

Cognitivism y psicoanálisis
Ensayo sobre sus relaciones ocultas
Segunda parte
El debate en torno a la causalidad psíquica

Héctor López*

Resumen

En esta segunda parte se desarrolla la teoría de F. Varela sobre la cognición como *enacción*. Encontramos que el “acoplamiento” propuesto (co-dependencia mente-mundo), aunque se refiere al mismo problema que plantea el psicoanálisis, se diferencia en que este último incluye además la función tercera del lenguaje como Otro (A), lo cual hace que todo proceso inconsciente (incluso el cognitivo) no sea *entre deux* (sujeto-mundo), sino *entre trois* (sujeto-mundo-lenguaje).

En ambas disciplinas, el interrogante agónico y persistente es por la localización de las unidades últimas con que opera, tanto el procesamiento de información como las transformaciones (*enstellung*) inconscientes. Mientras Varela recurre a la “Rueda de la Vida” budista en busca de los elementos últimos de la experiencia que le permitan evitar el reduccionismo orgánico del positivismo (el cerebro como causa), el psicoanálisis, con Lacan, encuentra que las unidades primarias con que opera el “aparato psíquico” son los significantes de la lengua materna. Ellos no pertenecen a ninguna interioridad de los “tegumentos” del cuerpo, sino a una estructura que es totalmente heterogénea al sujeto: el sistema de la lengua. Finalmente, se plantean las condiciones de subjetivación y de singularidad deseante que debería cumplir una máquina autónoma para ser aceptada “como si fuera” un sujeto.

Palabras clave: Acoplamiento- Budismo- Autonomía- Unidades-Causalidad.

Cognitivism and psychoanalysis

On essay about theirs relationship and differences. Part II. About psichical causation debate

Abstract

In this second part we develop F. Varela's theory of cognition as *enaction*.

We have found that, even though the proposed ‘coupling’ -co-dependent mind-world- refers to the same problem psychoanalysis sets forth, it differs in that the latter includes also the mediating role of language as Another (A), which makes every unconscious process (the cognitive one included) not *entre deux* (subject-world), but *entre trois* (subject-world-language).

In both disciplines the agonizing and persistent question is to locate and find the ultimate units with which it operates, both the processing of information and the unconscious formations. While Varela resorts to the Buddhist ‘Wheel of Life’ in search of the ultimate elements of experience that will enable him to avoid the organic reductionism of positivism (the brain as the cause), psychoanalysis, with Lacan, finds that the primary units with which the ‘psychical apparatus’ operates, are the signifiers of the mother tongue. Thus, they do not belong to any inner body ‘integument’, but to a structure that is totally heterogeneous to the subject: the language system.

Finally we will focus on the conditions for becoming a subject with its singularity of desire that the autonomous machine should fulfil to be accepted ‘as if it were’ a subject.

Key words: Coupling- Buddhism- Autonomy- Units- Causality.

1. La “autonomía funcional”, una solución fallida

El cognitivism actual habla de una autonomía funcional de los procesos de la mente(1). Psicoanálisis y cognitivism coinciden en atribuir autonomía a los procesos inconscientes (aunque por inconsciente ambas disciplinas entiendan cosas diferentes)(2). Pero el término “funcional”, como sucede en medicina, es la confesión de una impotencia ante el problema de la causa. Es una etiqueta que denuncia la imposibilidad de conocer con respecto a qué determinación pretendida los procesos mentales son autónomos. Pensamos que se trata de un intento fallido de independizar tales procesos de una base siempre supuesta en el nivel de “los tegumentos” del cuerpo, según expresión de Lacan; digamos, en este

caso, del cerebro.

Si bien Freud había postulado en el *Proyecto...* que lo psíquico tiene una localización anatómica, muy pronto dejó de hablar en términos de actividad neurológica. En la *Interpretación de los sueños* ubica los procesos inconscientes en una “localidad psíquica”, autónoma e inaccesible a la conciencia (3).

El psicoanálisis se cuida de no agregar “funcional” cuando se refiere a la autonomía del inconsciente, pues no haría más que ahondar el misterio.

Que las operaciones sean autónomas significa la “causalidad psíquica” no emana de la subjetividad, en el sentido de los procesos físico-químicos, ni neuronales, ni psicológicos, sino de una dependencia original con respecto al lenguaje y al discurso del Otro.

* Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Mar del Plata.

Malabia 2188, PB 1 (1425). Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Argentina. Teléfono 011-4832-6692. E-mail: hectorlopez@arnet.com.ar

Las demostraciones convincentes de Roman Jakobson con respecto al proceso que sigue el deterioro lingüístico en los afásicos, ya sea afectando de capacidad de seleccionar términos paradigmáticos o de combinarlos en un sintagma, hablan a las claras que aún en una patología de naturaleza probadamente orgánica, el proceso de la enfermedad sigue las leyes estructurales del lenguaje, en forma “autónoma” con respecto al tejido cerebral comprometido en la injuria (Jakobson, 1967). Es la prueba experimental de que la autonomía mental no tiene nada que ver con características “funcionales” sino con una causalidad muy concreta: la organización gramatical de cada lengua.

La teoría de la “autonomía funcional” encierra, se quiera o no, un presupuesto vitalista (recordemos los esfuerzos de Varela para superar la teoría de la cognición como proceso “emergente”). Aunque se concibe a la mente como animada de propiedades ajenas a la materia, el *horror vacui* de la causa, hace caer en el absurdo del “cambio cualitativo” por el cual la actividad mental no deja de ser “emergente” de aquella.(4)

2. La “Rueda de la vida” (Karma) como explicación de la causa

El principio vitalista es lo que Varela trata de evitar. Lamentamos que haya debido recurrir a una demostración filosófica casi mística de su teoría “enactiva”, siendo así que el pensamiento occidental cuenta con recursos científicos y matemáticos propios que permitirían plantearla.

De todos modos, su planteo es, a nuestro criterio, correcto. Sostiene que para el funcionamiento simbólico no sólo es innecesario el yo (dando vuelta la tradición cartesiana que lo había erigido en sede de la cognición y de todo principio del ser y el conocer), sino que además ese “yo” se convierte en un obstáculo para la explicación de la causa. Es sólo nuestro “apego al yo” lo que lo coloca ilusoriamente en el lugar de agente de los procesos cognitivos.

Pero ahora viene la pregunta agónica: ¿Si no es el yo, entonces quién es el agente, quién conoce? La respuesta de Varela nos depara una enorme sorpresa: No existe un “quién”, removiendo así un impresionante obstáculo epistemológico “sustancialista”.

Ya habíamos mencionado la doctrina del “no dualismo” budista (Ver Primera parte, punto 3), como doctrina elegida por Varela para presentar una relación interior-exterior que suspende la clásica teoría imaginaria de la interacción, y permite construir un espacio original, sin las limitaciones de la espacialidad geométrica tradicional.

Pero el momento donde Varela queda totalmente atado a la doctrina budista, –tomada no sólo como modelo metafórico o figurativo, sino elevada al estatuto de explicación– es cuando introduce la *Rueda de la Vida* o *Karma*. (Varela, 1991)

Se trata de una bella metáfora sobre el origen y la actividad co-dependiente (no dualista) del sujeto. Le fue revelada a Buda por iluminación como la estructura misma de la causalidad, es decir, como la legalidad de la que depende la experiencia humana.

Son doce eslabones interdependientes (Varela 1991) que aluden a la formación histórica de diversos modelos y tendencias de nuestra vida. Estas formaciones explican la continuidad del sentido del yo. En una escala

aún mayor, el *Karma* expresa también la filogenia, pues condiciona la experiencia a través de la historia acumulada y colectiva de la especie.

Estos doce eslabones pueden descomponerse en elementos últimos, equivalentes metafóricos, de las “partículas” tan ansiosamente buscadas por las ciencias cognitivas cuando se trata de dar cuenta de las unidades con que opera la cognición.

Varela encuentra aquí una interesante diferencia entre el racionalismo occidental y el “racionalismo” encarnado en el *Abhidharma* (*dharma* = elemento básico). En éste, la designación de ciertos elementos básicos como realidad última, no equivale a afirmar que dichos elementos sean entidades ontológicas, en el sentido de tener existencia sustancial.

He aquí un planteo interesante, comenta. Tenemos un sistema filosófico, un sistema reductivo, donde los elementos básicos se postulan como realidades últimas, pero donde estas realidades últimas no reciben status ontológico en el sentido habitual. (5)

En el budismo, como en las ciencias cognitivas, estos elementos básicos o últimos de que se compone la experiencia, siguen siendo de un estatuto vaporoso y metafísico. Con la diferencia de que, mientras las ciencias cognitivas los sitúan en la interioridad del cuerpo, el budismo no les otorga localización espacial, pues para esa doctrina el espacio es “uno” y la separación interior-exterior, una ilusión.

Planteado el problema en términos cognitivos, diremos que se trata de la memoria como almacenamiento de información. Si las unidades mínimas de información (bytes) se almacenan como datos puramente diferenciales (digitales), eso aún no responde a la pregunta por el lugar donde la información se almacena. Decir: “la mente”, es una respuesta ontologizante, demasiado vaga e inespecífica.

El psicoanálisis tiene una respuesta: La información no le pertenece al sujeto ni se almacena en alguna zona oscura de su interioridad. Antes bien, circula en una exterioridad simbólica a partir de la eficacia del discurso de nuestros antepasados, llamado discurso del Otro, y afecta a cada cuerpo y a cada sujeto en su diacronía temporal de manera particular.

No hay sede, hay la masa hablante en la cual, según lo dicho por Saussure, se deposita el lenguaje, pero nadie lo posee por completo. La *Internet* sirve para darnos una idea de una estructura sin sede, sin centro, sin amo, compuesta de unidades que, si bien hipotéticamente finitas (los ordenadores de todo el mundo), permiten una combinatoria infinita.

3. El hombre, no la realidad, plantea los problemas

Para las ciencias cognitivas, los estímulos perceptivos brutos (analógicos), son “transformados” en elementos o unidades simbólicas compatibles con las condiciones operativas del sistema cuya función es:

a. Según el cognitivism clásico, lograr una representación adecuada de una realidad “dada”, cuyo significado unívoco hay que descubrir al modo de una *signature rerum*.

b. Según los enfoques más actuales, como el “enactivismo” de Varela, pero también los ya mencionados de V. Guidano y H. Maturana, “construir” una realidad que sea “viable”, es decir, adecuada a los recursos de que

dispone la estructura.

Tanto en la teoría a. como en la b., la cognición se sigue definiendo, a pesar de Varela, como “solución de problemas”. Este esquema adolece de una petición de principio, que es al menos cuestionable. Supone que la realidad plantea problemas y que el hombre, mal o bien, los resuelve, dando en cada ocasión la mejor respuesta de que dispone el sistema cognitivo, según la cantidad y la calidad de la información que posea.

Nos preguntamos: ¿Son la naturaleza, la realidad, las que plantean problemas al hombre? Si pensamos que “plantear un problema” implica necesariamente una operación simbólica en el plano del empleo del lenguaje, se hace evidente que el hombre es el único que puede plantearlos.

C. Lévi-Strauss, en el examen de esta cuestión, se había opuesto a toda la corriente etnocéntrica dominante en la antropología anglo-sajona, que postulaba que la naturaleza planteaba los mismos problemas a todas las culturas, y que el nivel de las respuestas dependía del grado de evolución y, por consiguiente, de progreso de cada grupo étnico. El etnocentrismo se hace evidente: el grado de progreso se hace depender necesariamente de la capacidad innata de cada grupo humano, petición de principio que muchas veces ha desembocado en los dramas del racismo y su consecuencia: el segregacionismo. Por eso Lévi-Strauss declara: no se trata de la diversidad de las estructuras y la identidad de las obras, sino de la identidad de las estructuras y la diversidad de las obras, esto es, de los problemas locales que cada grupo humano se plantea, partiendo de una misma estructura simbólica (Verón, 1958). Digámoslo así: La realidad “no tiene problemas”, el hombre problematiza la realidad de acuerdo a intereses y objetivos propios de cada cultura; de entre ellas, no todas apuntan a lo mismo ni tienen del progreso la misma idea. Y esto sigue siendo así a pesar del poder seductor de la globalización y de la pretensión universal de un pensamiento único, cuyo éxito en lograr la desaparición de las diferencias, se muestra más que incierto.

4. Cuestionamiento de la realidad

Esta argumentación sirve de apoyo al nuevo cognitivism cuando rechaza la idea de un sistema cognitivo destinado a la “representación” del mundo, ya que no existe tal mundo como algo objetivable, sino como “ficción” discursiva, tanto en el plano social como en el individual. Los denominados “dispositivos discursivos” (Foucault 1966), o quizá también los llamados “paradigmas” (Khun, T. S. 1962), son la manera de plantear una relación del hombre con el mundo que no es directa, sino siempre mediatizada por grandes masas discursivas que operan como “realidad” para un grupo dado en un momento dado, pero no en un mundo “dado”.

En el seno del cognitivism, estas cuestiones han sido advertidas por un Minsky, por ejemplo, que las plantea como sigue:

Digamos lo que dijésemos acerca de algo, sólo expresamos nuestras propias creencias. Sin embargo, aún ese melancólico pensamiento sugiere una aprehensión. Aún si nuestros modelos del mundo no pueden brindar buenas respuestas acerca del mundo como totalidad, y

aunque sus otras respuestas a menudo sean erróneas, pueden decirnos algo acerca de nosotros mismos. (Minsky, 1986, p. 394)

Como vemos Minsky hace de debilidad, virtud.

En realidad, todo esto fue planteado muy tempranamente por Freud. Desde un ensayo tan antiguo como *Proyecto de Psicología para neurólogos* (Freud, 1895), hasta sus últimos trabajos, demuestra la importancia de la fantasía en la constitución de la realidad, a punto tal que ambas estructuras, fantasía y realidad, forman una misma superficie, al modo de la banda unilátera de Möebius.

En Freud, la relación del sujeto con la realidad tiene una primitiva condición alucinatoria. Es la alucinación del objeto perdido lo que condiciona la percepción (y todo otro fenómeno cognoscitivo) porque al sujeto le interesa fundamentalmente la satisfacción, y no la adaptación a la realidad. Si la realidad por lo común se impone en primer término, es porque el sujeto, afectado por la represión, tiene las vías cortadas hacia la satisfacción directa, lisa y llanamente.

El denominado por Freud “principio de realidad” obliga a una espera necesaria, a una demora inevitable en el camino de la satisfacción, que en ese mismo camino se transforma.

Pero siempre lo que domina al sujeto es una condición paradójica: la búsqueda del objeto perdido y alucinado en la fantasía como satisfactorio, al mismo tiempo que la repetición del desencuentro con él, ya que la realidad humana es construida sólo con “representantes” del objeto. Por lo tanto, en la realidad no hay significados últimos a encontrar mediante una adecuación representativa del pensamiento a la cosa.

Pero tampoco en el sujeto hay “información” acerca de cuál sería el objeto de su satisfacción. Sólo hay una carencia de ser introducida por la estructura significante, y una realidad fantasmática que es, en verdad, imposibilidad del sentido de lo real. Podríamos decir, con Minsky, que las respuestas del hombre a la realidad, hablan más de sus propias creencias que de una supuesta realidad.

El principio del conocimiento de la verdad como *adaequatio intellecti et rei*, ha caducado ante el descubrimiento psicoanalítico de la fantasía, pero también ante la destitución del yo, llevada a cabo por el cognitivism actual, que piensa a la realidad como “construcción”.

Es así como la realidad, o “ese poco de realidad” como dijo André Breton, puede ser compartida en torno a ciertas significaciones más o menos estables, subordinadas, de acuerdo con Lacan, a una significación preponderante: la “significación fálica”.

5. ¿De qué está hecha la máquina?

La pregunta que más nos interesa aquí es la que trata de responder por la “realidad” ontológica del sistema. Es decir, el interrogante por los elementos constitutivos de la “máquina”, su *hardware*.

En esto, las ciencias cognitivas son bien prudentes: rechazan el reduccionismo organicista. No obstante, lo que leemos en casi todos los teóricos cognitivos es que se refieren casi indistintamente a la “mente” como al “cerebro”. No pensamos que ellos confundan ambos entes, pero situar la estructura simbólica en un espacio “interior”, casi metafísico, no

deja otra salida que la remisión al cerebro como órgano compuesto de elementos capaces de simbolismo, aunque al psiquismo se la atribuya una "autonomía funcional". Rechazar de esa manera ambigua el anatomismo tiene su precio, porque lo que no puede evitarse es una recaída en un dualismo cartesiano teñido de vitalismo. A esta manera de concebir el *hardware* humano, se opone, como hemos visto, Francisco Varela, rebuscando en el "no dualismo" budista los argumentos para refutarlo.

La "mente" del cognitivism, y su metáfora como sistema informático, es una verdadera *res cogitans* por sus propiedades y operaciones. Y el cerebro es la *res extensa* que le sirve de soporte complementario. Se supone así que la "mente computacional" (Minsky), está "encarnada" en el cerebro, y aunque diferente a él, utiliza su sustancia de una manera que no queda explicada satisfactoriamente, ya que, descreyendo de las localizaciones puntuales, sostiene el cerebro reacciona como organización global e interdependiente, animado por una "sustancia gaseosa".

Para el cognitivism, una cosa es la realidad material y otra la actividad simbólica, pero veremos que es imposible desvincular una de la otra mientras se siga sosteniendo que la experiencia humana, siempre simbólica, tiene su punto de partida en la materia, aun cuando establezcamos entre una y otra todas las mediaciones imaginables.

Este traspié se muestra en un autor como N. Chomsky, quien, más allá de postular una gramática generativa, ha construido una teoría de la mente humana, con especial referencia a los procesos de cognición enlazados al lenguaje, y por eso, con justa razón es ubicado dentro de las ciencias cognitivas.

Las "estructuras profundas" de Chomsky (1957) no son estructuras neurológicas, son en realidad estructuras lógicas, pero concebidas como independientes del orden del lenguaje aprendido. Por lo tanto, no sólo admite el dualismo cartesiano, sino que retorna a la gramática general y razonada de Port Royal, que supone funciones y operaciones lógicas autónomas que generan toda la competencia lingüística del hablante, desde las frases más simples hasta los discursos más complejos. En ese caso, el lenguaje sería un producto de la capacidad lógica, ¿del cerebro? (Donzé, 1967)

Así, para Chomsky, el lenguaje no es la realidad primera de la que depende toda operación simbólica, sino que al revés, la lengua hablada es un producto epifenoménico de una condición lógica originaria. En esta teoría, el habla es una expresión superficial, digamos "emergente", de la lógica proposicional entendida como organización innata.

El lenguaje queda definido así como espejo, reflejo o expresión de las reglas lógicas aristotélicas, que tienen un carácter de "universales formales" y donde las diferencias sintácticas surgen sólo por el efecto de las transformaciones. En este sentido, es interesante citar la conclusión de O. Ducrot en el *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*: "Si se probara la exactitud de la tesis transformacional, quedaría demostrado que la multitud de los lenguajes particulares tiene como fundamento común la universalidad de la naturaleza humana".(6) (Ducrot & Todorov, 1972, p. 161)

Por supuesto que la neurociencia va mucho más allá: no sólo supone encontrar en el cerebro el origen de la lógica, sino también de los comportamientos

morales. Últimamente es frecuente escuchar la divulgación de ciertos "logros" de la ciencia como el de haber localizado en el mapa cerebral la causa de los sentimientos y de la ética.

6. La analogía imaginaria entre el hombre y la máquina

La analogía entre la mente y la computadora se hace cada vez más cautivante en la medida en que hoy, con las llamadas "tarjetas de sonido" nos encontramos frente a máquinas que no sólo hablan, sino que también escuchan la voz y "comprenden" el lenguaje humano. Se trata de una relación cada vez más interactiva llamada "interfase", productora de una fuerte ilusión de comunicación de sujeto a sujeto. Pero no debemos olvidar que la gran diferencia, por otra parte insalvable, es que la máquina no es un ser sino un ente, una cosa. El título de Ángel Riviere *Objetos con mente* (Riviere, 1991) se convierte en un verdadero indecible, ya que si la máquina es objeto, no puede decirse de ella que tenga mente en el sentido de la mente humana, y si tiene mente, entonces ya no es máquina sino sujeto. Salvo que se piense que el sujeto, reducido a su estructura más elemental, es una máquina.

Tengamos en cuenta que este "ser objeto" es también el punto de partida del sujeto: en su comienzo el sujeto es todo objeto del deseo del Otro, depende de él para constituirse. Luego deberá cambiar de posición: de ser objeto a ser sujeto. Pero si no hubiera existido el deseo del Otro, este paso no podría ser dado, porque la función de identificación del sujeto, tanto en el plano imaginario (reconocimiento especular) como simbólico (rasgo unario), es esencial para su constitución.

De tal manera que la analogía entre el hombre y la computadora es un fenómeno imaginario, producto de la ilusión que produce la máquina sobre una supuesta capacidad de responder "como" un sujeto, incluso con sus mismos medios: el lenguaje hablado y escuchado, pero donde hay absoluta ausencia de subjetivación, es decir, de reconocimiento de sí misma. Sólo en ciertas películas de ciencia ficción, la máquina deja de ser objeto para operar desde un deseo propio, encuentro terrorífico para el hombre, pues resulta inconcebible que una cosa piense y desee. Por eso, los deseos de la máquina, las más de las veces son imaginados como maléficos.

Hasta hoy todo parece transcurrir en la especularidad: el pensamiento científico crea a la computadora dotándola de los recursos significantes de su propio orden simbólico; luego, frente a ella, eso le retorna como la alucinación de estar frente a otro sujeto, para, finalmente, encontrar en el funcionamiento de la máquina el modelo de la mente. Ya no es la máquina la que funciona como nosotros, sino nosotros como la máquina.

Evoco acá las palabras de L. Feuerbach en su *Esencia del cristianismo*, donde advierte que la creencia del hombre de haber sido creado por Dios es el fruto de una tremenda inversión: el hombre ha creado a Dios, y luego se ha distinguido como creación de Dios. (Feuerbach, 1841)

Si bien las ciencias cognitivas niegan el color de la "caja negra" del conductismo, no por eso niegan que tal caja exista. Sólo que la denominan "mente computacional", no menos oscura que la caja conductista, aunque nos imaginemos haber echado luz a sus procesos.

El psicoanálisis no rechaza la metáfora de la

computadora. Freud había hablado ya de “aparato” para referirse al psiquismo. Pero fue J. Lacan, quien, en los albores de la computación, advirtió la mutación que estaban sufriendo las máquinas. Dijo entonces que el hombre es “pariente de la máquina”, en tanto que como animal es “algo descompuesto”, ha perdido la invariabilidad de las reacciones instintivas, para adquirir “una multiplicidad de elecciones posibles”. (Lacan, 1954)

Sólo que la idea de “mente computacional”, localizada en la interioridad del sujeto es claramente idealista (*res cogitans*). Si hay algo computacional en el sujeto, eso no es la mente, sino el lenguaje, ese “cuerpo extraño” que, como tal, invade al organismo, convirtiéndolo en máquina parlante, pero además deseante. Freud se refirió al “cuerpo extraño” no en alusión directa al lenguaje, sino a los *stigmata diaboli* con que compara a los síntomas histéricos. Se trata de la “posesión” del cuerpo por parte de otro perverso. Pero si tenemos en cuenta que los síntomas histéricos son la doliente inscripción de los estigmas del Otro en el cuerpo, quizá no sea muy aventurado relacionar el “cuerpo extraño” freudiano con el efecto del lenguaje sobre el cuerpo. (7)

La computadora sin duda tiene una existencia que confunde: su comportamiento inteligente favorece que la tratemos como a un otro, incluso un Otro superior. Pero se trata de una ilusión; mientras que el hombre se sale todo el tiempo del “programa” y hasta lo contradice, la máquina no hace más que repetirlo, no tiene nada que le sea propio y singular. Su existencia es una existencia vacía y exterior.

En este sentido afirmamos categóricamente: No hay máquina humana, hay máquina simbólica. Más aún, la computadora sigue las pautas de los procesos cognitivos humanos, pues es el hombre el que la pone en el mundo “a su imagen y semejanza”, es decir, subordinada a ciertas leyes que serían imposibles sin el lenguaje. Por eso las unidades con las que opera, misterio y rompedero de cabeza para la filosofía cognitivista, no son nada misteriosas: son los significantes y sus propiedades combinatorias y substitutivas. Con esto nos referimos a un extraordinario trabajo que, llamativamente, no ha sido considerado por los cognitivistas modernos. Me refiero a *Los niveles del análisis lingüístico*, de Emile Benveniste, donde, la descripción del funcionamiento del lenguaje en el discurso, resulta cercana a una organización de complejidad creciente, pero siempre con los mismos elementos de presencia-ausencia con los que opera un ordenador digital. (Benveniste, 1966)

Aunque en el plano imaginario del significado el sujeto parezca servirse del lenguaje como de un instrumento, es el lenguaje el que se sirve de él, subordinándolo a un funcionamiento autónomo del cual el sujeto mismo es sólo un efecto. La “autonomía funcional”, por supuesto que no es la del yo, pero tampoco de la cognición, –proceso no “puro” sino teñido de todos los fantasmas de sujeto– sino del lenguaje en su autonomía irreductible.

7. La causalidad en los “tegumentos” del cuerpo

En su escrito *Acerca de la causalidad psíquica* (Lacan, 1946), el autor discute precisamente este punto de la causalidad. Si bien lo hace en relación al órgano-dinamismo de Henri Ey, sirve igualmente a la discusión entablada en el seno de las ciencias cognitivas. H. Ey en

realidad podría considerarse como un pariente lejano de dicha corriente en la medida que plantea una teoría de la mente y de su funcionamiento que, si bien no sigue la vía del procesamiento de información, considera a los procesos psíquicos como autónomos. Se trata de un principio casi “vitalista” que Lacan no titubeará, a pesar del dualismo manifiesto, en emparentar con el “organicismo”.

Rigurosamente el órgano-dinamismo de E. Ey se incluye con toda validez en esta doctrina (organicismo) por el mero hecho de no poder relacionar la génesis de la perturbación mental en su condición de tal (...) con otra cosa que no sea el juego de los aparatos constituidos en la extensión interior del tegumento del cuerpo. (Lacan, 1946, p. 47)

Si sustituimos el sintagma “perturbación mental” por “procesos cognitivos”, estaríamos diciendo la misma verdad.

E. Ey no es asociacionista; toma –al igual que el moderno “conexionismo emergente” cognitivista– los modelos de Jackson en neurología y de la escuela de la *Gestalt* en psicología. Su teoría es totalmente determinística en la medida que la perturbación mental (o también, según nosotros, la cognición), es una función que resulta de la relación entre dos variables: cerebro y mente. Una suerte de neo-vitalismo es legible en H. Ey, para quien lo psíquico es planteado como una emergencia global y autoorganizada que no deja de ser emanación de la materia. De la misma manera, podríamos decir irónicamente, que el flogisto emana de los cuerpos en combustión.

Dice Lacan: “Henry Ey asevera con Goldstein, que ‘la integración es el ser’. En esa integración necesita comprender no sólo lo psíquico, sino todo el movimiento del espíritu, que mediante síntesis estructurales y formas fenoménicas, lo termina abarcando todo, hasta los problemas existenciales”. (Lacan, 1946, p. 57)

Pero además, Lacan se burla cruelmente de H. Ey cuando este quiere plantear la actividad psíquica como adaptación a la realidad por la vía de la resolución de problemas: “Cuando H. Ey comienza a definir la tan maravillosa actividad psíquica como ‘nuestra adaptación personal a la realidad’, me siento en el mundo de las visiones tan ciertas, que todos los criterios se manifiestan como si fueran los de un príncipe clarividente. De veras, ¿de qué no soy capaz en las alturas donde reino?”. (Lacan, 1946, p. 58)

H. Ey se resiste a ser encasillado como materialista, pues no está de acuerdo en que la actividad del espíritu sea lisa y llanamente un epifenómeno del cerebro, como lo es para el materialismo. Para él, el espíritu es inmanente a la materia, “pero se realiza por su propio movimiento”. En esta última idea recordamos la “autonomía funcional” de los modernos cognitivistas como V. Guidano. Nos encontramos frente a una ambigüedad insalvable entre el organicismo y el dualismo cartesiano, que desemboca inevitablemente en un neo vitalismo: un pensamiento que reconoce en el área de lo físico algo “entelequial”, “irreductible”, “dominante”, de naturaleza “psicoide”. (Ferrater Mora, 1965)

Hemos mencionado esta discusión, presente en el texto de Lacan, pues allí aparece muy explícito el problema irresuelto de las ciencias cognitivas en relación a la causa.

8. El enfoque enactivo de la causalidad

Volvamos ahora a Varela, porque es quien propone su teoría de la “enacción”, justamente, para evitar, las aporías a las que conduce todo intento de solucionar el problema de la causa, sin remover el obstáculo epistemológico del dualismo mente-mundo.

Lo que las ciencias cognitivas demuestran con Varela en el campo teórico, el budismo lo practica como experiencia vivida: No hay centro del sujeto, el yo es una ilusión, una construcción imaginaria a la que el sujeto se apega en su pasión de ser. Pero en el “no dualismo” budista, expresado como “Vía media” por Nagarjuna –cuyos ecos reaparecen en el “*entre deux*” de Merleau Ponty, que bien podría ser un “*être deux*”–, Varela supone dado un paso que las ciencias cognitivas (hasta él) no habían dado, y que intentará desarrollar con su enfoque “enactivo” de la cognición.

Este enfoque, postulado por su autor como tercera etapa en el desarrollo de las ciencias cognitivas, parte de la afirmación de que el yo, entendido como conciencia, es un invento cuya falsedad, a pesar de su necesidad, la ciencia debe denunciar. De la misma manera, la conciencia aparece como una realidad ubicua, totalmente prescindible para los procesos cognitivos.

Varela refuta los supuestos del cognitivismo anterior, resumidos en los siguientes errores:

El primero es que habitamos un mundo con propiedades particulares tales como longitud, color, movimiento, sonido, etc.; el segundo es que “captamos” o “recobramos” estas propiedades representándolas internamente; el tercero es que un “nosotros” subjetivo separado es quien hace estas cosas. (Varela, 1991, p. 33)

El paso que da Varela consiste en “des-sustanciar” los procesos cognitivos y ubicarlos en la dimensión de los intercambios simbólicos, con lo cual vuelve a tocarse con el psicoanálisis.

El “enactivismo” toma en serio la crítica filosófica de que la mente no es un espejo del mundo, y que la cognición no es la representación de un mundo pre-dado por una mente pre-dada, porque un mínimo de reflexión nos demostraría que hay muchas maneras diversas de ser en el mundo. Recordemos con Lacan que no hay otro “ser” que bajo un “modo de ser”, aludiendo con ello a la lógica de las modalidades (Lacan, J., *Seminario 21, Los incautos no yerran*, clase 2 del 20 de noviembre de 1973, inédito).

La teoría de la “enacción” cognitiva no debe ser asimilada al pensamiento kantiano, pues en ella no se trata de la limitación del conocimiento al campo del fenómeno con exclusión del “noumeno”. Es el fenómeno mismo dado a la experiencia el que no será conocido sino en el marco de una acción humana, en un “*entre deux*” que pone en juego complejos factores cognitivos y también no cognitivos (fantasías, sentimientos, deseos...)

La ciencia cognitiva, en esta tercera etapa enactiva, propone “la puesta en obra de un mundo y una mente a partir de una historia de la variedad de las acciones que un ser realiza en el mundo”. (Varela, 1991, p. 34). De allí en más ya no será posible seguir pensando en términos de “interacción” (que mantiene el dualismo sujeto-objeto), pues la cognición como “acoplamiento”, también “codependencia”, implica una topología de lo

exterior en lo interior y viceversa, modificados, o aún mejor, constituidos en una “evolución como deriva natural” (Varela, 1991). Lo que Varela se propone demostrar es que los organismos evolucionan, o, mejor dicho, co-evolucionan, en la medida que “enactúan” a través de una historia de acoplamientos. Varela se inspira en ciertos autores del campo biológico como el que afirma:

... nuestro sistema nervioso central no se ha adecuado a leyes absolutas de la naturaleza sino a leyes de la naturaleza que operan dentro de un marco creado por nuestra propia actividad sensorial. Nuestro sistema nervioso no nos permite ver los reflejos ultravioletas de las flores, pero el sistema nervioso central de una abeja puede verlos. Y los murciélagos “ven” lo que no ven las chotacabras. No mejoraremos nuestra comprensión de la evolución mediante una apelación general a “leyes de la naturaleza” ante las cuales se debe doblegar la vida. Por el contrario, debemos preguntarnos cómo, dentro de los estreñimientos generales de las leyes naturales, los organismos han construido ámbitos que constituyen la condición para una continua evolución y reconstrucción de la naturaleza. (Lewontin, 1983, p. 71)

Es realmente importante la subversión que este planteo (presente en Varela, Maturana, Guidano, Minsky, el recién citado Lewontin y otros) introduce en los fundamentos del cognitivismo tradicional.

Varela, como vemos, ha advertido la secuela vitalista que afecta a las ciencias cognitivas en la consideración de la causalidad. La persistencia de esa doctrina, además de encontrada por Lacan en el órgano dinamismo de H. Ey, surge en el propio campo cognitivista. Podemos mencionar a N. Chomsky con su gramática generativa, como ya lo hicimos, pero también a Jean Piaget. Este autor no admite que en su epistemología genética esté planteado el problema de la causalidad. Si bien no se propone resolver cuestiones relativas a la naturaleza última de los procesos, no puede evitar que su genetismo conlleve el supuesto de un desarrollo por maduración de cierta operatoria lógica de origen indecible. Tal operatoria, considerada como un innatismo inteligente en potencia a desplegar por “acoplamiento integrativo”, encontrará en la dialéctica de la asimilación-acomodación las vías de su realización (Piaget, 1948). Pero nos encontramos con que el uso del lenguaje en el niño -que supone la puesta en acto de operaciones lógico formales- en un tiempo muy anticipado en que el infante experimenta todavía la torpeza de la inteligencia sensorio motriz, contradice, de una manera insalvable, toda su teoría de la linealidad de los estadios evolutivos.

Lo que Varela ha advertido es el fracaso de todas las teorías vinculadas al cognitivismo que buscan la existencia de los elementos últimos de la cognición en el espacio interior de la mente, o aún peor, del organismo, y que mantienen el “obstáculo epistemológico” de un paradigma dualista que separa interior-exterior.

Varela (que recorre y trabaja el pensamiento de muchos autores cognitivistas actuales) se atreve a dar un nuevo paso: el paso que destituye al sujeto de la representación como organizador de su realidad personal y de su mundo.

Pero la teoría enactiva también tiene sus

limitaciones, al acentuar las funciones cognitivas en la relación del sujeto con el mundo, y dejar de lado la constitución de un sujeto inconsciente; su “enacción” puede reducirse (y él mismo se encarga de hacerlo) a la teoría no dualista del budismo: una especie de penetración yo-otro, o yo-mundo, donde si bien aparece un sujeto descentrado con respecto a sí mismo, esto no da cuenta en absoluto de la constitución de un sujeto particular, sino sólo del funcionamiento de la estructura cognitiva en el plano de las relaciones imaginarias y fantasmáticas. Quizá su “enactivismo”, pudiera reducirse, freudianamente, a la teoría de la fantasía como “realidad psíquica”.

Estas dificultades afloran cuando se trata de dar cuenta de la articulación inconsciente-consciente: “El cognitivism divide al sujeto cognitivo en dos: por una parte, la cognición es computación simbólica inconsciente; por la otra es experiencia consciente” (Varela, 1991, p. 77). El problema es planteado, y complejizado, en el siguiente párrafo de un autor muy próximo a Varela:

El resultado es que la psicología ahora no tiene dos dominios de qué ocuparse, el cerebro y la mente, sino tres: el cerebro, la mente computacional (inconsciente) y la mente fenomenológica (la consciencia). En consecuencia, la formulación cartesiana del problema mente-cuerpo se divide en dos interrogantes. El problema ‘mente fenomenológica-cuerpo’ es: ¿Cómo puede un cerebro tener experiencias? El problema ‘mente computacional-cuerpo’ es: ¿Cómo puede un cerebro efectuar razonamientos? Además, tenemos el problema ‘mente-mente’: Cuál es la relación entre los estados computacionales y la experiencia. (Jackendoff, 1987, p. 20)

Este autor se acerca mucho a la verdadera cuestión: la enacción no debería ser planteada como *entre deux* (sujeto-objeto), sino *entre trois* (sujeto-objeto-lenguaje).

Aún así, para el psicoanálisis no se trata del “acoplamiento” entre distintas relaciones cognitivas, sino de cómo la estructura “exterior” de lenguaje atrapa a un organismo y lo trastoca de tal forma que lo constituye en sujeto, haciendo de esa exterioridad el núcleo mismo del ser (*kern unseres wessens*, S. Freud)

Por eso, más allá de un sujeto que tiene un comportamiento “enactivo” a partir de imágenes y datos que le proporciona su *umwelt* (medio ambiente exterior), se trata de dilucidar la cuestión acerca de cómo es posible que un sujeto “enactivo” sea al mismo tiempo singular. Pues la “enactividad” podría no ser más que lo observado en los comportamientos de cortejo y apareo del mundo animal, donde la conducta de uno desencadena las respuestas complementarias del otro, en un juego que lleva al “acoplamiento”, pero donde no hay deseo singular.

9. Lo que el psicoanálisis aporta

Es aquí donde el psicoanálisis, sobre todo a partir del retorno que Lacan produce a la anticipación freudiana, permite una simplificación enorme del problema, y la limpieza de toda la hojarasca de falsas vías. A quienes pudieran tildar a esto de “reduccionismo”, ya les respondió Lacan diciendo que efectivamente se trata de un reduccionismo, pero en el sentido de lo que denomi-

nó “reduccionismo simbólico”, operación que apunta a dilucidar los fundamentos de las estructuras y no la infinita variabilidad de sus efectos.

La poderosa llave que abre esa posibilidad es la inclusión de la estructura del lenguaje que, como dijimos, aún siendo un sistema autónomo y exterior, constituye todo lo que hay de interior en el sujeto.

La tesis de las ciencias cognitivas dice que el estímulo en bruto de la realidad no puede ser aceptado por el aparato cognitivo sin ser convertido previamente en unidades aptas para el procesamiento de información. Dejando de lado que esto presupone que existe primariamente un aparato de capacidad cognitiva en la naturaleza del hombre, el verdadero problema consiste en el secreto de cómo se realiza esa operación, con qué unidades. Tengamos en cuenta que todas las operaciones del proceso: la selección, la clasificación, el procesamiento y finalmente el acto cognitivo se realizarán con esas unidades simbólicas, ya sea de una forma puntual como lo propone el cognitivism inicial, o como respuesta global emergente en la teoría más moderna del conexionismo.

Para el psicoanálisis, los procesos inconscientes son operaciones de lenguaje y están limitados por él. De tal forma que lo más exterior es al mismo tiempo lo único interior. (8)

Obviamente, no todo puede ser procesado por el lenguaje. Queda un resto no simbolizable, pero ese resto funciona como insistencia que pone a prueba la aptitud simbólica del aparato para hacerle frente o transformarlo.

Los elementos últimos con los que opera el aparato son ajenos a él, no deben buscarse en el interior, pues se trata de un “cuerpo extraño”, según lo comentado en páginas anteriores.

La idea de “cuerpo extraño” es introducida por Freud en la época de las cartas a Fliess y la de “Estudios sobre la Histeria”, con el sentido de memoria inconsciente que repite “eficazmente” el suceso traumático,(9) y retomada luego en “Inhibición, síntoma y angustia” y otros textos finales, para referirse a la envoltura formal del síntoma.(10)

En nuestra concepción, esos sutiles elementos extraños al organismo biológico, pero sin embargo eficaces en la producción de efectos psíquicos (por ejemplo los síntomas de la histeria), son los “elementos” que la lingüística ha descubierto como unidades del lenguaje: los significantes. El significante como tal captura al organismo y lo transforma en cuerpo, pero no pertenece de por sí ni al organismo ni al cuerpo, sino al campo del Otro. Son sus *stigmata*. Esta es la forma en que Lacan interpreta el concepto de “extraterritorialidad” expuesto por Freud en “Inhibición, síntoma y angustia”.

Con esto se resuelven varios problemas a la vez. Los significantes tienen una existencia material y por tanto ocupan un lugar: son diferencias fónicas localizables y que funcionan opositivamente en la lengua; en eso consiste su particular materialidad que, no siendo sustancia, es sin embargo bien real (“cuerpo extraño”). Por otra parte, su funcionamiento consiste en una combinatoria de unidades mínimas puramente diferenciales llamadas fonemas, desprovistas totalmente de sentido. A medida que se integran en unidades superiores (palabras, frases) se comienza a producir el fenómeno

del sentido. La lengua impone sus condiciones al sujeto, incluso en el plano de sus fantasías, de su sexualidad y sus deseos.

Esa “falta de yo” que habían reconocido los filósofos cognitivos, es para el psicoanálisis otra cosa: es la división originaria del sujeto, producida por y desde el lenguaje, encarnado en todos los sujetos hablantes. El lenguaje es para Lacan el Otro con mayúscula, que no existe sino en tanto estructura de reglas operatorias, y el lugar donde se encarna es el deseo de los otros que hablan a la cría humana desde antes aún de su nacimiento. ¿Cómo se transmite esa ley del lenguaje que es verdaderamente herencia filogenética de la humanidad?, se pregunta Lacan en el Seminario 3, y su respuesta es: “Por el hecho de que, alrededor del sujeto, se habla” (Lacan, 1955, p. 357). Así de sencillo, pero así de heterogéneo es el lenguaje a la naturaleza del cerebro.

El recurso simbólico viene a dar un lugar al sujeto, como continuidad y permanencia: esa función que Varela había ido a buscar en la “Rueda de la Vida” budista, es la función del “nombre propio”, concepto que no pocos dolores de cabeza ha dado a la filosofía analítica y a la lógica moderna.

El nombre propio no es sólo ese elemento material que nos da un lugar legal en el mundo y nos identifica desde nuestra “partida de nacimiento” en adelante. Es, sobre todo, un elemento puramente simbólico, asemántico, intraducible, que marca al sujeto con un “rasgo unario”, que si bien no alcanza a significarlo, sirve a los fines de su diferenciación. De tal modo que si todo sujeto sabe quién es, incluso en el suceder del tiempo, esto se debe solamente a que está identificado por un elemento formal que le asegura no ser ningún otro.

Esta “marca” es permanente, y asegura la continuidad del sujeto en el tiempo. Gracias a este recurso, el ser humano, como ser parlante, es el único que puede reconocerse a sí mismo. En cambio, el animal reconoce a los demás, como por ejemplo el perro a su amo, pero no puede reconocerse a sí mismo. La indiferencia de un animal doméstico ante el espejo lo demuestra bien.

La cuestión de la “autoconciencia” de Varela, se reduce en el psicoanálisis a ser un fenómeno imaginario, efecto de la identificación simbólica que el sujeto recibe desde el Otro, a través del Edipo como legado paterno de un nombre propio. Este nombre cumple la función de localizarlo particularmente en el seno de un

linaje como ser sexuado, subordinado a las leyes estructurales del parentesco. (11) Si el sujeto sólo tuviera el recurso del no dualismo o *entre deux* que propone Varela, le sucedería espontánea y constantemente aquella experiencia de la “presencia plena” que el budismo persigue en la meditación: fusión con el universo que lo inhabilitaría como sujeto singular, o vivencia constante del fenómeno del “doble”, estudiado por el psicoanálisis como una patología grave de la identidad.

De ahí que nada es posible en el campo del sujeto sin el lenguaje: “Si al hombre le es tan necesario usar la palabra para encontrarse o para no perderse, es en función de su propensión natural a descomponerse en presencia del otro”. (Lacan, 1955, p. 330)

10. El ideal del hombre-máquina

Metaforizar el orden simbólico del lenguaje como máquina informática no es lo mismo que comparar al hombre con ella. Aclaremos esto, pues luego de utilizar la metáfora computacional como símil del funcionamiento mental subjetivo, la psicología cognitiva se ha deslizado a proponer técnicas psicoterapéuticas donde explícita o implícitamente se propone el ideal de una resolución de los problemas individuales, de pareja o familiares, que siga los pasos del procesamiento de información que utiliza un ordenador digital. Si el modelo es el robot inteligente, las “debilidades” específicamente humanas aparecen como un déficit, un estorbo a superar. Así, el hombre sano, sería aquel que, en su funcionamiento vital, se pareciera mejor a una máquina, capaz de “acoplamiento”.

Pero tengamos en cuenta que no hay adaptación lograda que al mismo tiempo no implique la renuncia a lo más verdadero del sujeto: su deseo. Esto es: la “imperfección” de su funcionamiento, lo que lo hace impredecible, que es lo que no padece la máquina. Ella no comete “actos fallidos”. El día que una criatura robótica, en vez de comportarse automáticamente, nos sorprenda con algo que manifieste un deseo propio, es decir, se conduzca de una manera diferente al programa del que el hombre la dotó: un fallido, un síntoma o un chiste, habrá nacido la máquina con inconsciente, es decir un “androide”, un ser humano artificial. Entonces, cuidado, no podremos confiar en lo que ella produzca como enunciado, pues para comprender sus intenciones tendremos que remitirnos a otro nivel, el de la enunciación, que es la guarida de un sujeto singular.

Notas

1. La “autonomía funcional” que proponía, con Hartmann, la Escuela Norteamericana de Psicoanálisis, se refiere a la función del yo, cuestión exactamente opuesta a la del cognitivismo que se refiere, en cambio, a la autonomía del proceso cognitivo con respecto al yo, relegado a ser una formación ilusoria de identidad. (Ver Parte primera, punto 4. *La incerteza de la existencia del yo*).

2. Para el psicoanálisis lo inconsciente es una estructura subordinada al lenguaje con leyes propias diferentes a las de la conciencia. Para el cognitivismo en cambio, que generalmente no habla de inconsciente sino de procesos “subyacentes” de la mente, estos procesos son equiparables al procesamiento de información, e inconscientes en el sentido de no-concientes, o sea como reverso de la conciencia.

3. La idea que así se pone a nuestra disposición es la de una localidad psíquica, Queremos dejar por completo de lado que el aparato anímico de que aquí se trata nos es conocido también como preparado anatómico, y pondremos el mayor cuidado en no caer en la tentación de determinar esa localidad psíquica como si fuera anatómica. Nos mantenemos en el terreno psicológico y sólo proponemos seguir esta sugerencia: imaginarnos el instrumento de que se valen las operaciones del alma como si fuera un microscopio compuesto, un aparato fotográfico, o algo semejante. La localidad psíquica corresponde entonces a un lugar en el interior de un aparato, en el que se produce uno de los estadios previos de la imagen” (*La interpretación de los sueños*, en *Obras Completas*, Amorrortu Editores, tomo V, pág. 529).

4. El vitalismo, escuela biológica de gran vigencia hasta principios del 20 y opuesta al mecanicismo, defiende la existencia de un *elan vital* es decir de un principio autónomo con respecto a la materia orgánica. No obstante, las características de los seres vivos son “emergentes” de sus componentes materiales pero adquieren nuevas propiedades no presentes en ella.
5. Varela alude con esto a que el racionalismo oriental no piensa que la experiencia dependa en absoluto del cerebro como lo entiende el positivismo occidental. Pero aquella inmaterialidad de las realidades o elementos primarios, hace sobrevolar nuevamente la sombra del vitalismo. Mientras no se logre pensar en una materialidad que no sea sustancia, el misterio continúa.
6. La locución “naturaleza humana” resulta un verdadero oxímoron. O es “naturaleza” o es “humana”. Nada en el hombre funciona “naturalmente”, ni nada en la naturaleza se sujeta leyes humanas divinas o humanas. ¿Haríamos hoy una invocación a los dioses para hacer llover?
7. “¿Te acuerdas que siempre dije que la teoría de la Edad Media y de los tribunales eclesiásticos sobre la posesión era idéntica a nuestra teoría del cuerpo extraño y la escisión de la conciencia? Pero, ¿por qué el diablo, tras posesionarse de esas pobres, comete con ellas unas lascivias de las más asquerosas? ¿Por qué las confesiones en el potro son tan semejantes a las comunicaciones de mis pacientes en el tratamiento psíquico? Pronto me sumergiré en la bibliografía sobre este tema. Las crueldades permiten además comprender algunos síntomas de la histeria, hasta ahora oscuros. Los alfileres, que salen a la luz por los más raros caminos; las agujas, por causa de las cuales las pobres se dejan desollar los pechos y que no se ven con rayos X, pero sí se encuentran en la historia de seducción..” (Sigmund Freud, *Fragmentos de la correspondencia con Fliess, Carta 56*, en *Obras completas*, Amorrrortu Ed., tomo I.
8. La idea del sistema de lenguaje como autónomo y absolutamente heterogéneo al organismo es una idea que nace con el estructuralismo en lingüística, que es el recurso con que piensa Lacan al inconsciente. La teoría lingüística que emplea el cognitivismo es muy otra. Desde ella no podría pensarse que el lenguaje es heteromórfico con respecto a la mente, ya que la mente misma está dotada de una lógica proposicional de la cual puede surgir toda la gramática.
9. “Hemos de afirmar más bien que el trauma psíquico, o su recuerdo (por lo que sigue, Freud-Breuer se refieren a “memoria” antes que a “recuerdo”, pues se trata de la repetición “en acto” del trauma, ante la imposibilidad del recuerdo como hecho psíquico, HL), actúa a modo de *un cuerpo extraño*; que continúa ejerciendo sobre el organismo una acción eficaz y presente, por mucho tiempo que haya transcurrido desde su penetración en él. (*Estudios sobre la Histeria*, en *Obras completas*, tomo 1, Biblioteca Nueva, Madrid, 1968, págs. 26-27).
10. “Un paralelo que nos es familiar hace ya mucho tiempo equipara el síntoma a un *cuerpo extraño* que mantiene incesantes fenómenos de estímulo y reacción en el tejido en el que se ha alojado. Sucede ciertamente a veces que la lucha defensiva contra el impulso instintivo indeseado queda terminada con la formación de síntomas. Que sepamos, es la conversión histérica donde esto puede darse con mayor facilidad; mas, por lo general, hallamos un curso muy distinto”. (*Inhibición, síntoma y angustia*, en *Obras Completas II*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1968, pág. 36)
11. Fue C. Lévi-Strauss en el campo antropológico quien en su investigación de los pueblos primitivos descubrió las leyes simbólicas que estructuran las relaciones de parentesco. (Lévi-Strauss, 1949)