LA «MUERTE APLAZADA» EN EL DESEO, SEGÚN JACQUES LACAN. CUESTIONES RETROSPECTIVAS, DESDE LA FENOMENOLOGÍA DE LA VIDA, SOBRE UN CONCEPTO DE TERAPIA, LINGÜÍSTICO E INCONSCIENTE, DEL NEO-PSICOANÁLISIS

THE «DELAYED DEATH» IN DESIRE, ACCORDING TO LACAN. RETROSPECTIVE QUESTIONS, FROM PHENOMENOLOGY OF LIFE, ON A CONCEPT OF THERAPY, LINGUISTIC AND UNCONSCIOUS, OF NEO-PSYCHOANALYSIS

Rolf Kühn
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

rw.kuehn@web.de

[Traducción de Venancio Andreu Baldó]

Resumen: Mediante el desgarramiento inicial en el estadio del espejo, y mediante el existir en el intervalo de la cadena de significantes lingüísticos, el sujeto, según Lacan, está determinado básicamente por la *muerte* necesaria de cada posición de objeto imaginaria del lado del *Yo*. Si esta conexión originaria, en el sentido de un fantasma primigenio, es superada terapéuticamente, cada momento puede tornarse una «libertad para la muerte», en la medida en que el «Ello» y el «Sí-Mismo» ya no deben seguir exclusivamente el «deseo del Otro». El ensayo debate al tiempo las relaciones con el psicoanálisis de Freud y la fenomenología de la vida de Michel Henry, a fin de evidenciar que, de hecho, el «Plus» constante de la vida no necesita de ninguna fijación fija de objeto para dar entrada, en la realización de la vida, a una fenomenización, independiente de representación, de la afectabilidad carnal.

Palabras clave: Afecto, yo, imaginario/objeto, significado/significante, psicoanálisis, muerte, instinto, inconsciente.

Abstract: Through the initial tear in the mirror stage, and the existence in the interval of the chain of linguistic significations, the subject, according to Lacan, is primarily determined by the necessary *death* of each imaginary object position from the *I*. If this original connection, in the sense of a primordial phantasm, is therapeutically overcome, each moment can become a «freedom for death» to the extent that the «Id» and the «Self» should no longer follow exclusively the «desire of the Other». This essay discusses at the same time the relations with Freud's psychoanalysis and Michel Henry's phenomenology of life to show that, in fact, the constant «Plus» of life needs no fixed fixing of object to allow entry, in the realization of life, to a phenomenisation, independent of representation, of the carnal affectability.

Keywords: Affect, I, imaginary/object, meaning/signifier, psychoanalysis, death, instinct, unconscious.

En una formulación paradójica, el afecto, desde una perspectiva fenomenológica radical, es aquello que la vida tiene en exceso, esto es, una especie de desmesura propia, a partir de la cual se dan, de forma inmediata, las

autodaciones inmanentes, como las necesidades o el instinto, en la medida en que aquellas configuran aquel movimiento de la vida, intensivo o carnal primitivo, de transformarse a sí misma en su acción —de liberarse de su carga autoopresiva como de un «estímulo endógeno». El hecho de que no podamos escapar a una vida tal, porque en última instancia no hay espacio interno alguno de repliegue contra dicha «autoagitación» inmanente, pertenece —pese a los conceptos de impronta naturalista como «estímulo» o «cantidad de impulsos»—, a lo que podemos denominar, fenomenológicamente, las convicciones básicas de Freud, de las que se desmarca Lacan en la medida en que asume, desde un principio, una subjetividad escindida en el transcurso de su teoría de la cadena de significantes en continua diferenciación. A este respecto resta por explicar, a continuación, cómo el deseo/afecto ya implica un Yo/Mí, y de ninguna manera un mero «Ello» anónimo o inaccesible, en el sentido de una dialéctica lingüística del inconsciente. El «desamparo», del que habla también Lacan¹ con relación a una tal determinación estructural no superable, y que aflora en el miedo y en el dolor, con sus cuestiones conflictivas, se funda en última instancia, dada la desmesura de la vida puramente subjetiva, en el «ser-susceptible-de-pasión» de la misma. Este rasgo, más allá de una «empatía» entendida de forma meramente psicológica, instaaura también aquel «pathos con los otros» comunitario que constituye la base o el «ethos» de la «relación terapéutica», y que vale también, en un sentido meta-práctico, para cada supervisión².

I. Narcisismo como auto-afectividad y cadena de significantes del Otro

Tanto para Freud como para Lacan hay, de hecho, en la situación inicial del niño, una «auto-erótica» que alimenta básicamente el narcisismo y que orienta en un primer momento el desarrollo del Yo, incluida su posterior integración en el objeto, mientras que, en un segundo momento, este «narcisismo primigenio» se sacrifica, a partir del estadio del espejo, a la alteridad radical (A mayúscula)³. Es notorio que esta construcción del «Yo» a través del «Otro» contiene, según Lacan, un extrañamiento constitutivo del Sí-mismo en la medida en que este solo puede autoconcebirse, en consecuencia, dado este supuesto, de una manera *imaginaria*. Pero aquí no solo debemos preguntarnos, críticamente, si no hay ya, de alguna manera, un «Yo» para que pueda darse acaso una identificación con el «Otro» (en cuanto espejo destinatario del significante), sino si cada forma de autoamor narcisista no presupone ya al tiempo una investidura libidinosa del propio «Yo», o —dicho con más claridad fenomenológica radical—, si la misma no pertenece a aquella «ipseidad» que, como vivacidad, engendra de manera auto-afectiva cada Yo/Mí⁴. Solo sobre esta base puede de alguna manera acontecer la percepción libidinosa del Otro, la cual hunde sus raíces, como encuentro necesario en sentido tanto existencial como erótico y psicológico, en una proto-relación previa de vida/ipseidad, con lo cual el autoamor tampoco representa en primer lugar un fenómeno meramente narcisista, en sentido neo-psicoanalítico, sino una autodación, fenomenológica-ontológica, de la realidad de la vida. En otras palabras, todo (posterior) narcisismo, con sus posibles dislocaciones y distorsiones violentas, como revela una y otra vez la práctica terapéutica, remite a un autoamor originario de la vida, el cual no constituye nada «narcisista», en sentido meta-psicológico, sino que más bien se mantiene como fundamento para cada (auto)curación. Por ello cuando Lacan pretende deber esclarecer, a propósito de su comprensión de la psicosis, el «resto mítico y desconocido» del concepto freudiano del «narcisismo», lleva a cabo entonces esta tarea, sin embargo, no tanto en el sentido de una profundización de esa problemática narcisismo/vida, cuanto en el sentido de una lectura hegeliana de Freud, mediante la dialéctica del reconocimiento recíproco amo/esclavo, para, a continuación, esclarecer por su parte a Hegel como filósofo de la conciencia de lectura freudiana con la ayuda de un «deseo-que-no-sabe», que ya se echaría en falta en Descartes⁵.

¹ Véase *Séminaire VI: Le désir et son interprétation*, Éditions de la Martinière, París, 2013, p. 29.

² Véase K. Wondracek, *Psychoanalyse und Lebensphänomenologie. Ein Beitrag zur Klinischen Psychologie*, Alber, Friburgo/Múnich, 2013.

³ Véase J. Lacan, «Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique», en: *Écrits*, Seuil, París, 1966, pp. 93-100. (En alemán, «Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion», en: *Schriften I*, Walter, Friburgo/Olten, 1973, pp. 61-70).

⁴ Véase J. Rogozinski, *Le moi et la chair. Introduction à l'ego-analyse*, Cerf, París, 2006, pp. 66 ss.

⁵ Véase M. Borch-Jacobsen, *Lacan. Le maître absolu*, Flammarion, París, 1995, p. 46.

De esto se desprende ya en Lacan una sobredeterminación manifiesta de la conceptualidad neo-psi-coanalítica, en la medida en que una estructura formal de la *diferencia* como otredad o exterioridad (esto es, separación y distancia) ya no llega a captar aquel *proceso vivo*, el cual era todavía reconocible, tanto en Descartes como en Hegel y Freud, como movimiento fundador de toda subjetividad. El que, al menos en la «Metapsicología» de Freud de 1915, narcisismo y autoerotismo constituyan todavía una unidad, que se precipita hacia adelante como «masa de lava» a través de sus momentos pasivos internos, incluye que también el movimiento narcisista hacia los otros, tanto para reconocer como para esquivar su paroxismo, se alimenta, en cuanto «ipseidad», de lo que hemos llamado arriba desmesura del cuerpo subjetivo-carnal, algo que permitiría postular la pre-dación de una vida autoafectiva en todas las realizaciones páticas. El autoamor, con el que se autosatisfacen el afecto y el instinto, esto es, el sentir inmanente, puede sin duda luego tornarse, de manera intencional, en amor u odio frente a los objetos, pero por supuesto ello también sobre la base de una *unidad* original del autoplacer, que Freud no separa del «Yo», de manera que, partiendo de las fuentes históricas del psicoanálisis, parece plausible una inmanencia como dato básico, fenomenológico radical, y antes bien torna inverosímil una *escisión* estructural del sujeto al comienzo de su existencia. Esto no resta importancia al desarrollo teórico posterior lacaniano, a colación de una importante conexión inconsciente/lenguaje, que presta todavía mayor atención a esta relación discursiva, como ya lo hiciera el análisis clásico de los sueños y los lapsus, pero sí pone en cuestión la sobredeterminación de esa estructura lingüística, supuestamente pura, en relación a la problemática del placer y del deseo. En efecto, aquella presupone en última instancia un cuerpo «desmembrado», objetiva o simbólicamente, para con ello ignorar el cuerpo carnal autopático, el cual posibilita todos estos fenómenos en la medida en que, en su intensidad inmanente, los experimenta. El autoamor y el amor al otro, el amar y ser amado, están, por tanto, anclados en el «quiasmo» originario de ser-susceptible-de-pasión/movimiento, de modo que no se excluye un encuentro donde sea posible un amor recíproco, en el sentido de cooperación, tanto de personas como de objetos comunes, sin tener que psicologizar negativamente el narcisismo, esto es, sin tener que asociarlo de forma exclusiva con una agresividad oculta. Dicho de otra manera, el «narcisismo» meta-psicológico o transcendental significa aquel poder con el cual la vida ase su propia autoalegría/autoplacer (*jouissance*) más profunda para ejecutar esos movimientos, los cuales cristalizan, bajo la desmesura de la vida, en «instinto», sin deber obstruir la cuestión de un ethos originario de la sociabilidad, en el sentido de un «pathos-con-otros»⁶.

Si lo aplicamos a la cuestión de la mera «figura» de un «cuerpo desmembrado», superado a través de la identificación del espejo, según Lacan, puede entonces asegurarse que el narcisismo primario o endógeno implica un cuerpo carnal subjetivo, que experimenta los estímulos externos, en el sentido freudiano, solo gracias a la dación autoafectiva de dicho cuerpo carnal. Con ello se elimina el extrañamiento apodíctico del sujeto, como resultado de una *imago*, en el sentido de una imagen acuñada inconscientemente por un otro, en un enfoque neo-psiocoanalítico, imagen que entonces continuaría reproduciéndose como diferencia del significante X. Pues si se quiere decir que el sujeto «se vivencia (*éprouve*) en primer lugar en el otro», en tanto el sujeto «se identifica en su sentimiento de sí mismo con la imagen del otro y el otro inserta en sí este sentimiento»,⁷ entonces el sentimiento de sí mismo y la vivencia constituyen antes de nada daciones fenomenológicas (tanto como psicológico-profundas) originales, que se mantienen como presupuestos a la manera de condición apriorística de un reflejo en el otro, como ciertamente lo muestra también la investigación más reciente sobre el lactante. Esta imagen, esto es, la representación de un cuerpo en la exterioridad, significa entonces no solo un fenómeno transcendental, que se ofrece a una mirada intencional, propia o extraña, sino que ya presupone un «Cuerpo-Yo», para utilizar la expresión de Freud, en el cual manifestaciones autoafectivas como placer o dolor pertenecen a una experimentación fenomenológica radical de la inmanencia de tal cuerpo carnal. Proyecciones imaginarias sobre tal cuerpo/cuerpo carnal son fenómenos de la superficie, tal

⁶ Véase E. J. Lee, *Pour une critique phénoménologique de la psychanalyse: Henry, Freud, Lacan*, phil. Diss., Universidad de Estrasburgo, pp. 205 ss.

⁷ J. Lacan, *Écrits* (1966), p. 181. Véase también las indicaciones sobre la investigación del lactante en M.B. Buchholz, «Das Selbst — Über den Individualismus hinaus. Einige Befunde der Säuglingsforschung — neuere psychoanalytische Perspektiven», en H.G. Petzold (ed.), *Identität. Ein Kernthema moderner Psychotherapie — interdisziplinäre Perspektiven*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, primavera del 2012, pp. 295-332.

como se dan a través de movimientos visuales o táctiles, pero en modo alguno se limitan a tales reflejos o proyecciones, en el sentido de Lacan.

Si en consecuencia, yendo más allá, reconducimos la sobredeterminación neo-psiocoanalítica a esa dación originaria, tanto en sentido fenomenológico radical como psicológico profundo, entonces también la necesidad (*besoin*) no es solo una función vital en cuanto vivencia de la carencia, a través de la cual se realizaría la interpelación al otro, para con ello simbolizar, y al tiempo perder, mi deseo como «mí-mismo», sino que la misma conlleva una modulación igualmente originaria del instinto, como autorrevelación inmediata de la vida, en el sentido de una inmanencia o plenitud intensivas. Los objetos externos de la necesidad están así ligados, hacia atrás, a una identificación autoafectiva, la cual permite a la proyección hacia el exterior constituirse en un «narcisismo», en la medida en que la experimentación interna del placer/displacer, esto es, de la alegría/dolor, podría introducir una modificación del afecto, modificación que entonces se muestra como «amor» y «odio» en relación a los objetos percibidos, pero que en el fondo representa fenómenos autoafectivos o autoeróticos. Los juicios de atribución de cualidades, que tanto Freud como Lacan ponen en relación con el instinto oral como introyección (consumo) y expulsión (repulsa), son en consecuencia tendencias instintivas que descansan sobre el deseo y la aversión, pero que están ancladas, más allá de su motricidad tanto biológica como psicológica, en el autoincremento de la vida, a saber, como conformidad o huida en relación al pathos inmanente de cada individuo, entendido este como «Yo-Mí». Si ahora llamamos a esto eros (Freud) o dicha/alegría (Henry) —algo que puede trocarse en el contrario de negación y abandono, en el sentido de las polaridades afectivas básicas de satisfacción y sufrimiento—, esto es fenomenológicamente secundario frente al asunto básico de que se trata en cada caso de autodeterminaciones prelingüísticas de la vida pática, las cuales son las primeras en desencadenar después el juego de los significantes⁸.

Tanto *percibir* como *juzgar* o *hablar* no se dejan encajar por ello exclusivamente en un punto de vista estructuralista, dado que el «principio del placer» o el «deseo» permanecen ligados, hacia atrás, a modulaciones primigenias de la vida fenomenológica pura, la cual obedece a una teleología afectiva interna, que es tanto pre-intencional como pre-conceptual. En el caso de que el «juzgar» fuera solo, tanto epistemológicamente como desde la crítica del conocimiento, un «decir» (*dire*), el cual pudiera expresarse exclusivamente, como negatividad hegeliana, en lo «dicho» (*dit*), siendo superada la realidad-Ego susceptible de impresión, en cuanto inmediatez sensorial engañosa, entonces el ser sería de hecho solo un «agujero en la realidad»⁹. Pero ningún significado es susceptible nunca de ser formulado lingüísticamente sin haber poseído previamente en nosotros, en calidad de afecto, una «carne susceptible de impresión», de modo que la palabra o el discurso no solo representan una ausencia como «muerte» de la cosa, sino que incluyen también, en todo hablar y representar, una remisión a los afectos. Si se entiende la prioridad lacaniana de la relación lenguaje/inconsciente, en este sentido, como una interconexión insuperable de afecto/palabra, en el sentido de la autonarratividad de cada vida subjetiva, entonces su teoría es una guía útil para esas condiciones terapéuticas tan importantes, en la medida en que entonces el acento de la interacción analítica no descansa tanto sobre alguna «interpretación» abstracta, sino sobre el hacerse presente de una transformación interna en el paciente, la cual obedece a su propia temporalidad de verdad aguardada, en el sentido de un autosentimiento o autoescucha internos¹⁰. Sin embargo, si el sujeto se «mata», por medio de cada expresión, en cada cosa, como la X de su Sí-mismo, desapareciendo en su significante como una nada (*rien*), entonces cada significante es, de hecho, tan solo la entrada del ser de la muerte (que se ha de descubrir psicoanalíticamente) en el plano del sujeto¹¹, donde queda destruida la conexión afectiva-interna con la «palabra de la vida» (Henry), a causa de predecisiones epistemológicas o incluso nihilistas. Desde luego, ningún concepto contiene la realidad empírica o sensorial de una cosa o estado de cosas vividas, algo en lo que hay que dar la razón a Hegel, Kojève y Lacan, pero eso no implica que con ello sea también superada la propia vivencia inmediata, susceptible de impresión, para convertirse, más allá

⁸ Véase M. Henry, *Affekt und Subjektivität. Lebensphänomenologische Beiträge zur Psychologie und zum Wesen des Menschen*, Alber, Friburgo/Múnich, 2005, pp. 33 ss.

⁹ J. Lacan, *Le séminaire I: Les écrits techniques de Freud* (1954), Seuil, París, 1974, p. 254.

¹⁰ Véase B. Fink, *Grundlagen der psychoanalytischen Technik. Eine Lacanianische Annäherung für Klinische Berufe*, Turia + Kant, Viena-Berlín, 2013, pp. 115 ss.

¹¹ J. Lacan, *Écrits* (1966), pp. 388 ss.

de representación y palabra, en «concepto» en sentido de experiencia dialéctica consciente. Si el ser hubiera de manifestarse solo simbólicamente, entonces el sujeto sería de hecho solo un deseo negado, porque este *tiene que olvidarse* a sí mismo en la expresión, en cuanto forma de realización del hablar. Pero cuando saber y verdad del deseo se separan de tal manera en el plano del discurso, ello no quiere decir entonces todavía, de ninguna manera, que el autoconocimiento de la vida, en su condición de praxis subjetiva interna del deseo, sea suprimido o negado como tal. Un escuchar esa «palabra de la vida» persiste en consecuencia siempre como una posibilidad, aun cuando ya no sea percibida en lo dicho como verdad inmediata, pues las interpretaciones, en sentido también fenomenológico, indican «irrealización» en cuanto «idealización» intencional o noemática.

Para Freud, el decir como «afirmación» se refería a la cuestión de si algo percibido, una cosa, debe ser acogido o no en el Yo, con lo que debería poder aclararse el enraizamiento del proceso primario de un juicio atributivo de cualidades, tanto de personas como de cosas. En otras palabras, expresado fenomenológicamente, se trata aquí de la primera manifestación del ser para nosotros, pues solo a partir de esta forma de aparecer puede algo ser experimentado como una realidad que es, y ser designado en consecuencia. En un sentido heideggeriano, Lacan conecta a este respecto la ausencia del ser con el olvido del mismo en el hablar, pues la afirmación como simbolización primordial se refiere, en tal primera expresión (*énoncer*), a algo que es, al tiempo que este «que es» es superado enseguida, de nuevo, en la correspondiente designación, al ser negado el sujeto mismo en este proceso, dado que la realidad está marcada desde un principio por la «reducción a la nada simbólica». Solo a través de esta «muerte», el sujeto sería en el sentido de un momentáneo «es», dado que su única manera de manifestación como «verdad» es la palabra o el discurso, pues al expresarse el sujeto, en cada objetualidad perceptiva que lo enuncia, como designación, se reduce a sí mismo a aquella nada (*rien*) que es el «no desear nada» (*désir-néant*). En este sentido, el sujeto ex-siste solo en la exterioridad de su respectiva expresión, de modo que la realidad (*la réalité*) es lo que es dicho, mientras que lo real (*le réel*) es algo diferente, a saber, la posibilidad dada previamente de que algo, en absoluto, se proponga, en la condición primordial de la afirmación, como revelación del ser. Pero en la medida en que esa realidad, que se muestra primordialmente, es negada también de forma inmediata, a través de la afirmación por parte del sujeto, se oscurece también al tiempo, de forma inmediata, el proceso de revelación de el ser/lo real¹².

Sin embargo, si la revelación como tal conforma ella misma el oscurecimiento, entonces tampoco se inserta nunca nada de esta revelación en la afirmación, aunque esta última es puesta como condición primordial. Al conformarse solo a través de la afirmación el tejido simbólico de la realidad y de lo imaginario, el cual constituye el «tesoro del significante», en calidad de «interior» del sujeto, la afirmación entraña de manera inmediata *rechazo* de lo real a través de la propia afirmación, y con ello *exclusión* de lo real como lo «exterior» del sujeto. Esta es la manera como Lacan entiende, epistemológica y analítico-psicológicamente, la «inclusión en el Yo» y la «expulsión desde el Yo», en el sentido de Freud. En efecto, debemos representarnos *exterior* e *interior*, en Lacan, como dos formas del hecho fenomenológico de la dación *para* el sujeto, dado que ambos se dan en el mismo lugar, y ciertamente no como lo puramente real, que es todo, sino como lo real en el sentido de lo inconsciente, cuyo correlato conforma la realidad de lo consciente, estructurada como cadena de significantes. Con ello se revela el interior primigenio del significante primordial X como el «él habla», el cual se corresponde, en lo expresado (*énoncé*), al aparecer/desaparecer de lo real. En efecto, Lacan advierte expresamente de que, en la exclusión del exterior originario, no se trata del «interior del cuerpo», sino del «primer cuerpo del significante» —y ese primer cuerpo (donde se conforma el mundo de la realidad, según Freud), ya está «puncionado» o escandido, como también se quiera decir, por el significante¹³.

Si prescindimos aquí de la metaforización problemática del significante como «cuerpo», pues sugiere, en lugar de lo subjetivo, algo así como un «cuerpo carnal», entonces el juicio de las atribuciones significa dentro de la perspectiva de Lacan que todo lo cualitativo de un objeto puede ser formulado como atributo. En este sentido, la introyección freudiana se corresponde en él a una introyección simbólica, dado que las palabras

¹² Véase también para la discusión H.-D. Gondek y L. Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 2011, pp. 304 ss.

¹³ Véase *Écrits* (1966), pp. 388 ss.; *Le Séminaire III: Les psychoses* (1955-1956), Seuil, París, 1981, pp. 171 ss. (En alemán, *Das Seminar. Buch III: Die Psychosen*, Walther, Olten/Friburgo, 1980); para la «expulsión» acaso del «pecho alucinado», igualmente S. Lippi, *Transgressions. Bataille, Lacan, Érès*, París, 2008, pp. 148 ss.

expresadas hacen su aparición como la primera inscripción del significante en el sujeto, y las representaciones surgen como articulaciones significativas. La exclusión, fuera del sujeto, no significa, por tanto, ninguna exclusión fuera de lo expresado, es decir, fuera de la estructura de los significantes, de modo que algo no es excluido porque aparezca como *malo*, o algo es introyectado porque sea *bueno*. El aspecto de lo susceptible de impresión-afectivo no interesa a Lacan, sino que a él solo le interesa el afecto, cómo el mismo es reproducido por la *lengua*, para ex-ponerlo de forma comunicativa en un diálogo intersubjetivo, lo que de nuevo está cerca de la tesis básica de Hegel de la negación de la experiencia de la consciencia. Como es sabido, el sentimiento interno en Hegel es incapaz de captarse a sí mismo y es en definitiva «inefable», de modo que sentimiento y afecto deben adoptar una forma discursiva dialéctica, para de alguna manera acceder al día, esto es, para aparecer. Para el tratamiento analítico esto supone, especialmente según Lacan, que tanto afecto como sentimiento solo pueden ser formulados en una conversación concentrada sobre lo inconsciente (y en consecuencia controlada tanto lingüística como retóricamente) entre el analizado y el analizador¹⁴. En el proceso de hablar no se pierde, por lo tanto, en el fondo, nada para Lacan, dado que se trata de un proceso inconcluso de éx-taxis del sujeto, el cual siempre aparece y desaparece al punto en lo expresado por él, por lo cual la hora de terapia siempre puede ser interrumpida abruptamente en ciertos momentos álgidos, al tiempo que por otra parte esta puede aportar interpretaciones sin límite, en caso de que lo mismo parezca apropiado para el análisis.

2. Susceptibilidad afectiva [Affektabilität] como fundamento de identificación y encuentro — también en el fantasma

Dado que efectivamente existe lo real del sujeto, en el sentido de lo real del ser mismo (sin «Yo»), debemos preguntarnos cómo es aquella vivencia de lo real cuando se ha dado «fuera de la simbolización»¹⁵. Para Freud, este encuentro con lo real de un mundo exterior tiene lugar a través de la percepción, al trasladar al interior de la representación lo que se ha formado a través de la reproducción imaginaria de la primera percepción. Pero dado que la realidad no es solamente eso que es, sino que consiste sobre todo, según Lacan, en el decir del sujeto como tejido simbólico, ese proceso viene ciertamente guiado en su camino por el principio del placer, sin someterse sin embargo al dominio del mismo. Pues *siempre* faltará algo, de modo que la realidad conforma la no coincidencia subyacente del objeto buscado y del encontrado. Esta «verdad» estructuralmente deficitaria se mantiene indecible, y por lo tanto no hay correspondencia en Lacan tampoco entre el sujeto de la expresión y el de lo expresado, como la había en el pensamiento filosófico clásico o metafísico. En la realidad, que acopla al sujeto a la escala de los objetos, ya está dado lo real, a saber, como separado de la simbolización primordial, como dijimos. En este sentido la expresión «existencia» se mantiene equívoca en Lacan, pues hace referencia tanto al existente (la realidad, la *realitas*), como al ek-sistir (lo real o el símbolo): «Pues nada existe que no lo haga sobre un trasfondo presupuesto de ausencia. Algo existe solo en tanto no existe —esto es, aquel símbolo que fue excluido de la afirmación, al comienzo, por el sujeto y que no penetra en lo imaginario»¹⁶.

Si planteamos la misma pregunta por la relación entre el juicio de atribución y el juicio de existencia, bajo unos parámetros fenomenológicos radicales, entonces podemos determinar con más claridad la unidad, mejor dicho, la diferencia, entre afecto y representación, tal como la conciben Freud y Lacan. En la experiencia de un objeto que promete placer y satisfacción, coinciden necesidad y deseo como un único y mismo movimiento de la vida subjetiva, en el sentido de una modulación permanente, pues la experimentación del objeto que augura placer es al mismo tiempo una experiencia afectiva interna, que subyace como pathos a las leyes de la proyección vital inmanente. De presentarse un impedimento a la satisfacción del placer, de modo que

¹⁴ Para una crítica fenomenológica radical de la comprensión hegeliana del sentimiento y el afecto, véase ya R. Kühn, *Anfang und Vergessen. Phänomenologische Lektüre des deutschen Idealismus – Fichte, Schelling, Hegel*, Stuttgart, Kohlhammer, 2004, pp. 311 ss.; para una crítica a este respecto de Lacan, véase M. Borch-Jacobsen, *Lacan. Le maître absolu* (1995), p. 99.

¹⁵ Véase *Écrits* (1966), p. 388.

¹⁶ *Ibid.*, p. 392.

el objeto requerido es alucinado, entonces se mantiene pese a ello la inmanencia del afecto correspondiente, como sentimiento tanto de necesidad como de deseo, en la unidad de la producción de la representación alucinatoria. En efecto, cuanto mayor sea la fuerza de la intensidad de la autocarga del Yo-Mí con la imagen, de tal manera producida, del objeto de deseo, tanto mayor será la energía para romper la imagen a través de la misma fuerza, o por el contrario para agrandarla. Tanto en uno como en otro caso el afecto se carga consigo mismo con tanta más fuerza, de modo que es secundaria la pregunta por la realidad racional de la correspondiente percepción, en la medida en que la irrealidad de la imagen no se puede distinguir mientras no haya sobrevenido la facticidad de una transformación del objeto, a saber, la satisfacción del deseo o la imposibilidad, advertida, de la misma, en el sentido de una frustración/castración. Como objeto del deseo, este objeto está determinado en todo caso por el puro deseo, y la alucinación como respuesta a una satisfacción del placer no efectiva finaliza entonces cuando tal suceso de la imaginación provoca de nuevo, finalmente, una acción, la cual se corresponde a una modificación real en el mundo de los objetos externos. Un objeto de naturaleza puramente imaginaria no ha existido nunca, en ninguna parte, en el mundo, pero un objeto de deseo, que ha ocasionado alguna vez una satisfacción real, puede ser también *reencuentrado* intencionalmente, incluso cuando no es posible una nueva satisfacción del placer debido a nuevas circunstancias.

Si en consecuencia el «reencuentro» no significa que el objeto, por principio, se haya perdido a través de la diferencia de los significantes, entonces se torna también problemática la tesis básica de Lacan de que la experiencia de la satisfacción (traumática) va siempre unida a un visitar la cosa (*la chose*), la cual, como «otredad real», en el sentido de «preexistente al Yo» o «pre-existencial», ya se habría perdido para siempre como significante X. Pues, o necesidad y deseo pueden ser separados con claridad el uno del otro, o, de hecho, habría que partir de un placer perdido para siempre, solo porque lo Otro/el Otro sería ya siempre la «muerte» en el juego de la presencia/ausencia del objeto¹⁷. Sin embargo, dado que el afecto, en una vivacidad inmanente, por principio no conoce, en un primer momento, ningún objeto, de modo que este tampoco puede «perdersse» de un modo transcendental o apriorístico, la necesidad igualmente es ya siempre más que una mera fuerza vital en el sentido de Lacan, a saber, la experimentación autoafectiva absoluta de la vida como tal, la cual permanece dada en la satisfacción del deseo, tanto real como alucinatoria, por lo cual, en este plano, siempre es posible el dolor por el «objeto perdido», al mantenerse como primordial el puro sufrimiento-de-sí-mismo de la vida. De este sufrimiento original, ineludible, surgen los movimientos carnales como el grito del apremio interno y externo, del cual también habla sin duda todavía la alucinación como afecto puro. Pero la idea de un objeto primordialmente perdido es un constructo que domina las doctrinas sobre el deseo, tanto teológicas como filosóficas, de Agustín a Hegel, pasando por Lacan, sin haber analizado la realidad puramente inmanente de la vida autoafectiva, la cual ya está también en funcionamiento en el lactante y en su satisfacción, o fiasco, en relación al deseo, y se expresa entonces en el sonreír, gritar y otros movimientos corporales que no presuponen ningún «cuerpo desmembrado», sino una carnalidad primigenia, como idéntica al afecto páthico, y su expresión como intensidad afectiva-interna. En Freud podría tratarse de aquella llamada «excitación endógena» ante la cual el Yo nunca puede huir, ciertamente a diferencia del objeto, el cual está en «el exterior» pero siempre toma parte por ello, de una manera alucinatoria, de mi experimentación afectivo-carnal, *qua* carnalidad¹⁸.

¹⁷ En este punto relativiza también J.-M. Palmier, *Lacan. Le Symbolique et l'imaginaire*, Delarge, París, 1972, pp. 93 ss., la diferenciación de «anhelos psicológicos» (*besoin*) la pregunta o el ruego (*demande*) como plano de la frustración, y amor del otro y el deseo (*désir*) en el sentido del reconocimiento a través del deseo del otro. A raíz de la influencia del lenguaje, cada necesidad (anhelos) se impondrían ya siempre a través de la pregunta/ruego y el deseo. Esto muestra solo a nuestro juicio que el plano propio de la experiencia como inmanencia de la experimentación afectiva puede en realidad ser recogido y reconocido en realidad solo bajo presupuestos puramente lingüísticos, algo que nosotros quisiéramos ilustrar aquí, de forma paradigmática, a través de la conexión afecto/representación (alucinación), en relación al placer/objeto, sin negar sin duda fenómenos específicos (psico-patológicos) como en la anorexia o la obsesión, en los cuales sale a relucir una carencia con relación al rol temprano de la madre o del padre: mera satisfacción de la necesidad sin atención al verdadero amor; esto es, temprana separación del objeto y del deseo como impedimento edípico de la propia exigencia de placer.

¹⁸ Para la experiencia del vacío a este respecto, véase H. Müller, H. Müller, *Die Lehre vom Unbewussten und der Glaube an Gott. Ein Gespräch zwischen Psychoanalyse und Glauben – Jacques Lacan und Simone Weil*, Patmos, Düsseldorf, 1983, pp. 125 ss.

Un análisis similar conduce igualmente a la puesta en cuestión de la *identificación* como reflejo o simbolización extrañada, al ser también ahí el afecto o bien opaco o bien carente de forma. Antes bien, es permisible la duda básica de si el afecto, en sentido fenomenológico radical, pudiera alguna vez entenderse a través de otro principio, exterior a él, el cual permitiera dejar ver en última instancia, en lugar de la intensidad autotransparente de la inmanencia, lo absoluto del mirar extático. Esta afectividad transcendental, como proto-relación entre la vida susceptible de pasión y la individuación radical, es entonces la posibilidad, fenomenológicamente concreta, de cualquier identificación, en calidad de *una* de las potencialidades de la vida, con lo que de nuevo se torna cuestionable la separación absoluta de Lacan entre el sujeto, como realidad del Sí-mismo, y el imaginario, como modo del Yo, en una perspectiva simbólica. Pues la experiencia de lo extraño, en el sentido de Husserl y sus discípulos, es una verdadera experimentación del «otro Yo» en el plano de la pre-dación radical de una vida común de pathos-con-otros, en la que cada individuo se experimenta cada vez como «Yo» (Mi) originario (Henry). Por lo tanto, yo no soy meramente «como otro», cuyo deseo quiero visitar como reconocimiento de mi propio deseo, como si no hubiera antes ya ninguna comunidad o vida idéntica (a saber, en el plano de cada afecto), sino que «el Otro» es siempre idéntico a mí, siendo un «Yo» como yo mismo lo soy. Una intersubjetividad como encuentro puramente lingüístico, a partir de la separación de los significantes, presupone ya siempre, en otras palabras, una subjetividad absoluta, la cual experimenta sobre todo, en primer lugar, en cada caso, el propio alegrar-se y el propio padecer-se, para saber que también se ha llevado a cabo en el «Otro» precisamente esta realización básica inmemorial de la vida puramente fenomenológica, a saber, a través del afecto, porque yo no puedo «encontrarme» a nadie sin experimentarlo al tiempo como originariamente vivo. Desde luego, los encuentros pueden fallar relacional, existencial o dialógicamente, pero el «encuentro fallido», como «muerte» principal en el sentido de extrañamiento recíproco, no es la situación de partida transcendental de la identificación recíproca, en el marco de la vida originaria de pathos-con-otros.

En Lacan el otro es, desde un principio, el reflejo del Yo, y mi decir hace de él —por mediación de lo expresado— lo Otro y el Otro por antonomasia (A mayúscula), para recibir de él signos, los cuales contienen el momento mítico de la satisfacción del placer nunca realizada, al haberse perdido el propio objeto en el signo. El «nacimiento» (puramente metafórico) en el lenguaje ha de ser idéntico con la pérdida del objeto original, ya que cada palabra mata a los objetos, por lo cual el deseo aspira a reencontrar la «cosa» como X estructural en todos los significantes, para alcanzar en el otro mi placer perdido o no realizado nunca realmente. La referencia del sujeto a un significante es por ello tanto muerte como fantasma, ya que el sujeto desaparece tan pronto se dirige con palabras al otro en cuanto deseo¹⁹. Ahora no cabe apenas duda de que los sonidos y los movimientos del primer otro (la madre, etc.) son vividos en primer lugar en forma de *impresión*, esto es, no como objeto de la percepción, sino como experimentación afectiva en la propia vida (del lactante). Aun cuando no es posible un recuerdo posterior de ello, tales movimientos permanecen inscritos en la noche carnal como recuerdo del poder-sentir originario, el cual conforma por antonomasia la carnalidad primigenia de todo ser humano. Lacan quería, en el «ser humano-prójimo», como concepto de Freud para el otro, ver solo el segundo término (prójimo), esto es, ver la identificación como un reflejo dentro, pero ese «prójimo», (en calidad de «el más cercano») solo es posible porque hay antes un «espacio» común para todas las relaciones: el fundamento común (el verdadero nacimiento transcendental) de una vida autoafectiva, en la cual toman raíz todos los afectos y movimientos como pathos básico proto-relacional. Por esto el otro no es «como» yo en sentido estricto, es decir, como una imagen meramente similar a la mía, de la que yo por mi parte me he separado como otra imagen, sino que el otro es un igual a mí en la vida, aun cuando su ipseidad no conforma la mía. Amar o desear al otro quiere decir en consecuencia amar la *propia* vida en cada individualidad, sin renunciar a la otredad de la ipseidad. Además para Lacan «el más próximo» es en última instancia mi propio corazón, al que no me atreví a acercarme, como dice, porque contiene aquella agresividad contra mí mismo, de la que surgiría el «malestar de la cultura» en el sentido de Freud.

¹⁹ Véase J. Lacan, *Le Séminaire VII: L'éthique de la psychanalyse 1959-1960*, Seuil, París, 1986, p. 64. (En alemán, *Das Seminar. Buch 7: Die Ethik der Psychoanalyse*, Quadriga, Berlín, 1995); *Écrits* (1966), p. 656. Igualmente *Séminaire VI: Le désir et son interprétation* (2013), p. 291: «El fantasma es para nosotros el eje, el alma, el centro, la clave del deseo». Véase también *ibid.*, pp. 263 ss. y pp. 335 ss., para el objeto del deseo en dependencia de la interpelación al otro.

Esta agresividad, como un no saber sobre lo más interno de mi corazón, es vacío o nada (*rien*), a través de lo cual también es odiado el otro, porque me robaría mi placer. Y dado que a mí me gustaría reencontrar en mi deseo la «cosa» perdida de mi placer imposible, lucho contra aquellos muros imaginarios que dejan que se alcance la separación de los significantes entre los otros y yo, para ver qué cosa sea la propia imagen que hay detrás. Aun cuando se puede mantener, en favor de Lacan, que él ha ensanchado la dialéctica hegeliana del reconocimiento, en torno a la verdad (terapéutico-analítica) de la obsesión, junto a la lucha amo/esclavo, en conexión con la posición de estoicismo, nihilismo y religión²⁰, con todo perdura el hecho de que en medio de esa mediación se mantiene como decisiva la estructura extática de (*sa*)voir, *faire* (*sa*)voir, y *se faire* (*sa*)voir, esto es, un orden, tan pronto imaginario como simbólico, de saber/ver, ver/dejar-ver, así como también de ver-se/dejar-saber. La realidad del afecto (como «objeto *a* minúscula») así como la realidad del amor como vivacidad se subordinan con ello, a continuación, de forma unilateral, a la formalidad lingüística de subjetivización/objetivización.

En este contexto, Freud ha asumido, sin duda, el mandamiento del amor cristiano al prójimo de forma profundamente irreflexiva, en la medida en que él partía de un egoísmo originario del individuo que hacía inverosímil el cumplimiento de dicho mandamiento. Pero con eso no se negaba al Otro, como un Yo igual a mí, aun cuando Freud —como Lacan— no haya analizado la realidad transcendental de una vida radicalmente fenomenológica, común a todos los individuos. Lo que ciertamente no le impidió, en concreto en 1921 en sus investigaciones sobre la «psicología de las masas», el reconocer una identificación para el psicoanálisis mediante *la vinculación de sentimiento* con otra persona, lo que todavía va más allá de la mera identificación parcial como la del pecho de la madre. Pero incluso una identificación tal con el pecho materno (o de una parte del Otro) es más que un «reflejo» en el sentido de Lacan, pues la sensación de «Yo soy (disfruto) el pecho» representa una realidad afectiva, que es mi propia vida —y no solamente una captación del objeto desde la distancia a través de un Yo aislado. Asimismo, si ya la identificación de una cosa presupone en su conjunto un autoser-se propio, entonces el sentimiento de conexión a un otro, en forma de instinto, libido, eros, deseo, debe implicar el carácter impresionable de una vida común, de modo que en cada autoafectividad siempre están ya dados los otros de manera potencial. En este sentido se puede decir que «yo soy el otro» (así como viceversa), lo que supone consecuentemente una corrección del principio lacaniano del estructural «Yo soy un Otro (para mí mismo)». Tanto el narcisismo freudiano como la dialéctica hegeliana de la identificación imaginaria a través de la lucha, el prestigio, la opinión, requieren, por lo tanto, de desarrollos radicalmente fenomenológicos, que son centrales para toda terapia psicológica, en la medida en que no puede hipostasiarse ni un deseo solipsista ni un sentido mundano puramente subjetivo (relación externa como reconocimiento), sino que deseo/sentido, esto es, instinto/intencionalidad, siempre surgen *juntos*, es decir, a través de la intensidad o automovimiento de la vida puramente fenomenológica.

Incluso dentro de la dialéctica de sadismo/masochismo está todavía presupuesta la relación básica viva de ser-susceptible-de-pasión/actividad, para poder en absoluto experimentar o infligir sufrimientos, teniendo lugar una identificación (perversa) del propio Yo con el poder o con el sufrimiento del Otro respectivamente. Que haya de tratarse aquí de un «placer sexual» solo se hace evidente en caso de que asumamos con Freud que el placer, en estas formas eróticas, se desarrolla a la manera de efectos marginales, en una serie de procesos internos, cuando estos rebasan ciertos momentos «cualitativos», como ciertamente expone Freud en sus *Tres ensayos sobre teoría sexual*. Lo «cualitativo» se dejaría, de hecho, acordar con la subjetividad pura, cuyo ser-susceptible-de-pasión implica siempre un incremento, de modo que no debe excluirse en principio la simultaneidad de libido/dolor. Si se entiende con Freud el «masochismo primario» (como el «narcisismo primario») en un sentido tal, fundamentalmente fenomenológico, de la posibilidad primigenia de poder-sertir-se-a-sí-mismo, entonces se trata ahí en primer lugar no de un intento de autodestrucción (sádica), sino de una experiencia básica de desvanecimiento pasional ante sí mismo, el cual implica también una huida de sí mismo y un resentimiento frente a sí mismo, al poder «descargarse» el autoincremento de la vida aparentemente solo hacia afuera, en una liberación proyectada. Aquí surge entonces por primera vez el verdadero sadismo o masochismo que quiere destruir, pero que sin embargo presupone más allá, en forma

²⁰ Véase *Écrits* (1966), p. 314, además J.-M. Palmier, *Lacan* (1972), p. 98.

de agresividad, el no-poder-sufrir-se-más. Nuestro ensayo muestra así de forma cada vez más clara que la conceptualización teórica del comienzo puramente fenomenológico, en la forma de psique, afecto, instinto, etc., no puede ser inocente, sino que en cada caso decide qué es lo que debe ser asumido como *primario* o *principal* para un análisis posterior. En el caso presente, el «masoquismo primario» en Freud difícilmente es entonces el giro contra uno mismo de un instinto, en un primer lugar no sexual sino hetero-agresivo, esto es, el paso a la autoerótica como sexualización de un instinto tal invertido²¹, sino que es más bien un «sufrimiento primigenio» en el sentido de Nietzsche, esto es, el estar expuesto, de manera ab-ismal, al nacimiento en la vida. Este «estar-expuesto» como «violencia de la vida» puede poner en marcha de forma prioritaria un cuerpo analítico/terapéutico para todos aquellos fenómenos que se emplazan entonces, como una identificación lograda o frustrada, en el ámbito de las relaciones marcadas libidinosamente²².

Con relación a Lacan como neo-psicoanalista, se desprende de ello no solo el planteamiento decisivo de si el Yo secundario del reflejo, a raíz de una subjetivización que de ahí se desprende, incluye, en calidad de fantasma, tales categorías, las cuales no se corresponden a la situación primigenia de la vivacidad transcendental del ser humano, sino también si no habrá sido pensado y analizado por el propio autor otra cosa que no sea un sujeto de la *re-presentación*. Desde luego en Lacan ya no se da la clásica relación de sujeto/objeto, sino más bien la coincidencia de sujeto y objeto como «difer(a)ncia» (Derrida) por antonomasia, con lo cual se suscribe de manera clara el proyecto de los Modernos, como en el fondo ya estaba bosquejado en Kant: la subjetividad como condición de la objetividad ya no puede ser como la totalidad de esta última misma, en la cual entre también el sujeto. Hegel volvió a formular esto a su manera solo histórico-dialéctica, no habiendo ningún «en sí» antes de la mediación a través de un «para sí», en otras palabras, ninguna inmanencia del sentimiento, afecto, vida, lo subjetivo, etc., sin su objetualidad como *speculum* o luz, lo que en Lacan se torna imagen reflejada como «umbral del mundo visible».²³ La presencia como visibilización básica desde el pensamiento griego, la cual se consume en la Modernidad con el primado de la representación, se convierte en Lacan en el predominio del narcisismo imaginario. El ek-stasis conserva ahí su derecho total como esquema óptico del distanciamiento, abordado por Lacan, del Yo a través de su imagen, sin por ello perturbar a esta última, como auguraba, en sí, la confrontación con el deseo vivo, entendido como dación básica psicoanalítica. Sin embargo, si terapia y análisis hubieran de guiarse en la teoría, básicamente, por el concepto tradicional de sujeto (aun cuando aquí sea pensado como extrañamiento del Otro imaginario y simbólico), entonces proclamamos precaución, en la medida en que el «estar expuesto» de la subjetividad, que hemos subrayado antes, como experimentación autoafectiva, no puede ser sustituido fenomenológicamente por ninguna otra cosa, sin que ello implique negar que la referencia al otro coopera, de manera fundamental, para la autocomprensión en la terapia. Con todo, sigue siendo extremadamente problemático el reemplazar por principio la autorrepresentación por una hetero-representación absolutamente eficaz del Otro («con A mayúscula»), como en el caso de Lacan. El Yo es entonces para sí no solo una imagen imaginaria, sino que desaparece incluso como Sí-mismo en el contexto simbólico del Otro, para ser una ausencia de sí mismo, en la medida en que todo tipo de representación sitúa, como significante, la nada de un sujeto expresado. Sin duda, los significantes significan algo, más allá, en el plano del símbolo y del sentido, pero en última instancia siempre lo mismo, a saber, la desaparición o «muerte» del sujeto en cada aparición propia.

En la terapia se deja emplear a fondo esto, de manera estructural, para la deconstrucción de constructos de sentido irreales o imaginarios, pero perdura la cuestión del poder-sentir-se-a-sí mismo para comprender, el puro estar expuesto hacia la vida, como un nacimiento transcendental, que ya no puede ser él mismo ilusión alguna —pues precisamente esto es *vivir* a este lado de todas las representaciones. Obsesión, coacción, psicosis, neurosis, etc., son ensayos de respuesta a este estar expuesto radical, donde, de hecho, juegan un papel para el niño diferentes constelaciones libidinosas de las relaciones existenciales de las etapas iniciales,

²¹ Esto se corresponde a la tesis de J. Laplanche, *Vie et mort en psychanalyse*, PUF, París, 2008, p. 137; sobre el erotismo en el sentido de la fenomenología de la vida, también B. Mallinger, «Angst und Begehren im erotischen Verhältnis», en: G. Funke et al. (ed.), *Existenzanalyse und Lebensphänomenologie. Berichte aus der Praxis*, Alber, Friburgo/Múnich, 2006, pp. 162-173.

²² Véase ya R. Kühn y R. Stachura, *Patho-genese und Fülle des Lebens. Eine phänomenologischpsychotherapeutische Grundlegung*, Alber, Friburgo/Múnich, 2005.

²³ *Écrits* (1966), p. 95.

pero tampoco la relación en un sentido familiar o intersubjetivo es ninguna dación suficiente sin la pre-dación fenomenológica absoluta de la vida en calidad de su autoentrega, por lo cual tampoco pueden ser aducidos, por sí solos, ni las relaciones traumáticas ni los procesos relacionales como explicación de los «destinos del instinto». Estos remiten siempre en última instancia a lo abisal de la vida para, a partir de ahí, poder ser entendidos y «terapeutizados», y ciertamente no desde un concepto teórico de «vida», sino desde cada subjetividad individual como única vida real o intensiva²⁴. Una auto-hetero-representación como en Lacan (Mí/Yo) no solo hace en consecuencia del sujeto una re-presentación permanente de sí mismo, sino que el ser subjetivo buscado se agota en un doble sentido en esta ex-posición permanente de sí mismo: fenomenológicamente no es entonces otra cosa que un continuo salir-de-sí mismo, donde deben consumirse tanto todas sus energías como todos sus deseos. El «en sí» de una subjetividad tal no solo no posee ninguna substancialidad o materialidad fenomenológica en el sentido de una carnalidad afectiva, esto es, páthica, sino que existe solamente como una expresión que siempre se suprime a sí misma cada vez de nuevo —por lo tanto, como una nada sin fundamento, es decir, exclusivamente como negatividad. Si esta última es la única ley del aparecer «subjetivo» del «para sí», como en Hegel, entonces esta dialéctica de los significantes ya no conforma a pesar de todo ninguna historia del hacerse del espíritu absoluto a la que debe saber llegar la conciencia, sino solamente una dialéctica del Siempre-Igual del Decir-se como No-Ser.

La «muerte» de cada cosa significa por ende en Lacan al mismo tiempo un «suicidio» (que se contradice con el narcisismo), para que el inconsciente viva, en el discurso de cada respectivo otro, como deseo de tal nada (*rien*), con lo cual el significado sigue siendo, para siempre, una X incognoscible o inasible. La «verdad» como *aletheia* estructural de dicho sujeto sigue siendo también el decir-se-a-sí mismo como propia desaparición, con lo cual asume para el otro una función pasajera como agente de la representación en el ámbito del ek-stasis sin vida (carne). El fantasma en Lacan, como querer-saber-se, esto es, como deseo de un objeto siempre evasivo y por ello desconocido, se convierte él mismo en un objeto imaginario, el cual es despedido sin cesar del campo de lo simbólico, para reencontrarse como pérdida de tal búsqueda de significado, como hemos mostrado. Pecho, falo, mirada, voz, etc., del otro, se presentan a la manera de un objeto («a minúscula») aparentemente real, el cual sin embargo surge como perdido, ofreciendo solo, al deseo no representable, la posibilidad de una identificación engañosa. Un fantasma tal es en consecuencia una ventana, o una fisura, o una rasgadura, esto es, también como el «ojo de una cerradura», para dar fundamento a aquella escena en la que el sujeto siempre desaparece de nuevo mientras cree verse a sí mismo, para comprender sin embargo que él no es realmente aquel objeto, para el deseo del otro, como él creía en su proyección. Si bajamos al plano terapéutico, en la discusión de interpretación psicoanalítica, un lacaniano como Bruce Frink puede llegar a la constatación relativamente simple: si ha finalizado el proceso en el que los significantes (racionalizaciones) «se precipitan al agujero que ha causado la represión» (Lacan), entonces puede tener lugar un cambio en relación a la «posición subjetiva», un cambio que concierne a la manera y forma en que disfruta la vida quien se somete al análisis, un cambio que pone fin al intento sin fin de explicar lo inexplicable²⁵.

Cómo es gestado de nuevo ese «disfrutar», ya no se dice, como si esa autoevidencia de la vida en un sentido verbal («vivir») ya apareciera de manera inmediata, habiendo encontrado, la hipótesis del querer-explicar, su fin necesario (terapéutico). La conexión fenomenológica no esclarecida de explicar/vivir libera así por lo demás la problemática lacaniana del instinto como deseo, el cual no es desde luego ningún afecto sin expresión, esto es, una mera falta de objeto, que sería buscado por el otro a través de «la perspectiva de la cerradura», como en Sartre. El objeto del instinto es siempre aquella mirada a la que le gustaría reconocerse de nuevo en el ojo del otro, lo que sin duda no funciona, por lo cual se conforma una «magia» de la presencia simultánea, la cual, como «sombra tras el telón de la mirada», solo escenifica de nuevo la propia ausencia. Pues el instinto retorna sin falta, después de haber cercado su objeto (ausente

²⁴ Para un ensayo análogo sobre la vivencia, véase R. Mayr, *Wahrheit LEBEN. Eine lebensphänomenologische Orientierung nach Michel Henry*, Bibliothek der Provinz, Salzburgo, 2014.

²⁵ *Grundlagen der psychoanalytischen Technik* (2013), p. 138.

o presente) y no poder percatarse de que él no representa el objeto perdido para el deseo del otro²⁶. La circularidad del instinto solo aparentemente engendra también un nuevo sujeto, pero este nuevo sujeto, en el momento del desarrollo del instinto (en el otro), tiene tan poca existencia como la que había tenido antes —solo existe la propia circularidad del instinto como cadena de significantes. En este momento la mirada tiene una función importante en el análisis del instinto según Lacan, al aparecer el objeto, en el campo narcisista de la magia y del espejismo, como situado más allá de la pura imagen, en el exterior. Esta primacía de lo espacial y visual explica por ende, de manera especialmente adecuada, el fantasma en Lacan, dado que la vista, en condición de lo imaginario, permite, en el mejor de los casos para el paciente, ignorar la castración de la «elección de objeto narcisista» (Freud)²⁷. Esta posición privilegiada de la vista o de la mirada no puede no obstante oscurecer la cuestión fenomenológica de que en adelante nos movemos en la hipótesis del éxtasis-de-la-representación, la cual privilegia la *explicación* del surgimiento del objeto, incluida su pérdida permanente, frente a la *intensidad* viva de la experimentación del objeto pática-interna.

3. Subjetivización como proceso en «la primera persona»

Si por lo tanto el descubrimiento freudiano del inconsciente representa una cierta ruptura con la tradición filosófica reflexiva, la cual veía en el inconsciente solo una latencia de la consciencia despierta, esto es, del volver a acordarse, igualmente los fenómenos cotidianos, como el lapsus u otros actos fallidos, pero también los síntomas neuróticos y psicóticos, remiten sin duda a una autonomía del inconsciente, en calidad de un «ser-vivo» afectivo invisible, que en principio no entra en ninguna categoría de la representación, porque pertenece a otra manera de aparecerse, a la manera de la fenomenalización de la luz o de la exposición (*ek-stasis*). En este sentido, Freud habría roto así con una «metafísica de la representación» predominante durante largo tiempo, aun cuando el acento positivista o naturalista permanece encadenado a un realismo en parte naif, que no puede ser eliminado simplemente de la discusión en calidad de la especial «cientificidad sintomática» del psicoanálisis, accesible solo al analista en la praxis. Pese a estas limitaciones, no se puede desconocer la revolución ontológica introducida por Freud, que puede ser legitimada también fenomenológicamente por la fenomenología de la vida de Michel Henry,²⁸ con la ayuda de una doble forma de aparición originaria. A través de la fenomenalización radical de la ontología, lo «inconsciente» ya no es más, tampoco, un ser olvidado o reprimido, como debemos todavía subrayar, sino una aparición independiente, la cual posee su sede en el *pathos* invisible o prelingüístico del afecto carnal. El neopsicoanálisis de Lacan puede de esta manera hacernos dirigir la atención, de forma más aguda, sobre importantes procesos lingüísticos dentro de la cura, lo cual es sin duda una gran ganancia, perdurable en el futuro, pero el primado de la diferencia de significantes como presunta forma de manifestación de un Sí-mismo olvidado en el Otro no le permite, a la primigenia unidad de autoaparecer/aparición, surtir realmente efecto en la vida y como vida. El problema en la terapia no es por ende que haya *demasiado poco* «sujeto», sino *demasiada* intensidad del mismo, esto es, una exposición a la vida que lo atraviesa como un no-poder-sufrirse-a-sí mismo, donde el nacimiento transcendental de la vida, entendido también como una necesidad existencial en el sentido de condición fenomenológicamente absoluta, ya no puede ser «deseado». Dicho de otra manera, el inconsciente freudiano como instinto (libido, eros) debe ser primero absolutamente posible en un sentido fenomenológico puro, de igual manera que también la diferencia lingüística como separación y extrañamiento de lo real (del sujeto), en el sentido de Lacan, encuentra su justificación en el doble hecho fenomenológico mundo/vida, en la medida en que el objeto o la «cosa» representa en definitiva una forma de experimentación de la afectividad apriorística o carnal, y no se agota en una interpretación vacía para el deseo.

Hacemos con ello una lectura fructífera de Lacan como una problematización de la conexión deseo/sentido, que no puede ser resuelta de una manera satisfactoria con una aproximación clásica de la pura fe-

²⁶ Véase J. Lacan, *Le Séminaire XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), Seuil, París, 1973, pp. 162, 166 y 243. (En alemán, *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*, Walter, Friburgo/Olten, 1978).

²⁷ Véase Ph. Julien, *Pour lire Jacques Lacan. Le retour à Freud*, EPEL, París, 1990, p. 187.

²⁸ Véase «Genealogie des Freudianismus», en M. Henry, *Affekt und Subjektivität* (2005), pp. 93-105.

nomenología intencional (Husserl) o del método deconstructivo de la diferencia (Heidegger, Derrida), en la medida en que no sacrifica ni el deseo al sentido ni el sentido al deseo —ni postula que ambos dejen tras de sí solo una «huella» innombrable que, como fragmento o fractura (Nancy), no sería susceptible de «agrupación» alguna. Si ahora se quiere trazar, hacia detrás, un puro paralelismo u oposición de deseo/sentido para mantener una *unidad* de la aparición *individual*, incluso en medio de distorsiones narcisistas, entonces hay una co-existencia primigenia de deseo y sentido, en cuanto ambos conceptos, en su realidad fenomenológica, abrazan el conjunto de la posible modulación (concreta) del movimiento afectivo-carnal²⁹. Hablando desde la perspectiva de Freud, no hay así ningún «Ello» sin un «Mí», así como tampoco puede haber ningún sentido hablado (significante) sin de nuevo una ligazón afectiva al mismo Mí/Yo. La cuestión del narcisismo como ilusión de muchos problemas de transferencia y proyección, en relación con objetos y personas, puede por ende mantenerse como supervisión en el centro de análisis/terapia, pero más antiguo que este narcisismo es el autoamor de la vida, que un individuo puede reconocer de nuevo como lugar de nacimiento de su existencia, sin deber someterse a los espejismos enfermizos y frustrantes del narcisismo (psicológico). Ningún afecto realiza de hecho un mero «Ello», sino que cada «carga de afecto» [*Affektbetrag*], como Freud lo llama, es más que un proceso de instinto energético y anónimo, en la medida en que, ya con el más mínimo movimiento del cuerpo carnal, se trata de un hecho fenomenológico efectivo en la «primera persona» (Maine de Biran, Henry). En términos fenomenológicos radicales, esto se corresponde a un ser-dado como *autodación*, en sentido recíproco, de vida/Yo, siendo su fuerza idéntica. En la perspectiva externa pura (intuición, sentido, lenguaje, proyección, etc.), pueden hacer así su aparición extrañamiento y represión, porque la unidad del Yo/vida primigenia ya no puede ser experimentada más allá en ese punto, esto es, el «Plus» del ser expuesto afectivo solo es vivido como «problema» o como «perturbación», en lugar de ser desarrollado inmediatamente a partir de de la autoaparición de la vida, en la medida en que puede recurrirse a categorías ajenas del aparecer en el mundo, en el plano del sentido y de la relación, exclusivamente para la comprensión de esa vida³⁰.

El concepto del *complejo* en Freud puede por ende entenderse en buena lógica como la heterogeneidad o duplicidad de fenómenos, como por ejemplo la relación de inconsciente/consciente, afecto/representación o instinto/represión. Con esto hace justicia básicamente a la praxis clínica —posiblemente de una manera más directa que una teoría sistemática que, como en el caso de Lacan, revela un horizonte más amplio—, pero se disocia a sí misma, frente a toda autocomprensión crítica filosófica, del debate psicoanálisis/pensamiento, dado que *ningún* pensamiento filosófico puede tematizar de manera adecuada el deseo. Ahora bien, si el hecho fenomenológico de la vida es él mismo idéntico al del deseo como afecto, se produce entretanto, tras pensamiento de la representación y génesis de la represión, una «tercera genealogía» del afecto como tal, donde la psicología de lo profundo y la fenomenología radical pueden avanzar juntas hacia el lugar de nacimiento del Mí/Yo, sin repetir simplonamente los mitos cientificistas del XIX o la actual hipóstasis de la diferencia de los Modernos³¹. Mostrar de forma convincente por qué un afecto implica siempre tanto necesidad como deseo en conexión con un «sentimiento del Yo», que puede ser alegre o extremadamente doloroso, aparece por ende como el problema básico del exceso de la vida en su autoexposición como autoincremento, resentimiento y huida, en los cuales el narcisismo juega su papel de una manera especial en cada caso, para vivir hasta el final, o negar, un afecto tal como suceso instintivo en el sentido de consumación o creatividad, esto es, como satisfacción sustitutoria tanto imaginaria como alucinatoria. Todos estos fenómenos parten de un Sí-mismo experimentado radicalmente, y retornan, pese a la represión o la huida, al mismo, dado que no puede darse nunca una «liberación» de tal ipseidad como identidad original, mientras seamos seres que sienten a base de impresiones, que en ese sentido nunca firman una «muerte», como exige la teoría lacaniana. Naturalmente, se da, de una manera completamente intencional, la diferencia como aparición básica de mundo, lenguaje y

²⁹ Véase para una discusión detallada R. Kühn, *Begehren und Sinn. Grundlagen für eine phänomenologisch-tiefenpsychologisch fundierte Psychotherapie und Supervision –Zugleich ein Beitrag zur Neo _Psychoanalyse Jacques Lacans*, Alber, Friburgo/Múnich, 2015 (en prensa).

³⁰ Véase para un análisis concreto como por ejemplo el de la vergüenza, M. Titz y R. Kühn, *Lachen zwischen Freude und Scham. Eine psychologisch-phänomenologische Analyse der Gelotophobie*, Königshausen & Neumann, Würzburgo, 2010.

³¹ Véase M. Maesschalck, «Attention et subjectivation. D'une recherche "contre-pathétique"», en M. Enders (ed.), *Immanenz und Einheit*, Brill, Leiden-Boston, 2015, pp. 85-104.

sentido, pero la vida no puede ser interrumpida en *ningún* momento, o ser separada de ello —pues nos encontraríamos de hecho, inmediatamente, en la nada y en la muerte, en una perspectiva ontológica.

Con ello hay, en última instancia, no dos fuerzas en el sentido del *dualismo* freudiano, el Yo y la represión, que se ignoran o se mueven en direcciones contrapuestas sin conocerse, sino que la idea de una representación proyectada debe verse siempre, al tiempo, en conexión con un «afecto nunca inconsciente» que, como afección de la vida, nunca puede ser olvidado del todo en toda invisibilidad extática. Incluso irreconocible, tal afecto está presente como fuerza en cada una de las representaciones (incluidas las imaginarias y fantasmas), en relación con lo cual, ciertamente, no se puede olvidar, tras la aparente libertad de un proceso tal de producción, la originaria no-libertad de ser-susceptible-de-pasión, la cual puede vivirse también como obstáculo, oposición o presión, en caso de que el exceso no se adapte a las categorías de las representaciones —las cuales, sin embargo, quieren aferrarse, más allá de una imagen del Yo determinada, a sus rígidas reglas de sentido. Deseo/sentido pueden en principio rebasarse y expandirse, el uno hacia el otro, de manera creativa, pero puede también bloquearse su reciprocidad como transición fluida entre uno y otro, si pretensiones propias, moralidad o ideología (espíritu de la época), no permiten una fluidez tal como movimiento de la vida, en el sentido de una «metafísica de la intensidad» en renovación³². Aquí puede intervenir la doctrina lacaniana de los significantes, cuando interpretaciones y relaciones sean racionalizadas o fijadas de forma demasiado unilateral. Lo mismo vale para el inconsciente como «actuar», lo que se nos aparece a menudo como instintivo pero que en sí obedece a la modulación interna de la vida subjetiva en el sentido de necesidades y deseos, conforme a una teleología inmanente de lo afectivo, la cual no puede darse sin angustia, pues esta es aquel sentimiento de no poder corresponderse de manera adecuada al Sí-mismo vivo. Aquí es especialmente necesario el «prestar oído» a la «palabra de la vida» interna, para no querer confundir esa teleología interna con la finalidad puramente mundana, la cual puede acrecentar la angustia del Sí-mismo hasta incluso una aparente imposibilidad de la existencia, para vivirse como «instinto de muerte» o naturaleza suicida. Todos estos procesos páthicos son procesos «inconscientes», que no están sujetos en un principio a ninguna simbolización en el sentido de Lacan, pero que precisamente, por mediación de esta misma, como exterioridad objetivadora, ya no permiten de forma inmediata el «lenguaje» autónomo del afecto como sentir. Precisamente el prorrumper de la angustia como cuestión de la ipseidad muestra por sí mismo que el «inconsciente» se da sin representación, lo que sin embargo no quiere decir «sin otra *fenomenalización*», esto es, una *femenalización* de la vida, que nosotros hemos llamado también autoafectividad de la vida como nuestra condición de susceptibilidad afectiva. Dado que una *fenomenalización* tal, generadora de ipseidad y de Sí-mismo, es tanto constitutiva como constante para todo individuo, como posibilidad de aparición de toda realidad (mundo/sentido), los procesos anónimos, tanto en Freud (Ello/Superyó) como en Lacan (diferencia/extrañamiento), deben ser indagados, esto es, desarrollados, de manera fenomenológicamente radical.

Así ve Lacan ciertamente que hay una diferencia entre la evidencia de un «yo veo que yo me represento (para mí mismo)» y una sensibilidad al calor que se apodera de todo mi cuerpo carnal en forma de impresión, lo cual no puede decirse de forma igualmente directa de la visión como mirada extática de la percepción o de la idea interna. Pero, como Heidegger, no traslada Lacan este «pre-» de la re-pre-sentación, en el sentido de una *fenomenalización* primordial de la distancia o la diferencia, a una inmanencia páthica, que atraviese de una manera autoafectiva toda forma de transcendencia, para fundarla de manera fenomenológica radical³³. Dado que todos los fenómenos clínicos, como neurosis, psicosis, u obsesión o perversión, remiten a un sufrimiento y se presentan en dicha forma, no solo hay un «conflicto interno» entre deseo y (no)querer, esto es, libido y represión, sino siempre también el sufrir de un instinto inmanente, el cual, tanto en la forma de satisfacción como en la de renuncia al instinto, no deja de ser una *fuerza* o una *energía*. Las últimas conforman ese «Plus» abisal ya mencionado antes de, en cada caso, cada vida subjetiva, a la cual nosotros, como Sí-Mismos (ipseidad) sin evasiva, estamos expuestos como facticidad de una autorrealización afectiva permanente. A cada ek-stasis de sentido, significativo o representación, esto es, a cada relación con el mundo, le precede así, como intensidad carnal, una *stasis* (inmanencia) en el exceso de la vida a priori y de su modulación interna, de modo que

³² Véase R. Kühn, *Begehren und Sinn* (2015), Capítulo I: «Radikale Leiblichkeit».

³³ Véase J. Lacan, *Le Séminaire XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), p. 76.

cualquier conjunto de síntomas en esa fenomenalización primigenia de cada vida subjetiva es fundamento en calidad de Yo/Mí. Si lo es como creatividad (disfrute, consumación) o como abrumadora frustración del instinto (represión, rechazo, castración), queda abierta en cada caso la cuestión de una vivencia básica de tales situaciones, las cuales remiten, afectivamente, a las leyes más internas del deseo, al tiempo que igualmente reclaman, existencialmente, una (re)orientación de sentido, donde es posible alcanzar de nuevo la unidad de pathos/intencionalidad.

En consecuencia, la curación en sentido analítico o terapéutico podría tener lugar, en última instancia, no en condiciones de descuido, o incluso ocultamiento, del sufrimiento, en un sentido transcendental, mientras se presta la necesaria atención a las cuestiones etiológicas, nosológicas y mundanas del mismo, donde la lingüistificación, incluida la biografía, la elaboración de los traumas, etc., representa un aspecto importante de este proceso terapéutico, el cual, sin embargo, apenas pudiera componérselas en relación a la «confrontación» con el puro «estar expuesto» en la vida, como ser-susceptible-de-pasión o pathos, sin tiempo ni nombre (biografía). Lacan no podía o no quería comprender que «la verdad del dolor es el mismo dolor», a saber, en cuanto pura fenomenalidad de lo doloroso en un punto de partida atemporal, a partir de un sufrirse-a-sí mismo de la vida como autoafección, la cual representa la condición de posibilidad transcendental de cualquiera vida específica, sea orgánica, psicósomática o psicopatológica³⁴. Lo que revela, en sentido fenomenológico puro, el dolor como sufrirse-a-sí mismo primigenio es precisamente ese Sí-mismo que yo soy como ipseidad en la pura susceptibilidad afectiva, más allá de todas las categorías del mundo o de la representación. Pero cada dolor es en este sentido no solo la reducción pática de todo ser en el mundo, así como la angustia en Heidegger da lugar a la «nada» del ser como supresión del mismo en cada ente, sino que el sufrir puro implica además una revelación viva todavía más profunda, a saber, el estado de cosas fenomenológico radical de que cada sufrimiento solo es posible en última instancia en el seno del autodisfrute (*auto_jouissance*) de la vida. Pues, de hecho, debe poder mostrarse fenomenológicamente, no solo cómo una experiencia de dolor no excluye al tiempo una vivencia de alegría, sino incluso dónde reside en última instancia la unidad de dolor/alegría como esencia fenomenológica absoluta de la vida y de cada ipseidad. En Lacan se echa de menos no solo este entrelazamiento afectivo de afecciones vividas de forma aparentemente antagónica, sino el planteamiento esencial sobre el hecho fenomenológico primigenio, el cual se localiza en la «vida inconsciente», como automovimiento de la misma, *antes de la diferencia lingüística de significados*.

Sin duda alguna una fenomenología radical, como «fenomenología de la vida», puede también aprender de los conocimientos tanto psiquiátricos como de psicología profunda, en el sentido de la praxis clínica, pero cuando Lacan le niega al dolor, o al menos ignora, una verdad inmanente inmediata, entonces su conclusión inversa se torna todavía más problemática, a saber, que «la verdad» sería «el origen» del sufrimiento (neurótico). Lacan toma ahí la verdad solo en el sentido filosófico clásico de autoevidencia de la conciencia, como en Descartes, sin ver que un tal concepto de verdad coincide en el fondo, desde los griegos hasta hoy, con el pensamiento de la objetivización, al cual, en sí, él quería contraponer «otra científicidad» del (neo) psicoanálisis. El neurótico se sabría, en efecto, desde un principio, en la certeza de la verdad, con lo que en ambos casos la verdad sería un discurso (representación). Sin embargo, dado que en Lacan conocimiento y verdad se diferencian para siempre, porque hay una diferencia esencial entre decir/lo expresado, el inconsciente se torna «sujeto», en posesión de la verdad, pero ignorado precisamente por el Yo, y conducente a lo simbólico imaginario en el Otro. Esta escisión permite en Lacan de nuevo que todo se torne mirada (espejo), pues se intentó por parte de los individuos capturar el Yo/Sí-mismo en una contemplación sabia, lo cual no puede tener éxito, dado que de hecho ninguna objetivización («objeto *a* minúscula», «la cosa», o «falo» como ley, en definitiva) puede ser nunca idéntica a la subjetivización originaria (movimiento del cuerpo carnal, deseo, lo real). El hecho de que el neurótico esté por fuerza fijado en su hipóstasis (discursiva) de representación, no puede ser cuestionado desde una perspectiva clínica, por lo tanto no es posible negarle cada «verdad» en el sentido de una vivencia inmanente auténtica, y ello porque la separación saber/verdad refleja precisamente una «problemática metafísica» que podría conformar el auténtico núcleo de sufrimiento de la neurosis, a saber, el estar separado existencialmente de la inmediatez del pathos interior

³⁴ Véase M. Henry, «Leid und Leben», en M. Henry, *Affekt und Subjektivität* (2005), pp. 124-139, aquí p. 127.

de la vida —para tras-portarse a una verdad intuitiva o inmediata—, el cual es en sí mismo la vida trascendental sin cercioramiento discursivo³⁵.

Si el sujeto, para Lacan, desaparece de sí mismo en la representación porque el objeto de la misma no puede como tal conformar el ser (*être*) de la subjetivación, con ello entonces no se excluye todavía la existencia de un ser que al mismo tiempo constituya la verdad de sí mismo, sin tener que estar mediado por un saber objetivo o discursivo. Por este motivo abogamos aquí en nuestro ensayo por una unidad originaria de «vida inconsciente» y afecto más allá de cualesquiera categorías de representación, pero en conjunción con la intensidad del movimiento carnal como inmanencia de las modulaciones páticas, las cuales por ello también mantienen su presencia en los fenómenos clínicos como la neurosis o la psicosis. El afecto entendido, en este sentido radical (inconsciente), como susceptibilidad afectiva, promueve cada representación, o igualmente la reprime, lo que vale tanto para el actuar como para los actos fallidos, de modo que aquí puede seguir hablándose de «complejos» como relación de afecto/representación, esto es, instinto/actuación, que implican siempre también una consiguiente «identificación» del Yo/Mí como proceso de creación de ipseidad y como relacionalidad. El (neo)psicoanálisis tiene por esto, para hacer su aparición, un acicate más antiguo que solamente los fenómenos observados (históricamente) de histeria, psicosis, perversión, etc., en la medida en que en toda genealogía de lo afectivo o de la vida subjetiva de cualquier tipo está siempre actuando una meta-genealogía originaria, de modo que parece cuestionable partir solo, fenomenológicamente, de las imágenes de la enfermedad, para, a partir de ahí, construir una teoría, supuestamente completa, de las apariciones «psicopatológicas». Pues si la represión es siempre una huida ante el afecto como tal, en el sentido de una fuerza no superable, entonces descansa la respuesta para cada tipo de represión —habitual, neurótica o psicótica— en el exceso de aquel Sí-mismo, el cual quiere decir no soportarse más a sí mismo —no poder estar expuesto a la vida por más tiempo.

Lacan creía disolver este exceso al querer llevar la creación freudiana del Yo a partir del «Ello» hasta la conciencia de un necesario «desaparecer» de las exigencias subjetivas de objeto, que solamente implicarían un deseo falsificado, siendo reconocible por ello en todo disfrute una «muerte» primordial³⁶. Pero el instinto vivo no solo retorna continuamente, porque no conoce una muerte tal, sino que básicamente la subjetividad no puede ser llevada a la desaparición, en el sentido de ser acallada, siendo equivalente a la condición de ser susceptible de impresión como «carne» o pathos. A este respecto, la resistencia al instinto, en el sentido de la sublimación como transición del deseo/sentido, puede ser utilizada de forma creativa, con lo cual entonces el Otro, como relación, no es desconectado, pero tampoco es determinante, de forma exclusiva, para la construcción del Yo, porque esta se despliega más allá de un proceso de creación de ipseidad, que sirve también para posibilitar todas las intencionalidades y relaciones. La otredad o diferencia no es por ello nunca el fenómeno primigenio, al que poder recurrir, como en Lacan, en calidad de última referencia teórica para la fenomenalización de aquello que, como vida subjetiva, no puede ser reducido; con ello el inconsciente libidinoso o energético en Freud no puede ser absorbido tampoco por el neo-psicoanálisis, para someterlo todo a la instancia estructural del discurso, la cual silencia, esto es, incluso pierde de vista, el pathos de la vida en el sentido de susceptibilidad afectiva ineludible o de un estar expuesto inmanente como intensidad, dado que el mismo no puede ser «reflejado», sino solo *experimentado* en forma de narrativa-interior³⁷. La verdad —y el saber sobre ella— es en primer lugar un grito, para el que todo discurso debe quedar vacante, y el arte terapéutico consiste en percibir ese grito, aunque el mismo no traslade ninguna significación directamente descifrable, en el sentido de una cosa o un significado, pues solo puede expresar la inmediatez del sufrimiento

³⁵ Para esta perspectiva de la neurosis en la tradición de psicoterapias de orientación humanista, como por ejemplo en Polak y Müller-Suur, véase los textos correspondientes en *Psycho-logik. Jahrbuch für Psychotherapie, Philosophie und Kultur* 9 (2014) pp. 116-159 (P. Polak, «Zum Problem der noogenen Neurose») y pp. 160-187 (H. Müller-Suur, «Abgrenzung neurotischer Erkrankungen gegenüber der Norm»). Igualmente V.E. Frankl, *Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*, Berna, Huber, 2005, p. 167: «Esta necesidad metafísica, en una óptica psicológica, debe infundir respeto como el simple síntoma de una neurosis» y en consecuencia debe ser tratada psicoterapéuticamente (logoterapéuticamente). Por el contrario, dice Lacan, *Le désir et son interprétation* (2013), p. 275: «Los resortes completamente básicos del *névrose* consisten en no querer que el Otro (*l'Autre*) sea castrado».

³⁶ Véase *Le désir et son interprétation* (2013), p. 463 y ss.

³⁷ Véase R. Kühn, *Wie das Leben spricht: Narrativität als radikale Lebensphänomenologie*, Leiden _Berlín, primavera 2015 (en imprenta).

como verdad del ser carnal-subjetivo, al que en última instancia tiene que estar destinada toda la atención analítica, por detrás de las «palabras del inconsciente», en el seno de la terapia. Lo que aquí se ha expuesto como crítica de la hipóstasis lacaniana de la diferencia como ek-stasis, reflejo o contemplación, podría en consecuencia instituir un espacio más amplio para el conjunto de las implicaciones, tanto psicológico-profundas como fenomenológicas, en relación a una «metafísica» renovada de la carnalidad o la experimentación subjetiva, haciendo justicia, de manera cabal, al hacer terapéutico en su integridad, al cual, en nuestra concepción, tampoco se le puede dar hoy respuesta a través de una «psicoterapia general», como síntesis epistemológica de diversos enfoques terapéuticos³⁸.

---

³⁸ Véase H.G. Petzold, *Integrative Therapie. Modelle, Theorien & Methoden einer schulenübergreifenden Psychotherapie*, 3 V., Junfermann, Paderborn, 2003.