puede brindar ese saber (en el sentido de *sapere*) está sin duda encarnada en la obra de los poetas, escritores y artistas que, por su arte, logran transmitir algo que se sitúa más allá del saber objetivante, suscitando en nosotros, lectores o espectadores, una transferencia con sus obras.

Digo, en suma, que el saber positivo adquirido a partir –y en relación con el tema– del psicoanálisis es siempre susceptible de hacernos perder de vista lo irreducible de lo inconsciente a ese saber. Además, ello conlleva el riesgo de conducirnos a la vía de la *tecnología* del trabajo clínico, lo que correspondería a una ética totalmente diferente a la del psicoanálisis. En efecto, el saber positivo no tiene valor más que en la medida en que permite una acción, una intervención operada desde la exterioridad, un dominio técnico con miras al poder. El saber, subrayémoslo, es perseguido a través de la pulsión de dominio (*Bemächtigungstrieb*). Y todo saber conlleva su propia represión de lo no sabido.

¿Qué oponer a ese saber-poder? Creo que Freud nos ha legado para ello un instrumento precioso que conocemos con el nombre de metapsicología. Ese término es concebido con frecuencia en la literatura psicoanalítica en alusión a un conjunto de “teorías especulativas” elaboradas por Freud en algunos de sus textos. Por mi parte, concibo la metapsicología no como una formulación teórica, sino como un *movimiento siempre recommenzado del pensamiento freudiano*, el pensamiento de Freud y aquel de los que reconocieron que el método psicoanalítico es, sobre todo, una forma particular, un giro original del pensamiento cuando este se deja “imantar” por las corrientes psíquicas que llamamos *inconsciente*.

A la pregunta “¿Qué es lo que no sabemos aún en psicoanálisis?”, me veo tentado a responder que no sabemos todavía desconfiar lo suficiente de la tentación del *saber positivo*, un saber que, como lo sugerí más arriba, podría llevar a lo opuesto de lo que aspiran la razón y el método freudiano.

Resumen

Ante la pregunta “¿Qué es lo que no sabemos aún en psicoanálisis?”, el autor constata un primer punto irónico: lo que no se sabe (traducción literal del inconsciente freudiano en alemán: *Unbewusste*) es, precisamente, el objeto del psicoanálisis. Destaca, a continuación, que el psicoanálisis y los psicoanalistas tienen una relación particular con el saber sobre el inconsciente. Para evitar una reificación de los procesos psíquicos inconscientes, propone que el saber analítico se inspire más directamente en la raíz latina del término: *sapere* que significa “saborear”, lo que remite a la experiencia con el inconsciente más que a su captura en un saber positivo.

Descriptor: *Saber, Inconsciente, Proceso de pensamiento, Representación, Pulsión de apoderamiento.*

Abstract

Answering the question of what we do not yet know in psychoanalysis, the author begins by noting the irony in the fact that “what we do not know” is the exact translation of Freud’s German word for the unconscious: *Unbewusste* —the very object of psychoanalysis. He then remarks that Psychoanalysis and psychoanalysts entertain a special relationship with knowledge regarding the unconscious. To avoid reifying the unconscious psychical processes, he suggests that psychoanalytic knowledge should refer more directly to the Latin root *sapere*, which means “to know” but also “to taste”, thus referring more to experiencing the unconscious than seizing it in a positive form of knowledge.

Keywords: *Knowledge, Unconscious, Thought process, Representation, Drive for mastery.*

Referencias

- Castoriadis-Aulagnier, P. (1975). *La violence de l'interprétation*. Paris: PUF.
- Freud, S. (1991). Le moi et le ça. En S. Freud, *Œuvres complètes* (vol. 16). Paris: PUF. (Trabajo original publicado en 1923).
- Freud, S. (2004). Angoisse et vie pulsionnelle. En S. Freud, *Œuvres complètes* (vol. 19). Paris: PUF. (Trabajo original publicado en 1933 [1932]).
- Freud, S. (2005). L'inconscient. En S. Freud, *Œuvres complètes* (vol. 13). Paris: PUF. (Trabajo original publicado en 1915).
- Freud, S. (2006). Projet d'une psychologie. En S. Freud, *Lettres à Wilhelm Fliess*. Paris: PUF. (Trabajo original publicado en 1950 [1895]).
- Laplanche, J. (1970). *Vie et mort en psychanalyse*. Paris: Flammarion.
- Lévinas, E. (1967). Ruine de la représentation. En E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Bibliothèque Philosophique Vrin.
- M'Uzan de, M. (2015). *L'inquiétude permanente*. Paris: Gallimard.
- Scarfone, D. (2015). El inconsciente que habla y el inconsciente del que hablamos. *Calibán - Revista Latinoamericana de Psicoanálisis*, 13(2).