

EL DESEO FREUDIANO

FRUEDIAN DESIRE

Recibido: 18 de marzo de 2011/Aceptado: 05 de junio de 2011

JAVIER ENRIQUE QUINTERO POLO*

Universidad John F. Kennedy – Argentina

*Oinos: Entre los hombres, Aghatos mío,
esta idea sería altamente herética.
Aghatos: Entre los ángeles, Oinos mío,
se sabe que es sencillamente la verdad*
Edgard Allan Poe

Key words:

Cosmovision, Desire, Êthos,
Capitalism, Phantasm.

Palabras clave:

Cosmovisión, Deseo, Êthos, Capitalis-
mo, Fantasma.

Abstract

This article propose an analysis of the concept of Cosmovision as both a signifier and conceptual category in order to 1) construct and/or refine its use in a research project, and 2) establish its relationship with the conceptual category of the phantasm. This analysis will point to a freudian êthos that will provide the basis and direction for an approach to the current master discourse.

Resumen

Se propone un análisis del término Cosmovisión, en tanto que significante y categoría conceptual, a fin de construir, primero, un proyecto investigativo y, segundo, para establecer su vinculación con la de Fantasma (Lacan). Tal análisis nos llevará a un êthos freudiano que fundamenta y dirige una línea de abordaje al discurso amo actual.

* Maestrando en Psicoanálisis de la Universidad John F. Kennedy de Buenos Aires, Argentina. Email: javiereqp@gmail.com

ENTRADA

Para iniciar *nuestro camino* será oportuno atisbar algo que *parecería* no tener relación. Existe cierta tendencia en algunos lacanianos a generar una niebla turbia en torno al *estilo del hombre*. Si bien su escritura barroca y elíptica no es sencilla, se insiste tanto en ello que se va constituyendo un aura de impenetrabilidad y misterio. Esta impronta hace mella en los grupos de estudio, evidenciándose cierta prevención al abordar los *Escritos* y el *Seminario*; no obstante, lo que se hace *patente* es que, ante el barroquismo de Lacan, se recibe una especie de golpe de efecto. La laberíntica escritura ha dejado, cual Ariadna, un hilo, un resto que se transmite a pesar de tal disposición. Por el contrario, la prosa freudiana nos adentra en el laberinto y lo recorremos seguros guiados de su voz. Los rostros de *felicidad* dan cuenta del entendimiento. Empero, la *ilusión* radica en creer que el punto final es el final del laberinto. Cuando derribamos la ilusión, *¿Dónde nos encontramos?! Sin duda, no en la salida; sin duda, lejos de la entrada; y, también, sin hilo*. Es decir, con Lacan se cree que no se ha entendido *nada* en absoluto, y sin embargo, una *sonrisa* luciferina casi siempre se escapa; con Freud se cree entender algo, cuando en realidad no se ha entendido nada, casi siempre nos deja en falta. No en vano la famosa sentencia de Caracas.

Por ejemplo, en *Más Allá (Al otro lado) del Principio del Placer*, Freud desenvaina este descollante y oscuro argumento: “Pero esta creencia en la legalidad interna del morir acaso no sea sino una de las ilusiones que hemos engendrado para ‘soportar las penas de la existencia’ ” (Freud, 1920/1997, p. 44); Lacan, de manera

parecida a la descripción que hace Freud de los pequeños animales que al aparearse quedan resguardados de la vejez, nos dice:

La muerte entra en el dominio de la fe; hacen bien en creer que van a morir, por supuesto. Eso les da fuerza. Si no lo creyeran así, ¿podrían soportar la vida que llevan? Si no estuvieran sólidamente apoyados en la certeza de que hay un fin, ¿caso podrían soportar esta historia? (Lacan, 1989).

Esto nos dice que Lacan se apareó con Freud, casi hasta la fundición, ¿casi?, no, totalmente, pues, al final, se sostuvo en la sentencia de La Rochefoucauld: “No puedo aceptar el pensamiento de ser liberado por otro que por mí mismo”.

En el *Seminario de Los Cuatro Conceptos*, el francés insiste en que el psicoanálisis es el deseo de Freud. En sus últimos escritos, *El Conquistador* (así se autonombra Freud en su correspondencia con Fliess) de los traspiés de la humana alma en el lenguaje (aunque Bloom, 2008, sostiene que el único mérito de Freud es hacer retórica de la obra de Shakespeare) da a entender que la consistencia del dispositivo analítico se fundamenta en *evidenciarle*, al “pobre diablo” que recurre en su búsqueda, la existencia de lo inconsciente, y con ello *evidenciarle* su realidad efectiva. *Evidenciarle* el Inconsciente freudiano por supuesto, que hoy, cien años después, en su núcleo duro, como diría Lakatos, sigue siendo freudiano. Lacan sitúa este Deseo, como Deseo *elevado*, y lo que aquí entendemos por elevado se encuentra anudado a la idea de que la construcción freudiana implicó un corte

en el pensamiento occidental (Lacan, 1987). Es decir, el Deseo de Freud es, ya que nos habita, una novedad, una intención inédita que sacudió el ocaso y la aurora de los siglos XIX y XX, respectivamente. Esta sacudida la produjo no solo por el hecho de que es una *creación* sin parangones, sino por convertir su Deseo en una forma de investigación, con lo que desestabiliza muchas nociones antiguas, de su momento histórico, y aún de nuestra contemporaneidad. Lo Inconsciente irrumpe en la escena ilustrada, como el enorme obsequio a Troya, para herir la *ratio* imperante en sus concepciones de lo humano. El Deseo de Freud deslegitima cualquier intento de elevación de un ideal moldeador para la cría humana, dado que, como lo evidenciaba la puesta a prueba de sus intelecciones, el empuje de la naturaleza queda sofocado en la lógica de la palabra.

Como efecto de este preámbulo diremos que hay, entonces, una *Weltanschauung* freudiana, una muy particular, puesto que se anida ella misma en la Castración. Esta *Weltanschauung*, es una Ética de la *estancia*, *ēthos* con *etha*; no de la acostumbrada *ethos*, con *épsilon* (Páez, en prensa), es decir: no hay ontología para el ser; en otras palabras, “caminante se hace camino al andar”.

Ahora bien, que el Deseo de Freud nos transite no significa que el Psicoanálisis sea una *Weltanschauung*. En este sentido, Lacan señala: “El psicoanálisis no es ni una *Weltanschauung*, ni una filosofía que pretende dar la clave del universo. Está gobernado por un objetivo particular, históricamente definido por la elaboración de la noción de sujeto.” (Lacan, 1992, p. 85). Sujeto *divido* entre el *destino* y la posibilidad de creación de un *nuevo* camino. Como más adelante dice el francés:

Por supuesto, ante toda representación es preciso un sujeto, pero este sujeto nunca es un sujeto puro. Si creemos que cada sujeto se sustenta en el mundo con su *Weltanschauung* original, u originaria, entonces el camino de la verdad pasará –como todavía indica una psicología o psicología social atrasada– por la encuesta, la totalización, la estadística de las *Weltanschauung*. Y ello podría ser así, si hubiese sujetos, cada uno con la carga de representar ciertas concepciones del mundo.

Ese es, por otra parte, el fallo esencial del idealismo filosófico, por otra parte inmantenible, y nunca radicalmente mantenido. No hay sujeto sin, en alguna parte, afanisis del sujeto y es en esta alienación, en esta división fundamental, donde se instituye la dialéctica del sujeto. (Lacan, 1992, p. 229).

PRINCIPAL

Los misterios eleusinos se fundamentan en la narración mítica del rapto de Perséfone, hija de Deméter y Zeus, a manos de Hades. Específicamente en el paso de la diosa de las energías telúricas por la ciudad de Eleusis, en donde, tras ser nodriza del príncipe Demofonte y ante un imprudente atrevimiento de la Reina Metanira, madre del crío, ordena que se le construya un templo para realizar en su honor ritos que aplaquen su ánimo. Mientras desaparecía en lo alto, en medio de luces cegadoras, enunció que ella se encargaría de escoger a los mortales a quienes les enseñaría la ceremonia de los sublimes misterios (Páez, 2010). Respecto a la imprudencia

de la reina Metanira es interesante reproducir lo que nos dice Páez del decir de la diosa afrentada: “sus palabras certeras le imputan a los humanos la incapacidad para reconocer lo más conveniente para sus vidas y, en consecuencia, su conducta imprudente, guiada por las simples apariencias”.

El ritual del misterio constaba de dos momentos. El primero, la *mysteia*, una fiesta en la que los aspirantes a ser iniciados en los misterios eleusinos (*mystēs*) se anunciaban a la ciudad por medio de una procesión que iba del lugar sagrado de Deméter en Eleusis (*Telesterion*) hasta el otro templo de la misma diosa en Atenas (*Eleusinion*). Ya en esta ciudad, eran recibidos por los reyes, para luego pasar, los *mystēs*, a sacrificar un lechón, y por último purificarse en las aguas del mar (Páez, 2010). El segundo momento, la *epopteia*, la iniciación en sí, consistía en que la persona elegida por Deméter, es decir, aquella en la cual la diosa había depositado el saber acerca de la realización del misterio (*Hierofante*), le daba a beber *cyceōn* (bebida pedida por la diosa en su llegada a Eleusis) a los *mystēs*, para que estos, bajo sus efectos, vivenciaran en su “interior” el periplo emocional del mito; todo esto culminaba en la epifanía (algo que aparece en lo alto), en la visión divina. De esta manera el *mystēs* pasaba a ser *epoptēs*: el que ha visto (Páez, 2010).

Respecto al *cyceōn*, que es hecho a base de cereales, escribe Páez (2010) que Robert Gordon Wasson (fundador de la Etnomicología, hacia los años 40 del siglo pasado), por una sugerencia de Robert Graves (experto mitógrafo), inició con un equipo de trabajo (en los que estaban Albert Hoffman, descubridor del LSD y el helenista Clark Ruck) unos estudios que descubrie-

ron que en la bebida había *comezuelo de centeno* (*Claviceps purpurea*), un hongo que parasita en distintos cereales y hierbas silvestres, cuya estructura química era muy similar a la descrita por Hoffman como LSD-25. A este tipo de sustancia las denominaron Enteógenos (su etimología lo refiere a que lo divino se revela en las interioridades) (Páez, 2010).

Articularemos los anteriores datos a la intención de este texto con la siguiente pregunta: ¿Qué es lo que ve el *mystēs*? A nuestro modo de ver, según lo anterior, la experiencia enteogénica queda encerrada o *sujetada* al trayecto que traza el *hierofante*. Además, agregaremos, que el hecho de llegar a ser *epoptēs* en ese contexto, se tenía como algo de mucho prestigio, de altísimo valor ciudadano (Páez, 2010). Es decir, tenemos, por un lado, que el *hierofante* realiza una especie de peritaje, como contenedor del saber místico del ritual, en el éxtasis del *mystēs*; y por otro, una suerte de impronta (*imagen*) social que también circunscribe la epifanía a la *visión-vivencia* de la narración mítica. Esto apunta a que los efectos producidos por la *claviceps purpurea*, en su disyunción senso-perceptiva de nuestras convenciones filogenéticas perceptuales, quedan a merced de la *construcción simbólica* del mito. Y, más importante aún, cada vez que un *mystēs* comenzaba a experimentar el éxtasis a partir de su constitución subjetiva particular, “la mano” del *hierofante* lo dirigía, en última instancia, a la dilución de su particularidad en los sentimientos olímpicos de Deméter. Es como si el sujeto iniciático se viera “impelido” a experimentar la vivencia enteogénica, no con *sus dioses* particulares, sino con los *dioses comunales*.

Si cavilamos esto, nos damos cuenta que nos

hemos introducido ya en una compleja multiplicidad, en un confluir de percepciones estimulares, imágenes y simbolizaciones, que, en un *constructo* experimentado bajo el espectro de una conciencia, le da emergencia al mundo de las apariencias humanas.

Sin embargo, antes de sumergirnos enteramente en estas aguas semblantosas, es preciso observar otra circunstancia que nos interesa respecto a la intrincada situación de percibir un entorno de alguna forma determinada. Para ello se seguirá la misma vía argumentativa, la histórica, y, como en una cinta de Moebius, pasaremos del influjo del *hierofante* en las interioridades de los *telesterión*, que ciñen lo dicho a su ubicación material específica en el entramado social, a su influjo fuera de estos, es decir, al entramado social en sí.

De esta manera, nos vamos a remitir a las memorias o relaciones del periplo de Marco Polo; en particular, el suceso en el cual *Genghis Khan* le envía una carta al Papa de aquella época, solicitándole una cantidad elevada (cien) de letrados cristianos, para adiestrarse entre otras cosas en lo referente a qué fe había que guardar, “si era verdad que la fe de los cristianos era la mejor de todas” (Páez, 2008, p. 138). Este relato del connotado viajero sobre el gran conquistador asiático pone en evidencia el conocimiento de Khan sobre los efectos estructurantes del discurso mítico en los pueblos; es decir, este entendía de alguna manera el poder que emanaba del mito para configurar estados de enlazamiento colectivo facilitadores de la cohesión comunal; y, por medio de sus efectos, procurar una ensambladura dócil y sólida en los vastos territorios dominados por él. Sería cándido pensar que el estratega-guerrero se interesaría en el

cristianismo por un acaecer de su intimidad espiritual. De hecho, Khan no ha sido el único que ha procedido de esta manera, no fue el primero ni será el último. Nos dice Páez:

Si bien los reyes, de cuando en cuando, intentaron expropiar la riqueza y debilitar la influencia ideológica largamente elaborada e incubada en los templos, mediante ‘reformas’ sociales, de todas maneras debían sustentar esos cambios como originados en la voluntad de los dioses, y para ello necesitaban una re-interpretación de la ley, dentro del *corpus* de la teología existente, que requería el saber y la habilidad de los sacerdotes. (Páez, 2008, p. 78)

En este sentido, la expansión de la ciudad o el cambio de gobernante, significaban, a su vez, una redistribución de los roles y estatus de los personajes míticos (Páez, 2008). Observamos que en estas situaciones acontece algo muy similar a los misterios eleusinos. Lo que el *hierofante* realizaba allá en lo “privado” del templo, los sacerdotes lo hacen aquí para la exterioridad “pública” (Páez, 2010), de manera que las consecuencias abarcarían la ciudad entera. Es decir, la emergencia de una estructuración mítica para regular una ciudad significa que la humanización de las crías humanas en ese entorno geográfico preciso corresponderá al ensamblamiento de estas a tal narrativa; se harán humanos a partir del cúmulo simbólico constituido en las avenencias del poder vigente. Y así nos encontramos de bruces con lo que actualmente han venido a llamar la *Cosmovisión* de una época.

Averigüemos qué es esto de *Cosmovisión*. De entrada, observamos que su sola grafía refiere a una palabra compuesta que resulta en una especie de visión del universo, del entorno percibido. Sin embargo, esta escueta referencia se pule un tanto cuando en el Diccionario, en su escala denotativa (no connotativa), encontramos que la palabra en su significado implica un hecho interpretativo (DRAE, 1995). Empero, antes, detengámonos en sus componentes: *Cosmos*, no solo quiere decir espacio exterior a la tierra, el universo, su etimología lo vincula también al establecimiento de un *orden*. Con respecto a *Visión*, indicaremos que sus múltiples acepciones coinciden en su dimensión imaginaria, inmediata; tomando en cuenta que esta inmediatez la proporciona el hecho de que la imagen es tomada en su impacto perceptual sin mediación de una puesta a prueba por procesos intelectivos (DRAE, 1995). Tenemos entonces, por un lado, la experiencia perceptual de una imagen, que es una traducción sensorial de lo real; por otro lado, una intención topológica que le dona lugares específicos a lo *visto*. Lo interesante aquí es que lo *visto* es tomado por lo verdadero; la inmediatez a la que refiere supone para el que *ve* una fidedigna percepción del entorno.

Retomemos el significante entero, teniendo presente lo dicho. Como palabra compuesta, su etimología refiere a un acto creativo, a una necesidad por nombrar algo sobre lo cual los referentes lingüísticos no alcanzaban; es decir, como todo significante en su momento fue un neologismo. Tal acto creativo se lo debemos a Johanna Broda, etnógrafa austriaca dedicada a la investigación de los pueblos originarios de América (Zuckerhut, 2009). No obstante, si bien la investigadora lo introduce en la lengua inglesa (que pasa a la lengua castellana

con la misma forma), ya el Diccionario nos advertía que *Cosmovisión* es un calco de la expresión alemana *Weltanschauung*. Esta, también, es un neologismo reciente, fue acuñado por Kant hacia finales del siglo XVIII en su *Crítica de la facultad del juicio* (Zuckerhut, 2009). Pero, fue a los comienzos del siglo XX que la expresión se difuminó en el ámbito académico a través del texto *Introducción a las Ciencias Humanas*, de Wilhelm Dilthey (Zuckerhut, 2009). Anotaremos, que *Weltanschauung* está compuesta por *welt* (mundo) y *anschauen*, (mirar y/o contemplar). Aunque *anschauen* no es lo mismo que *sicht*; es decir, *ver* no es lo mismo que *contemplar*, *Cosmovisión* como expresión de *Weltanschauung*, presenta una ventaja para este texto. Puesto que permitirá establecer cierta direccionalidad del discurso que prevalece en nuestra época.

Mientras *mirar-contemplar* implica cierta disposición del organismo perceptor, implica el *tiempo*, en la medida que lo percibido se explora en los detalles que componen lo establecido por los receptores; *visión* es el caso opuesto, el organismo perceptor queda atrapado en la imagen. Se hace menester recordar aquí la pesquisa de Sócrates, junto a Hermógenes, en el *Cratilo* respecto al origen del significante *Hombre*:

“SÓCRATES. — De una de estas modificaciones es de donde ha salido el nombre de los hombres, si yo no me engaño. Se ha formado un nombre de una locución de la que se ha suprimido una letra, una α , y hecho grave la sílaba final.

HERMÓGENES. — ¿Qué quieres decir con eso?

SÓCRATES. — Lo siguiente. Este nombre (*anthroopos*), significa que los demás ani-

males ven las cosas sin examinarlas ni dar razón de ellas, ni *contemplarlas*, (*anathrei*); mientras que cuando el hombre *ha visto* una cosa (*eorake*), lo que expresa igualmente la palabra (*opoope*), la *contempla* y se da razón de ella. El hombre es el único, entre los animales, a quien puede llamarse con propiedad *anthroopos*, es decir, contemplador de lo que ha visto, (*anathroon a opoope*). **HERMÓGENES.** — He aquí una cosa, que parece resultado de lo que acaba de decirse. Hay, en efecto, en el hombre lo que llamamos alma, *ψυχή* (*psujee*) y el cuerpo, (*sooma*).” (Platón, s.f.).

Diremos aquí que el organismo hecho humano es, hasta donde se sabe, el único que ordena lo que ve, realizándole una *lectura* a sus percepciones. Justo aquí es donde el calco se torna sugestivo, dado que el organismo, en tanto humano, en tanto atravesado por el lenguaje, lo simbólico, contiene una capacidad interpretativa, es un hermeneuta de lo que le circunda; empero, lo flagrante, en los lazos sociales actuales, es la prevalencia del vértigo, cierta disposición a no tamizar lo percibido, para responder ante ello mediante el arco reflejo. En otras palabras, la *Cosmovisión* actual, el discurso capitalista, hace humanos atrapados en lo que *ven*, cautivos en la imagen, *imaginarizados*.

Esto nos sitúa de nuevo ante el concepto de *Cosmovisión*. Revisemos, entonces, algunas definiciones que nos permitirán ir marcando un camino para dar cuenta de la que asumiremos en nuestro estudio:

- a) “Visión estructurada en la cual los antiguos meso-americanos combinaban de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían, y sobre el cosmos en que situaban la vida del hombre” (Zuckerhut, 2009).
- b) “Conjunto de presuposiciones (o premisas) que sostenemos (consciente o inconscientemente) acerca de la constitución básica de nuestro mundo” (Solomon, 1994, ¶ 3).
- c) “Una cosmovisión es, ante todo, una explicación y una interpretación del mundo y, segundo, una aplicación de esta visión a la vida. En términos más simples, nuestra cosmovisión es una visión del mundo y una visión para el mundo” (Phillips & Brown, 1991 citados por Solomon, 1994 ¶ 3).
- d) “Una cosmovisión provee un modelo del mundo que guía a sus adherentes en el mundo”. (Walsh y Middleton, 1984 citados por Solomon, 1994 ¶ 3).

De estas 4 definiciones, podemos sustraer que *Cosmovisión* es una construcción estructurada, consciente o inconsciente, que provee de unos presupuestos para realizar una interpretación del mundo y que opera como guía en él. Además, en tanto que compartida, la cosmovisión permite una comunicación efectiva. No obstante, en esta sustracción podemos observar que a lo que apuntan las cuatro concepciones es al hecho consumado, lo que en concreto puede ser una *Cosmovisión*, dejando a un lado dos problemas, a saber: la *gestación* misma de una *Cosmovisión* y la forma como un sujeto pasa a ser “*adherente*” de esta. Para solventar estas situaciones abocaremos a la concepción que nos da Freud.

Para pesquisar la concepción de Freud respecto a

esta noción, abordaremos algunas de sus elaboraciones antes de la Conferencia 35 “En torno a una Cosmovisión” (1933).

En los valientes ensayos que componen *Tótem y Tabú*, Freud (1913/1997) nos da unas primeras impresiones acerca de lo que entendía por *Cosmovisión*. Se adjetivan como valerosos porque en su conjunto el texto se aventura a teorizar de manera novedosa problemas etnográficos desde la óptica “psicológica”. Ciertamente, *Tótem y Tabú* fue un escrito pionero, que abriría el camino a lo que hoy se conoce como *Etnopsicología*.

En este texto, el padre del psicoanálisis propone tímidamente que la humanidad ha cimentado tres grandes *Cosmovisiones* en el correr de los distintos contextos históricos: la animista, la religiosa y la científica (Freud, 1913/1997). Freud propone este planteamiento con algo de prudencia, como una sucesión que se ha venido enarbolando desde la prehistoria de lo humano:

Si damos por supuesta la ya mencionada historia de desarrollo de las cosmovisiones humanas, en que la fase animista es relevada por la religiosa y esta por la científica, no nos resultará difícil perseguir los destinos de la «omnipotencia de los pensamientos» a través de esas fases. En el estadio animista, el hombre se atribuye la omnipotencia a sí mismo; en el religioso, la ha cedido a los dioses, pero no renuncia seriamente a ella, pues se reserva, por medio de múltiples influjos, guiar la voluntad de los dioses de acuerdo con sus propios deseos. En la

cosmovisión científica ya no queda espacio alguno para la omnipotencia del hombre, que se ha confesado su pequeñez y se resigna a la muerte, así como se somete a todas las otras necesidades naturales. Sin embargo, en la confianza en el poder del espíritu humano, en la medida en que este tome en cuenta las leyes de la realidad efectiva, revive un fragmento de la primitiva creencia en la omnipotencia (Freud, 1913/1997).

Es, sin embargo, unas líneas más adelante donde la esgrima freudiana nos obsequia con movimientos maestros su penetrante estocada:

Si nos estuviera permitido ver en la demostración de la omnipotencia de los pensamientos entre los primitivos un testimonio del narcisismo, podríamos atrevernos a comparar los estadios de desarrollo de la cosmovisión humana con las etapas del desarrollo libidinoso del individuo. Entonces, así en el tiempo como por su contenido, la fase animista correspondería al narcisismo, la religiosa a aquel grado del hallazgo de objeto que se caracteriza por la ligazón con los padres, y la fase científica tendría su pleno correspondiente en el estado de madurez del individuo que ha renunciado al principio de placer y, bajo adaptación a la realidad, busca su objeto en el mundo exterior (Freud, 1913/1997).

Leemos en estos párrafos que Freud no se decide

a darle a su explicación contundencia definitiva; es cauteloso y solo la expone como posibilidad, sustentándola, claro, en la bibliografía existente de su época. No obstante, observamos el interesante apareamiento “sinérgico” entre el elemento y el todo, entre el “individuo” y el colectivo que lo contiene, desembocando esto en una *Cosmovisión*. Sugiere que hay, en la íntima relación de la constitución “individual” con los objetos que encuentra para desarrollarse como tal, una especie de helicoide que encuentra el impulso de su movimiento en el propio proceso constitutivo. Así, ya en *Tótem y Tabú* el primigenio psicoanalista daba cuenta de la dialéctica por la cual se posibilitaba la emergencia de lo humano: la libido busca y encuentra objetos, objetos que son contenedores de las marcas de su periplo histórico, las cicatrices dejadas por una libido pretérita.

En ese mismo año, Freud (1913b/1997) presenta *El interés por el Psicoanálisis*, texto en el que, a lo dicho en *Tótem y Tabú*, le incluye explícitamente dos categorías que solo eran deducibles en este:

Paralelo al progresivo gobierno que los hombres adquieren sobre el mundo discurre un desarrollo de su cosmovisión que se extraña cada vez más de la creencia originaria en la omnipotencia y se remonta desde la fase animista, pasando por la religiosa, hasta la científica. Dentro de esta concatenación, mito, religión y eticidad se insertan como unos intentos de procurarse resarcimiento por la deficiente satisfacción de los deseos (Freud, 1913b/1997).

Este párrafo se comprende mejor, en la intención de relacionarlo con lo dicho sobre las líneas citadas de *Tótem y Tabú*, si lo cotejamos con la fulgurante sentencia que aparece en *Más allá [El otro lado] del Principio del Placer*:

La pulsión reprimida no cesa nunca de aspirar a su total satisfacción, que consistiría en la repetición de un satisfactorio suceso primario. Todas las formaciones substitutivas o reactivas, y las sublimaciones, son insuficientes para hacer cesar su permanente tensión. De la diferencia entre el placer de satisfacción hallado y el exigido surge el factor impulsor, que no permite la detención en ninguna de las situaciones presentes, sino que, como dijo el poeta, «tiende, indomado, siempre hacia adelante» (Fausto, I). (Freud, 1920/1997).

Al incluir las categorías Deseo y Pulsión, Freud da un paso adelante en su comprensión de la evolución-constitución de lo humano-humanidad, dado que la categoría de Deseo, en tanto que insatisfecho, y la de Pulsión, como tendencia incesante a satisfacerse, permite darle movimiento a su conceptualización, y no un movimiento cualquiera, sino uno lógico. Deseo y Pulsión se abrocharían en la *Cosmovisión*, que vendría a ser la bisagra que viabiliza la ida y vuelta entre la cría humana y los objetos que encuentra para hacerse humano.

En los años posteriores, podemos situar las alusiones al término *Cosmovisión* en referencia a un requerimiento disciplinar interpuesto al psicoanálisis. Concre-

tamente, en *Contribución a la historia del Movimiento Psicoanalítico* (1914) y *Nuevos caminos de la Terapia Analítica* (1919), Freud contesta a estas demandas:

Nuestro estimado amigo J. J. Putnam, en esos Estados Unidos que ahora nos son tan hostiles, deberá perdonarnos que tampoco podamos aceptar su reclamo de poner al psicoanálisis al servicio de una determinada cosmovisión filosófica e imponérsela al paciente con el fin de ennoblecerlo. Me atrevería a decir que sería un acto de violencia, por más que invoque los más nobles propósitos (Freud, 1919/1997).

Con esta respuesta, Freud nos permite contemplar lo dicho en el preámbulo, la profunda implicación ética del dispositivo analítico freudiano. La lúcida experiencia clínica que le donó el *darle la palabra* (la gran revolución, el momento fecundo) a sus “pobres diablos”, le significó el poder *contemplar*, y con ello establecer, a la humanidad como una construcción: que no se nace humano, sino que se hace humano. Esto era una sospecha de larga data irrigada en el pensamiento occidental, sin embargo, es Freud quien logra formularlo de manera rigurosa. De esta manera, la clínica psicoanalítica es una *clínica inhumana*, en tanto que *no está atendida a ninguna Cosmovisión humana*.

De pasada, diremos que Freud, en su momento, también deslegitimó algunas intenciones dentro del propio psicoanálisis que tendían a mostrarse “como un nuevo evangelio salvador” que representaría una revolución, incluso una *Cosmovisión*, para todo el mundo

(Freud, 1914/1997). Tal era lo que pensaba Freud, en específico, de las propuestas jungnianas.

Como corolario de este recorrido previo a la *Conferencia 35*, citaremos un bello pasaje de *Inhibición Síntoma y Angustia* (Freud, 1926/1997), en el que, después de poner sobre la mesa cierta tensión teórica respecto al YO –si este era totalmente endeble o si por el contrario contenía fuerza en sí mismo–, Freud se pregunta: “¿La intelección de la manera en que la represión demuestra su eficacia no debería mover a los analistas, justamente a ellos, a abstenerse de una toma de partido tan extrema?”. Esto era una especie de llamado de atención a los analistas que se abalanzaron lanza en ristre contra el Yo. Cuestión sin duda aprovechada por la corriente norteamericana, que se refugió en el otro costado, la “fuerza” del Yo. La cita es la siguiente:

Yo no soy en modo alguno partidario de fabricar cosmovisiones. Dejémoslas para los filósofos, quienes, según propia confesión, hallan irrealizable el viaje de la vida sin un Baedeker así, que dé razón de todo. Aceptemos humildemente el desprecio que ellos, desde sus empinados afanes, arrojarán sobre nosotros. Pero como tampoco podemos desmentir nuestro orgullo narcisista, busquemos consuelo en la reflexión de que todas esas «guías de vida» envejecen con rapidez y es justamente nuestro pequeño trabajo, limitado en su miopía, el que hace necesarias sus reediciones; y que, además, aun los más modernos de esos Baedeker son intentos de sustituir el viejo

catecismo, tan cómodo y tan perfecto. Bien sabemos cuán poca luz ha podido arrojar hasta ahora la ciencia sobre los enigmas de este mundo; pero todo el barullo de los filósofos no modificará un ápice ese estado de cosas; solo la paciente prosecución del trabajo que todo lo subordina a una sola exigencia, la certeza, puede producir poco a poco un cambio. Cuando el caminante canta en la oscuridad, desmiente su estado de angustia, mas no por ello ve más claro (Freud, 1926/1997).

La posición de Freud es clara y le permitía asumir una posición de lejanía respecto a elevar como principios absolutos las evidencias clínicas en las que se soportaba el edificio teórico del psicoanálisis. No obstante, observamos que Freud alude a su “orgullo narcisista”; recordemos lo que nos dice en uno de los pasajes anteriormente citados de *Tótem y Tabú* (Freud, 1913/1997): “sin embargo, en la confianza en el poder del espíritu humano, en la medida en que este tome en cuenta las leyes de la realidad efectiva, revive un fragmento de la primitiva creencia en la omnipotencia”. Este narcisismo lo lleva a afirmarse en la operatividad que tienen los productos de la ciencia. Por este motivo, el del trabajo en la búsqueda de la certeza, es que en la *Conferencia 35* Freud adhiere al psicoanálisis a la *Cosmovisión* científica, dando esta adhesión evidencias de un rastro platónico en donde la verdad pertenece a lo real.

POSTRE

Nuestra conclusión será un postre mínimo, de

tentación, *delicatesen exquisītus*, puesto que dejaremos suspendida de la tracción gravitacional la internación en la *Conferencia 35*. Solo unas cucharadas y se acabará.

Si bien el texto lleva por nombre “conferencia”, este nunca fue leído ante un auditorio: las *Nuevas Conferencias de Introducción al Psicoanálisis* (de la 29 a la 35). En ellas, Freud mediante un *espejismo de su fantasía* vuelve a trasladarse a una sala de conferencias, dado que, debido a una intervención quirúrgica, ha quedado inhabilitado como orador. El núcleo del texto es la pregunta de si el psicoanálisis conlleva a una *Cosmovisión*, y si es así, a cuál. A este núcleo, Freud le elabora unas elipsis en donde se desplazan unidades conceptuales a las cuales indagará, para luego volver al núcleo y dar una respuesta. Una de las primeras indicaciones que nos da es la dificultad del germanismo *Weltanschauung*, al que marca como concepto específicamente alemán, que como vimos, y él lo recalca, entraña tensiones de consecuencias importantes en su traducción. Enseguida nos da su concepción de lo que para él es una *Cosmovisión*:

Entiendo, pues, que una cosmovisión es una construcción intelectual que soluciona de manera unitaria todos los problemas de nuestra existencia a partir de una hipótesis suprema; dentro de ella, por tanto, ninguna cuestión permanece abierta y todo lo que recaba nuestro interés halla su lugar preciso. Es fácilmente comprensible que poseer una cosmovisión así se cuente entre los deseos ideales de los hombres. Creyendo en ella uno puede sentirse más seguro en la vida, saber lo que debe procurar,

cómo debe colocar sus afectos y sus intereses de la manera más acorde al fin (Freud, 1926/1997).

En esta definición hallamos una hipótesis suprema que de manera unitaria solventa los menesteres vitales. Esto quizá es lo más importante de la conferencia para este texto, dado que viabiliza un posible anudamiento entre el concepto de *Cosmovisión* y el de *Fantasma*. Así, encontramos en el Seminario del analista Ricardo Díaz una interesante articulación que pivotea esta intención:

Es interesante preguntarse en qué se diferenciaría [la hipótesis suprema] de lo que en lógica se llama un axioma, un axioma es lo que funda un sistema lógico. Y poder determinar, caso por caso, cuál es el axioma fundante que, según Freud, solucionaría de manera unitaria todos los problemas de nuestra existencia (Díaz, 2006).

Recordemos que Lacan le da al Fantasma la función de un axioma en la economía de la neurosis:

En nuestra interpretación el fantasma no tiene ningún otro rol. Tienen que tomarlo tan literalmente como les sea posible, y tienen que al encontrarlo en cada estructura, definir las leyes de transformación que aseguran al fantasma en la deducción de los enunciados del discurso inconsciente, el lugar de un axioma (Lacan, 1987, p. 62).

De esta manera, podemos aventurarnos a decir que una *Cosmovisión* en tanto axioma sería un *Fantasma*.

Sin embargo, para fundamentar esto será preciso resolver la pregunta que plantea R. Díaz:

Quisiera dejar planteada la pregunta por la semejanza y la diferencia entre una hipótesis suprema que sostiene una *Weltanschauung*, una fantasía recordada como satisfaciente a donde retorna la libido en una fijación, en términos de Freud, y un enunciado axiomático que es el fundamento de un fantasma en los términos de Lacan (Díaz, 2006).

La hipótesis propuesta se encuentra en el camino planteado por S. Žižek, quien construye un enunciado a partir de su *lectura* de P. Sloterdijk, para dar cuenta del *Cinismo* contemporáneo: “ellos saben lo que hacen, pero aún así lo hacen” (Žižek, 2008).

Como última cucharada citemos a Lacan cuando expresa: “No se trata, en esta ocasión, de nada que se parezca a una *Weltanschauung* cualquiera –y tampoco de la mía” (Lacan, 1992). Esta frase permite traer a colación un comentario hecho por J. Alemán en su libro *El Porvenir del Inconsciente* (Alemán, 2006). Este autor relata que Lacan, hacia el final de su carrera intelectual, estuvo tentado a enunciar que lo que él hacía no era ya psicoanálisis, que quería nombrar de distinta manera las marcas de su experiencia. Sin embargo, no lo hizo, quizá porque contemplar este humano mundo a través del psicoanálisis es ir al otro lado de la evidencia, quizá porque “el psicoanálisis sigue siendo de lo mejor con que se cuenta para hacerle tener paciencia a esta incómoda situación de ser humano” (Lacan, 1976), quizá por esto

a sus 79 años se afirmó en el Deseo de Freud diciendo en Caracas: “Sean ustedes lacanianos, si quieren. Yo soy freudiano”.

DESPEDIDA

Para finalizar, indicaremos que el periplo investigativo en el que se encuentra contenido este texto, las revisiones hechas, nos llevan a plantear que la definición que nos da Páez de *Cosmovisión* se lía sin inconvenientes con la definición de *Aparatos Ideológicos del Estado* que forjó Althusser (1969) (además, del Principio de Actuación de Marcuse, 1983), y a los esfuerzos de S. Žižek por desentrañar, teóricamente, la realidad simbólica en la que todos estamos inmersos, el espectro de la *Ideología* (Žižek, 2008) y que son sus construcciones, las del esloveno, las que constituyen el siguiente piso de la estructura discursiva que se intenta armar para responder a las dos preguntas planteadas en referencia a la *Weltanschauung* ¿cómo se constituye y cómo es adherida la cría a tales configuraciones relacionales? Es el bordado sidéreo e inmaculado del encuentro entre la afluyente instintual y la estructura del lenguaje. De aquí surge el Sujeto y el yo, la falta y el Deseo, que, como intentamos exponer, en el caso de Freud es un Deseo privilegiado.

REFERENCIAS

- Alemán, J. (2006). *El porvenir del inconsciente*. Argentina: Grama Ediciones.
- Althusser, L. (1969). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Recuperado el 20 de noviembre de 2010 de http://www.infoamerica.org/documentos_pdf/althusser1.pdf
- Bloom, H. (2008). *Shakespeare: La Invención de lo Humano*. Bogotá: Editorial Norma.
- Díaz, R. (2006). *La Relación de Comprensión en la Tesis de Lacan, el simbolismo, lo imaginario de lo recíproco... ¿otro modo?* En Ciclo de Seminarios de Introducción a la Enseñanza de Freud y de Lacan, Seminario: La Lógica. La producción de los cuatro discursos. “No encuentro, busco”. Recuperado el 12 de enero de 2010 de http://www.epsfros.org.ar/files/clases/img_4db6358981efe.pdf
- Diccionario de la Real Academia Española (DRAE). (1995). Versión cd. Madrid: Espasa Calpe.
- Freud, S. (1997). Tótem y Tabú. En Echeverría (trad.), *Sigmund Freud, obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1913).
- Freud, S. (1997). El interés por el Psicoanálisis. En Echeverría (trad.), *Sigmund Freud, obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1913).
- Freud, S. (1997). Contribución a la Historia del Movimiento Psicoanalítico. En Echeverría (trad.), *Sigmund Freud, obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1914).
- Freud, S. (1997). Nuevos Caminos de la Terapia Analítica. En Echeverría (trad.), *Sigmund Freud, obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1919).

- Freud, S. (1997). Más Allá del Principio del Placer. En Echeverría (trad.), *Sigmund Freud, obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1920).
- Freud, S. (1997). Inhibición síntoma y angustia. En Echeverría (trad.), *Sigmund Freud, obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1926).
- Lacan, J. (1976). *Apertura de la sección clínica*. Recuperado el 20 de noviembre de 2010 de <http://psicoanalisislacaniano.blogspot.com/2010/10/apertura-de-la-seccion-clinica-jacques.html>
- Lacan, J. (1989). La ética del psicoanálisis. En D. Rabinovich (trad.), *El seminario, libro 7*. Argentina: Paidós. (Trabajo original publicado en 1986).
- Lacan, J. (1987). Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. En D. Rabinovich (trad.), *El seminario, libro 11*. Argentina: Paidós. (Trabajo original publicado en 1973).
- Lacan, J. (1992). El reverso del psicoanálisis. En E. Berenguer & M. Bassols (trads.), *El seminario, libro 17*. Argentina: Paidós. (Trabajo original publicado en 1975).
- Marcuse, H. (1983). *Eros y Civilización*. Madrid: Editorial Sarpe.
- Páez, Y. (2008). *Cosmovisiones de la Medicina: Una aproximación crítico hermenéutica*. Barranquilla: Ediciones Uninorte.
- Páez, Y. (2010). Buddha: una psicología del deseo, una epistemología de la ilusión. En *Revista Psicogente*, 13, (23), 145-157.
- Páez, Y. (s.f). *Deméter-Perséfone: Etiología y Epifanía de los Misterios de Eleusis*. Aparte Rei. Revista de Filosofía. Extraído de la web <http://serbal.pntic.mec.es/AparteRei>
- Páez, Y. (En prensa). *Ēthos-Epistēme-Psychē: ensayos crítico-hermenéuticos*. Proyecto editorial inédito del autor con la Universidad Simón Bolívar, Barranquilla-Colombia. Manuscrito presentado para publicación.
- Platón. (s.f). *Cratilo o de la exactitud de los nombres*. Edición electrónica de www.philosophia.cl/Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Recuperado el 10 de enero de 2010 de www.philosophia.cl/biblioteca/platon/Cratilo.pdf
- Solomon, J. (1994) *Cosmovisiones*. Recuperado el 10 de enero de 2010 de <http://www.ministeriosprobe.org/docs/cosmovisiones.html>
- Žižek, S. (2008). *Ideología: un mapa de la cuestión*. Žižek, S. *¿Cómo inventó Marx el síntoma?* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Zuckerhut, P. (2007). Cosmovisión, Espacio y Género en México Antiguo. En *Boletín de Antropología de la Universidad de Anquioquia*, 21, (38). 64-85.