

Maestría en Psicoanálisis

Facultad de Psicología- Universidad Nacional de Mar del Plata

Memética y Psicoanálisis - La estofa del Otro



Autor: Esteban Garvie

Director de Tesis: Dr. Carlos Ruiz

Director de la Maestría: Dr. Héctor López

** La ilustración es de Salvador Dalí, y corresponde a la tapa del 8vo. número de la revista Minotaure de 1936. En su edición anterior, se había publicado el artículo “Mimetismo y la Psicastenia Legendaria” de Roger Caillois.*

Agradecimientos:

A Liliana Falfani, por su aliento e inspiración.

A Carlos Ruiz por su paciencia y trabajo de lectura.

A Héctor López por su perseverancia en el sostenimiento de la Maestría en Psicoanálisis.

A Horacio Martínez y Analía Cacciari por su ayuda y “cáustica pregunta”.

A Orlando Calo, por su amistad.

ÍNDICE

Capítulo 1 – Introducción	Página 3
Capítulo 2 – El Planteo del Problema	Página 12
2.1.1 La Memética y su concepción de la transmisión cultural.	
2.1.2 Las máquinas de supervivencia.	
2.1.3 Memes: Los nuevos reproductores.	
2.1.4 Querer saber más.....	
2.1.5 El “caldo” memético.	
2.1.6 La “unidad de conveniencia”.	
2.1.7 ¿Memes inconscientes?	
2.1.8 La “competencia” entre memes.	
2. 2.1 El Gran Otro pre-freudiano.	
2.2.2 H. A. Taine.	
2.2.3 Hipnosis.	
2.2.4 C. Lombroso.	
2.2.5 G. Tarde.	
2.2.6 W. McDougall.	
Capítulo 3 – Las articulaciones con el Psicoanálisis	Página 30
3.1 Las críticas de Freud a Le Bon.	
3.2 Iglesia y Ejército.	
3.3 Pánico.	
3.4 Identificación.	
3.5 El yo dividido.	
3.6 Enamoramiento.	
3.7 Hipnosis.	
3.8 El instinto gregario.	
3.9 El grupo y la horda primitiva.	
3.10 El Ideal.	
3.11 Conclusión.	

Capítulo 4 –La Identificación en el Registro Imaginario Página 44

- 4.1 Los antecedentes del Estadio del Espejo
- 4.2 Roger Caillois. El Mimetismo y la Psicastenia Legendaria.
- 4.3 Algunas reflexiones sobre el Yo.
- 4.4 El Estadio del Espejo de Lacan.
- 4.5 El calce. Los bordes del espejo.

Capítulo 5 – La Identificación en el Registro Simbólico Página 62

- 5.1.1 La Identificación al significante.
- 5.1.2 La aporía de Epiménides.
- 5.1.3 Acerca de lo Uno.
- 5.1.4 El Uno es el Otro.
- 5.1.5 El significante significa a un Sujeto para otro significante.
- 5.1.6 El significante y la repetición.
- 5.2.1 Sujeto y Repetición.
- 5.2.2 Sujeto y Sutura – Sujeto y Cero.
- 5.2.3 Sujeto y Otro.
- 5.2.4 La identidad – La Repetición.
- 5.2.5 Circularidad no recíproca.
- 5.2.6 Significante Unario.
- 5.3.1 El calce: El significante Fallo.
- 5.3.2 Identificación al Fallo.

Capítulo 6 – La Identificación y lo Real. Página 85

- 5.1.1 Antes del Espejo.
- 5.1.2 Del Sujeto centrado en lo visual.
- 5.1.3 Esquicia entre el ojo y la mirada.
- 5.1.4 Mímesis y mirada.
- 5.1.5 La función de la mancha.
- 5.1.6 El Sujeto y la ilusión del observador.

- 5.1.7 La reversión de la mirada.
- 5.1.8 Mancha, Cuadro y Sujeto.
- 5.1.9 El deseo es el deseo *al Otro*.
- 5.2.1 El Calce: El Cuadro que aloja el Espejo.
- 5.2.3 El Fantasma, amortiguador de la mirada.

Capítulo 7 – El meme “creer en Dios”

Página 100

- 7.1.1 El meme maldito
- 7.1.2 La “delusión” teológica.
- 7.1.3 Las formas de la creencia.
- 7.1.4 Las “pruebas de la existencia de Dios.
- 7.1.5 Sobre la ética.
- 7.1.6 El memepolejo religioso
- 7.1.7 Memes y Letras.
- 7.2.1 Freud y el “curiosísimo fenómeno de la fe”.
- 7.2.2 *Das man Moses* y el pueblo de Israel.
- 7.2.3 El Gran Hombre
- 7.2.4 La verdad de la religión. – La verdad histórica y la verdad material.
- 7.2.5 Las objeciones de Yerushalmi.

Capítulo 8 – Conclusiones.

Página 127

- 8.1.1 Momento de concluir.
- 8.1.2 Repaso del recorrido
- 8.1.3 Diferencia entre paradigmas
- 8.1.4 Reformulando la hipótesis.
- 8.1.5 La lectura de la sentencia.
- 8.2.1 Epílogo.

Apéndice.

Página 145

Bibliografía.

Página 151

Tesis de Maestría en Psicoanálisis. “*Memética y Psicoanálisis – La estofa del Otro*”

CAPITULO I - *Introducción*

La redacción de esta tesis atravesó diversas vicisitudes, dado que en el tiempo transcurrido desde su comienzo, las vías de interrogación fueron variando. Al principio la idea era confrontar una teoría sobre la propagación cultural (Memética) con la visión que aportaba el psicoanálisis. Pero lo que en principio tenía el aspecto de una crítica de una teoría hacia otra, algo más afín al objetivo de un ensayo, se convirtió gradualmente, y pese a los pasos cuidadosamente previstos en el plan de tesis, en una exploración de una de las dimensiones fundamentales del psicoanálisis contemporáneo, a saber, la estructura del Gran Otro.

De modo que lo que en principio era un ejercicio crítico, se transformó finalmente en una guía para la investigación, proveyendo en su recorrido una hipótesis, aunque no estuviera claramente formulada en el inicio.

Es que gracias a la crítica inicial de un colega, la redacción del plan de tesis se vio acosado por una cáustica pregunta que de algún modo inhibía su prosecución: En la medida de que se trata de una tesis de una Maestría en Psicoanálisis, ¿para qué ocuparse de una teoría de otro paradigma? Y en consecuencia ¿cuál es, después de todo, la hipótesis planteada? ¿Se trata simplemente de una evaluación teórica, o en las palabras del amable pero implacable colega, intentar de establecer “la verdad” de la teoría criticada? Así parecía intentarlo el plan de tesis, en la medida en que citaba la consigna de que “el psicoanálisis tomara lo que le es propio” de un discurso ajeno. Pero por cierto que a este tesista no le atraía la idea de dedicarse a la mera descalificación, así fuera asumido bajo el pretexto algo petulante de rescatar “su verdad” en términos de nuestro propio campo.

En un principio la justificación pasaba por reivindicar el derecho de tomar cualquier campo de la producción cultural como objeto de estudio del psicoanálisis. Se podría citar el amplio espectro de especulación freudiana, su interés en tantos dominios ajenos a su campo específico. Sirvan de ejemplo los denominados escritos sociales, sus indagaciones en la historia, la arqueología, el arte, las religiones y la antropología cultural. Por cierto que de todos estas extensiones extrajo resultados que siguen vigentes, mediante el recurso de aplicarles el rasero de la ciencia del Inconsciente.

En otros casos se advierte la meticulosidad de Freud al revisar las teorías ajenas a su invención, como lo hizo en el caso de las teorías previas sobre los sueños, los fallidos y lo cómico.

Otro inconveniente que sí preveía el plan de tesis era que la Memética, tributaria como es de aquello que sostiene al Sujeto de la Ciencia, concibe la subjetividad como modelación de una conciencia por obra del proceso evolutivo por un lado, y de la determinación cultural por otra. Al considerar la subjetividad en términos de un Yo que responde a modelos que le propone el ambiente, o que asume su forma a consecuencia de su adaptación al ambiente, cae en una psicología que desconoce su modo de forcluir al sujeto. Precisamente lo que hace diferente al psicoanálisis en su inscripción en la ciencia es que por el contrario, instituye al sujeto del Inconsciente. Al hacerlo, inaugura una nueva forma de entender la subjetividad. Podría decirse entonces que al cruzar la Memética con el Psicoanálisis se estaría intentando confrontar dos discursos de imposible comparación. Otra forma de plantear la objeción es decir que la Memética pretende dar cuenta de conductas unificadoras, lo cual equivaldría a lo que una incipiente sociología denominaba la psicología de las masas y por tanto, se apoyaba en un nivel de análisis que no requería de tomar en cuenta la subjetividad. Pero si Freud se ocupó de la “Psicología de las Masas”, era porque la segunda parte de su título, “...y Análisis del Yo” ya anunciaba una divergencia del objetivo sociológico. Precisamente esa será la clave que nos dará letra para avanzar, cuando recorramos la noción de Identificación.

Pero quizás corresponda remitirse a las cuestiones observables que pueden justificar el esfuerzo de emprender esta tarea.

Todas las épocas tuvieron sus facetas alienantes. La tradición occidental que nos precede tuvo sus grandes discursos fundantes. Podríamos mencionar la tradición filosófica de la antigua Grecia, o el Cristianismo medieval, y más recientemente los ideales del Iluminismo, las políticas asociadas al surgimiento de los Estados Nación. Últimamente las tribulaciones del tardo-capitalismo, y el surgimiento contemporáneo de los fundamentalismos. Pero para dar más carnadura a la cuestión de la estofa del Otro, quizás convenga dar algunos ejemplos vívidos de aquello que hace a la trama que nos rodea. Digo “rodea” adoptando una topología ingenua como recurso ilustrativo, aunque como veremos más adelante, nuestra implicación con el Otro no es la de un interior-exterior.

Se propondrán apenas dos, simplemente por su percepción coincidente con el momento de estar redactando esta introducción. Debe entenderse que consisten apenas en un recorte caprichoso, puesto que la incidencia del Otro no reconoce límites, es de naturaleza omnipresente y se expresa en un sinnúmero de ejemplos.

Tomemos, por ejemplo, la aparición en cierto momento histórico, de la moda de usar pelucas. Se trató de una costumbre reapareció (su manifestación anterior data del Imperio Romano) en el siglo 16, al ser adoptado por la reina Isabel I de Inglaterra. Fue inmediatamente adoptado por la nobleza vernácula y al poco tiempo por los reyes Luis XII y Louis XIV de Francia, haciendo que su uso entre hombres se impusiera extensivamente en el transcurso del siglo 17. Durante todo el siglo XVIII continuó siendo un elemento imprescindible del decoro de las clases privilegiadas, con aditamentos como el uso de colorantes en polvo, y variantes en forma de perucas, versiones abreviadas del mismo atavío. Recién hacia fines del siglo comenzó a declinar su uso, siendo reservado a hombres de inclinación conservadora. Su adopción por ciertas profesiones para ser utilizadas en funciones formales se prolonga hasta la fecha, como en el caso de los jueces de las cortes inglesas. De modo que podría decirse que la Modernidad fue concebida bajo pelucas, y que siguieron adornando las cabezas de las mejores mentes de la Ilustración.

Si bien su introducción pudiera tener cierta justificación en motivos de higiene, puesto que los apósitos eran más fáciles de desparasitar, la generalización de su uso tiene motivos menos prácticos pero funcionales a la hora de indicar pertenencia social o poder, formando parte indispensable del conjunto de recursos identitarios.

Se podría invocar mil casos de otros contextos: si bien la costumbre de decorar el cuerpo data de tiempos inmemoriales, la propagación global del tatuaje es un fenómeno relativamente reciente, que en menos de 20 años se extendió a los jóvenes de casi todas las capas sociales. La aparición de nuevas tribus urbanas con sus insignias reproducen el mismo proceso, y también podría citarse la discusión corriente sobre las situaciones que surgen a partir de los monopolios de los medios de comunicación. El surgimiento de discursos dominantes en el terreno económico y político tiene su ejemplo paradigmático en la década de los 90 con el establecimiento del neoliberalismo como patrón universal hasta

su cuestionamiento en la última década. En el apéndice de esta tesis se tomará un ejemplo literario que refleja el momento en que el discurso fundamentalista islámico se impuso en el seno de la sociedad iraní.

Será entonces el momento de rescatar del plan de tesis el objetivo principal de este trabajo. Mediante la crítica de la teoría Memética se abordará el modo en que el psicoanálisis concibe el estatuto del Gran Otro. La hipótesis implícita en el recorrido propuesto es que el *Gran Otro (A) en que se aloja el Sujeto articula los registros Imaginario, Real y Simbólico, a diferencia de un puro Otro del Lenguaje, tal como lo introduce Lacan inicialmente en su enseñanza.*

Probablemente sería más apropiado hablar de una “guía de trabajo” que de hipótesis, para evitar cuestionamientos metodológicos que apuntarían a la amplitud que pretende abordar, o su falta de anclaje empírico. Tampoco se trata de una hipótesis arriesgada, en la medida en que no se pretende decir otra cosa que lo que Lacan desarrolla a lo largo de su seminario y sus escritos, ni disminuir el lugar del significante en su primacía, o desmentir el hecho de que el Sujeto es un efecto de lenguaje. Pero al menos lo que se puntualiza es que el Gran Otro no es sólo el "Tesoro del Significante" del modo como se lo identifica con el lugar Otro en el piso inferior del "Grafo del Deseo".

Es más que probable que en la utilización de la palabra "tesoro" , Lacan estuviera remitiendo al término *tesauro*¹ que es algo más relacionado a un diccionario de sinónimos y antónimos que a un simple reservorio de significantes, aunque se le quisiera adjudicar un supuesto valor como arcón de palabras. El tesauro, implica toda una integración jerárquica de los términos, y de sus asociaciones posibles por su ordenamiento alfabético, temático o de reglas de uso. En realidad es una figura mucho más apropiada para aludir a la concepción sausseriana del lenguaje, con sus ejes paradigmático y sintagmático. También

¹ Una búsqueda rápida en internet revela sorprendentemente que no se encuentran fácilmente versiones editadas de Tesoros en castellano, aunque sí abundan en formato digital on-line. El Tesauro es un recurso muy utilizado en el mundo anglo-parlante. Otras designaciones aproximadas que tiene en el idioma español es el de “Diccionario Lexicográfico” o “Glosario”.

lo es de las expresiones lacanianas que se hallan en "La Instancia de la letra" cuando comenta la organización significativa del siguiente modo:

"Esto quiere decir que sus unidades, se parte de donde se parta para dibujar sus imbricaciones recíprocas y sus englobamientos crecientes, están sometidas a la doble condición de reducirse a elementos diferenciales últimos y de componerlos según las leyes de un orden cerrado". (Lacan J. , La Instancia de la letra., 1985, pág. 481)

Y más aún:

"Con la segunda propiedad del significante de componerse según las leyes de un orden cerrado, se afirma la necesidad del sustrato topológico del que da una aproximación en término de cadena significativa que yo utilizo ordinariamente: anillos cuyo collar se sella en el anillo de otro collar hecho de anillos" (idem)

Y un poco más adelante, recurriendo a de Saussure:

"Pero basta con escuchar la poesía, como era el caso de F. de Saussure, para que se haga escuchar en ella una polifonía y para que todo discurso muestre alinearse sobre los varios pentagramas de una partitura" (Lacan J. , 1985, pág. 483)

Ahora bien, basta con leer el piso superior del Grafo del Deseo para encontrar en el lugar homólogo al del Gran Otro (A) la fórmula de la pulsión, con lo que ya se está indicando que a nivel del Inconsciente, no basta pensar el lugar del Gran Otro en términos exclusivamente lingüísticos, sin negar que sin lenguaje no habría anudamiento de los registros.

Pero será en el decurso de esta tesis donde se intentará trazar los ejes de fundamentación para el planteo de un Otro "borromeizado".

A partir de esta "**Introducción**", en la que formulamos la hipótesis de trabajo, pasaremos a considerar la mayoría de los temas anticipados por el plan de tesis serán de acuerdo al siguiente orden.

En el capítulo denominado "**El planteo del problema**" se expondrá resumidamente el modo en que Richard Dawkins entiende la transmisión cultural, a través de una disciplina que ha denominado "Memética". (Dawkins, 1985) Teniendo en cuenta que el énfasis que otorga este autor contemporáneo a una teoría de la imitación, se indicará de qué modo esta

noción ya había sido central en los desarrollos de la sociología temprana. Ésta, junto a los conceptos de sugestión y contagio, constituirán un cuerpo de doctrina, que daremos en llamar “El Otro pre-freudiano”.

Esto dará lugar a la sección de **“Las articulaciones con el psicoanálisis”** en la que tomaremos el último de estos teóricos de las masas, bajo la mirada crítica de S. Freud. Revisando el clásico texto “Psicología de las Masas y Análisis del Yo” (Freud, 1987) se expondrá el modo en que el creador del psicoanálisis introduce su explicación de estos fenómenos.

La novedad freudiana constituirá su tratamiento particular de la noción de identificación, que tendrá directa relación con una nueva forma de entender la subjetividad.

En **“La identificación en el Registro Imaginario”** se iniciará la revisión de la identificación a la luz de los tres registros lacanianos, Imaginario, Simbólico y Real.

En lo que atañe a lo imaginario, se recorrerán algunos textos que corresponden a los inicios de la enseñanza de Lacan, incluyendo un texto clave de Roger Caillois, un autor que precede a Lacan, y que vuelve a ser mencionado como referencia en el Seminario 11 (Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis).

Será en ocasión del texto clásico “Estadio del Espejo como formador de la función del Yo (Je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” que se verá que aún en este documento fundacional aparecen indicios que convocan a los otros dos registros, Real e Imaginario. Esto dará lugar a que tanto en éste como en los próximos dos capítulos, se hará un apartado en que se señala el **calce** de los registros.

En **“La Identificación en el Registro Simbólico”** se explorarán las implicaciones de la afirmación “La identificación es al significante” que inaugura el seminario 9 de J. Lacan. Esto conducirá a la cuestión de “La Sutura”, que introduce la cuestión del sujeto en el corazón mismo de la dimensión del Otro, a través de la inscripción del Rasgo Unario, con los corolarios de la Represión Primaria y la Repetición. En la sección del “calce” se tomará el caso de la identificación al significante fálico.

Esta serie se completará con “**La identificación en el Registro de lo Real**” donde habrá un re-encuentro con la mimesis y la pluma de R. Caillois. Pero esta vez la identificación se verá incorporada al registro que domina la última fase del trayecto lacaniano. Esto conducirá a la función de la Mancha y el Cuadro. Estas dos, junto con el Espejo, serán las cuerdas que volverán a referirnos al “calce” de los registros.

El antepenúltimo capítulo, “**El meme “Crear en Dios”**” se pondrán en oposición a la Memética con el Psicoanálisis, a la hora de analizar el fenómeno religioso. Aquí será la oportunidad de confrontar a Dawkins con Freud, en base a dos obras “The God Delusion” del primero y “Moisés y la Religión Monoteísta” del segundo.

Finalmente, será la hora de contabilizar en las **Conclusiones**, los resultados de este recorrido.

* * *

Capítulo 2

El planteo del Problema

2. 1. 1 La Memética de Richard Dawkins y su concepción de la transmisión cultural.

La publicación del libro “El Gen Egoísta” del biólogo Richard Dawkins, (Dawkins, 1985) cuya primera edición en inglés apareció en 1979, constituyó una actualización de la teoría evolucionista siguiendo una línea de estricto darwinismo y su confirmación a la luz de los avances de la genética. Pero sobre todo inauguró una corriente de pensamiento llamado Memética, que actualmente provoca interés en los círculos académicos y universitarios anglo-americanos cuyos autores principales son Keith Hanson (Hanson, 1994) y Susan Blackmore (Blackmore, 2009) .

El interés central de la teoría de Dawkins es la de situar una unidad elemental con características de longevidad, fecundidad y de autorreplicación fiel. A partir de la definición de ese elemento se intenta dar cuenta de aquellos rasgos culturales que se caracterizan por su expansión y generalización global, y que marcan la subjetividad de la época. Fenómenos como la moda, giros lingüísticos, el contagio religioso, la predominancia de ciertos preceptos políticos, y hábitos como el tatuaje, y en general hábitos que parecieran tener una extensión y generalización global parecido a la de ciertas epidemias virósicas, y aún la de los “contagios infecciosos” que sufren las computadoras.

La analogía que se intenta establecer es con la de la eficacia del *gene* como factor determinante del proceso evolutivo, y su expresión en el fenotipo. La comparación se refuerza con la adopción del término homófono *meme*, siendo la memética aquella disciplina dedicada a su investigación.

La asociación fuerte entre el funcionamiento del *gene* y aquella del *meme* es moderada por el mismo Dawkins, al resaltar que la lógica darwiniana que rige a la genética no se aplica al dominio de la cultura y del lenguaje, que pareciera responder más a la tradición lamarkiana. De modo que aquella teoría que encontró su ocaso en el terreno científico de la evolución biológica, encuentra un nuevo soporte en el terreno de la evolución cultural. No

deja de ser interesante la búsqueda de una entidad explicativa que dé cuenta de aquellos fenómenos de masa que no parecieran responder a una elección consciente de los actores sociales.

Podría argumentarse que una correcta apreciación del estado actual de la teoría evolucionista, debería presidir cualquier intento de conversación entre el psicoanálisis y las neurociencias, dado que éstas últimas se nutren de aquella lógica, siendo la misma que anima el campo científico de la genética. En eso justamente consisten prácticamente todos los capítulos del *Gen Egoísta* hasta que en la última parte de su libro expone su teoría sobre los memes.

En su mayor parte entonces, el libro se dedica a dar cuenta de la teoría evolucionista, a la luz de la genética moderna. Habrá que acompañar aunque fuese en forma resumida ese recorrido, para poder comprender el pensamiento sobre el que se basa sus conclusiones en el terreno de la instalación de las pautas culturales..

El autor aclara su intención de rectificar algunas ideas que parecen haberse insertado en la propuesta de Darwin y que desvirtúan su teoría. Por lo tanto afirma que las implicaciones de su teoría aún no han sido comprendidas. (Dawkins, 1985, pág. 2). Aún en autores tan reconocidos como Konrad Lorenz parecen colarse algunas nociones finalistas que se alejan del espíritu darwiniano. Lo mismo sucede con autores menos conocidos a nivel general, pero que son autoridades en sus campos específicos como R. Audrey (Audry, 1970) y e Irinäus Eible-Eibesfeldt. (Eibl-Eibesfeldt, 1971)

En particular Dawkins denuncia el desvío que se advierte cuando los autores recurren a la noción del “bien de la especie” para dar cuenta de ciertas conductas animales.

En la base de su argumentación, hay una denuncia de una suerte de desvío por medio de una concepción moralizante del proceso evolutivo. El término *egoísta* y su opuesto *altruista*, ya invitan a un imaginario moral que el autor no tiene la menor intención de sostener, pero adopta igualmente estos términos del discurso común, para insistir en lo que llamará la característica *egoísta* de los ladrillos básicos del proceso evolutivo, en el sentido

de que no tienen otra “intención” (nuevamente haciendo uso de un uso alegórico del término) que la de su mera preservación y continuidad en el acervo genético.

A diferencia de cualquier infiltración moral en el pensamiento del evolucionismo, Dawkins prefiere la definición radical del proceso evolutivo que toma a los animales, (entre los cuales nos contamos por supuesto) como “máquinas de supervivencia” Esta definición evoca las concepciones iluministas que concebían al hombre como una máquina. (Descartes, La Mettrie). Pero el objetivo del autor es remarcar las nociones darwinianas de estabilidad reproductiva y competencia que se desarrollan a través de unidades reproductivas y replicantes.

Dawkins defiende su versión de las ideas fundadas por Darwin apoyándose en una la teoría de un científico del siglo 19 bien conocido por Freud, August Weissman que en 1882 escribía sobre la “continuidad del plasma germinativo”. De ella se deduce que la evolución responde a una constante dada por unidades reproductivas, transmitidas por un plasma que se inicia con el “caldo” primordial de los comienzos de nuestro planeta, y que permanece hoy, mediando en la transmisión de las características de los organismos y seres vivos.

2.1.2 Las máquinas de supervivencia.

Las distintas especies en el mundo animal y vegetal presentan un aspecto variado y multiforme. La ameba marina no se parece mucho a un tigre de Bengala. Sin embargo las moléculas que transportan sus características son básicamente las mismas: las moléculas de ADN. Estas moléculas, o genes, están distribuidas en cada una de las células de los organismos, y están organizados en los núcleos de las células a lo largo de los cromosomas. La tarea del ADN de los genes son dos.

La primera es la de autoreplicarse. En cada división celular se produce una copia fiel de la célula original en una acumulación que alcanza cantidades millonarias.

La segunda es la producción de otro tipo de moléculas: las proteínas. Éstas a su vez no sólo se constituirán en la textura física del cuerpo, sino que regularán sus cambios desde los embriológicos hasta los hormonales, con su consiguiente regulación temporal.

Cada conjunto de genes que se combinan en producir un cuerpo determinado es una agrupación temporal de relativamente corta duración. Pero Dawkins subraya que no es lo

que ocurre con los genes mismos, que se transmiten de un cuerpo a otro sin variación y que sobreviven a través de muchas generaciones. Lo que da cuenta de esto es la reproducción, que no siempre es sexual, como en el caso de la ameba.

2.1.3 Memes: Los nuevos reproductores.

Luego de su revisión exhaustiva del darwinismo clásico que el autor sustenta, se produce un giro en el último capítulo de su libro. En efecto, Dawkins admite que aquí puede sorprender a sus lectores. Luego de argumentar que el gen da cuenta de toda la evolución biológica tal como la conocemos en este mundo, concede que puede haber distintas evoluciones, y otras unidades mínimas de evolución que en el contexto amplio de la extensión galáctica, no fueran el ADN. Pero aún en nuestra tierra, se anuncia una nueva forma de evolución que no responde a todos los parámetros expuestos. Todo el peso de su argumentación anterior apuntaba a incluir al género humano al resto del mundo orgánico. Desde esa perspectiva afirmaba irónicamente que “...estoy más interesado en impedir el exterminio de las grandes ballenas que en mejorar las condiciones de habitabilidad de las viviendas”. (Dawkins, 1985, pág. 14) Y más...”Un feto humano, sin más sentimientos humanos que una ameba, goza de una reverencia y una protección legal que excede en gran medida a la que se le concede a un chimpancé adulto. Sin embargo, el chimpancé siente y piensa y, según evidencia experimental reciente, puede ser aun capaz de aprender una forma de lenguaje humano” (Dawkins, 1985, pág. 14)

La promoción del nivel humano como de un estadio superior al animal tiene una vertiente religiosa pero también cultural. Richard Ryder (Ryder, 1989) denomina “especismo” el prejuicio que presume que los humanos tienen una naturaleza “superior” o derechos sobre las demás especies.

Sin embargo, en el momento conclusivo de su obra, Dawkins plantea que si bien nuestra especie no es superior, si sería “única”, por haber accedido a una nueva forma de evolución. La cultura responde a esta nueva forma, y el elemento motor de esta novedad es el lenguaje., que “evoluciona” por medios.... “no genéticos y a una velocidad más rápida en órdenes de magnitud que la evolución genética”. (Dawkins, 1985, pág. 282)

Este nuevo replicador, que hace su aparición luego de gen, sería aquel que el autor propone bautizar como Meme, derivándolo de “*mimeme*” la raíz griega de la palabra mímica. Anotemos desde ya que la noción fundamental en la que se apoya este nuevo concepto es en realidad una idea muy antigua, y no es otra que la **imitación**.

2.1.4 Querer saber más.....

El propósito mismo de esta tesis es la de revelar la petición de principio en que ocurre el autor al remitir el poder explicativo de este concepto a una noción que ha ocupado a las ciencias sociales desde el siglo XIX. Su limitación ya fue denunciada por Freud y tras el desmontaje a que lo somete el psicoanálisis, recién vuelve a recuperar algo de su poder heurístico.

Desde la biología la hipótesis memética es criticada por dar por supuesto el valor explicativo que pretende probar. Los colegas de Dawkins quieren más. No les basta, por ejemplo, saber que el meme “idea de Dios” se perpetúa y tiene una “gran atracción psicológica”, quieren saber *por qué es así*. Esa misma objeción se la podemos formular desde el psicoanálisis, que como se apuntara más arriba, ya ha manifestado su disconformidad con la apelación a la llana teoría de la imitación o de la sugestión, y ha intentado desde Freud, interrogarlo más rigurosamente.

2.1.5 El “caldo” memético.

Primero continuemos con la descripción del meme. Su naturaleza es la de ser una nueva unidad de transmisión, y en otras palabras es una unidad de imitación. El “caldo” inicial en la que se fue conformando el acervo genético, es ahora la cultura.

En otras palabras, el autor pretende explotar la analogía con la evolución genética, aun cuando aclara que su rápida evolución no sigue los estrictos carriles de la ciega selección darwiniana, y que en virtud de que lo que está en juego es el leguaje, sus modificaciones pueden tener más afinidad con la difunta teoría de Lamarck.

La replicación que se da a nivel genético se caracteriza, como lo hubiera expuesto antes respecto a los reproductores, de longevidad, fecundidad, y fidelidad de en la copia. El ADN responde perfectamente a esos criterios, pero como lo señala Dawkins, puede haber sucedido que los biólogos hayan olvidado que puede haber distintas formas de evolución.

La longevidad de un meme pareciera depender de su conservación en forma escritural. Pero la importancia de su fecundidad parece ser de mayor importancia. Algunos memes se distribuirán rápidamente en una población mientras que otros no tendrán el mismo éxito de difusión. Por el otro lado algunas modas pueden desaparecer rápidamente, mientras que otros complejos meméticos pueden perdurar durante siglos, tal como la idea de Dios, o las intrincadas reglas de la tradición judaica. En cuanto a la fidelidad, parece ser el rasgo menos estable de los memes, siempre proclives a mutación y de fusión. Esa última característica no es compartida con los genes, que determinan características secundarias por su concentración y no por su modificación por combinación

Es inevitable la comparación con la unidad lingüística del significante, cuyo valor está en su articulación y en su independencia del referente, de modo que su uso varía permanentemente en la población de hablantes. Aunque se puedan mencionar algunos puntos en común entre significante y meme, oportunamente se señalará que esta comparación no es sostenible.

2.1.6 La “unidad de conveniencia”

Una cuestión que también ha ocupado a los genetistas es poder determinar cuál es la unidad mínima de “conveniencia” a ser considerada. (Dawkins, 1985, pág. 290) En el caso del gen, no está precisamente claro qué porción de un cromosoma es la que se puede considerar por separado como una unidad mínima. De todos modos se denomina “gen”, de una manera flexible, a aquella porción que por sí sola puede constituir una unidad *viable* de selección natural. Algo parecido a una frase musical extraída de una extensa obra sinfónica, que de alguna manera es aislada por el conocimiento popular y citada repetidamente como forma de aludir a la obra completa. De la misma manera, una “idea meme” es definida “como una entidad capaz de ser transmitida de un cerebro a otro” (Dawkins, 1985, pág. 291). Aquí puede ser útil comparar la cuestión de establecer cuál es la unidad mínima de transmisión con la de dar límites a la noción de significante. ¿Se trata del, fonema, del, semantema, del sintagma, parte de una palabra, una frase o de un discurso? La respuesta parece ser que puede ubicarse en cualquiera de esos niveles, en la medida que permita una articulación en la cadena, capaz de proveer un efecto de significación.

2.1.7 ¿Memes inconscientes?

La propuesta de Dawkins se aleja del vitalismo finalista en el sentido de que los genes no tienen otro propósito que su continuidad en el acervo genético, efecto de una ciega selección natural. La afirmación de que los genes buscan su propia supervivencia adjudica metafóricamente una suerte de intención consciente que el autor se ocupa de desmentir. Pero que su actividad esté oculta a la percepción del organismo que las porta no habilita una analogía con los procesos inconscientes.

Los memes no requieren ser registrados por los hablantes de modo consciente. Y en tal sentido la analogía con los significantes podría dar lugar a hacer una comparación con aquella parte de la cadena significativa que hace al “saber inconsciente” De todos modos la suposición de memes inconscientes sólo se refieren a su cualidad de “no conscientes” y no a su pertenencia a una estructura reprimida, por lo que poco tendrían que ver con el inconsciente estructural del psicoanálisis. De todos modos es interesante como el modelo de los memes puede ser invocado en la formación de discursos, cuyos determinantes son desconocidos, pero cuyos efectos son percibidos en el mundo.

2.1.8 La “competencia” entre memes.

Hay que aclarar que el uso del término “competencia” no es el utilizado en la lingüística en la que se la entiende como el ajuste referencial del signo. Dawkins se refiere a la “lucha” entre memes rivales, que desemboca en la propagación y longevidad de algunos de ellos en desmedro de otros. Nuevamente se trata de la analogía con la competencia en términos de la selección natural, en la medida de que Darwin establece que sobreviven aquellas modificaciones evolutivas más aptas. Cada gen compete con su alelo en el encaje cromosómico tal como se comprueba en la reproducción sexual. El autor apunta que los procesos meméticos no presentan analogía con los cromosomas, ni nada equivalente a los alelos (Dawkins, 1985, pág. 292). Prefiere entonces compararlos con aquellas moléculas reproductoras que flotarían caóticamente libres en el “caldo inicial”, y que sí podría suponerse una competencia entre ellos, en el sentido de que algunos encuentren modos más eficacia de auto-perpetuación que otros. La limitación del poder de almacenamiento de un cerebro pondría un límite sobre la acumulación de memes, pero sugiere que es en los espacios de difusión otorgados por los medios, donde se dan las condiciones que

favorezcan su dominio. En tal sentido menciona los carteles de publicidad, el centimetroaje de las columnas de los diarios, los espacios abiertos en radio y televisión etc. que operarían mecánicamente sobre los espacios de representación social de la misma manera que ciertos libros pueden ocupar lugares en los estantes disponibles. Su análisis en este aspecto es puramente sociológico. Nada dice, sin embargo, de condiciones estructurales que hicieran que algunos memes pudieran tener ventajas sobre otros. En este punto se vuelve crucial el aporte que el psicoanálisis puede ofrecer al dar cuenta de manera más satisfactoria de las coordenadas de la subjetividad. Pero antes deberemos revisar los intentos de la sociología temprana para explicar los mismos fenómenos que aborda la teoría memética.

2. 2. 1 El Gran Otro pre-freudiano. Los antecedentes de la sociología temprana. Las teorías de la Imitación, Contagio y Sugestión.

Como se ha visto, la teoría memética propuesta por R.Dawkins apela a la imitación como fundamento teórico. Se produce entonces una situación paradójica. Una teoría que pertenece a una de las últimas desarrollos de la ciencia biológica contemporánea recurre, en su intento de extenderse al campo social, a un concepto que tiene su origen y auge en la obra de pensadores del principio siglo XIX. Se trata de la teoría de la imitación. Para exponerla, se tendrá que hacer una incursión histórica y remontarse a autores que corresponden a una incipiente sociología, y en particular a aquellos que escribieron sobre la conducta de las masas.

Ya el pensamiento aristotélico se ocupó de la imitación proponiendo una teoría de la mimesis. Esta se aplica al campo de lo estético más que a lo conductual. Sin embargo la idea de una copia replicante de la naturaleza persiste en el pensamiento posterior, ya no del arte sino en el dominio comportamental. Aristóteles hace una distinción entre *mimesis* y *diégesis*. La primera expresa el ideal del arte de copiar sin mediación la “perfección” de la naturaleza. La segunda remite a las modificaciones que responden a las fantasías y la imaginación, que interfieren en la copia fiel. Está claro que esta disociación se derrumba con la manera de entender la subjetividad que surge en la modernidad, en particular en lo que hace a la actividad del artista.

Pero son otros los determinantes del pensamiento en torno a la imitación. Como veremos, una de ellos es la incipiente obra de los sociólogos inaugurales. También los son las escuelas que se establecieron en torno al hipnotismo, y por otro lado los desarrollos tempranos de la criminología.

La Revolución Francesa conmueve profundamente los cimientos sobre los que se fundaban las ideas acerca de la sociedad, y los primeros escritos teóricos sobre los fenómenos de masas surgen a manera de reacción ante ese acontecimiento. Es en esa cuna de reacción, donde se instala el nuevo concepto de imitación.

2. 2. 2 H.A. Taine

El primer referente que tomaremos será el de Hyppolyte Adolphe Taine (1828-1893). En su obra *Origines de la France Contemporaine* cuyo primer volumen apareció en 1876 tomó como caso los episodios de 1789 para construir una teoría de las multitudes. Como lo señala Ernesto Laclau en su libro “La Razón Populista” (Laclau, 2005)(que nos servirá de guía en este recorrido), ya la noción misma de “multitud” tenía en su época connotaciones peyorativas (Laclau, 2005, pág. 54)

La Ilustración ya habría instalado una asociación entre individuo y civilización en oposición a la dupla masa-ignorancia, de un modo que prefigura nuestra distinción sarmientina entre civilización y barbarie. Desde esta perspectiva, se exaltan los valores del individuo, al mismo tiempo que demoniza a las masas. La perspectiva de Taine redobla estos rasgos en sus categorías de análisis resumidas en la frase “Raza, Medio, y Momento”. Aunque se señale que la connotación de la palabra *race* (raza) en francés corresponde a lo que debería entenderse como nación, la nota conservadora y chauvinista es ineludible en su obra.

La concepción de Taine posee algún rasgo que se prolonga en las elaboraciones posteriores sobre la psicología de masas, pero otros elementos de su pensamiento caen ante el avance de otras formas de concebir los fenómenos sociales.

Lo que pareciera permanecer es la idea de un contagio en los procesos, denominado en principio como “contagio mental”. Pero a falta de operadores conceptuales que guiaran su análisis, gran parte de su argumentación responde a sus prejuicios. En primer lugar se

podría mencionar su adhesión a una idea de decadencia, tan típica del razonamiento que impregna el pensamiento común, al modo de “todo tiempo pasado fue mejor”. Esa tendencia a la desintegración ineludible de cualquier sistema no parece tener otro apoyo que una suerte de entropía, propia de la termodinámica newtoniana, aunque ésta no se encuentra utilizada conceptualmente. En realidad no se apoya en ninguna suposición de racionalidad en los procesos sociales. Así, la Revolución Francesa, el hito que marca el advenimiento de los nuevos sistemas políticos de la modernidad es concebida como la acción de vándalos, vagabundos y borrachos. La noción de sugestión no es utilizada como factor explicativo, y tampoco es considerada la influencia de los liderazgos. Pareciera más bien que apelara a una regresión a estados primitivos, pero no al modo de la candidez de Rousseau que postularía la bondad primigenia de la naturaleza humana, sino la vuelta al estado de horda primitiva darwiniana.

Sigamos a Laclau en una cita del texto de mismo Taine:

“En medio de una sociedad desintegrada, bajo un gobierno que ha pasado a serlo sólo en apariencia, se pone de manifiesto que se está gestando una invasión, una invasión de bárbaros que se completará mediante el terror, que ha comenzado con violencia y que , como la invasión de los normandos en los siglos X y XI, termina con la conquista y la desposesión de toda una clase (.....). Ésta es la obra de Versalles y París; y allí, en París y también en Versalles, algunos por su falta de previsión y su pasión, y otros por su ceguera e indecisión – los últimos por debilidad y los primeros por la violencia , todos se están esforzando por lograrlo”. (Laclau, 2005, pág. 50)

De modo que la falta de previsión del gobierno, da lugar a la violencia descontrolada de la muchedumbre que es impulsada por la escoria de la sociedad. No pesaba sobre su concepción las escuelas de hipnotismo que aún no había cobrado importancia y los líderes no eran considerados como factor de influencia en la chusma, ya que el liderazgo correspondería a los valores del individuo y no al campo de ideas respecto de las masas.

Pero no faltan los esbozos de estructura teórica en su explicación. La decadencia habría tenido un origen en la centralización absolutista de la monarquía. El Iluminismo habría tenido su influencia en el reblandecimiento de la autoridad, alentando ideas subversivas que corroían el control social. Laclau cita a Susan Barrows (pag 50. Cap Metaphores of

fear. Women and alcoholics” Ella señala que en la época en que escribe Taine se consideraba que la brutalidad de las muchedumbres era similar a la de la impulsividad de los niños, y que su falta de racionalidad era equivalente a la de los borrachos y las mujeres. Que los niños son proclives a los desbordes de sus impulsos sería una verdad indiscutida. Aunque se haya desmentido que el alcoholismo haya participado de un modo significativo en los eventos de 1789, su presencia es considerada como una causa material, del mismo modo en que hoy la referencia a la criminalidad en términos de “la inseguridad” es considerada casi exclusivamente como producto del consumo de paco. Finalmente, la precariedad moral de las mujeres se sustentaba en estudios de la medicina que hallaba que sus cerebros eran más chicos que las de los hombres. (Laclau, 2005, pág. 60)

Correspondería ahora considerar los elementos teóricos nuevos que empiezan a tener peso en los escritos de los teóricos de las muchedumbres. Se tratan de la aparición de las escuelas de hipnotismo, y ciertas derivaciones en la medicina de la anormalidad, particularmente, la criminología.

2. 2. 3 Hipnosis

Desde que Franz Anton Mesmer (1734-1815) publicó su primer trabajo sobre lo que él llamaba el “Magnetismo Animal”, el fenómeno del trance hipnótico captó la imaginación de los científicos de la época, aún de aquellos que se ocuparon de desmentir las teorías del médico vienés.

La versión original del precursor proponía una colorida explicación basada en la fascinación de la época por los fenómenos de magnetismo electromagnético. Su técnica se basaba en el uso de imanes distribuidos en distintas partes del cuerpo complementado con la ingesta de un líquido con contenido de hierro. Si bien sirvió para proponer una explicación laica a un supuesto caso de exorcismo, que en su momento derrotó la tesis religiosa, su demostración no bastó para su aceptación por sus pares de la medicina. En algún momento, luego de fracasar en una cura de ceguera que debía servir de prueba de su técnica, debió abandonar su lugar de residencia por los cuestionamientos de sus colegas. Cuando en 1778 estableció su residencia en París, el debate se trasladó al ambiente intelectual francés. Considerado un arte que oscilaba entre lo científico y la charada,

finalmente captó el interés de eminencias como Charcot (1825-189), que lo adoptó como método terapéutico. Éste lo entendió como un proceso dentro de su teoría casi organicista de las enfermedades mentales, y lo ilustró en sus famosas “*Leçons sur les maladies nerveux*” que tanto marcaron a Freud.

Surgido como un tema de controversia científica de mucho interés para la ciencia del siglo IX, influyó en el pensamiento de los psicólogos de las muchedumbres, al aportar un concepto que daba cuenta del fenómeno del contagio. Se trata de la **sugestión**. Pero ahora la cuestión dejó de ser su existencia sino la causa del fenómeno.

Se desarrollaron dos “escuelas” en torno a una explicación que superara el del “magnetismo animal” que también se llamó “Mesmerismo” en honor a su excéntrico introductor.

La llamada escuela de La Salpêtrière era la que derivaba de Charcot tal como se menciona más arriba. En ella se operó una suerte de reducción del carácter semi-místico o pseudo-científico que se invocaba en torno al magnetismo, a bases más racionales. Se lo enmarcaba como algo que requería de ciertas condiciones psicológicas, y se le atribuyeron fases a la manera de las enfermedades neuropáticas (letargo, catalepsia, sonambulismo) con lo que lo asociaba definitivamente con la patología médica. Además se invocaba una causa orgánica específica.

En cambio la escuela de Nancy, liderada por Ambroise-Auguste Liébeault (1823-1904) y por Bernheim Hippolyte (1840-1919) tenía una orientación mucho más psicológica, y la diferenciaba del marco patológico. Cualquier persona era susceptible de ser hipnotizada. El término *sugestión* fue empleado por este grupo. En lugar de la causa orgánica se lo vinculaba al uso de la palabra, y es finalmente será la vía que adoptará Freud, como resultado de su interés en la enseñanza de Bernheim, y cuyo libro “*De la Suggestion et de ses applications à la thérapeutique*” prologó cuando se publicó en 1888.

Pero curiosamente, cuando autores que suceden a Taine adoptan el nuevo término de sugestión, lo conciben no como los exponentes de Nancy, sino más en la línea patológica de Charcot y sus seguidores en La Salpêtrière, asociando a los fenómenos de masas con la degeneración. (Laclau, 2005, pág. 56)

En esa misma línea de desconfianza en una causalidad psíquica, abordaremos a continuación la vertiente científicista que pretendía abordar la conducta delictiva.

2. 2. 4 C. Lombroso

En Italia el darwinismo encontró una lectura algo aplastante en la obra de Cesare Lombroso (1835-1909). Aquí nuevamente se advierte la tendencia a la reducción organicista al concebir el delito como resultado de tendencias innatas, de orden genético, observables en ciertos rasgos físicos o fisonómicos de los delincuentes habituales (asimetrías craneales, determinadas formas de mandíbula, orejas, arcos superciliares, etc.). Con la noción de *criminal nato* se cristalizaba un enfoque determinista que comenzó a construir a partir de su temprana tarea de evaluar reclutas del ejército italiano, para identificar supuestos criminales atávicos. A continuación estas elaboraciones criminológicas comienzan a ser aplicadas a las muchedumbres.

Como lo señala Laclau:

“A comienzos de la década de 1880, la escuela criminológica positivista inspirada por Lombroso comenzó la publicación de su propia revista, el “*Archivio di Psichiatria, Antropologia Criminale e Scienza Penale*”, seguida luego por “*La Scuola Positiva nella Giurisprudenza Civile e Penale*”. El tema principal de discusión era la cuestión de la responsabilidad penal de los criminales de las multitudes. Scipio Sighele, un miembro joven y destacado de la escuela, estableció en su influyente libro “*La Folla Delinquente*” (La multitud delincuente) la distinción entre los “criminales natos”, organizados en torno a sectas de bandidos, cuyas motivaciones criminales tienen raíces antropológico-biológicas, y los “criminales ocasionales”, inducidos a las acciones criminales por una variedad de factores ambientales” (Laclau, 2005, pág. 58)

Pero si bien las teorías de Lombroso siguieron en vigencia un tiempo más en Italia, empezó a perder terreno en el país que vio los primeros esbozos de una psicología de masas: Francia. Allí ocurrió que se resolvió el debate de las escuelas de hipnotismo a favor de los del grupo de Nancy. Así, al mismo tiempo que históricamente se produce la evolución hacia la sociedad de masas, se empezó a disolver el modelo patológico a favor de un enfoque positivo que estuviera libre del prejuicio de la desintegración social. Si los primeros intentos lograron aislar algunos rasgos reales del fenómeno de masas, habría que

esperar que hubiera enfoques menos influidos por el sesgo ideológico antipopular para dar cuenta de ellos. Así, las nuevas teorías incorporan cuestiones como el predominio de lo emotivo, el efecto de las palabras y las imágenes, las identificaciones, y la influencia de los líderes.

2. 2. 5 G. Tarde

Gabriel Tarde (1843- 1904) es uno de los que inscriben en esta nueva línea. Aporta una creciente diferenciación en la tipología de los grupos y una nueva definición de los rasgos de las multitudes al ser aplicadas a nuevas entidades sociales. Recurre a la imitación como categoría central, entendiendo ésta como dominada por la noción de sugestión tal como lo desarrollaban las escuelas de hipnosis. Publica *Les lois de l'imitation* (Las leyes de la imitación) en 1890 (Laclau, 2005, pág. 60) donde se equipara la imitación al sonambulismo y ocupa un lugar central la figura del hipnotizador. La *imitación* seguiría una huella repetitiva que se opone a la *invención*, que se debería a la introducción de novedades por intervención de un líder. La cohesión social es explicada en términos de leyes de la imitación, que siempre actúan subordinando lo racional y creativo a niveles inferiores de funcionamiento social. En este aspecto no se diferencia tanto de sus antecesores en la materia. (Laclau, 2005, pág. 61) Nuevamente, los salvajes y las mujeres son introducidos como metáforas de la conducta social colectiva. Pero las posiciones de Tarde se matizan a medida que avanza su obra. Distingue distintos grados de organización entre diversas agrupaciones humanas. Comenzando con las agregaciones casuales y temporarias (peatones en la calle – pasajeros del tren) hasta alcanzar grados de permanencia y organización jerárquica, tal el caso de las corporaciones. Laclau sugiere que este autor no estaría describiendo tipos sociales sino *lógicas* sociales, que en diversos grados intervienen siempre en la estructuración del organismo social. También introduce es el lugar ineludible del líder que ocupa un lugar encubierto en el caso de las multitudes, pero que aparece con visibilidad en el caso de las corporaciones. Estas últimas pueden alcanzar mucho mayor grado de homogeneidad.

La sugestión a nivel grupal tiene el mismo fundamento que la que se produce entre dos personas. Un miembro de la pareja toma rol activo de “sugestionador”, mientras que el otro será el “sugestionado”. Luego este fenómeno se extiende a los grupos más numerosos, en

las que se puede dar el caso de que todos, grupo y líder, comparten la misma idea, o que el líder sea el que lo impone unilateralmente. La propagación de una idea depende de un terreno ideológico preparado para recibirla. Citando a Tarde, lo que se requiere es...”una preparación de las almas mediante conversaciones o lecturas, mediante la visita frecuente a clubes o cafés, que les ha inculcado, en un prolongado contagio de lenta imitación, el sello de ideas previas adecuadas para recibir al recién llegado” (Laclau, 2005, pág. 63). En este proceso es fundamental la acción de las corporaciones, que tienen mayor organización para dirigir las corrientes de opinión que las turbas o asociaciones temporarias. Esto se aplica tanto a las ideas “criminales” como las de cualquier otra naturaleza, y marca una separación de la idea estrechamente criminológica que va perdiendo terreno en este campo.

La otra nota interesante de las elaboraciones de Tarde la constituye la extensión de la noción de sugestión a los efectos que pueden desarrollarse a distancia. En este proceso adjudica importancia al libro y el periódico, medios de difusión que obviamente van mutando a formatos vez más desarrollos hasta llegar a nuestros tiempos. (Laclau, 2005, pág. 64)

Hacia 1890 Tarde modifica su concepción de imitación, alejándose de aquella que se produce por acción unilateral de un líder, en favor de aquella que se produce por influencia mutua entre los miembros de un grupo. Esto ocurriría a medida que evolucionan las formas de la civilización, en consonancia con el reemplazo de la acción a distancia en lugar de los contactos físicos. “*Interespiritual, intermental, interpsicológico*” son los nuevos términos, con su prefijo “inter”- los que vienen a reemplazar el término sugestión. Esto lo lleva a considerar una forma más evolucionada de agrupación: la del *público*.

“Según Tarde, la multitud – que junto con la familia, es el más antiguo de los grupos sociales – pertenece al pasado; es el público donde debe hallarse el futuro de nuestras sociedades.” (Laclau, 2005, pág. 66)

Aquí el poder de la prensa y los modernos medios masivos de comunicación hallan su estatuto.

El *público* es una nueva forma de entender la cohesión mental, en la medida que no requiere de la presencia o cercanía física para extender sus ideales en forma de una comunión de intereses sublimados en teorías. Los “publicistas” se dirigen a orientar esta

nueva lógica social de un modo que es menos obvio e intenso como el del líder a su multitud, pero más eficaz en el largo plazo.

“Da expresión y cristaliza en imágenes un estado difuso de los sentimientos que no había hallado antes ninguna forma de representación discursiva” (Laclau, 2005, pág. 67)

Del mismo modo que el individuo se sometía a la absorción a la masa, también en el público se produce una homogeneización, tendiente a la unidad

2. 2. 6 W. McDougall

William McDougall (1871-1938) es otro autor temprano, citado por Freud, que escribe sobre el proceso de unificación de los grupos humano. Para ello apela a categorías psicológicas, y habla de la constitución de una “masa psicológica”, que comienza por cierta semejanza entre la constitución mental, intereses y sentimientos entre sus miembros. Luego hace intervenir a la exaltación e intensificación de las emociones invocando un principio de “inducción directa de las emociones”. De este modo unos pocos individuos que advierten una situación peligrosa pueden extender el pánico a una multitud que personas que no están expuestas a su percepción.

Destaca la pérdida de autoconciencia de los individuos, y la disminución del sentido de responsabilidad cuando éstos se ven arrastrados por fuerzas que no pueden controlar.

Pero diferencia lo que sucede con la multitud con los grupos más organizados, en las que el propósito común conduce a un plano de funcionamiento más elevado.

Para alcanzar este nivel superior de organización grupal, McDougall establece cinco criterios, a saber:

- a) Continuidad Temporal: El grupo debe mantenerse unido durante un período de tiempo.
- b) Idea del Grupo: Consiste en un imaginario compartido de los miembros.. “Comparten una “idea” de la “naturaleza, composición, funciones, y capacidades, y de las relaciones de los individuos con el grupo” (Laclau, 2005, pág. 72)
- c) Una visión comparativa del grupo: Como resultado de su interacción con otros grupos, habría una percepción que la distingue de otros.

- d) Cuerpo de tradiciones: Un conjunto de hábitos y costumbres que regulan las relaciones entre los miembros.
- e) Diferenciación interna organizativa: Se trata de una diferenciación funcional que da lugar a la deliberación y a la elección de los miembros más capaces para su conducción.

De darse estas condiciones, el efecto es el de la elevación del conjunto sobre el nivel del miembro promedio. En otras palabras, un efecto inverso al de la tendencia a la degradación invocada por los teóricos anteriores.

Otro concepto interesante es el de “Voluntad Colectiva” que consiste en una identificación con alguna imagen cargada emocionalmente de la identidad del grupo. Esta identificación supera el mero hecho de que el grupo tenga un objetivo común. Empezamos a encontrar aquí la noción de una identificación (en el texto de McDougall se trataría de una “imagen”), que tendría eficacia para su funcionamiento. (Laclau, 2005, pág. 73)

En este punto Laclau cita al mismo McDougall para ilustrar este aspecto, que tiene relación con una relación entre la voluntad individual y la colectiva. Se trata del sentimiento de “autoestima” que se podría extender a otros objetos, que consistirían en los ideales sublimados que sustenta el grupo:

“...a todos los objetos con los que el yo se identifica a sí mismo, que son considerados como pertenecientes al yo o como parte de un yo más amplio. Esta extensión depende en gran medida del hecho de que otros nos identifiquen con tal objeto, de manera que nos sintamos objeto de todas las consideraciones, actitudes y acciones de otros dirigidos hacia ese objeto, y seamos afectados emocionalmente por ellos de la misma manera como somos afectados por las consideraciones, actitudes y acciones dirigidas hacia nosotros individualmente. También se demostró que tal sentimiento puede volverse más amplio y emocionalmente más rico que un sentimiento puramente de autoestima, mediante su fusión con un sentimiento de amor por el objeto que ha crecido independientemente.” (Laclau, 2005, pág. 74) ¹

¹ Citando a William Mc.Dougall, *The Group Mind*, Cambridge University Press 1923, p54

El ejemplo propuesto por el autor es el de la diferencia entre un ejército mercenario y la de un ejército patriótico. Los ideales patrióticos se convierten en un objeto común de identificación.

Tenemos entonces los elementos centrales sobre los que se fundará la teorización del psicoanálisis. Las nociones de identificación y de objeto. Ahora corresponde introducir la intervención de Freud en el debate sobre las masas, para poder desplegar estos términos más allá de la formulación sociológica contemplada hasta este momento. Así mismo faltaría mencionar al teórico de las masas sobre cuya crítica se basó Freud para edificar su propia contribución al tema. Se trata de **Gustave Le Bon**. Pero dejaremos esa tarea al mismo Freud, y lo trataremos en el próximo capítulo, por hallarse íntimamente vinculado a la teorización freudiana.

* * *

Capítulo 3

Las articulaciones con el Psicoanálisis.

En el capítulo anterior resumimos el planteo memético y destacamos su apelación al concepto de imitación. Luego recorrimos los intentos por parte de la sociología temprana de utilizar aquel concepto para dar cuenta de la uniformidad de las conductas en las formaciones sociales. Nos encontramos comparando una teoría contemporánea con los escritos de autores que publicaban a fines del siglo 19 y principios del 20. Esta anacronía se revela interesante cuando se ilustra con el hecho de que el descubrimiento del inconsciente no encuentra cabida aún en discursos fuertemente instalados en una tradición científica. Por otro lado, de la elaboración de los textos freudianos por parte de Jaques Lacan surgen nuevos elementos a considerar en la confrontación con la teoría de Dawkins, cuyo *Gen Egoísta* es escrito al tiempo que Lacan desarrollaba su seminario. Ninguna intersección pudo darse entonces, y es recién hoy que podemos intentar un entrecruzamiento. En primer lugar anticipemos algunos puntos a considerar antes de avanzar en una comparación cronológica.

Lo que surge a primera vista como concepto comparable al *meme* en psicoanálisis, en tanto el elemento constitutivo fundamental en el campo de Otro es la noción de *significante*. Sin embargo, esta asociación inicial debería diferirse en una serie de consideraciones que revelan sus diferencias, y que requiere ciertas distinciones epistemológicas. Pone en tensión la relación del psicoanálisis con el campo científico en general, de la que la biología es una referencia ineludible.

Una vez despejadas las diferencias con el positivismo científico de las que es tributario el pensamiento de Dawkins, y explicitadas las implicaciones divergentes que hacen al tipo de subjetividad en juego, estaría por ver si hay algo que el psicoanálisis deba reclamar como suyo. Habrá que tener en cuenta que si bien Freud se ocupó de la conducta de las masas, el psicoanálisis apunta a la singularidad del sujeto del inconsciente. Sin embargo, será interesante ver en qué medida el razonamiento de la memética puede contribuir a entender mejor la estructura del Otro en la que el sujeto debe, en un primer momento alienarse, para desprenderse en un segundo momento de separación. A la luz de la equiparación de los 3

Registros, es plausible pensar que el campo del Otro no está solo habitado por un Simbólico al modo del *Thesaurus* del significante, como ya fue planteado en el capítulo introductorio.

Como hemos visto, al de tratar de explicar la fuerza autoreplicante del *meme*, R. Dawkins no encuentra mejor recurso que apoyarse en la vieja teoría del siglo XIX aportada por Gabriel Tarde y por Gustave Le Bon. Volvamos entonces, a la primera mitad del siglo XX para tomar nota del modo en que la novedad freudiana interviene en esta cuestión.

Freud edifica su célebre ensayo “Psicología de las Masas y Análisis del Yo” (1921) a partir de una crítica y superación de la teoría de la imitación, desarrollando su noción de identificación, a la vez que define el lugar del *yo* en la estructura subjetiva. Por cierto que para el creador del psicoanálisis quedaba claro que no había posibilidad de entender una “psicología individual” sin incluir la dimensión de los “otros”, tal como lo afirma en los primeros párrafos del citado trabajo (Freud, 1987, pág. 95)

3. 1 Las críticas de Freud a Le Bon

Freud resume admirablemente la obra más conocida de Le Bon “La Psicología de las Muchedumbres” que fue publicado por primera vez en 1895. Utilizaremos nada menos que su revisión para guiarnos en esta sección.

La característica central que menciona Le Bon es que los individuos parecieran perder sus características individuales, para unificarse bajo las premisas que parecieran regir el grupo al que se suman. Es precisamente ese nexo de unificación que requiere una explicación que Freud juzga insuficiente.

Le Bon apela a una noción de Inconsciente, al que también designa como “Inconsciente Racial”. Ya vimos en el capítulo anterior que la utilización del término “racial” se refiere a una noción vinculada a una tradición cultural nacional más que a la de raza. En una nota a pié de página Freud aclara que nada tiene que ver con su propia noción de Inconsciente concebido como una estructura que es reprimida y no meramente como la cualidad “no consciente” de los pensamientos.

Aparte de asumir un “carácter común” dictado por la mentalidad del grupo, los individuos, según Le Bon, despliegan rasgos nuevos. Son el sentimiento de ser invencibles, y la

desaparición de su sentimiento de responsabilidad. Por otra parte, menciona dos factores a los que pretende dotar de poder explicativo: son los de Contagio y Sugestión. (Freud, 1987, pág. 101) Esto es asimilado por el autor francés al estado hipnótico, lo cual le brinda a Freud la oportunidad de señalar la ausencia de un factor fundamental en un fenómeno que conocía bien desde los días en que daba sus primeros pasos en la clínica y el estudio de la histeria. Es justamente el agente del estado de fascinación hipnótica: la figura del hipnotizador.

Si bien Le Bon hace referencia al rol de los líderes, no alcanza a despejar las causas de su influencia. Su referencia a la noción de “prestigio” no alcanza a dar cuenta del fenómeno, aunque es justo observar que su mención a que la implementación por parte de los líderes de ciertas “palabras y fórmulas” que tienen mayor efectividad que los razonamientos, nos ponen sobre la pista de los “elementos últimos” a los que apuntan los memeticistas.

Los grupos de los que se ocupa Le Bon son los que responden mejor al nombre de “muchedumbre” en el sentido de que son más espontáneos, de corta duración y que reúnen individuos muy diversos. Cuando destaca que en su seno las funciones intelectuales superiores son degradadas y exaltadas las reacciones emocionales, deja de tener en cuenta que sucede lo opuesto en aquellos grupos formalmente institucionalizados. En éstos últimos, según las observaciones de McDougall, los principios éticos superan las de los individuos, y los sacrificios altruistas son promovidos más allá de los intereses individuales.

Apunta Freud que... “Sin duda, hay algo que está trabajando en la compulsión de hacer lo mismo que los demás, y mantenerse en armonía con los otros.” (Freud, 1987, pág. 113) por lo que se trata de algo que sucede tanto en las muchedumbres como en las sociedades formales y duraderas.

La intensificación del afecto y el empuje hacia la masificación es explicada por los autores pre-freudianos como Le Bon por el término Sugestión, o Imitación, en la terminología de Gabriel Tarde de 1890. En su implacable revisión de los autores de su período y anteriores, Freud reduce los términos de prestigio, imitación o “inducción primitiva de las emociones” (Mc.Dougall), al básico de “Sugestión”, término al que se vio confrontado desde su acercamiento a los fenómenos de hipnotismo conducidos por Bernheim, cuyos

experimentos observó en 1889. Ante la generalidad y ambigüedad del término, se propone ligarlo a la de un concepto del psicoanálisis, el de Libido (Freud, 1987, pág. 119)

Lo que destaca es que bajo el ropaje de la Sugestión, lo que está en juego es lo que el lenguaje común unifica bajo la palabra “Amor”. “*inhen zu Liebe*” (por amor a ellos) (Freud, 1987, pág. 121)

Pero en la base del amor, están las pulsiones sexuales: “El psicoanálisis entonces, les da a estas pulsiones amorosas el nombre de pulsiones sexuales, *a potiori*, y en razón de su origen” (Freud, 1987, pág. 120). Precisa entonces que el núcleo del amor está constituido por el amor sexual, con la unión sexual como su fin. Las manifestaciones más generales del amor corresponden a las desviaciones de su meta.

3. 2 Iglesia y Ejército

La investigación de Freud toma un rodeo al considerar “dos grupos artificiales”, la iglesia y el ejército. Su mirada se dirige a ellos como grupos que tienen la característica de ser altamente estructurados y duraderos. El factor destacable en ambos es que ostentan la ilusión de que tienen una “cabeza” o líder, que ama a todos los individuos que los componen de la misma manera e intensidad. Cristo funciona como sustituto del padre. La iglesia muestra un rasgo democrático en que su amor alcanza a todos por igual, y que todos los miembros de la iglesia son hermanos en Cristo.

El punto en común entre iglesia y ejército es que todo soldado tiene la misma consideración del Comandante en Jefe. La unión de los ejércitos no depende del patriotismo ni de otros ideales, como lo comprendieron los grandes generales de la historia como Napoleón, Wallenstein o el César sino de un factor libidinal de unión grupal. El desconocimiento de este factor resulta en una desestabilización peligrosa, y Freud cita como ejemplo la desgracia del ejército Prusiano con su énfasis exclusivo en la disciplina y obediencia ciega. (Lo mismo podría decirse del militarismo prusiano que dominó en el ejército Argentino)

Los lazos libidinales que unen a los miembros de estos dos grupos se orientan en dos direcciones: hacia el líder y hacia los demás miembros. Este doble lazo restringe la libertad individual y promueve la homogeneización.

3. 3 Pánico

Hay una referencia interesante sobre el tema del pánico. En realidad se dirige al fenómeno en tanto un contagio colectivo, tomando el caso del desbande de la tropa en fuga. Lo que Freud destaca es que ese fenómeno no es atribuible al monto de peligro real, por cuanto la misma soldadesca podría enfrentar adecuadamente situaciones igualmente amenazantes o aún peores. Lo que precede la caída de la “moral” sería la disolución de los lazos emocionales, o más precisamente “catexias libidinales” causado por la muerte del líder o la pérdida de la unión grupal que hace que cada hombre se tenga que defender por sí solo. Lo que estaría en juego entonces es una “relajación de la estructura libidinal” (Freud, 1987, pág. 126). En ese punto habría una analogía con la angustia neurótica, en la medida que también se produce el desamparo por la pérdida de amor.

El concepto de **Narcicismo** es fundamental en esta articulación. En lo que va de la publicación de su estudio “Introducción al Narcicismo” de 1914 a la obra que nos ocupa, las pulsiones se expresan a través de la “Libido del Yo” versus la “Libido Objetal”. Esta división sobrevive en “Psicología de las Masas...”, pese a que un año antes se había publicado “Más Allá del Principio del Placer” en 1920, donde se anuncia una nueva oposición pulsional (Vida-Muerte). Pero aquí sobrevive la noción de una libido que se dirige al Yo o que se sustrae para dirigirse a los objetos. La libido del Yo, aquella que alimenta el Narcicismo, se dirige a la autopreservación (o la dirección *egoísta* de Dawkins). En la versión freudiana hay que agregar la dimensión amorosa que se da tanto en la relación con el Yo como con los otros. Esta dimensión amorosa está intrínsecamente unida a su opuesto de odio, por cuanto señala que cualquier relación emocional entre dos personas contiene un sedimento de *aversión y hostilidad*. (Freud, 1987, pág. 130). Esto da lugar en grupos de mayor tamaño al “Narcicismo de las pequeñas diferencias” (en *Malestar en la Cultura*, de 1930). Freud se pregunta si esta disposición al odio, y la agresividad, cuya fuente desconoce, no se debe a un “carácter elemental”. (Freud, 1987, pág. 131) Pero aún sostiene que “el amor propio sólo conoce una barrera, la del amor por los otros”. (Freud, 1987, pág. 132). En tal sentido también reconoce que la tolerancia hacia los demás con los que se mantienen vínculos de grupo excede el de la conveniencia transitoria, y se mantiene en el tiempo mucho después de que hayan caducado aquellos grupos que reunían a las personas. Aquí el amor actúa como un factor civilizatorio que troca el egoísmo en

altruismo. Es entonces que se dispone a estudiar aquellos factores que intervienen en las relaciones emocionales. Para ello se apropia de la identificación, como operador teórico que funciona en relación a su modo particular de entender la subjetividad.

3. 4 Identificación

La introducción por parte de Freud de la noción de identificación avanza sobre las especulaciones previas en torno a la imitación, a la vez que está indisolublemente unida a su nueva forma de entender la estructura subjetiva en su relación con el inconsciente, y en cuanto a la instancia del yo. En el capítulo dedicado específicamente a ella, Freud sitúa algunos elementos centrales para su definición desde el punto de vista psicoanalítico.

Para empezar, lo ubica en su génesis como central en la estructura edípica. En un trayecto que podría entenderse como de tiempos lógicos, comienza por ser la del amor al padre en el caso del varón, y de la admiración que lo ubica en el lugar del ideal. En un segundo momento la de la rivalidad, al ubicarse como obstáculo para acceder a la madre como elección de objeto sexual. El tercer tiempo es la de la identificación propiamente dicha, con mención de las alternativas posibles del complejo invertido.

Para entender el relato que propone Freud, es necesario seguirlo en su distinción entre la identificación con el padre y la “elección” del padre como objeto. La fórmula que lo resume es que la identificación pasa por lo que se quiere *ser* en oposición de lo que se quiere *tener*. Esta clave, que será luego tan provechosamente utilizada en la lectura lacaniana en relación a la identificación con el falo, es formalmente expresada del modo siguiente: ...”en un caso el padre es lo que uno quisiera **ser**, y en el segundo es lo que uno quisiera **tener**” (Freud, 1987, pág. 135). En el “El Yo y el Ello” Freud de 1923 menciona una primera forma de identificación con el padre que denomina “identificación primaria” que algunos autores articulan con el primero de los tres modos de identificación que se describen en este texto, a saber:

- a) Como ligazón emocional primitiva con el objeto (que incluye ambas posibilidades de la ambivalencia, amor u odio.)
- b) Como recurso regresivo que convierte a la identificación con el objeto a una identificación “en” el yo. Se destaca que puede establecerse con un objeto amado o uno

odiado, y que lo que se incorpora como rasgo es siempre una característica *parcial* del objeto. Esta parcialidad sería “...extremadamente limitada...”y solo toma de prestado un **rasgo único** de la persona que ha sido objeto”. (El subrayado es mío). Se trata del *Einzeiger Zug* que Lacan traducirá como Rasgo Unario)

c) Surge con la percepción de un rasgo común con el semejante. En los términos de Freud:

...”puede suceder ante la percepción de una cualidad común compartida con otra persona que no es un objeto de la pulsión parcial. Cuánto más importante es esta cualidad compartida, más fuerte se vuelve esta identificación parcial, y por tanto puede representar el comienzo de una nueva ligazón”... (Freud, 1987, pág. 137)

La pertinencia de esta afirmación es evidente, pero no deja de ser una frase descriptiva.

Es un punto de partida fundamental, pero buena parte de los desarrollos siguientes se orientarán hacia una formulación explicativa.

3. 5 El yo dividido.

Para eso Freud avanza en la caracterización de la división subjetiva, tal como se lo reconoce a nivel de la partición del yo. La frase que designa “la sombra del objeto cae sobre el yo” y que designa el reproche del Yo hacia el objeto en el caso de la melancolía, se complementará con el análisis del enamoramiento y de la hipnosis. Esto se introduce con la separación del Yo del Yo ideal, que anticipa la separación tópica entre Yo y Super-Yo.

Freud prosigue su argumentación, revisando otros dos modos de la relación entre el **Yo** y el **objeto**. Se tratan del enamoramiento y la hipnosis.

3. 6 Enamoramiento.

Si el enamoramiento consiste en una relación emocional, se plantea la pregunta por sus diferentes graduaciones o intensidades. Es lo que el lenguaje común distingue entre “verdadero amor” y estados más pasajeros. Freud distingue entre lo que constituye una forma de “catexia objetal” que solo busca una descarga sexual, y sus formas más duraderas, acordes con el modelo del amor romántico. Para ello vuelve sobre las etapas tempranas de la infancia, en la que uno de sus padres constituye el objeto que satisface las pulsiones sexuales. El advenimiento de la represión hace que se modifique profundamente la relación

con los padres. Por un lado permanece el vínculo pulsional específicamente sexual en forma inconsciente, aunque en gran medida las pulsiones persisten en tanto son “inhibidas en sus metas” (Freud, 1987, pág. 141). Lo que se manifiestan son las tendencias “tiernas”. Las “sensuales” son reactivadas en la pubertad, y en ciertos casos las corrientes “tiernas” y las “sensuales” coexisten en forma separada o disociada. Es lo que está en la base de la división del campo erótico masculino descrito en “La degradación de la vida erótica”. La medida del amor en sus formas más duraderas estaría en relación a la porción que le correspondieran a las pulsiones inhibidas en su meta.

El fenómeno de sobre-estimación del objeto de amor ocupa la atención de Freud, y la vincula al mecanismo de idealización. Ésta se explicaría por “un derrame de libido narcicista sobre el objeto” (Freud, 1987, pág. 143), o, en términos más estructurales, el objeto es tratado como el propio *yo*.

La sobre-estimación del objeto de amor se instala en concordancia con una reducción de la auto-estima, con los fenómenos concomitantes de humildad y de gestos sacrificiales.

En forma inversa, la satisfacción sexual reduciría la intensidad de la idealización.

Al observar que la disminución de las funciones críticas asignadas al *yo* llevarían al sujeto a conductas de sumisión al objeto hasta alcanzar dimensiones delictivas, Freud modifica su primera fórmula de la siguiente manera: “El objeto ha sido colocado en el lugar del *yo-ideal*” (Freud, 1987, pág. 144).

De aquí se desprende una diferenciación entre las formas generales de la identificación y las manifestaciones extremas de la idealización. En el primer caso la identificación alimenta al *yo*. En el segundo el *yo* se empobrece. Cita a Ferenczi (1909) como quien describe en estos términos la situación, por lo que Freud objeta que no se trata de “empobrecimiento” ni de “enriquecimiento” en términos económicos, sino que prefiere la distinción estructural en que expande la definición apuntada más arriba, al escribir “..” el objeto se ubique en el lugar del *yo* o la del *yo-ideal*”. (Freud, 1987, pág. 144)

3. 7 Hipnosis.

El paso siguiente es corto, según el mismo Freud, y es vincular al enamoramiento con la hipnosis, situación que puede ser comentada como aquella en la que una persona tiene una devoción ilimitada a alguien con la cual no obtiene una satisfacción sexual. La psicología

ansiedad ante la presencia de un semejante. Freud señala que no ante cualquiera sino que solamente se tranquiliza frente a su madre, y que ante la presencia de un extraño su ansiedad aumenta. 3) El supuesto gregarismo tarda mucho en manifestarse en los niños, puesto que la aparición de un hermanito o de cualquier otro rival despierta la rivalidad y los celos. Así, el origen del ideal de igualdad podría trazarse a la envidia, en la medida de que como formación reactiva, propone que “todos somos iguales”, como una forma de evitar que algún semejante posea privilegios. De este modo el sentimiento grupal podría ser lo que reemplaza a los celos.

Otro ejemplo que es observable en nuestros tiempos es que se conforman los grupos de fanáticos que adoran la persona de algún cantante. “Las chicas de Sandro” por caso, renunciaban a poseer individualmente y en forma exclusiva el objeto de su amor, se identificaban entre ellas, y actuaban como un grupo unificado, uniéndose en sus cadenas de oración para pedir por el restablecimiento del ídolo.

El aserto freudiano es casi escandaloso pero agudo cuando señala que la “Justicia Social” dicta que podamos renunciar a ciertas cosas, a condición de que los demás renuncien también a ellas.

Freud insiste en que esta transformación (o reversión) del egoísmo al altruismo sucede bajo el efecto de una ligazón afectiva común al grupo con...”una persona externa a él”. (Freud, 1987, pág. 153). Recordando los ejemplos de los “grupos artificiales” ejército e iglesia, vuelve a enfatizar la cuestión de la excepción en la figura del líder. Esto postula que todos serán iguales excepto uno. En una curiosa frase encontramos expresada esta condición de la excepción, en los términos imaginarios de un Dios o de un pastor. “El instinto gregario no deja lugar para el líder; a éste se lo amontona meramente con el grupo; y se deduce también que ningún camino conduce de este instinto a la necesidad de un Dios; la manada no tiene arriero” (Freud, 1987, pág. 150).

Esto será formalizado por Lacan en *Encore* como el lugar de la excepción en las fórmulas de la sexuación, estableciendo la “fórmula del padre” donde se lee que hay al menos uno que no está afectado por la castración.

3. 9 El Grupo y la Horda Primitiva

La adopción de la conjetura de la *horda primitiva* es una de las filiaciones darwinianas que reconoce el creador del psicoanálisis. La reiteración en todo el trayecto de la obra freudiana de la idea de una sociedad primitiva sometida al capricho de un macho dominante y despótico da testimonio de su importancia. Desde Totem y Taboo, pasando por la obra que nos ocupa y culminando en Moisés y la Religión monoteísta, hay una insistencia sobre esta hipótesis donde se apoyan no sólo sus especulaciones historicistas, sino que también tiene una significación especial para su pensamiento en torno a la subjetividad. De la versión original transcrita en forma más o menos textual de los textos freudianos, hasta su utilización en múltiples citas y referencias, habrá que realizar una operación que distingue el plano imaginario de su relato de sus implicaciones en el registro Simbólico y en lo Real. Lo cierto es que en el capítulo que nos ocupa, se recurre nuevamente a la figura del padre de la horda primitiva. Freud encuentra que ella otorga... “coherencia y entendimiento a más y más regiones nuevas” (Freud, 1987, pág. 154). En particular, la va a utilizar como una teoría del surgimiento de la subjetividad, en la medida de que afirma que la “psicología grupal” es primera con respecto a lo que llama “psicología individual”. Aunque corrija inmediatamente ese aserto a favor de afirmar que ambas “psicologías” coexistirían desde un principio, la que corresponde a la “individual” se limita exclusivamente a la del padre, o mejor dicho, al lugar de la excepción.

El razonamiento pasa por subrayar su teoría de que la unificación grupal se genera alrededor del lugar del líder. En la medida que la masa abandona sus conciencias individuales en un movimiento regresivo, estaría funcionando al modo de la horda primitiva. El padre no prodigaría ninguna otra forma de amor más que el amor hacia él mismo. A los demás los forzaría a una forma de sumisión que constituiría la “psicología grupal” a causa de su “celo sexual” e intolerancia. (Freud, 1987, pág. 156). En realidad, lo que unifica a los miembros del grupo no es el amor, sino el temor al padre, y son perseguidos todos por igual por él. El supuesto del amor universal del padre como se lo registra en los grupos actuales no sería más que un re-matrizado de la situación original.

En un segundo momento la exclusividad narcicística del padre, retorna en la estructura de la sugestión y la hipnosis, y en la suposición de una extraña fuerza que supuestamente emana de reyes y toda variedad de capitanejos. Justamente la mirada, aquella que le es vedada a la tropa o la plebe, suele ser la herramienta que usa el hipnotizador. Y si la técnica

es indirecta, Freud acierta en que de todos modos sigue siendo el medio por el cual el hipnotizador logra atraer la atención del sujeto exclusivamente sobre él. Aquella característica de la hipnosis que llama “*uncanny*” (Freud, 1987, pág. 157) (misterioso, extraño, perplejizante) consiste en el modo en que se le sustrae toda motivación y voluntad al individuo, para encontrarse a merced del capricho del hipnotizador. En términos regresivos, sería la relación de cualquier individuo en relación al padre de la horda, ante el cual, en los términos de Le Bon, el grupo muestra “apetito de obediencia” Mediante las permutaciones que hacen de la situación transferencial un vínculo amoroso, la situación de la hipnosis puede ser descripta como “un grupo de dos”. La sugestión entonces, no descansa en ninguna percepción y razonamiento, es mejor definida como una situación erótica. (Freud, 1987, pág. 160)

3. 10 El Ideal

El texto insiste en una “diferenciación en el seno del yo” que se trata de la “fase” o partición en el que se separa el yo de su ideal.¹

El ideal se constituye desde varias fuentes, relacionadas con distintas pertenencias grupales. Freud menciona las de raza, clase social, credo, y nacionalidad. (Freud, 1987, pág. 161). De modo que se trata de una “agencia” o instancia construida.

Habría individuos donde la separación de las dos instancias es muy tenue, y donde la autocomplacencia narcicística hace coincidir al yo con su ideal. En tales casos la selección de un líder se facilita, ya que con sólo presentar rasgos de mayor fuerza y libertad libidinal, el líder atrae sobre sí el investimento libidinal de algunos, que luego arrastran por identificación al resto, aun cuando el ideal de algunos de éstos requiere de mayor modificación.

La diferenciación es de naturaleza inestable, y requiere de retornos a la unificación, como sucedería en el sueño, o en los festivales periódicos en las que las prohibiciones son disueltas momentáneamente. Las implicaciones en términos de melancolía y manía son

¹ Un problema terminológico a resolver es que en realidad Freud parece estar hablando de un yo-ideal. Habría que establecer si su estatuto no es diferente de la del Ideal del Yo, que es el término que utiliza Freud en todo el artículo. Para este apartado simplemente usaremos el término Ideal.

discutidas en este apartado, sin que Freud pueda determinar los motivos por los que se produce la oscilación, salvo en los casos de duelo.

Quizás una forma de zanjar el problema que surge en el texto freudiano es la que aporta Lacan al distinguir “los dos narcisismos”. En el curso de su seminario despeja el plano del Yo-Ideal del Ideal del Yo al relacionar al primero con el registro Imaginario y al segundo con el registro Simbólico. Éste último entonces, unifica en el sentido de que determina la subjetividad desde la universalidad del lenguaje y de la Ley, mientras que el primero se trata de la búsqueda de una buena forma en el plano especular.

3.11 Conclusión

Resumamos ahora lo central de la argumentación de Freud:

- a) Se reúnen los conceptos de imitación y contagio a la noción de sugestión.
- b) La sugestión es pensado en términos de una relación erótica con un agente que ejerce su influencia sobre otro sujeto, como en el caso de la hipnosis.
- c) El instrumento por el que se establece la sugestión es la **identificación**.
- d) La identificación provoca una suerte de apareamiento en función de un rasgo parcial.
- e) Al mismo tiempo, se postula una condición absoluta de la subjetividad: su división.
- f) A nivel del Yo, esta división se expresa entre él y su Ideal.
- g) En los fenómenos de masas y aún los de los grupos institucionales, los individuos identifican a su Ideal con un líder o con una abstracción que ocupe su lugar, además de identificarse entre sí.
- h) La naturaleza de las ligazones es de orden libidinal.
- i) El amor al líder tiene su origen en la horda primitiva, tiene sus raíces en la estructura del inconsciente, y estructuralmente remite al lugar de la excepción.

Como vemos, la explicación de los fenómenos de asimilación grupal no se asienta solamente en un elemento explicativo como lo es por caso el *meme*. Aún en el caso que se quisiera aislar a la identificación como instancia explicativa, ésta no puede ser invocada sin agregar que hay una forma novedosa de concebir la subjetividad. Ésta no puede ser pensada sin considerar su condición de dividida por un lado y de su nivel inconsciente por el otro.

Hasta aquí entonces, el modo en que Freud planteó la cuestión, marcando un punto de inflexión fundamental respecto de toda teoría anterior. Ahora corresponde desplegar su noción de identificación, para lograr extraerle su potencial. En un camino que en un primer momento puede parecer paradójal, no podremos aislar la explicación de los comportamientos de los grupos de la determinación de la estructura del Sujeto.

Como forma de proceder, utilizaremos la herramienta conceptual de los tres registros de Lacan, de modo que trataremos por separado a la identificación desde lo Imaginario, lo Simbólico y lo Real.

* * *

Capítulo 4

La Identificación en el Registro Imaginario

4.1 Los antecedentes del Estadio del Espejo.

A menudo se afirma que la enseñanza de Lacan parte de afirmar la primacía de lo Simbólico, por sobre el nivel Imaginario. Sin embargo hay que tomar en cuenta que desde el inicio de su seminario le da a lo Imaginario un tratamiento particular que, lejos de destituirlo o de minimizarlo, le otorga un cuidadoso examen que lo ubica en un lugar fundamental en el proceso de subjetivación. En este recorrido, le presta atención especial a una “Tópica de lo Imaginario” donde examina con una nueva mirada el estatuto del Yo y revisa la noción de Narcicismo (Lacan, Seminario 1 - Los Escritos Técnicos de Freud 1953-54).

Un escrito fundamental en la que se establece este paso teórico inicial es el “Estadio del Espejo” (Lacan J. , 1985), que ya contiene los puntos principales que irá desarrollando en su enseñanza posterior. En esta sección consideraremos primero un antecedente fundamental para la concepción de aquel escrito inaugural de 1948. Se trata de un artículo de Roger Caillois, un autor que Lacan volverá a citar con frecuencia en su seminario, y del que tomará nociones que retomará en un momento bastante avanzado de su enseñanza al considerar los fenómenos del mimetismo.

Luego se hará un análisis de otro artículo temprano, “Algunas reflexiones sobre el Yo” que aunque data de unos pocos años después del “Estadio...”, revela en forma interesante el modo en que toma nociones de Caillois en el estudio del Yo como instancia imaginaria.

Finalmente se desembocará en el mencionado “Estadio del Espejo”, remarcando que al tiempo que hace alusiones a Caillois ya insinúa la necesidad de complementar el registro Imaginario con el Simbólico y el Real.

4. 2 Roger Caillois. El Mimetismo y la Psicastenia Legendaria¹

Consideremos en primer término, la siguiente cita del “Estadio del Espejo” en la que Lacan rinde tributo al autor del artículo mencionado:

“Recordemos únicamente los rayos que hizo fulgurar sobre el asunto el pensamiento (joven entonces y en reciente ruptura de las prescripciones sociológicas en que se había formado) de un Roger Caillois, cuando bajo el término de psicastenia legendaria, subsumía el mimetismo morfológico en una obsesión del espacio en su efecto desrealizante”. (Lacan, Escritos I, 1985, pág. 89)

Corría el año 1936 cuando Lacan presentaba una primera versión del “Estadio del Espejo” ante sus colegas en el congreso de Marienbad. Apenas tres años antes había aparecido en el séptimo número de la revista *Minotaure* el artículo de Roger Caillois (1913-1978) titulado “Mimetismo y Psicastenia Legendaria”, (Caillois, 1991) que Lacan distingue con tan raro elogio en la cita. El autor al que halaga pertenecía aún en esos tiempos a las huestes surrealistas, a quienes se había sumado en 1932, y que abandonaría apenas un año después, coincidiendo con la publicación del artículo mencionado. También en 1933, se inscribía en el *École pratique des Hautes Études*. Allí conoce entre otros a Georges Bataille y Gaston Bachelard y con éste último funda en 1939 el *Collège de Sociologie* tan caro a Lacan. (Roudinesco, 1994) Quizás este dato justifique el entusiasmado homenaje y la alusión a los “rayos fulgurantes” que resultan de su “reciente ruptura” en la versión del “Estadio ...” de 1949 publicada en los *Écrits*.

Roger Caillois ya era sin duda, una figura descollante en el momento en que se desata la segunda Gran Guerra. Sin mediar mucho tiempo después de obtener su título doctoral, y ante la invasión Nazi, huye de Francia para ser acogido en Buenos Aires por Victoria Ocampo, con quien traba algo más que una buena amistad. Bajo su auspicio y amparado en su hospitalidad, mantiene una intensa interacción tanto con simpatizantes de la causa anti-nazi en la que militaba, como con los intelectuales porteños de mayor notoriedad. Los favores recibidos serían devueltos a su regreso a París, cuando desde su revista *La Croix del Sud*, dará a conocer en Europa a los principales plumas latinoamericanas. Y así será que

¹ Hay versión editada en castellano: Roger Caillois, "Mimetismo y psicastenia legendaria" en *El mito y el hombre*, Fondo de Cultura Económica (Breviarios), México, 1988, Segunda parte, II.;

Jorge Luis Borges dirá ser él mismo “una invención de Callois” (Borges, 1986). Acaso su familiaridad con el pensamiento del exilado francés lo hiciera compartir, junto a Lacan, cierta fascinación con los espejos.

En este texto se evidencian las pasiones personales y epocales que agitaban a este conspicuo miembro de la *intelligentia* parisina, y a la postre, rioplatense. Pese a su rebeldía intelectual, se advierte en su texto el gesto ampuloso del academicismo francés. A la abundante y rigurosa enumeración de ejemplos tomados de la biología se agregan las referencias eruditas tomadas de remotos territorios del saber antropológico o histórico. Por otro lado, su estilo refleja el gusto literario surrealista por lo excéntrico a la vez que pretende abarcar los territorios más vastos del pensamiento social y filosófico. Así, junto a la enumeración de “..los calappas..., los chlamys granos, los moenas guijas, los palemons fucos...el pez phylopteryx...” (Callois, 1991, pág. 65) se hará mención del “oculus invidiosus apotropaico” (Callois, 1991, pág. 64) (el mal de ojo maligno) para desembocar más tarde en la psicopatología de Pierre Janet, en los espacios abstractos abordados por la ciencia ...”espacios de Finsler, de Fermat, hiperespacio de Riemann-Christoffer, (Callois, 1991, pág. 74). Tampoco se ahorran referencias al arte decorativo eslovaco, a la pintura de Salvador Dalí, en fin, un espectro que pareciera retomar el viejo iluminismo enciclopédico por vía de una búsqueda moderna por la generalización del pensamiento en el ideal del Gran Relato.

Pero veamos los puntos principales en que basa su escrito. Se inicia expresando una adusta preocupación metodológica: desestima las clasificaciones que describen los comportamientos miméticos en términos interpretativos. En una revisión de los estudios sobre el tema, al mejor estilo del establecimiento del “estado del arte” desestima terminologías interpretativas tales como las de “mimetismo defensivo” u “ofensivo” o de “terrificación”. Del mismo modo rechaza las lecturas que pudieran sospecharse de finalistas o aún de antropomórficas. Busca en cambio una descripción neutra del fenómeno cuyas curiosas manifestaciones describe con una profusión de ejemplos. Sin embargo, su búsqueda de objetividad parece encaminarse a un objetivo que no coincide con el consenso científico en torno a la teoría de la evolución, al menos en estos tiempos. En efecto, luego de criticar rigurosamente al mimetismo “mulleriano” (Fritz Muller -1878-79) y el

“batesiano” (H.W. Bates 1825-1892) (Callois, 1991, pág. 61) termina por renegar del concepto mismo de evolución adaptativa, salvo en la variante que propone J.B. Lamarck (1744-1829). Cuando dedica algunos párrafos dedicados a criticar a su compatriota Lucien Cuénot(1866-1951), en relación al lugar de ciertos efectos de azar en la combinación de detalles adquiridos por la mariposa Kallina, que terminan por asemejarse al fondo imitado de hojas secas en la que se posa, escribe:

”es difícil creer que la semejanza obtenida sea el resultado de una combinación cualquiera de ciertos detalles, pues éstos podrían reunirse sin por ello componer ni concurrir a una semejanza determinada; pues no es la presencia simultánea de los elementos lo que es sorprendente y decisivo, sino su organización mutua, su topografía recíproca” (Callois, 1991, pág. 68)

La “combinación cualquiera” que rechaza Caillois no es otra que la de las leyes de Mendel a los que se dedicó Cuénot en su aplicación al reino animal, en interacción con factores azarosas de selección.

La “organización mutua, su topografía recíproca” serán los ejes de la hipótesis que propondrá para explicar los fenómenos de mimetismo, que anuncia en el párrafo siguiente:

“Más vale adoptar en estas condiciones una hipótesis aventurada que se podría derivar de una observación de Le Dantec, según la cual en los antepasados del Kallina habría podido haber un juego de órganos cutáneos que permitían la simulación de las imperfecciones de las hojas: el mecanismo imitador habría desaparecido una vez adquirido el carácter morfológico (esto es, en el caso presente, una vez obtenida la semejanza) según la ley misma de Lamarck. El mimetismo morfológico podría ser entonces, a ejemplo del mimetismo cromático, una verdadera fotografía, pero con forma y relieve, una fotografía en el plano del objeto y no de la imagen, reproducción en el espacio tridimensional, con volumen y profundidad, fotografía-escultura o, mejor dicho, teleplastia, si se despoja a la palabra de todo contenido metapsíquico.” (Callois, 1991, pág. 68)

Si ya es difícil soslayar la referencia a la teleplastía (método por los que algunos suponen que los muertos imprimen su imagen a las piedras), el recurso de invocar la ley de Lamarck

que postula la transmisión de rasgos adquiridos impediría a un biólogo contemporáneo continuar considerando con seriedad las conjeturas de Caillois. Por cierto que éstas contrarían puntos de consenso que hoy son universales, y mal podría sostenerse hoy, que “la selección natural, factor pasivo, es incapaz de producir por sí misma un hecho nuevo” (Caillois, 1991, pág. 69)

Claramente el autor no estaba al tanto (simplemente por una cuestión temporal) de los avances en genética que dan cuenta del modo en que las mutaciones proveen la oportunidad para el establecimiento de formas nuevas, cuyo destino estará modulado por los factores de selección.

Sin embargo hemos de avanzar en su hipótesis, antes de concluir con demasiado apresuramiento.

Su razonamiento persiste en la consideración de algunos rasgos poco efectivos en términos adaptativos en aquellos casos en que el mimetismo hace que el animal caiga “de mal en peor”. Es lo que sucede cuando ciertas orugas simulan tan bien el arbusto en las que buscan refugio, que caen víctimas de la poda del agricultor, o el canibalismo de las Phyllias que se comen a sí mismas, confundiéndose con las hojas verdaderas que les sirven de alimento. Encuentra en la pasión mimética por la semejanza hallada en la naturaleza correspondencias a nivel del comportamiento humano.

Sin duda que se trata de un salto osado. Lo inicia mencionando el principio de la *attractio similitum* que rige el pensamiento mágico, por la cual se da cauce a la idea de que lo semejante produce lo semejante, y que impulsaría al “primitivo” a una tendencia imperiosa por imitar. Se apresura, por suerte, a señalar que tampoco está libre de esa compulsión el hombre “civilizado”, del que sólo señala en un principio el contagio afectivo, y aún a la apelación a la imitación en su teoría estética.

Lo que propone a continuación es que la búsqueda de semejanza no es un medio, (para escaparse de predadores etc.) sino un fin en sí mismo, que consiste en la...”asimilación al medio” (Caillois, 1991, pág. 72). Que los fenómenos imitativos dependan de la visión hace que dirija su atención al problema de la percepción del espacio, con la que ingresa de lleno en un terreno estrictamente psicológico. Si se trata por cierto de un problema complejo a ser abordado, tampoco es muy accesible al lector su hipótesis, que consiste en recurrir a la

figura del doble diedro para ofrecer una topología de la representación del espacio. Veamos el párrafo en donde lo enuncia:

“Por otra parte, la percepción del espacio es sin duda alguna un fenómeno complejo: el espacio es indisolublemente percibido y representado. Desde este punto de vista, es un doble diedro cambiando a cada movimiento de tamaño y de situación: diedro de la representación determinado por el mismo plano horizontal que el precedente (pero representado y no percibido) cortado verticalmente a la distancia en que aparece el objeto” (Caillois, 1991, pág. 73)

Informándonos sobre la aplicación actual del doble diedro en la industria aeronáutica, haremos su esquematización del siguiente modo:



Intentando interpretar el párrafo citado, la presentación que describe Caillois surgiría de rotar los ángulos de modo que se convertirían en dos ángulos rectos alineados:



El ángulo izquierdo del diedro “de la representación” sería el que corresponde al objeto. El opuesto corresponde al sujeto percipiente. Si esta lectura de la figura invocada por Caillois es correcta, lo primero que se impone es la naturaleza especular del modelo. Evoca inmediatamente su utilización por Lacan no sólo como inspiración en “El Estadio del Espejo” como los modelos en las que aplica el principio de la óptica que establece que a

cada punto del objeto le corresponde un punto de la imagen. (Lacan, 1988, pág. 125). Pero esta anticipación de los esquemas ópticos lacanianos es acompañada de la frase siguiente, que deberemos considerar en función de sus implicancias:

“Con el espacio representado es como el drama se precisa, pues el ser vivo, el organismo, no es ya el origen de las coordenadas, sino un punto entre otros; queda desposeído de su privilegio y, en el sentido fuerte de la expresión, no sabe ya donde meterse.” (Caillois, 1991, pág. 73)

Los que se introducen subrepticamente aquí son las dimensiones psicológicas de la percepción y de la representación, que escapan al estricto dominio de la biología en la que hasta ahora se había expresado. Podría reprochársele una debilidad epistemológica, pero al mismo tiempo se le deberá conceder un hallazgo que será fructífero una vez que sea incluido el registro que le dé un marco apropiado. Superado este salto, puede recuperarse el valor heurístico de su postulación. Anticipemos desde ya una consecuencia crucial, que por otra parte coincide con un pensamiento filosófico del que Caillois no sería ajeno: se trata del descentramiento del sujeto cartesiano, liberándolo de su identificación psicológica con el yo.

Por cierto que el autor utiliza el término organismo y no sujeto, con lo que podría evadir una terminología que pudiera ser acusada de metafísica. Sin embargo sus deducciones entran de lleno en el dominio de la tradición psiquiátrica y psicológica francesa. De ahí aquella expresión colorida que adorna el título de su trabajo: la “psicastenia legendaria”. Es que lo legendario de la tradición de Pierre Janet sigue siendo orgullo para el patriotismo del autor, que a partir de aquí se embarca en los trastornos en la percepción del espacio, ya no del psicasténico, sino del esquizofrénico. El espacio adquiere aquí, (y en realidad, no sólo en la experiencia psicótica) una dimensión de densidad intrusiva que pertenece a un estatuto muy diferente a la simple percepción imaginaria.

Caillois entiende la despersonalización como una asimilación al espacio, tema que retomará Lacan en términos de vacilación o descomposición del fantasma. (Seminario 6 - El Deseo y su Interpretación, 1959). Pero manteniéndonos dentro de la terminología de este artículo precursor, se dirá que se trata de la pérdida de la distinción adentro/afuera, donde los órganos de los sentidos pierden su función de informar acerca de estímulos externos, puesto que es lo “exterior” lo que se impone sobre el ser vivo. Y ese movimiento de aplastamiento

por el espacio es entendido como una “disminución de la vida”. (Caillois, 1991, pág. 75) Así todo proceso mimético se convierte en que “la vida retrocede un grado”(idem). Vuelve a los ejemplos de mimetismo en aquellos insectos que toman la apariencia de restos en descomposición, o de una supuesta necrosis. Esto es interpretado como una regresión a lo inorgánico. Ahora esta tendencia es asimilada a una tendencia aún más general: la de una tendencia equilibrante del mundo hacia una uniformidad, y que llevaría al borramiento eventual de toda formación que pretenda asomarse de una indiferenciación del caldo orgánico originario. Aunque aquí no sea mencionada, puede advertirse la coincidencia con la última teoría pulsional de Freud. (Pasarán aún muchos años antes de que Caillois se disguste con el psicoanálisis, para afiliarse finalmente a un positivismo que lo asocie a Popper.)

Volvamos a un párrafo del artículo que refuerza esta dirección:

”Podríase, pues, con cierto fundamento, considerar al mimetismo como el resultado de una especie de instinto, entendiendo por ello, con Klayes, un movimiento que añade la necesidad fisiológica – actuando como fuerza eficiente – a la imagen que promete su apaciguamiento, actuante como fuerza final. Así, los fenómenos miméticos son producidos por un semejante movimiento y constituyen al mismo tiempo la imagen apaciguadora de la necesidad que lo determina.” (Caillois, 1991, pág. 78)

Aquí la generalización conduce a un punto de máxima, por la que afirma que la ciencia misma, con la impersonalidad de su método, conduce a la:

... “reducción de todas las oposiciones, de suerte que su finalidad diríase que consiste en proponer a la sensibilidad la solución ideal de su conflicto con el mundo exterior, satisfaciendo así, la propensión al abandono de la conciencia y de la vida”. (Caillois, 1991, pág. 79)

La “imagen apaciguadora” resulta una referencia que lo conduce a una estética, o mejor dicho, al comentario sobre el arte, en la que tanto el arte popular eslovaco como las producciones de Dalí son vistas como “asimilaciones miméticas de lo animado a lo inanimado”. Una obra del pintor mencionado como la que ilustra la tapa de la revista *Minotaure* 8 sería el ejemplo de la intrusión en el cuerpo humano de animales, y objetos inanimados. Por cierto que se acumulan malentendidos sobre malentendidos, el del pintor surrealista cuya noción del inconsciente es de la tradición romántica pre-freudiana, con el

del comentarista ilustrado que aún carece de un marco teórico por la que pudiera apreciar el movimiento metonímico que anima la producción de la pintura de vanguardia.

Pero hagamos un nuevo alto en la crítica de un autor que escribe dentro de los parámetros del período de pre-guerra, y con las limitaciones que le impone su conocimiento, no por ello menos vasto e informado.

Ocurre que su contribución debe entenderse en un espacio que se diferencia del que pertenece al ciego proceso evolutivo. Aún un darwinismo radical como la que expone Richard Dawkins reconoce que en el dominio de la cultura, la evolución se conduce por leyes que se escapan de la estricta selección natural y supervivencia del más apto. Aquí Lamarck tiene otra oportunidad de tener vigencia, y se trata de encontrar el discurso apropiado que pueda insertarse en esa ruptura que produce la aparición de del lenguaje en la biosfera.

No es despreciable que en sus deducciones se encuentre coincidiendo que el modo en que el narcisismo conduce ulteriormente a la muerte. Finalmente, habrá que reconocer que este artículo abre el camino que retomará Lacan para su comprensión de las determinaciones del registro imaginario para el ser hablante, y para despejar las condiciones simbólicas que rigen su establecimiento. Más aún y más adelante, se agregará el registro de lo Real, que dará cuenta de los puntos oscuros en el texto de Caillois, que se refieren a la interacción de los organismos con su medio, donde menciona incluso en términos del “ultra-espacio” de Vignon, la incidencia sobre el medio de aquel que, animado por el deseo, insiste en perseverar en su ser.

Aquel detenimiento que Callois adjudica a un retroceso en la escala de la vida, bien puede prefigurar la estabilización Imaginaria, que aminora la vertiginosa deriva de lo Simbólico, impulsado por la expulsión o absorción amenazante de lo Real.

Sean cuales fueran los malentendidos que pudieran surgir de su recurso a la analogía del “doble diedro”, no se puede dejar de reconocer que se anticipan al uso que hizo Lacan de sus esquemas y demás figuras topológicas para abordar la cuestión de la estructura subjetiva.

Por último, no dejemos de rendir nuestro homenaje a quien inspiró y fue inspirado por nuestro propio medio cultural. Quizás haya dejado marcas en nuestra tradición académica cuya incidencia aún no han sido acabadamente reconocidas por los historiadores.

4.3 Algunas reflexiones sobre el Yo¹ (Lacan J. , 1991)

Este artículo temprano de Lacan remite a sus presentaciones anteriores ante foros internacionales, como los que fueron “El Estadio del Espejo”(1936) y “La Agresividad en Psicoanálisis” (1948) En un tono más didáctico que el empleado en sus escritos, sin duda reflejando cierta concesión al estilo académico anglo-sajón, Lacan pasa revista a las nociones fundamentales que dan cuenta de su concepción de la formación del Yo y de su papel en la estructura subjetiva. En 1951 el énfasis es en situar el estatuto del registro imaginario en relación al simbólico, y se subraya la función “de desconocimiento” del Yo.

Parte de señalar dos modos de entender la relación del Yo con los objetos en Freud. En la teoría del Narcicismo “el yo toma partido contra el objeto” (Lacan J. , 1991, pág. 41) mientras que en la teoría tópica “el yo toma partido por el objeto” en la medida de que se opone al ello y se resiste a la “combinación de las tendencias gobernadas únicamente por el principio del placer” (ídem). Quizás esta lectura de Lacan se refiere a cuando el Yo entra en fluidez con los objetos, al contaminar al cuerpo con sus cargas libidinales como en el caso de la hipocondría, o al revertir sobre sí la pérdida del objeto en el caso de la depresión y el suicidio. En el caso del Yo instancia de la segunda tópica, se le otorgaría la tarea de sostener el Principio de Realidad, en la que el objeto debería prevalecer en su “objetividad” contra las deformaciones proyectivas.

El modo de resolver la aparente contradicción es la de redefinir el estatuto de la “Realidad”, despojándolo de una concepción simplista que le otorgue una existencia independiente, y que la vuelve dependiente de las “relaciones que el sujeto mantiene con ella”.

En este punto introduce una definición que irá ganando cada vez más lugar en su teorización, al anunciar “una formulación lingüística del sujeto” (Lacan J. , 1991, pág. 42) que nada tendría que ver con los modos románticamente intuitivos de contacto del mundo interno con el externo. Sin embargo, en lo que pareciera casi una retractación política, se limita a mencionar que la mediación con los objetos se realizaría por la vía de los orificios del cuerpo. Aún no se ve perfilada aquí la determinación significativa del circuito pulsional.

¹ Redactado en inglés y publicado bajo el título de “Some reflections on the Ego” en el International Journal of Psychoanalysis, 1953, pp11-17 . El órgano internacional acusa recibo del manuscrito de Lacan el 2 de Mayo de 1951

Sin embargo, a renglón seguido insiste en que Freud afirma que el material reprimido:

...“-recuerdos e ideas que retornan de la represión- debían haber existido, en el momento en que tuvieron lugar los acontecimientos, bajo una forma que por lo menos presentaba la posibilidad de ser verbalizada.” (Lacan J. , 1991, pág. 42)

De modo que queda establecido el rol del lenguaje en la determinación de lo que se reconoce como la “realidad”

Avanzando en la cuestión de la relación del sujeto con la “realidad”, Lacan advierte que la clínica analítica viene a dar soporte a la posición “de los filósofos” (ídem) que entienden que esta relación se expresa en el lenguaje como negación. Se alude de este modo a las observaciones de Freud en “La Negación”, al notar que el deseo del sujeto a menudo puede ser situado en el punto mismo en que la palabra “no” la estaría señalando. Pero la duplicidad del decir se extiende en las desmentidas de las afirmaciones más altruístas, así como el horror al incesto indica la tensión del deseo que encubre.

Más tarde le dará a esta noción mayor contenido al mencionar la *Aufhebung* hegeliana a propósito de su “Respuesta al comentario de Jean Hyppolite sobre la Verneingung de Freud” (Lacan J. , 1985, pág. 366) donde incluso cita a Heidegger con su “ser-dejado ser”. (Lacan J. , 1985, pág. 372) Luego, en su “Observación sobre el informe de Daniel Lagache” de 1960, (Lacan J. , 1985, pág. 642) insistirá en que “ la matriz de la Verneingung afirma al sujeto bajo el aspecto de negativo” (pág. 645) sumando a la reflexión filosófica el razonamiento lingüístico en sus observaciones sobre el “*ne* expresivo” y la cuestión de los *shifters* que conmutan el enunciado en enunciación.

Pero aquí se apoya en una frase célebre de Charles Maurice de Talleyrand (1754-1838) (Lacan J. , 1991, pág. 43) que reza “La palabra le ha sido dada al hombre para ocultar sus pensamientos”. Pero en esa tarea de ocultación se recluta la acción del yo. Aquí formula aquella formulación clásica de la psiquiatría francesa: la “*méconnaissance systématique de la réalité*”, la negativa sistemática a reconocer la realidad de la psicosis.

Pero Lacan amplía esa noción para universalizarla en la “función de desconocimiento del yo”. Apela en este momento a un concepto sartriano al afirmar que “toda manifestación del yo está compuesta por partes iguales de buenas intenciones y de mala fe”. (Lacan J. , 1991, pág. 43).

Postula una relación triádica entre el yo el otro y el objeto. Que el otro (a) actúe como intermediario, hace que los objetos puedan ser intercambiados por vía metonímica, al hacer operar la idea hegeliana del objeto del deseo humano es aquel objeto deseado por otro. A renglón seguido plantea que “Este proceso nos lleva a considerar a nuestros objetos como “yoes” identificables, munidos de unidad, permanencia y substancialidad”...con lo que establece una continuidad del yo con los objetos bajo el signo del narcisismo, pero también la noción de que el yo tiene las características de un objeto.

Asimismo, este “objeto-yo”, dotado de su permanencia substancial y unitaria, tiene una inercia que hace a la naturaleza de la resistencia.

El sujeto estaría “hechizado por su yo” (Lacan J. , 1991, pág. 45). Su construcción sería descrita por una “teoría genética del yo”, que establecería las relaciones entre el sujeto, el cuerpo, su imago, y lo que da en llamar su “anatomía imaginaria”. Esta conformación imaginaria se revela en el síntoma histérico, y la analogía de la medida en que el yo conforma una imagen de nuestro cuerpo al modo fragmentario de un *vitraux*. Las “líneas de clivaje” que resultan de su conformación por agregación de identificaciones, da lugar, en momentos en que se produce la “imagen del cuerpo despedazado “ (*corps morcelé*) (Lacan J. , 1991, pág. 46)

Todas estas reflexiones se basan en su teoría del Estadio del Espejo, en la que articula la relación libidinal temprana con la imagen corporal y con la temprana formación del yo. Que la imagen en el espejo es invertida le sirve para ilustrar el equívoco del imaginario en su apreciación de sí mismo, y que acompaña la resistencia que la consistencia yoica opone a todo... “proceso de transformación (becoming)” (Lacan J. , 1991, pág. 53) En consecuencia la ilusión de autodomínio estará siempre acosado por el peligro inminente y angustiante del caos.

Que el yo se estructure por oposición con el otro, hace que la tensión agresiva esté siempre latente, y da sustento a la frase “un golpe a tu enemigo es un golpe a ti mismo” y sobre el final del artículo hace una histórica denuncia a la debilidad inherente al proclamado “yo fuerte” (1991, pág. 58)

Pero el punto interesante en relación a las cuestiones que hacen al contagio imitativo es señalado en un momento anterior, cuando sugiere que los biólogos “deberían seguirnos” (pag. 48) En efecto, cita el célebre caso de la maduración sexual de las palomas, que sólo se

despierta ante la imagen del semejante. También el caso de los saltamontes que aunque genéticamente estarían dotados para desplegar una conducta gregaria, hacen un desarrollo solitario frente a la visión de otro tipo de langosta (*gryllus*).

En un momento en que la influencia del pensamiento de Hegel lo lleva a considerar las relaciones intersubjetivas en términos de reconocimiento, afirma que ese elemento de interacción con el semejante da lugar a cambios en el organismo a nivel del fenotipo.

“El concepto de identificación empíricamente elaborado por el psicoanálisis se revelará entonces como clave de la comprensión de los hechos recolectados por la biología” (Lacan J. , 1991, pág. 48)

En efecto, deberemos prestar atención a los fenómenos de la mimesis por un lado y de las de la identificación por el otro.

4. 4 Estadio del Espejo. (Lacan J. , 1985, pág. 86)

Hay una ambigüedad en este texto clásico de Lacan que recoge su célebre intervención en el XVI Congreso Internacional de Psicoanálisis en Zurich en 1949.

El artículo parte del hecho registrado por la psicología experimental (Köhler - Baldwin) al estudiar la respuesta del *infans* a su imagen en el espejo. Lo que se destaca es la:

“...serie de gestos en los que experimenta lúdicamente la relación de los movimientos asumidos de la imagen con su medio ambiente reflejado, y de ese complejo virtual a la realidad que reproduce, o sea con su propio cuerpo y con las personas, incluso con los objetos, que se encuentran junto a él”. (1985, pág. 86)

Un aspecto a menudo no destacado en esta cita es que lo que despierta la reacción de júbilo, o el *Aha-Erlebnis* de Köhler, no se remite sólo a la propia imagen en el espejo, sino el “complejo virtual a la realidad que reproduce”. Ésta se extiende a las otras personas y a objetos. De modo que es una asunción de sus movimientos en relación a “medio ambiente reflejado”. La mención del medio ambiente amplía el horizonte de la identificación para incluir el entorno en la que se halla el niño, a una...”estructura ontológica del mundo humano....” (Lacan J. , 1985, pág. 87)

De modo que estaríamos obligados a tener en cuenta que identificación a la imagen que transforma el sujeto incluye elementos del Otro infantil que exceden los límites meramente corporales.

Que el yo se precipite en una “forma primordial” constituye entonces una “matriz simbólica” que antecede a la identificación con el otro, y antes de la intervención del lenguaje que “le restituya en lo universal su función de sujeto”. (1985, pág. 87)

Tenemos aquí una inequívoca referencia al registro simbólico. La matriz estará acuñada en lo imaginario pero ya anticipa una primera versión del sujeto en la que se alojará primero la identificación al otro y luego su subjetividad atravesada por el lenguaje.

Por cierto que a medida que avanza el texto pareciera concentrarse más exclusivamente en dirección a “la imago del cuerpo propio” (1985, pág. 88)

Pero es de todos modos interesante que pueda leerse en los párrafos iniciales del texto que las identificaciones primeras incluyen una estructura que incorpora otros elementos del entorno, cosa que pareciera estar implicada por la elección del término Gestalt . O sea un entramado que incorpora lo Otro que refleja toda la escena frente al espejo. Todo lo cual va a parar a la “línea de ficción” que constituye la base de la relación paranoica al comprobarse la discordancia con “la propia realidad”. (1985, pág. 87)

La idea del efecto formativo sobre el organismo de la Gestalt es algo que Lacan explora con más detalle en el artículo “Algunas Reflexiones Sobre el Yo” que discutimos más arriba, adelantando los ejemplos de la maduración de la gónada en la paloma ante la vista de un congénere sea cual fuere su sexo, y aún ante su propio reflejo en el espejo. También menciona la evolución hacia la forma gregaria del grillo ante la visión de una imagen aproximada a la forma de su especie y que realice movimientos similares.

Estos casos de identificación homeomórfica o heteromórfica propios del mimetismo, son los que invoca Lacan siguiendo el artículo comentado anteriormente de Roger Caillois, a quien rinde homenaje y sigue al pretender que los principios adaptativos no rigen para ellos.

“Recordemos únicamente los rayos que hizo fulgurar sobre el asunto el pensamiento (joven entonces y en reciente ruptura de las prescripciones sociológicas en que se había formado) de un Roger Caillois, cuando bajo el término de psicastenia legendaria,

subsumía el mimetismo morfológico en una obsesión del espacio en su efecto desrealizante.” (1985, pág. 89)

Tenemos entonces el hecho de las identificaciones que no sólo permiten la maduración sino que quedan envueltos “en la cuestión del sentido de la belleza como formativa y como erótica.” (ídem)

La función del estadio del espejo, revelado “como un caso particular de la función de la *imago*”¹ es la de establecer una relación del organismo con su realidad; o, como se ha dicho del *Innenwelt* con el *Umwelt* (1985, pág. 89), términos con los que Lacan concede a una topología del mundo interno con el externo. Pero la condición de esa relación es la de una “poca realidad”, puesto que su condición es que la primera no coincide exactamente con la segunda, o mejor dicho, es una construcción que la anticipa, la completa o a la que pretende asimilarse sin lograrlo del todo.

Por el otro lado, equipa al organismo infantil de una prematuración que suplementa la inmadurez neurológica del bebé.

“Pero esta relación con la naturaleza está alterada en el hombre por cierta dehiscencia del organismo en su seno, por una Discordia primordial que traicionan los signos de malestar y la incoordinación motriz de los meses neonatales.” (1985, pág. 89)

De modo que el desarrollo se establece como un “drama” que oscila entre la insuficiencia y la anticipación.. La identidad resultante es enajenante. En esa discordancia entre lo que se es y aquello a lo que se pretende ser según la imagen que pertenece al “exterior” (“círculo del *Innenwelt* al *Umwelt*”) se “engendra la cuadratura inagotable de las reaseveraciones del yo” (1985, pág. 90)

¹ El texto asocia repetidamente al estadio del espejo con la noción de *imago*, término por demás equívoco aunque muy en boga en la época en que se redacta el escrito, y particularmente en el psicoanálisis francés. La palabra condensaría la noción de imagen con su utilización en biología, cuando designa la última fase del desarrollo larval del insecto. En otro lugar, (Acerca de la Causalidad Psíquica) Lacan dice de la *imago*: “Más inaccesible a nuestros ojos, hechos para los signos del cambista, que aquello cuya huella imperceptible sabe ver el cazador en el desierto: la pisada de la gacela en las peñas; pero algún día se revelarán los aspectos de la *imago*” En la clase del 13-12-61 del Seminario 9, retorna sobre esta cita para vincular “signos del cambista” con la noción de significante. Sin embargo el uso del término *imago* en el “Estadio del Espejo” parece reservada a su función imaginaria.

De modo que en la desapareja y agónica relación con el Otro infantil, aparece una instancia que pretende mediar entre la insuficiencia y el ideal, el yo (je), índice de una subjetividad que es propia del nivel humano.

Por otro lado, se introduce la dimensión del deseo del otro, que motoriza competencia por los objetos “en una equivalencia abstracta por la rivalidad del otro” (ídem) y por lo tanto de los celos primordiales.

En consecuencia, se liga la subjetividad a la dimensión social, y a una normalización entendida como el proceso madurativo está unido a un proceso cultural. El texto inmediatamente introduce a modo de ejemplo el Complejo de Edipo que viene a regular las relaciones con el objeto sexual, ordenando los impulsos que el yo (je) percibe en principio como un peligro.

En el último tramo del texto, se rinde homenaje al término “narcicismo primario” , que sería la forma en que la tradición designaría lo que Lacan denomina el estadio del espejo, rescatando la “latencia semántica” del término. Eso, en la medida en que también estarían invocando la tensión libidinal que incluye las pulsiones destructivas y de muerte. En un párrafo que alude tanto a la estructura subjetiva como al problema ético, enuncia: que el narcicismo se invoca para.....”para explicar la relación evidente de la libido narcisista con la función enajenadora del yo (je) con la agresividad que se desprende de ella en toda relación con el otro, aunque fuese la de la ayuda más samaritana”. (1985, pág. 91)

En este punto, en que el texto se dirige a su conclusión, el autor apunta contra Sartre y la filosofía existencial (del ser y de la nada), presa de los límites de una subjetividad que sólo incluye a la auto-suficiencia (*self-sufficiency*) y que en consecuencia apuesta a las ilusiones de autonomía. Su crítica inmediatamente se dirige al llamado psicoanálisis existencial. Si el destino del capitalismo es la de una sociedad utilitaria, el individuo preso de la angustia por “el lazo social concentracionario” (1985, pág. 92) que de ella deviene, se refugia en premisas que son un “callejón sin salida” (ídem). Tales son las de la afirmación de una “libertad” que finalmente se realiza entre las paredes de una cárcel, un “compromiso” declarado pero impotente, una visión sádico masoquista de la sexualidad y una “personalidad” que termina en el suicidio, gesto en el que incluye el asesinato hegeliano. Más allá de la crítica dirigida al existencialismo, de moda en aquel momento, sorprende esta alusión a una sociedad concentracionaria derivada del lazo social que impone el

capitalismo. Describe lo que en tiempos recientes insiste con la misma saña que aquella del nazismo, mostración acabada de lo que Giorgio Agamben describe en textos recientes como el “Homo Sacer”. (Agamben G. , 2006.)

Pero no termina ahí el ataque a las ilusiones del pensamiento de post-guerra. También se dirige al post-freudismo de Ana Freud al “concebir el yo como centrado sobre el sistema percepción-conciencia, como organizado por el “principio de realidad” en que se formula el prejuicio científicista” (1985, pág. 92)

Ante esto ¿qué se opone?: El concebir al yo en su “función de desconocimiento” , en la medida que la negación (*verneinung*) la expresa en sus efectos latentes. (Tal como lo formuló el célebre “yo no creo que se trate de mi madre” del artículo La Negación de Freud.) Lo que resta entonces, es que sus efectos se manifiesten cuando sean “iluminados por alguna luz reflejada en el plano de fatalidad, donde se manifiesta el ello” (ídem). Se trata de una visión que pareciera cínica o al menos coincidente con el pesimismo freudiano, en la medida en que los “sufrimientos de la neurosis y de la psicosis son para nosotros la escuela de las pasiones del alma” y que se traduce en las fórmulas de la locura, de “la que yace entre los muros” y la del malestar social que “ensordece la tierra con su sonido y su furia” (ídem)

En el punto de juntura de la naturaleza con la cultura, “sólo el psicoanálisis reconoce ese nudo de servidumbre imaginaria”. Servidumbre imaginaria de tan funestas consecuencias entonces, que una frase del texto parece querer salvar al expresar que “...ese nudo de servidumbre imaginaria que el amor debe siempre volver a deshacer o cortar de tajo.” (1985, pág. 93). Apelación sin duda inusual al amor, que indicaría una esperanza en otro modo de lazo social, aunque de justificación sin duda compleja.

Pero lo que se pretende conjurar es cualquier versión del amor que se identifique con el “sentimiento altruista”, en tanto oculta la agresividad que “subtiende la acción del filántropo, del idealista, del pedagogo, incluso del reformador.” (ídem)

Queda en suspenso en qué modo el psicoanalista puede evadir ese encierro. El texto intenta concluir que se podrá...”acompañar al paciente hasta el límite extático del “Tú eres eso”, donde se le revela la cifra de su destino mortal,...”(ídem). O sea, que se podrá llegar a una incómoda verdad que implica la muerte (*tuer*: matar). Tampoco habría que alentar mayores

expectativas en nuestro “sólo poder de practicantes” para conducir al sujeto a ese momento en que “empieza el verdadero viaje”

Así concluye este texto inaugural que recorre desde el momento inicial de la cría humana en su asunción como sujeto, hasta el destino, no del todo prometedor, de la sociedad. Pero habremos de sacar provecho de sus intuiciones en esa dirección.

4. 5 El Calce: Los bordes del espejo.

Las insinuaciones aparecen por todas partes. Si bien este apartado intenta concentrarse en el registro imaginario y su efecto más notable, el yo y el narcicismo; parece imposible evitar las referencias al Simbólico y lo Real aún en los tempranos antecedentes de Lacan.

Vemos que ya Caillois, atrapado como está en una lógica de la representación, ya adelanta una otredad que excede los límites de una semiótica y que alude a la fuerza arrolladora que empuja desde las entrañas del universo. Lo imaginario es, en última instancia, una barrera apaciguadora que detiene el bombardeo de lo Real.

El yo de desconocimiento que describe Lacan en su artículo de 1952 es sin duda una consecuencia de la identificación especular, pero no se podría pensar un sujeto fuera de su “formulación lingüística”. (Lacan J. , Algunas reflexiones sobre el Yo., 1991)

No cabe duda que aún la posibilidad de distinguir entre registros es un efecto del lenguaje. Nos corresponde ahora seguir el lazo de lo Simbólico. Quizás nos sorprenda al dirigirnos a un lugar aparentemente paradójico en relación a la identificación.

* * *

Capítulo V

La Identificación en el registro Simbólico-

5. 1. 1 La identificación al Significante.

En el comienzo mismo del seminario 9 “De la Identificación” (Lacan J. , 1961) el autor hace una afirmación que orientará el siguiente comentario, al revisar la noción de identificación a la luz del registro simbólico.

Allí se lee: “*La identificación debe ser la relación del sujeto al significante*”. (1961, pág. 3).

De modo que su seminario se inicia con la definición fundamental que lo guiará en todo su trayecto: la de que la identificación es la del sujeto al significante.

En primer lugar, la noción misma de identidad es puesta bajo sospecha a la luz de la objeción de Wittengenstein a la proposición $a = a$, implicada en su observación de que toda proposición lógica formal es tautológica.

Lacan evita entrar en una discusión sobre la tesis del *Tractatus* o una crítica al positivismo lógico. En su lugar hace un recorrido filológico sobre la raíz *idem* que se haya en la palabra identidad e identificación. Rastrea el *em* al *met-ipsium* o el *metipsissimum* del latín familiar y el bajo latín expresivo respectivamente, que lo conduce a situar el corazón de la identidad en la noción del mí-mismo (*moi-même*). El griego *afés* le señala el *self* del inglés y el *selbst* alemán. Pero es en la misma tradición del pensamiento francés donde se encuentra una asociación del sujeto del sí-mismo con el Ser. Descartes es la referencia inevitable con su afirmación “pienso luego existo”. Es a partir de ahí que la modernidad establece la idea tradicional de un sujeto, sujeto del conocimiento, sujeto de la ciencia, que en última instancia, será un sujeto vinculado a la noción de un “yo”.

El “yo pienso” es lo que ha impregnado no solo el pensamiento filosófico clásico, sino que es el que funda la psicología. Pero el psicoanálisis parte de la premisa de que el

pensamiento comienza en el inconsciente. Sienta las premisas de una división del sujeto, y desde esa afirmación subvierte las derivaciones del cogito cartesiano. Se trata entonces de hacer otra incursión contra esta piedra basal de la modernidad.

5. 1. 2 La aporía de Epiménides el Cretense: “Todos los cretenses son mentirosos”

La afirmación “yo pienso” cae bajo la misma impugnación que se plantea con la paradoja “yo miento”. Por cierto que si miento, no estoy diciendo la verdad. Pero pretendo decir la verdad cuando afirmo que miento. Cuando creo estar pensando estoy desconociendo mi pensamiento inconsciente. Si se manifiesta mi pensamiento inconsciente en algún sueño, lapsus o síntoma, ocurre en oposición a mi pensamiento consciente.

Para que cualquiera de esas dos afirmaciones (yo pienso; yo miento) puedan convertirse en una verdadera proposición, deberán distinguirse dos niveles. Para Russell habrá que distinguir entre dos niveles lógicos diferentes para escapar de la paradoja, pero Lacan traduce las categorías del lógico inglés a los de su lingüista preferido, Jakobson. De esta forma traduce los niveles lógicos de Russell a la diferencia entre el enunciado y la enunciación, expresando que para el caso de estas paradojas....”el juicio que comportan no puede apoyarse sobre su propio enunciado.” (Lacan J. , 1961, pág. 10)

Y lo explica de este modo:

....”esta frase de “yo pienso”- tiene el interés de mostrarnos – es lo mínimo que podemos deducir de esto – la dimensión voluntario del juicio. No tenemos necesidad de decir tanto: las dos líneas que distinguimos como enunciación y enunciado nos resultan suficientes para que podamos ver que es en la medida que se embrollan es que podemos encontrarnos ante la paradoja que lleva a este impasse del “yo miento” (1961, pág. 12)

La aporía de Epiménides se formula en forma de afirmativa universal, pero Lacan declara que toda afirmativa universal tiene su desmentida. Aristóteles silogiza: Todo hombre es mortal, Sócrates es hombre, ergo Sócrates es mortal. Sin embargo al recurrir al nombre del eterno Sócrates, remite a quien justamente por llamarse Sócrates escapa de la muerte, en tanto el mismo Sócrates se volvió inmortal, entre otras cosas, por elegir su propia muerte, y obtener su permanencia eterna en nuestra cultura.

La continuación del intento platónico desemboca finalmente en la ciencia moderna. El sujeto que resulta de ese trayecto es el Sujeto Supuesto al Saber al que Hegel presume un Saber Absoluto. Pero en el mismo momento en que se destrona aquella aspiración a un sujeto de un Saber Absoluto, se conjuga una impugnación a suponerle un sujeto al saber. El Otro no es un Sujeto, aunque sea un lugar al que se intenta transferir el saber del sujeto.

“...El Otro es el basurero de los representantes representativos de esta suposición de saber, y es esto lo que llamamos inconsciente en la medida en que el sujeto se perdió él mismo en esta suposición de saber. Arrastra eso (ça) sin saberlo, eso son los restos que le vuelven de lo que padeció su realidad en esta cosa, vestigios más o menos desfigurados. Los ve volver, puede decir o no decir: es eso o bien no es en absoluto eso: es absolutamente eso de todas maneras.” (1961, pág. 14)

5. 1. 3 Acerca de lo Uno.

¿Puede postularse un significante que se signifique a sí mismo, o al hacerlo se cae en la misma paradoja de Epimédines? De hecho, la definición misma de significante, como “aquello que no se significa a sí mismo” lo prohíbe. Ambos polos, niveles lógicos, o planos del enunciado y la enunciación son ilustrados por Lacan con el ejemplo de “*el expreso de las 10.15*” del que se dirá que es único, a pesar de que en ese horario se repite diariamente el mismo servicio. A su vez, para que se pueda situar el expreso de las 10 y 15 en el discurso, se tendrá que recurrir a una extensa red de significantes.

La identificación que el seminario pretende ceñir es diferente al de la identificación imaginaria, tal como lo ejemplifica el caso del grillo que solamente evoluciona en su forma gregaria ante la presencia de un representante de la especie similar. Esto da pié a una definición de Imagen: “...la imagen como todo arreglo físico que tiene por resultado constituir una concordancia biunívoca entre dos sistemas, en el nivel que sea.” (1961, pág. 2/3) ...definición que no difiere de la de imagen en la óptica, por la que a cada punto de un objeto real corresponde uno en la imagen virtual, tal como es reflejado en un espejo plano. Desde la antigüedad lo imaginario ha sido subsumido a la noción de forma, con sus derivaciones en torno a un vitalismo que aspira a una evolución que va de lo simple a lo complejo, de lo inanimado a lo animado. Pero Lacan apela a una nueva perspectiva en la

ciencia y la cultura que no enfatiza la consistencia, sino que realza la función del corte. En particular se destaca en el plano de la escritura la inscripción del simple trazo, que tiene el poder de inaugurar un orden discreto que a su vez habilita la serie. Dentro de esta lógica se define un elemento **por lo que lo que los demás no son.**

Del este modo no hay completud alguna, aun cuando se hable de sincronía en la estructura de la lengua. Siempre estará el agujero que impide una relación bi-unívoca entre el decir del hablante y el Otro.

Todo decir tendrá su desdoblamiento en un enunciado y su enunciación, hecho que se ilustra con el análisis del célebre sueño freudiano de “*él no sabía que estaba muerto*” El sujeto del sueño freudiano (Freud mismo) afirma que “su padre estaba muerto, pero *él* no lo sabía” El pronombre *él* actúa como shifter que introduce una ambigüedad acerca de quién es el sujeto: es el padre que no sabe que está muerto, o el soñante que olvida la condición de “ser para la muerte” tanto del padre como de él mismo.

El “yo pienso” puro, entonces, es un punto evanescente que no basta para fundar nuestra existencia, ni nuestra verdad, en tanto que no es suficiente pensar para ser. (1961, pág. 2/6) O en otros términos no alcanza con que piense ser para llegar al ser pensante. Al final de su recorrido escéptico, la duda sistemática de Descartes será compactada en la hipótesis de que todo puede ser resultado de un engaño inducido por un genio maligno. Es el punto en que Descartes debe recurrir a un Dios que no engañe, para aferrarse alguna garantía de verdad. Mediante este artificio para poder justificar la existencia, a la vez que se afirma la posibilidad del conocimiento.

¿Qué puede reemplazar ese momento inicial de anclaje, que pueda hacer innecesario el recurso a Dios? Según el texto mismo del seminario, puede leerse:

“Lo que encontramos en el límite de la experiencia cartesiana del sujeto evanescente como tal, es la necesidad de ese garante, del trazo de estructura más simple, del **rasgo único**, si me atrevo a decir, absolutamente despersonalizado, no sólo de todo contenido subjetivo sino aun de toda variación que supere este trazo único, de ese trazo que es uno, por ser el trazo único.

Y a continuación:

“La fundación del uno que constituye ese trazo, no está tomada en ninguna parte más que en su unicidad: como tal no se puede decir de él otra cosas sino que es lo que tiene en común todo significativo de ser ante todo constituido como trazo, de tener ese trazo como soporte.” (1961, pág. 2/12)

Lacan llama este momento de su seminario “el momento más alto de dificultad por los que debo hacerlos pasar”. Por cierto que su recorrido filosófico es difícil de atravesar, pero concluye con una referencia básica que constituye un punto inaugural, el rasgo único, un inicio que soporta toda la cadena. Se trata de una “*identificación inaugural del sujeto al significante radical*” cuyo correlato en la teoría psicoanalítica sería el Ideal del Yo en este momento del seminario. Una puntuación adicional es que el Uno al que se está refiriendo no es el Uno Plotiniano, que es del orden de una unificación imaginaria, sino el Uno del rasgo. Rasgo único que permite que “toda la perspectiva del sujeto como no sabiendo, pueda desplegarse de una manera rigurosa” (1961, pág. 2/12)

5. 1. 4 El Uno es el Otro.

De modo que se prescinde del recurso a dios para garantizar la verdad, y en su lugar la “garantía” que la salva es la función del Uno. Así el Uno es soportado por el sujeto en tanto una verdad en lo Real:

....”no lo que se encuentra de verdadero en lo Real, sino el estatuto del sujeto en tanto es el encargado de llevarlo, ese verdadero en lo Real.” (1961, págs. III-3)

A la vez el rasgo único, el Uno, es anunciado como el del Amo, que da lugar al terreno de la palabra. ¿Qué hay antes de lo verbal? Lacan señala los límites de lo pre-verbal al referirse a la relación que mantiene con su perra. Ella es parte de su entorno, su *Mitseinden* (el término heideggeriano que designa el Ser-Con....”*Das Dasein ist das Mitseinden*”). A su manera, su perra le “habla”. Expresa todo tipo de emociones en la relación que tienen con sus sonidos guturales que son su hablar, y que no dependen única y simplemente de la necesidad. La diferencia con la palabra humana es que su perra nunca lo toma por Otro. Al contrario de lo que ocurre en la situación de transferencia, él es siempre el mismo para su

perra, en todo caso un pequeño otro. La diferencia consiste en que su mascota no puede ubicar a Lacan en el lugar del Gran Otro, porque no tiene acceso al Gran Otro.

Para ejemplificar lo que sucede en los casos en que alguien es tomado por Otro, recurre a los casos de “falso reconocimiento”. Desde el campo etnográfico surgen las descripciones de cuando el líder de la tribu muere pero reaparece en la figura del bisonte. Por cierto que hay una plétora de situaciones explotadas en la literatura por el realismo fantástico pero también operantes en el campo de las creencias populares. En ellas el desaparecido en cuestión, sea el joven altanero transformado en chingolo en la tradición del litoral, o Yabrán y Bin Laden resucitados vaya a saber dónde, son resultado de identificaciones que sólo se pueden dar en el dominio del lenguaje, y que establecen una identidad bien diferente a la de $a = a$.

El análisis lingüístico, correlativo al movimiento en las matemáticas, inaugura una nueva era, diferente a la que termina con Descartes, (que Lacan denomina la “era teológica”)

Lacan cita literalmente del Curso de Lingüística General, la siguiente afirmación de De Saussure:

“lo que caracteriza un signo es la diferencia que constituye el carácter como confiere el valor de la unidad”

En otras palabras, el significante, tal como lo desprende Lacan del signo lingüístico, consiste en ser lo que los otros no son. Es en tanto pura diferencia que la unidad, en su función significante se constituye.

“...” el Uno como tal es el Otro. Es a partir de esto, de esta estructura básica del Uno como diferencia que podemos ver aparecer este origen, de donde se puede ver el significante constituirse, si puedo decir: es en el Otro que la A (de *Autre*) del A es A, la gran A, como se dice la gran palabra es soltada. (1961, págs. III -13)

De modo que la identificación que se busca definir es lo diametralmente opuesto a la unificación.

5.1.4 El Significante representa a un Sujeto para otro Significante

Que **(a)** sea igual a **(a)**, parece ser una afirmación espontánea aparentemente poco cuestionable. Sin embargo su justificación lógica no estaría asegurada, ni en el Parménides de Platón, ni en los tratados de lógica moderna.

De ahí que puede afirmarse que $a = a$ es una creencia y que por otro lado “hace significado” (1961, págs. IV - 2)

En el Fort-Da freudiano se da ese fenómeno del falso reconocimiento, a partir de un carretel. Del mismo modo que el labriego cree ver al amo fallecido en la aparición de un ratón que se pasea por los objetos de labriego en el galpón, algo que reaparece luego de un intervalo de desaparición requiere de **una asunción espontánea del sujeto de la identidad de ambas apariciones**. (Ídem) Esto lleva a desplazar la pregunta de su foco puesto en el objeto, hacia el sujeto, y la función del significante. Desde esa perspectiva, cambia el modo de considerar todo lo que es del orden de la aparición y la desaparición.

Se trata de trascender el acceso a lo idéntico, de un modo que supere el supuesto que imperó en la “era teológica”. ¿Por qué $a = a$ no es una afirmación verdadera?: porque es una tautología. ¿De qué forma se puede superar lo que es meramente un efecto de significado?: partiendo de la noción de significante como aquello que no es idéntico a sí mismo. Cuando se enuncia “la guerra es la guerra” no se cae en una tautología, en tanto que se está diciendo algo que no es simplemente una reiteración, aunque no quede del todo claro qué se trata. Se trata entonces de basarse en que **a** no puede ser **a**, precisamente por la misma definición de significante, que indica que es aquello que los otros significantes no son.

Ahora se trata de profundizar en aquello de que “el significante no se significa a sí mismo”. El recorrido comienza por definir aquello que es su soporte material: **la letra**. Esta consiste en la reducción, o el despojo de sus características cualitativas, en favor de su expresión simplificada. Así dos frases idénticas escritas podrían tener caligrafías distintas sin que por ello tengan sentido distinto. Una línea de palotes no requiere que los palotes sean absolutamente semejantes, para que se reconozca lo que son. Hay una línea de palotes particular que sobresalta a Lacan en una visita al museo Saint-Germain. Se trata de una serie de inscripciones hechas sobre una costilla de mamífero. Esta sencilla serie de palotes

hechas por humanos marcan un recurso que es arqueológicamente posterior y que excede la simple reproducción realista hallada en las paredes de las moradas de los cavernícolas.

“...cada uno de esos trazos no es en absoluto idéntico a su vecino, pero no es porque sean diferentes que funcionan como diferentes, sino en razón de que la diferencia significativa es distinta de todo lo que se refiere a la diferencia cualitativa”....”La diferencia cualitativa puede incluso en la ocasión subrayar la mismidad significativa. Esta mismidad está constituida justamente porque el significante como tal sirve para connotar la diferencia en estado puro, y la prueba es que en su primera aparición, el **1** manifiestamente designa la pluralidad actual.” (1961, págs. IV-10)

El cazador que hace las marcas en el hueso necesita orientarse en la serie de experiencias en las que ha dado muerte a la presa. Diferentes circunstancias diferencian cada episodio de caza, y sin embargo luego de cierto número de ellas requiere un modo de dar cuenta de su cantidad. Sabrá entonces que ha cazado x número de bisontes. Del mismo modo el Marqués de Sade necesita registrar el número de golpes propinados a sus partenaires, para lo cual esculpe muescas en la cabecera de su cama, al modo en que el cowboy registra sus muertos en las cachas de su Winchester.

“De lo que se trata en la muesca, en el trazo marcado, es algo de lo que no podemos ignorar que surge aquí algo nuevo en la relación a lo que se puede llamar la inmanencia de alguna acción esencial cualquiera sea.” (Ídem)

Poder distinguir entre el Msr. Laplanche y Msr. Lacan no consiste en comparar sus facciones, ni su forma de vestir o peinarse, o sea, diferencias que pudieran ser constatadas en lo real, sino que en una diferencia que establece lo simbólico, que distingue que el pensamiento de uno no es el del otro. Lo que distingue el Rasgo Unario no es una identidad de semejanza. Los significantes manifiestan la presencia de la diferencia, y al contrario del signo, definido como aquello que significa algo para alguien, el “algo” está borrado. De manera que no es necesario saber a qué aluden exactamente las marcas en el hueso. Sin embargo, se puede operar con ellas como lo hace la matemática de conjuntos, contradiciendo el aforismo “no se pueden sumar peras con zanahorias”. Se puede sumar lo

que se quiera, en la medida en que lo que se suma es esté tomado en su materialidad, sino que esté mediado por el 1, el elemento del conjunto.

Aquí es donde Lacan propone una definición del significante que se aleja de la del signo (aquello que representa algo para alguien) en los siguientes términos: **un significante representa a un sujeto para otro significante.**

5. 1. 5 El Significante y la Repetición.

Al sustituir las S,S' de la fórmula de la metonimia ($f(S.....S') = S - s$) por el 1, se obtiene un algoritmo de la repetición. Aunque no lo explicita el texto, su escritura resultaría:

$$(f(1)) = S - s$$

Esto, articulado a la cuestión del Rasgo Unario, conjuga la lógica significante con la instauración del sujeto del inconsciente. Para ello hay que volver sobre la relación entre el Uno y el Otro.

Lacan invoca una referencia temprana: En el séptimo libro de los Elementos de Euclides, el geómetra griego adelanta una definición de la unidad que conduce directamente a la multiplicidad del Otro. El párrafo que traduce diría "...que el número no es otra cosa que esta suerte de multiplicidad que surge precisamente de la introducción de las unidades" (1961, págs. V - 2)

Lo que aparece en el texto euclidiano no sería otra cosa que el Rasgo Unario que Lacan viene despejando a lo largo de su seminario. Ahora la operación consistirá en articularlo con el discurso freudiano. Lacan vincula el Rasgo Unario al *Einzigster Zug*, el rasgo parcial que distingue a la segunda de las tres formas de identificación despejadas por Freud en "Psicología de las masas.....". Esta segunda identificación, llamada regresiva, está ligada al abandono o a la pérdida del objeto, y Freud la especifica como parcial, por tomar un aspecto parcial del objeto. (Ver cap. III) Lo parcial de esta identificación le daría su carácter de un único **rasgo**. Su estatuto de Real la distingue de la primera, que responde a una asimilación imaginaria, y de la tercera (la histérica) que requiere de toda una red simbólica significante ya constituida.

Esta particularidad de reducción extrema, a la singularidad de la identificación al *Einzeiger Zug*, es solidaria con la lógica de la introducción de un 1 que puede dar cuenta de la multiplicidad. En otras palabras, de un particular que da lugar a lo universal,

“El borramiento de las distinciones cualitativas no está allí sino para permitirnos aprehender la paradoja de la alteridad radical designada por el rasgo” (1961, págs. V - 9)

Esta unicidad del rasgo es la que se define como **letra**, que admitiría cierto correlato con lo que en la teoría psicoanalítica se llamó **trauma**.

Y con respecto a la incidencia de esta unicidad que se repite en el automatismo de repetición dirá:

“Si para nosotros la repetición sintomática tiene un sentido hacia el cual los dirijo, reflexionen sobre el alcance de vuestro propio pensamiento. Cuando hablan de la incidencia repetitiva en la formación sintomática, es en la medida en que lo que se repite está allí, no sólo para llenar la función del signo que es representar una cosa que estaría aquí actualizada, sino para presentificar como tal el significante del que ha devenido esta acción.” (1961, págs. V - 10)

5. 2. 1 Sujeto y Repetición.

En cada insistencia, o ciclo de algo que se presenta como lo mismo, está el significante. El comportamiento que se repite vuelve sobre la misma cosa: ...”la diferencia, la distinción, la unicidad, que consiste en que algo ocurrió en el origen., que es todo el sistema del trauma, a saber que una vez se produjo algo que tomó desde entonces la forma A.” (1961, págs. VI - 1)

En las reiteraciones, semejantes en sus ligeras disimilitudes, lo que el sujeto pierde es el número de ellas. El número perdido aparece la conducta que enmascara ese número, en lo que se da a llamar “el acceso”. La frase enigmática con que alude a esta función significante es :

“Es entonces en este enlace estructural de algo inserto radicalmente en esta individualidad vital con esta función significante que nos encontramos en la experiencia analítica (Vorstellungsrepräsentanz): es eso lo que está reprimido, el número perdido del comportamiento “**tanto**”.” (1961, págs. VI - 1)

Hasta aquí se le sigue el rastro al síntoma, en relación lo que la teoría psicoanalítica ha denominado como trauma. Pero lo que continúa es la pregunta ¿dónde está el sujeto allí? Habría dos polos hipotéticos,

- a) el del momento inaugural, mítico de la inscripción del rasgo unario, o bien,
- b) situado en el extremo del juego significante, o sea, como su puro efecto.

Se puede anticipar la respuesta: el Sujeto está situado en un “entre dos” de estos extremos. Pero para para fundamentarlo se deberá ahondar más en la cuestión mencionada más arriba como la del “número perdido”, que insiste obstinadamente en el circuito metonímico de la repetición.

Para ello será menester adentrarse en lo que J.A Miller ha denominado “La Sutura”, y servirá de guía para ello el comentario de Silvia Amigo y Viviana Dreidemie, en un artículo que facilita el acceso a lo que es en realidad una cuestión compleja de la lógica matemática.

5. 2. 2 Sujeto y Sutura - Sujeto y Cero

El texto de J.A.Miller (Miller, 1991) “Matemas II” homologa la función del Sujeto en relación con la cadena significante, con la del número cero en la serie de números naturales. Pero para entender esto recurriremos al artículo de Amigo y Dreidemie (Amigo & Dreidemie, Enero 1984) que nos relatará el modo en que los matemáticos (y en particular Frege) han querido desprenderse de los elementos intuitivos que pudieran dar un soporte dudoso a su campo. Se trata de una pasión que evoca la misma operación efectuada por Lacan para despejar el registro Simbólico de los supuestos Imaginarios que poblaban la teoría psicoanalítica.

Lo que continúa sigue casi literalmente el artículo mencionado, salvo alguna modificación de términos.

El pasaje del cero a la sucesión no habría sido abordada por la lógica tradicional, por considerar al campo de los números naturales “pleno de sentido”, al modo de las ideas “claras y distintas” de Descartes. Por eso, la axiomática de Peano, daba como términos

primitivos el Cero, el Número, y el Sucesor, sin necesidad de dar cuenta del fundamento mismo de la noción de número.

Gottlob Frege (1848-1926) en “su libro “Fundamentos de la matemática”¹ cuestionó la supuesta obviedad del número natural como pleno de sentido, e intentó darle una definición que no fuera empirista, ni “psicológica” (o sea subjetiva e imaginaria)

A la pregunta ¿qué es un número? , se lo podría contestar ingenuamente que “es una cosa”, pero nada queda esclarecido acerca del estatuto de esa “cosa”. Su tarea es entonces, es encontrarle una definición lógica a la noción de número.

La vertiente empirista (Stuart Mill) pretendería equiparar números a hechos físicos: 3 a tres guijarros, al modo que nuestros maestros en la primaria equiparon números a manzanas. Pero entonces ¿cómo podría aplicarse el número a un mazo de 40 cartas, de distinto palo? Frege dirá que el número es “no sensible”. O sea que opone a una versión psicologista, o subjetiva, que equipare el número a una imagen, o sea una representación, y que avale afirmaciones del tipo “Cuando digo cien me imagino el número 100”.

Por otro lado, Frege afirma que el número es “objetivo”.

Tenemos entonces que el número es **no sensible**, pero que a la vez es **objetivo**.

A continuación se dirige la misma crítica a la noción de **unidad**. Se trata de “indiferenciarlo” o de hacer del 1 un miembro de la serie de los números. Las unidades son cosas a ser contadas. Si bien Frege puede concordar con los caracteres de delimitación, individualidad e igualdad de la unidad, pretende que la definición de estos caracteres tenga un carácter estrictamente lógico.

Las autoras recurren al mismo Frege para explicarlo:

“Al asignar un número se afirma algo sobre un concepto”

“Cuando digo “Venus tiene 0 lunas”, no es que haya allí ninguna luna o agregado de lunas del que pudiera afirmarse algo; pero al concepto “lunas de Venus”, se le atribuye una propiedad, a saber, la de que nada cae bajo él. Si digo “del coche del Kaiser tiran

¹ Las autoras citan a: Frege, Gottlob. Fundamentos de la Aritmética, Editorial Laia, Barcelona. 1973. Cuando lo citan, lo señalan como (GF)

cuatro caballos”, atribuyo el número cuatro al concepto “caballo que tira del coche del Kaiser”.” (GF)

De modo que el sistema de Frege es ternario en tanto que consta de **3 conceptos**, pero modulado según **2 relaciones**

Conceptos

- 1) Concepto
- 2) Objeto
- 3) Número

Relaciones

- a) Subsunción
- b) Asignación

“Concepto” será cualquier predicación. (“dinosaurios de la luna”)

El “Objeto” ahora no tiene nada que ver con cualquier cosa que esté integrada a la realidad témporo-espacial. Al entrar en la dimensión lógica, la cosa en cuanto tal desaparece.

El número se asigna únicamente a un concepto. **Un número es asignado** (Asignación) **a un concepto que subsume** (Subsunción) **objetos.**

La Unidad es lo recortado por el concepto. Dado el concepto “Lunas de Júpiter”, la luna I, la II, la IV etc, son **iguales** en tanto idénticamente subsumidas al concepto “Lunas de Júpiter”

“Unidad con relación a un número finito solamente la puede constituir un concepto tal que delimite claramente lo que cae bajo él y que no admita ninguna división arbitraria” (GF)

Aparentemente, si se define el cero como aquél concepto bajo el cual no cae ningún objeto, el 1 sería el concepto bajo el cual caería un objeto.

Pero nuevamente, Frege rechaza esta proposición aparentemente obvia, porque el objeto en cuestión requeriría de comprobación empírica. Lo que exige es una definición autónoma y lógica. Esto se logra mediante el recurso a la **igualdad**.

Dicen las autoras: “Es a través del sesgo de la igualdad, la ecuación, que Frege dará el giro que faltaba a su sistema ternario, para hacerlo entrar en la dimensión estrictamente lógica.” (Amigo & Dreidemie, Enero 1984)

Aquí y en todas partes y para cualquiera, sin necesidad de comprobaciones ni imágenes, resulta que:

$$2 + 5 = 7 \quad \text{y} \quad 2 + 2 = 4$$

Cuando Frege dice “esos enunciados que expresan que algo se reconoce de nuevo” (GF) está queriendo decir que un enunciado se reconoce “nuevamente” en el otro. Una parte de la ecuación es reconocida en la otra, y es sustituible por ella. Entonces “El número que corresponde al concepto F es el mismo que corresponde al concepto G” (GF)

La relación entre los conceptos F y G que pretende Frege son de 1 a 1, y por tanto requieren **biyectibilidad**. Los objetos que constituyen los conceptos serán **equinumericos**.

Definición: “*El número asignado al concepto F es la extensión del concepto equinumerico al concepto F.*”

En otras palabras, un número podrá ser asignado a todos los posibles conceptos que establezcan entre sus objetos una relación biyectiva.

En cuanto a la unidad, dirá que es aquel objeto que puede entrar en una relación de 1 a 1 con otro.

Las autoras circunscriben la noción de igualdad al que se refiere Frege, y que sería aquella propuesta por Leibniz, con su fórmula “*Eadem sunt, quorum unum potest substitui alteri salva veritate*”. **Iguales o idénticas son las cosas que pueden reemplazarse una por otra, sin que se pierda la verdad”**

Introduciendo a Miller en este punto, citan a su ejemplo: “Hijos de Agamenón y Casandra” que subsume a Telémado y Pélops. A esta colección se le puede asignar un número si se aplica el concepto “equinumerico (idéntico) al concepto hijo de Agamenón y Casandra” Esto rige para cualquier concepto cuyos objetos sean biyectables con los objetos del concepto en juego. “Telémado y Pélops pueden intervenir en tanto objetos del concepto y ser este último numerable. Es decir Pélops y Telédamo intervienen cada uno en tanto uno (como unidad)”.

Miller introduce el concepto de unidad distintiva. Se aplica a todo objeto que luego de la operación de equinumericidad, es subsumido, o sea que satisface la noción de identidad de Leibniz.

Tenemos entonces un 1 de lo idéntico, el 1 del campo de la verdad. A este 1 de la unidad distintiva, Miller le subsume la unidad unificante, que se refiere a la unidad de la colección. Para Telémado y Pélops sería 1 – 1 colección. Para llegar al número es necesario que primero cada uno funcione como 1. Luego habría que agregar un operador de la serie, para llegar al número 2.

Se desprende del criterio de verdad que está en juego que **la verdad es toda cosa idéntica a sí misma.**

Aquello que no es idéntica a sí misma representa una “subversión de la verdad”

A lo no idéntico a si mismo se le asigna el número **cero** y no se le subsume ningún objeto.

Citando nuevamente a Frege:

“Para la definición del 0, podría haber tomado cualquier otro concepto que bajo el cual no caiga nada. Pero me interesaba elegir uno del que pudiera demostrarse esto último con medios puramente lógicos; y para ello, el más cómodo que se nos ofrece es

“desigual consigo mismo”, entendiendo por “igual” la definición antes mencionada de Leibniz, que es puramente lógica.” (GF)

Este cero es objeto imposible, es del orden de una falta absoluta, y es “**suturado**” por un trazo, la marca 0.

Se construye ahora el concepto “Igual a 0”, y se le asigna el número 1. Si 1 corresponde al concepto “igual a 0” hay un pasaje del campo de la subversión de la verdad al campo de la verdad. Lo desigual a sí mismo pasa a ser designado por el 1 de lo idéntico. Es decir, ha sido **suturado**. La definición de sutura se enuncia del siguiente modo: **“La relación de lo que falta (objeto imposible, no idéntico a sí mismo, cero falta) con la estructura de la cual es elemento en tanto implica la posición de un representante (trazo, igual cero marca)”**

Tenemos entonces:

-Lo que falta: el objeto no idéntico a sí mismo.

-La estructura de la que es elemento: la sucesión

-La posición de un representante: cero trazo, pero ahora por obra del sistema de Frege será 1

El cero como 1 será la base general de la serie de los números

Ahora se debe pasar a la definición del sucesor, o sea de un miembro de la sucesión al siguiente, de n a $n+1$.

La fórmula del sucesor es: **“El número asignado al concepto “miembro de la sucesión de los números naturales que termina en n ” sigue inmediatamente a n en la serie de los números naturales”** Y aquí es donde hay que tener cautela, porque si el cero se cuenta como 1, y tomamos el 4 como miembro de la sucesión de los números naturales que termina en 4, encontramos que es 5, tal que: 0 1 2 3 4 5

4 -----→ 0 1 2 3 4 5

Hay que distinguir la **función de término** de la **función de reserva**. En el terreno empírico (función de reserva) tres manzanas, el 3 es función de reserva, hay 3 objetos materiales. En el campo lógico tengo la sucesión que termina en 3 y tengo 4 números porque en la serie también está el 0.

De modo que hay una distinción entre el 1 que es número integrante de la sucesión y el 1 que viene a fijar en un trazo el cero de lo no idéntico a sí mismo, suturado por la identidad consigo mismo.

5. 2. 2 Sujeto y el Otro

Sujeto es el objeto imposible, lógicamente convocado como lo no idéntico a sí mismo, para ser suturado en un trazo, aunque rechazado en la serie subsiguiente. Es un “exceso operante” de la progresión.

Del mismo modo, el sujeto es excluido respecto del discurso al que convoca íntimamente, en tanto sutura.

La relación entre el Sujeto y el Otro en tanto lugar de la verdad, es idéntico estructuralmente a la relación que mantiene el cero falta con la serie de los números (lugar de la identidad y de verdad)

5.2. 3 La Identidad. La Repetición

La repetición responde la repetición de lo no idéntico. Lo no idéntico insiste en cada nuevo sucesor de la serie, que pretende cerrarla pero que no puede porque siempre hay un 1 en más. Cada elemento de la serie trata de absorber el 1 en más de lo no idéntico (rasgo que representa al Sujeto) Por eso el Sujeto “pulsa” empujando la serie, y reapareciendo una y otra vez. De esta manera se hace imposible la duplicación conforme a una identidad a sí mismo.

Según Miller el número está en el lugar del significado, de sentido. (Habría aquí una referencia al modo en que la lógica general consideraba al número “pleno de sentido” . Sería lo que da ocasión a identificar al 3 con las tres manzanas, o guijarros, “olvidando” que 3 proviene de aquella suma del 1 en más.

5. 2. 4 Circularidad no recíproca:

El Sujeto es el operador de la cadena del discurso, pero sin éste último, nada puede decirse del sujeto. La cadena tiene anterioridad lógica sobre el Sujeto.

5. 2. 5 Significante Unario.

El 1 en más es el significante que Lacan llama lo **unario**, momento fugaz, ya que por la estructura de la serie le seguirá su abolición en el sucesor.

Si el Sujeto se deja representar, ya deja de ser ese 0 falta del que nada podríamos saber. Su representación implica una exclusión. Recurrir al momento privilegiado de emergencia de lo unario choca luego con poder situar al Sujeto en los significantes sucesores, del que se le supone ser un efecto. De ahí que la posición del Sujeto es evanescente, a la vez que insiste en el discurso. Al mismo tiempo, se rompe la circularidad aparente en la definición misma de significante como aquello que **representa a un sujeto para otro significante**.

5. 3. 1 El Calce: El significante Falo

Al seguir la pista que nos conducía la “Identificación al Significante”, nos encontramos al final del recorrido en un extremo que aparentemente es el opuesto al de la alienación del sujeto en uniformidad de la conducta, tal como la describe una “Psicología de las Masas”. También, el enfoque de la memética ve en la propagación de los “memes” una unificación de las conductas de los sujetos. Los sociólogos que tomó Freud como antecedente de su obra, apelaban a la noción de contagio por sugestión, pero el descubrimiento del inconsciente ya hacía necesario ligar a la estructura misma de la subjetividad, con la posibilidad de un lazo social, dato anunciado ya en el subtítulo “..y Análisis del Yo”.

Ya vimos como la instauración misma del Rasgo Unario obliga a la consecución de la cadena significativa, condición necesaria para la existencia de un Gran Otro. Pero más allá de la insistencia de la marca inicial en la repetición, debemos dar cuenta del modo en que el Gran Otro aloja al Sujeto del Inconsciente, hasta el punto extremo de su alienación en la masificación.

El proyecto de Frege descrito en el apartado anterior buscaba despojar al número, o a su marca simbólica, del sentido. La enseñanza de Lacan, en su búsqueda de formalización y su énfasis de liberar a la teoría de una preponderancia de lo imaginario en la tradición post-freudiana, despliega un gesto similar. Tenemos sin embargo en la función del falo, una

orientación hacia el sentido, o el efecto de sentido, que se verifica en el significado. Quizás hemos de encontrar en la significación fálica un re-encuentro con el empuje a la uniformidad que se ubica en el otro extremo del punto al que llegamos con el Rasgo Unario.

Para ello, recurriremos a la noción de identificación al falo, cuyo estatuto de significante fue comentado por Lacan en su escrito “La Significación del Falo” en 1958. (“*Die Bedeutung des Phallus*”) (Lacan J. , 1985, pág. 665)

5 . 3. 2 Identificación al Falo.

En realidad, el falo pertenece a los tres registros RSI tal como se lo anunciaba en un párrafo célebre de aquel escrito;

“El falo es el significante privilegiado de esa marca en que la parte del logos se une al advenimiento del deseo.

Puede decirse que ese significante es escogido como lo más sobresaliente de lo que puede captarse en lo real de la copulación sexual, a la vez que como el más simbólico en el sentido literal (tipográfico) de este término, puesto que equivale allí a la cópula (lógica). Puede decirse también que es por su turgencia la imagen del flujo vital en cuanto pasa a la generación.” (Lacan J. , 1985, pág. 672)

Al considerar lo que podríamos denominar la naturaleza “trilateral” del falo, vemos que aunque partamos de su dimensión simbólica, ésta rota rápidamente a su función imaginaria. En efecto, su particularidad de “dejar su marca” en los efectos de significación, conduce a que se lo designe como “el significante de la significación”.

En el segundo término de la metáfora del Nombre del Padre se lee:¹

	A
Nombre –del- Padre	(-----)
	Φ

Ubicación que reafirma Lacan al expresar:

¹ Segundo término de la fórmula de la metáfora del Nombre del Padre tal como figura en “Una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis” publicado por Lacan en 1959.

“Les diré que frecuentemente, en el sistema significante, debemos considerar que el falo entra en juego a partir del momento en que el sujeto tiene que simbolizar como tal, en esta oposición del significante con el significado, al significado, quiero decir la significación.” (Jacques, Seminario V - Las Formaciones del Inconsciente., pág. 145)

Y más adelante:

“ (El falo)...En el significante, podemos contentarnos con situarlo como eso, es un objeto metonímico esencialmente en eso que él es, de todas maneras lo que, a causa de la existencia de la cadena significante, va a circular como un hurón, por todas partes en el significado, Está en el significado lo que resulta de la existencia del significante: se encuentra en la experiencia, nos muestra que ese significado toma un rol mayor y en alguna manera de objeto universal para el sujeto.” (ídem)

En el Seminario 4 (Lacan J. , Seminario IV - La Relación de Objeto, 2008)) se encuentran varias vías por las que el falo efectúa sus transmutaciones entre lo real, lo simbólico y lo imaginario.

Una de ellas consiste en esencia en la distinción entre pene y falo, y del modo en que estas dos instancias se incorporan a la economía imaginaria del sujeto. El **pene** puede ser el objeto que reemplaza al objeto de la necesidad que constituye el pecho o tetina, y ser tomado en su lugar.

Al considerar las llamadas “categorías de la falta”, (Frustración, Privación, Castración) se establece que en el momento de la Frustración el objeto se vuelve simbólico. Pero habría una diferencia específica en una compensación que ya no sería por la frustración de amor, sino por algo que está más allá del amor, o más precisamente, del objeto dispensador del amor. Tal es el caso del falo, que sería aquello que está más allá de la madre y de su potencia (en términos de posibilidad-factibilidad / presencia-ausencia) de amor. Aquí se abre la pregunta por el momento en que el sujeto descubre que habría esta falta, y que puede estar convocado a suplirlo.

“...¿en qué momento descubre el sujeto esa falta? ¿Cuándo y cómo hace este descubrimiento ,a partir del cual se verá obligado a suplirlo, es decir, a elegir otra vía para el reencuentro con el objeto de amor que se escabulle, la de aportarle él mismo su propia falta? (2008, pág. 178)

Más allá” del objeto se sitúa, en el lugar de una “nada”, el falo. Se lo puede entender como aquello que le falta a una mujer, pero admite otras caracterizaciones: como significante de la castración (-phi), significante de la falta, y en tanto es significante de la falta, también se lo llama significante del deseo. Para contemplarlo en una manifestación clínica se lo puede situar en el objeto fetiche. El objeto fetiche se proyecta sobre un velo que tiene por función ocultar la falta. Allí el (-phi), es promovido a su presentación imaginaria (+phi). Es el modo en que lo que está...”más allá como falta tiende a realizarse como imagen”. (Lacan J. , 2008, pág. 157)

Se trata ahora de establecer de qué modo el sujeto puede identificarse con esa falta, o dicho de otro modo, con el falo.

Para aproximarse se tiene que considerar en primer lugar la función de la vestimenta, que consiste no sólo con ocultar algo, sino con ocultar algo que falta. “Los vestidos no están hechos tan sólo para esconder lo que se tiene, en el sentido de tener o no tener, sino también para esconder la falta de objeto.” (pág. 168) En otras palabras, se inserta por vía imaginaria, en el señalamiento de una ausencia que convoca a una presencia.

Los elementos que constituyen el razonamiento de Lacan sobre este punto, pueden ser inventariados del siguiente modo:

- 1) En un momento alrededor del 6to mes, se vuelve crítica la relación con la imagen del otro.
- 2) La experiencia central de este momento es la de la “vivencia de incompletud”
- 3) Esta vivencia, descrita en otros lugares como la condición de prematuración, es la percepción de que “está en falta”.
- 4) Habría un contraste con la imagen del otro que se presenta como total, y que proporciona recíprocamente la fuente de júbilo.
- 5) La identificación con esa imagen de totalidad constituye un primer momento en que se constituye la imagen del cuerpo que además está en el origen de su yo (*moi*). Lo que continúa constituye un segundo tiempo, que se detalla a continuación: Aquí se insertarían las relaciones entre el objeto de la frustración y el Otro que es el lugar de la madre.

- 6) En la misma lógica de reciprocidad, se ubica la determinación de que tanto a la madre como Otro, como a él les puede faltar algo.
- 7) Esta falta es la que se designa como aquello que falta “más allá” de la madre, o en otros términos más allá de la relación narcisista.
- 8) La falta en cuestión, es, por su propia naturaleza, algo que el niño no puede apaciguar, por más que proponga su ser para colmarlo. Se trata de la falta implícita en el objeto de amor.
- 9) Esto en virtud de que a pesar de la relación con el bebé, habría en la misma naturaleza del deseo de la madre, un lugar para la falta.
- 10) Esto se enlaza con el orden metonímico del deseo, y es lo que se designa como la falta de falo.
- 11) Es a esa falta a la que el niño intenta responder “con su ser”
- 12) Esa “forma” que talla la falta es la que modela las instancias del yo, del ideal del yo y del super-yo. (Aquí Lacan soslaya la ambigüedad que se constata en el texto de “Psicología de las Masas...” entre el *Ich-ideal* y el *Ideal-Ich*)

Este último punto proporciona otra vía que permite abordar la cuestión de la identificación con el falo. Se trata del modo en que Lacan revisa la postulación freudiana establecida en “Psicología de las masas y análisis del yo” . Las formas de identificación que son estudiadas allí son las de la hipnosis y el enamoramiento.

La mirada de Lacan se posa con particular detenimiento sobre los pasajes en que Freud habla del enamoramiento, como diferente a la identificación en forma llana. La identificación consiste en una función primitiva, vinculada al narcisismo, que incorpora al objeto como...”otro yo en el sujeto” (Lacan J. , 2008, pág. 174)

El caso del enamoramiento es descrito por Freud como el de un empobrecimiento del yo. Pero en el momento conclusivo del enamoramiento, a pesar de un desprendimiento a favor del objeto amado, la fórmula freudiana es... “Este objeto a beneficio del cual se empobrece, es el mismo que pone en el lugar de su elemento constituyente más importante, “*Bestandteil*”. (2008, pág. 174)

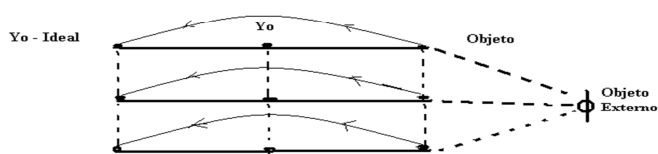
Además:

...“Tal vez lo esencial sea otra distinción. En el caso de la identificación, el objeto ha sido perdido. Entonces vuelve a erigirse en el yo, y el yo se transforma parcialmente de acuerdo

con el modelo del objeto perdido. En el otro caso –el del enamoramiento –, el objeto es conservado, y como tal es sobreinvertido, por parte del yo y a sus expensas”. (2008, pág. 174)

Esta consideración es la que da lugar a la postulación del *Ich-Ideal* como instancia paralela all *Ich*.

Por último, Lacan propone una lectura del conocido esquema freudiano en la que se representa la relación de las masas con su líder. Para hacerlo, adopta sencillamente la formulación de Ideal del Yo para señalar que el esquema se basa en que los sujetos se identifican en su yo al mismo tiempo que están alineados según su ideal, y a su vez identificados todos con un objeto. Pero el punto a destacar es que esas tres instancias (yo-ideal-objeto) están vinculadas con un “objeto exterior” que estaría detrás de todos ellos. Aquí propone que el *Ich-Ideal* es el que está más allá del objeto y en sus primeras formas,el primer velo, algo que se proyecta allí bajo la forma del ideal del yo.” (2008, pág. 189) Si se trata en efecto de responder a la pregunta que formula como cierre de su clase “¿No encuentran que esto tiene un parecido chocante con lo que yo les estoy explicando?” (Ídem) , habría que concluir que lo que está diciendo es que ese “objeto exterior” (“algo que está más allá del objeto”) (ídem) se trata entonces del falo, (donde se encarnaría el líder de la masa según la letra de Freud). De este modo, en el célebre esquema freudiano, el objeto exterior quedaría reemplazado por Φ , de acuerdo a la siguiente presentación:



Capítulo 6

La identificación y lo Real

6. 1. 1 Antes del Espejo.

Corresponde ahora ingresar a una dimensión del problema que responde a la introducción de lo real, en su articulación con lo imaginario y lo simbólico. Se trata de recorrer las pistas que Lacan expone principalmente en las primeras clases del Seminario 11 de 1964- Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis) (Lacan J. , 1995). En ellas retoma escritos de aquel autor que tanto determinó sus ideas iniciales sobre registro imaginario y la relación especular, tal como lo vimos en el capítulo II. Se trata de Roger Caillois, que se empeña en seguir las sugerencias que surgen de ciertos datos de la biología, tal como lo hace en aquel artículo que se analizó más arriba : “*Mimetismo y Psicastenia Legendaria*”.

En aquel escrito inaugural del autor francés que tanta vinculación tuvo con la intelectualidad porteña, hace observaciones que le sirven a Lacan para iniciar su operación de descentramiento del sujeto, en principio para indicar la dependencia del sujeto al Gran Otro desde el inicio marcado por el Estadio del Espejo.

6. 1. 2 Del Sujeto centrado en lo visual.

Ahora se trata de avanzar más allá de la sujeción a la identificación inicial al Otro materno, al lenguaje y del Otro simbólico, para concluir en una operación teórica que revierte la tradición filosófica. Ocurre que aquella tradición rige inadvertidamente desde Platón en adelante, haciendo eje en lo visual para dar consistencia a una conciencia que se debate entre la *verdad* y la *apariencia*.

“En este camino, en tanto es búsqueda de la verdad, ¿habrá que desbrozarlo con nuestro estilo de aventura, con su trauma reflejo de facticidad? ¿O localizarlo donde siempre lo ha hecho la tradición, a nivel de la dialéctica entre lo verdadero y la apariencia, tomada a partir de la percepción en lo que tiene de fundamentalmente idéica, estética, digamos y acentuada mediante un centramiento visual?” (1995, pág. 79)

En lo que no puede ser mejor designado que como “un punto de vista” la tradición ubica al sujeto como un contemplador del mundo, tratando de discernir entre “realidad” contra lo que podría ser ilusión, y construyendo sistemas filosóficos que intentan dar cuenta del problema, diferenciando entre percepción y apariencia, fenómeno y nómeno, etc.

6. 1. 3 Esquicia entre el ojo y la mirada.

El segundo autor en el que se apoya es el fenomenólogo Maurice Merleau-Ponty (Merleau-Ponty, 1970) que en su obra “Lo visible y lo invisible” aborda esta cuestión y proporciona los elementos que requiere Lacan para operar una inversión en que el sujeto, lejos de ser el que se apropia del mundo a través de lo que ve, es en cambio, es sometido a una mirada que proviene de todas partes. Se trata de la continuación de lo que el autor citado anuncia ya en su obra anterior: Fenomenología y Percepción. (Merleau-Ponty, 1985)

“Maurice Merleau-Ponty da ahora el paso siguiente forzando los límites de esta misma fenomenología. Verán que las vías por donde los hará pasar no pertenecen solamente al orden de la fenomenología de lo visual, pues llevan al encuentro –este es el punto esencial – de la dependencia de lo visible respecto de aquello que nos pone ante el ojo del vidente. Y aún es demasiado decir, pues ese ojo no es sino la metáfora de algo que más bien llamaría **el brote** del vidente – algo anterior a su ojo. El asunto está en deslindar, por las vías del camino que él nos indica, la preexistencia de una mirada – sólo veo desde un punto, pero en mi existencia soy mirado desde todas partes” (1995, pág. 80)

La tesis que defiende Lacan para encuadrar el tema es el siguiente: hay una diferencia que separa radicalmente las funciones del ojo del de la mirada, o en sus propios términos, habría una “esquicia” entre el ojo y la mirada. A partir de ahí se concentra en desarrollar las funciones específicas de la mirada, que escapan radicalmente a la determinación subjetiva.

6. 1. 4 Mímesis y mirada.

Esta desmentida de lo que pareciera indicar el sentido común se apoya inicialmente en la “facticidad” que R. Caillois proporciona en torno a los fenómenos de mimetismo, pero ahora en *Medusa y Compañía*. (Caillois, 1978)

La idea central que ofrece Caillois es que un principio universal que rige en toda la escala animal es la de la tendencia a asimilarse al entorno del modo en que lo efectúa el mimetismo. Esto ya estaba anunciado en su artículo temprano, cuando formula la tendencia de lo orgánico a “retroceder” a lo inorgánico, actuando en los distintos niveles en dirección a una uniformidad. Ahora agrega otras dimensiones a la función mimética, como las del disfraz, la intimidación y la parada, pero siempre dentro de un registro imitativo al entorno del organismo.

Lacan se suma a la crítica a la función adaptativa de los fenómenos imitativos, al referirse a opiniones que califica de “absurdas”

“Al respecto se han dicho muchas cosas, y sobre todo cosas absurdas – por ejemplo, que los fenómenos del mimetismo se explican por una finalidad de adaptación”.....“Les remito, entre otras, a una pequeña obra que muchos conocen sin duda, la de Caillois, titulada *Medusa y Compañía*, donde la referencia adaptativa es criticada de manera particularmente perspicaz. Por una parte, para ser eficaz, la mutación que determina el mimetismo, en el insecto por ejemplo, sólo puede hacerse de una vez y desde el principio. Por otra, sus pretendidos efectos selectivos quedan anulados cuando se comprueba que en el estómago de los pájaros predadores se encuentran tantos insectos supuestamente protegidos por algún mimetismo como insectos que no lo están” (1995, pág. 81)

Si Lacan cita fielmente a Caillois, encontramos dos afirmaciones, que habría que tomar por separado. La primera de ellas sería endosada por los biólogos evolucionistas contemporáneos como Richard Dawkins. Se trata de afirmar que las mutaciones ocurren “de una vez, y desde el principio”. La segunda, que disputa los efectos selectivos del mimetismo, hoy sería rechazado de plano. El entusiasmo de Caillois que se plasma en una

obra que ya data de muchos años, delata un razonamiento vitalista que es negada categóricamente por el discurso evolucionista de hoy. Hay una doble confusión al criticar la “finalidad adaptativa”. Si hay algo insostenible, como puede leerse en la crítica de R.Dawkins en relación a los pretendidos cambios en función “del bien de la especie”, es la noción misma de finalidad. No habría ninguna guía del proceso de selección, como sí lo intentan afirmar los sostenedores teístas de la llamada “evolución inteligente”. De lo que sí se podría hablar es de un “valor adaptativo” de los fenómenos de mimesis. Los factores que determinan la predominancia de un rasgo evolutivo son complejos pero están rígidamente determinados por la posibilidad de mayor supervivencia y reproducción de aquellos rasgos con mayor valor adaptativo. Que en algún momento del proceso existan en el estómago del predador insectos que no compartan el rasgo mimético no es conclusivo, y es un dato que requiere que otras variables sean tomadas en cuenta, tales como las variaciones de densidad en las poblaciones de predadores.

6. 1. 5 La función de la mancha.

Las clases iniciales del seminario 11, y en particular las lecciones denominadas *De la mirada como objeto a*, giran en torno a la necesidad de diferenciar claramente la función del ojo del de la mirada, esta última considerada como factor fundamental independiente y no necesariamente vinculado a su órgano, el ojo . Por otro lado, se constituye en fundamento de una pulsión denominada escópica.

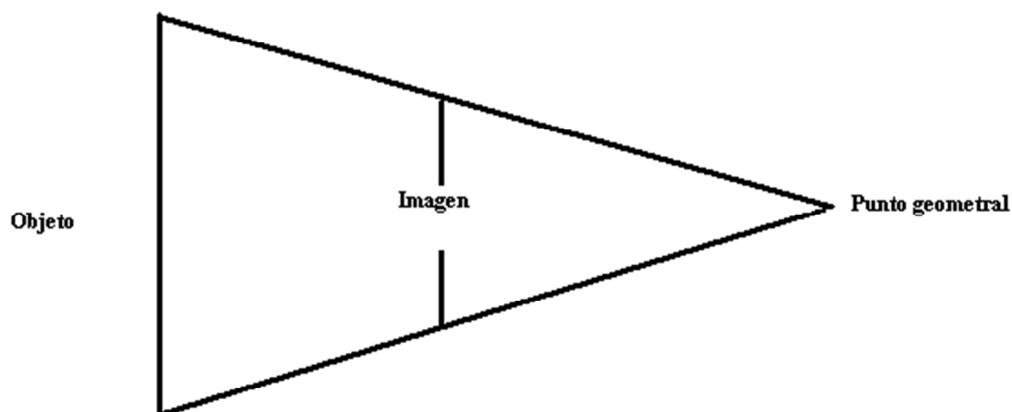
Otra derivación del entretejido de *Lo Visible y lo Invisible con Medusa y Cia.*, conduce a que Lacan a enuncie lo que llama la “**función de la mancha**”. Caillois señala que los ocelos, manchas que se asemejan a los ojos, fascinan al predador de modo tal que delata la prioridad de lo dado-a-ver sobre la visión (p82). Al conjeturar que el origen del ojo está en la reacción de los tejidos de la epidermis a la luz, se lleva aún más lejos la implicación de esta prioridad de la mirada como perteneciente a un dominio anterior a la visión.

“Además, como sabemos, no sólo el ojo es fotosensible. Toda la superficie del tegumento – según diversos modos, sin duda, que no son sólo visuales – puede ser fotosensible y esta dimensión de ninguna manera puede pasarse por alto en el funcionamiento de la visión. Las manchas pigmentarias son un esbozo de órganos

fotosensibles. En el ojo, el pigmento funciona a todo tren, de modo tal que, desde luego, el fenómeno se muestra infinitamente complejo. (1995, pág. 102)

6. 1. 6 El Sujeto y la ilusión del observador.

Para ilustrar la complejidad de lo ilusorio en el campo de lo visible, Lacan plantea un esquema que construye a partir del modo en que se ubica la imagen de un objeto en relación a un punto geometral. La cuestión de la ilusión ha ocupado permanentemente a aquellos que se dedicaron a las cuestiones de la percepción. Sin embargo, pese a constatar permanentemente la diferencia entre “apariencia” y “realidad” la tradición siempre ha situado al sujeto como el punto primordial de la experiencia sensible. En el siguiente esquema, se propone una descripción desde el punto de vista del sujeto que observa a un objeto, en otras palabras, lo que la experiencia intuitiva sugiere: que el sujeto es un observador.



El punto geometral es desde donde se ubica el observador.

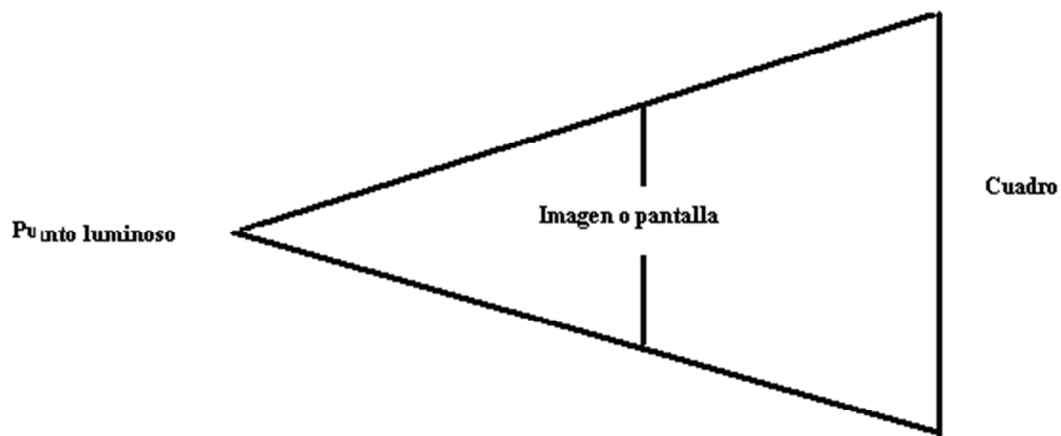
La relación entre el llamado punto geometral y el punto de perspectiva conduce a citar las investigaciones sobre la representación en las artes plásticas que se produjeron a partir del siglo 15 y que dieron lugar a la utilización de técnicas curiosas tales como en el caso de la

anamorfosis. Aquí lo que le interesa señalar es la coincidencia entre la determinación del punto geometral (o punto de vista) con el lugar del sujeto cartesiano de la modernidad.

Asimismo señala el lugar de la *imagen*, que aquí corresponde al objeto observado según las líneas que determina la perspectiva. .

Luego presenta una inversión del esquema triangular para destacar el lugar de donde se origina lo que aparece en el campo de la visión.

6. 1. 7 La reversión de la mirada.

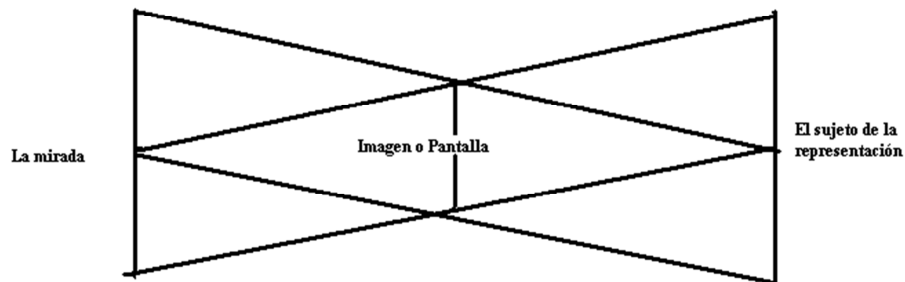


El vértice del triángulo ahora es ocupado por el punto luminoso, que se constituye en el lugar de la causa de lo visual.

En el extremo derecho del esquema, se ubica lo que constituye el cuadro. El cuadro coincide con el lugar donde antes se situaba el punto geometral. En realidad es lo que se genera en el fondo del ojo del observador, pero el objeto observado está en el lugar de la imagen o pantalla.

Por cierto que "*en materia de lo visible, todo es trampa*" (p.100) Ya es sabido que las cosas son del color con que se miren, y se presentan caprichosamente de un modo u otro según la posición del observador. Pero toda la argumentación de esta parte del seminario 11 conduce a criticar de un modo más radical aún que la fenomenología tradicional el engaño de creer que las cosas son como creemos, y de acuerdo a lo que vemos.

Ahora la operación consiste en superponer ambos esquemas de modo tal que se completa la correspondencia de los tres lugares que comparten.



Allí donde se ubicaba el punto luminoso, se ubica **la mirada**. Es justamente en el punto opuesto simétrico de donde se encuentra el **sujeto de la representación**. A su vez éste último se encuentra lo que en el esquema anterior se designaba como **el cuadro**. La **imagen** y la **pantalla** comparten el punto de intersección de ambos triángulos. En tanto imagen engaña al sujeto como apariencia que lo fascina, y como pantalla, oculta aquello que determina esa imagen, en términos de un real que está detrás de ella. Aquello que queda oculto para el sujeto, tal como lo ilustra el esquema, es la mirada.

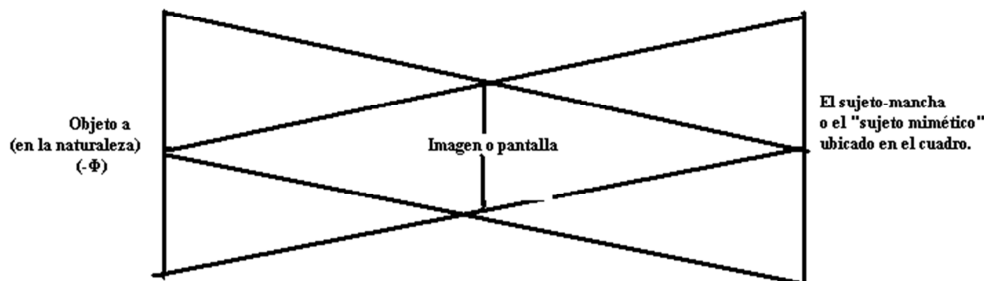
Lo que se pone en primer plano es que hay un *ver* que no es el “nuestro”, y al que estamos sometidos. En vez de ser los contempladores del universo, somos mirados desde todas partes.

Es precisamente en el momento constitutivo del narcisismo, o sea en estadio del espejo, cuando queda relegada la mirada como oculta. También puede darse cierta satisfacción consistente justamente en no suponerse mirados, o cuando si se lo intuye, se lo envía a un segundo plano. En algún momento nuestro ensueño de espectadores del mundo puede ser perturbado con la aparición de la angustia, como en el caso de la vacilación del fantasma.

En la psicosis, sin embargo, la realización de la mirada sólo puede ser acompañada por una angustia arrasadora.

En el punto de la mirada Lacan ubica al objeto **a**. Afirma “La mirada es el objeto **a** en el campo de lo visible.” (p112) Y refiriéndose a alguna anotación hecha en su pizarra dice: “En la naturaleza, como = -phi. ($-\Phi$)”.

Esto nos justifica la sustitución de los términos en su esquema del siguiente modo.



En el primer esquema, el vértice del triángulo indica el lugar del punto geométral, coincidente, como vimos, con el punto de perspectiva. En el tercero, cuando se intercalan los triángulos, ese lugar aparece designado como el del “sujeto de la representación”, ubicado en el mismo trazo vertical que corresponde en el segundo esquema al lugar del cuadro. Ahora hay que encarar una tarea de desmontaje del texto del seminario, para precisar el modo en que se está nombrando la subjetividad en juego. Por un lado estaríamos justificados en asimilar el punto geométral, o el del sujeto de la representación, con el sujeto del *cogito*, dado que es ineludible la referencia cartesiana que ya hemos mencionado. En referencia al cuadro, se lo menciona como el lugar donde el sujeto viene a inscribirse, o en los términos de Lacan, donde ...”soy mirado, soy cuadro”. (1995, pág. 113)

Veamos en primer lugar la importancia otorgada a la función de la mancha. En la lectura que hace Lacan de Caillois, se asigna una condición de correlato universal de la mirada. En su versión relacionada a la fuente de luz, es la reacción de fotosensibilidad.

Habría que enfatizar que lo que se está afirmando es que la mancha, en conjunción con el de la mirada, rige primordialmente... “en todos los peldaños de la constitución del mundo en el campo escópico” (1995, pág. 82). De modo que habría una determinación que antecede la aparición del nivel humano en el proceso evolutivo. Si bien la frase citada limita esta preexistencia al campo escópico, bien se podría especular con que se lo puede generalizar a todos los planos. Para ello, conviene recordar de qué modo el texto del seminario antecede al párrafo que estamos comentando. El autor menciona una anécdota de su juventud en la que acompaña a unos pescadores en su faena marinera. (1995, pág. 102). Uno de ellos, en un gesto socarrón, le dirigió su vista hacia a una lata flotante, que brillaba en el agua. Aparentemente el chascarrillo del pescador, con cierta intención burlona, apuntaba a que si bien podía ver la lata, la lata no le devolvía recíprocamente la mirada. Pero la conclusión de quién se suponía aludido es la contraria. La lata, con su posición de punto luminoso, ocupaba justamente el lugar (pág. 103), y provoca la reflexión que invierte la posición del supuesto contemplador, al de ser objeto de una mirada que proviene del mundo.

Recordemos el segundo de los esquemas triangulares, que ubica en el vértice el punto luminoso, que luego es asimilado al de la mirada.

No sería para nada desdeñable para un biólogo evolucionista como R.Dawkins, situar en el punto de luz el origen de toda la escala biológica. Basta con recordar que adscribe a la teoría del “caldo originario” donde en virtud de los rayos solares se generan los procesos de síntesis iniciales que inician todo el proceso orgánico. Luego de mencionar la obtención de purina y pirimidina, componentes del ADN en condiciones de laboratorio, el biólogo evolucionista comenta:

“Procesos análogos a estos deben haber dado origen al “caldo primario” que los biólogos y químicos creen que constituyó los mares hace tres o cuatro miles de millones de años. Las sustancias orgánicas llegaron a concentrarse en determinados lugares, quizás adquiriendo la forma de una capa semi-seca en torno a las playas, o bajo el aspecto de pequeñas gotas en suspensión. Más tarde, bajo la influencia de una energía tal como la

luz ultravioleta proveniente del sol, se combinaron con el fin de formar moléculas mayores.” (Dawkins, 1985, pág. 21)

6. 1. 8 Mancha, Cuadro y Sujeto

Pero antes de volver a este plano meta-especulativo, volvamos a la cuestión de la subjetividad que se está planteando desde esta consideración del punto luminoso.

En la siguiente cita Lacan destaca el estatuto originario de la mancha:

....”Si la función de la mancha es reconocida en su autonomía e identificada con la de la mirada, podemos buscar su rastro, su hilo, su huella, en todos los peldaños de la constitución del mundo en el campo escópico. Entonces nos daremos cuenta de que la función de la mancha y de la mirada lo rige secretamente, y a la vez escapa siempre a esta forma de la visión que se satisface consigo mismo imaginándose como conciencia.” (1995, pág. 82)

En el texto que recoge el seminario hay que desbrozar ahora una ambigüedad que se produce en la relación con la función de la mancha con el lugar del cuadro, y por ende el lugar del sujeto.

Cabe preguntarse si el lugar de la mancha se asimila al lugar del cuadro. Por un lado afirma:

“Hay hechos que sólo pueden articularse a partir de la dimensión fenoménica de una visión a vuelo de pájaro mediante la cual me sitúo en el cuadro como mancha – los fenómenos de mimetismo.” (pág. 105)

Pero solamente unos párrafos más atrás parecería asignarle simultáneamente dos lugares:

“Por mi parte, sólo soy algo en el cuadro, yo también, cuando soy esa forma de la pantalla que hace un rato llamé la mancha” (pág. 104)(p.104)

Entonces, ¿la mancha se sitúa en el cuadro o en la pantalla? Habrá que examinar el modo en que Lacan interpreta el texto de Caillois, buscando una guía, precisamente en la referencia al mimetismo. Sería necesario sortear un párrafo en que comenta el caso de la *caprella acanthifera*, que se mimetiza con las plantas sobre las que se posa:

“El crustáceo se ajusta a esa forma manchada. Se hace mancha, se hace cuadro, se inscribe en el cuadro.” (pág. 106)

Parafraseando tres aspectos del mimetismo que destaca Caillois como autónomas de los requerimientos adaptativos, alude al disfraz, el camuflaje y la intimidación.

En cuanto al disfraz, lo vincula con la mascarada, separándolo provisoriamente la función del señuelo del plano del engaño, a pesar de que se trataría de una simulación.

En cuanto al camuflaje, destaca que no se trataría de concordar con el fondo, sino en convertirse en el rasgo mismo que conforma el medio circundante.

Finalmente, en el plano de la intimidación, se trataría de un esfuerzo por parte del sujeto de alcanzar su apariencia. Aquí conviene recordar que en las conductas de confrontación en los animales, se produce la mayoría de las veces una puesta en escena de la lucha a muerte a pesar de que a menudo las agresiones entre animales se parecen más a los juegos reglados o a representaciones teatrales, cuando los actores asumen roles de crueles asesinos. Citando al famoso Konrad Lorenz, Dawkins afirma:

”Los animales pelean con los puños enguantados y con los floretes despuntados. Las amenazas y la fanfarronada reemplazan a la intensidad mortal. Los gestos de rendición son reconocidos por los vencedores, quienes se abstienen de asestar el golpe o el mordisco mortal que nuestra ingenua teoría podría esperar” (Dawkins, 1985, pág. 101)

Habría entonces, una tensión entre la apariencia y el ser que el sujeto intenta superar. Pero lo que Lacan quiere subrayar es que no es precisamente para el otro, en términos de intersubjetividad el que se asume una apariencia. Habría una tendencia que empuja hacia esta asunción de un papel.

“Cada vez que de imitación se trate, cuidémonos de pensar demasiado rápido en el otro a quien supuestamente se imita. Sin duda imitar es reproducir una imagen. Pero, para el sujeto, intrínsecamente, es insertarse **en una función cuyo ejercicio se apodera de él.**” (El subrayado es mío.) (Lacan J. , 1995, pág. 107)

Si la noción misma de “función” indica una relación de uso entre situaciones, cabe preguntarse cuál es su utilidad o su sentido. Una respuesta que hallamos en el texto es el siguiente:

“El mimetismo da a ver algo en tanto distinto de lo que podríamos llamar un **él mismo** que está detrás” (pág. 106)

De modo que si hubiera una diferencia entre el ser y la apariencia, habría una suerte de aspiración del primero por el segundo. ¿Cuál es el lugar de esta versión de la división subjetiva en la topología lacaniana? Quizás el de la diferencia entre el m y el $i(a)$ del primer piso del Grafo del Deseo. Recordemos que una lectura del $i(a)$ es el de “imagen del petit a” en la medida que el objeto a adquiere su estatuto de real en la enseñanza de Lacan. Esto podría articularse con los puntos homólogos de d (deseo) y $\$ \langle a$ (fantasma), indicando que el deseo busca su apoyo en el fantasma, en la medida que ésta promueve un semblante. Aquí podríamos encontrar una respuesta al enigmático lugar que se le adjudica en el texto al $-\emptyset$ en el triángulo en cuyo vértice coincide con el punto de mirada, a condición de ser flexible con las nomenclaturas que designan al falo en tanto sucedáneo del objeto a .

6. 1. 9 El deseo es el deseo *al* Otro

Volviendo a la cuestión de si la mancha se sitúa en la pantalla o en el cuadro, podría pensarse que se trataría de la mancha en tanto inscripto en el cuadro, al modo en que el falo se pinta sobre el velo, o bien que el velo mismo toma la posta del falo en tanto que insinúa su presencia, supuestamente detrás de él.

Ahora tendríamos un inasible *él mismo* del sujeto que asume la forma de una mancha en el cuadro. Es lo que el sujeto da a ver ante la mirada del Otro en una suerte de manifestación que busca el apaciguamiento de esa mirada. Esto tendría relación con la función que Lacan le adjudica a la función de un cuadro, entendido en el terreno pictórico. La obra del pintor...“da su pitanza al ojo” (pág. 108), o sea un mendrugo para calmar el apetito de la mirada. En este sentido tiene especial aplicación aquella técnica de la pintura que consiste en el uso de puntos o pequeñas pinceladas, recuso tan típico del impresionismo.

En este punto conclusivo aparece una reformulación de la célebre frase “El deseo es el deseo del Otro”:

“Vemos pues, así, que la mirada opera en una suerte de descendimiento, descendimiento de deseo, sin duda, pero ¿cómo decirlo?. En él, el sujeto no está del todo, es manejado a control remoto. Modificando la fórmula que doy del deseo en tanto que inconsciente – “el deseo del hombre es el deseo del Otro” – diré que se trata de una especie de deseo **al** Otro, en cuyo extremo está el **dar-a ver**. (Lacan J. , 1995, pág. 122)

6. 2. 1 El Calce: El Fantasma, o el cuadro que aloja al Espejo.



El famoso cuadro “Las Meninas” de Velázquez, ha dado ocasión de extensos análisis teóricos, del cual el más conocido en nuestros círculos académicos es el de M. Foucault en “Las Palabras y las Cosas” (Foucault, 1985). Lacan retoma en gran medida sus observaciones al describir la aparición del sujeto de la modernidad en relación a la introducción de la perspectiva. Es el mismo sujeto histórico al que se alude con la expresión “sujeto de la representación”. Efectivamente, la perspectiva implica una operación por parte de un sujeto que consiste en situar el punto de fuga, o “punto al infinito” en relación a la cual se organiza todas las proporciones de cuadro. Pero es precisamente el acto de instalar ese punto, el que diferencia el cuadro del espejo en el campo escópico. El espejo devuelve una imagen, pero que no es causada por la inscripción del punto al infinito. Es el acto de la inscripción de ese punto lo que le da “entrada al sujeto”. Lo que devuelve el espejo, es una

representación pero meramente la de... “el mundo en bruto” (Lacan J. , Seminario 13. El Objeto del Psicoanálisis, págs. clase 25-5-66).

Tendríamos entonces una representación del mundo a nivel del espejo. Pero el cuadro viene a redoblar esta primera representación, de ahí que Lacan (1966) lo homologa al orden de “representante de la representación” (El *Vorstellungsräpresentanz* freudiano).

Este alejamiento de la primera representación, o su deriva en ser a su vez representado, operación que habilita la dimensión simbólica, la que eventualmente daría lugar al “arte moderno” y de la que finalmente serían tributarios los objetos “*ready made*” de Duchamp. En el despliegue de las nuevas escuelas, se celebra la mera representación de la representación.

Pero el Cuadro también es figura de otra instancia: la del Fantasma.

6. 2 3 El Fantasma, amortiguador de la mirada.

Entonces ¿cómo evitar que seamos blanqueados en una arrasadora uniformidad impuesta por lo Real en la mirada?

Encontramos una clave en el mismo texto que estamos examinando, cuando Lacan homologa la función del Cuadro al del Fantasma.

En efecto, el Fantasma es la instancia que se interpone a la pregunta por el deseo del Otro, ejemplificado por la pregunta “¿Que me quieres?”, tomada de la novela “El Diablo Enamorado” de Cazotte. A esta pregunta, acuñada inicialmente en los términos del significante, se le puede interpolar la perturbadora mirada del Otro.

En el Fantasma, como en el Cuadro, se “da la pitanza”, o entretenimiento al ojo, para calmarlo de lo que de otra forma lo encegucaría.

El espejo y el cuadro comparten el estar bordeados por un marco. Pero el marco del cuadro, o del fantasma, determina el lugar desde donde el Sujeto ...”resiste a su división en torno al objeto **a**” (Lacan J. , 1995, pág. 217)

El objeto **a** es coalescente a la división del Sujeto, por ser tributario de la operación de castración. Es un resto de aquel objeto que el sujeto ya no es, aunque que deriva de su ser, encarnando su falta. Por el otro, es el resto de la operación de la división del Gran Otro, y toma su posta en la fórmula del Fantasma. Es en su estatuto de Real que nos interesa en mayor medida aquí. De alguna manera reducida a funcionar como causa de deseo, mientras

se escamotea su potencial de aniquilamiento, pudiendo someter al Sujeto a ser mero instrumento del goce del Otro. Está disimulado en la bambalina del fantasma, cuando el Sujeto desprevenido cree verse a sí mismo, tal como cuando se mira en el espejo, olvidando que detrás del espejo, no hay nada.

* * *

Capítulo 7

El meme “Creer en Dios”

“ ... what is inevitable may also be spiritually unendurable, that what is justifiable may also be atrocious....that, like our Mad Mother Nature, our Mad Father Society is an organization of deaths as well as lives...”

(“... lo que es inevitable también puede ser espiritualmente insoportable, que lo que es justificable también puede ser atroz...que, como nuestra Loca Madre Naturaleza, nuestro Loco Padre Sociedad es una organización de muertes además de vidas...”)
de What a carve up! Jonathan Coe-1994

7. 1. 1 El meme maldito.

Como hemos visto, Richard Dawkins, ya en su “Gen Egoísta” de 1979 destaca en forma particular el meme “creer en Dios”. Considera que su instalación en la cultura es de consecuencias nefastas, y que debería ser confrontado por “memes” que favorezcan el ateísmo. Progresivamente este científico reconocido como biólogo y especialista en los temas específicos de teoría evolutiva se ha dedicado cada vez más los temas de la cultura y es especial a una suerte de campaña fervorosa a favor del ateísmo y contra todo tipo de religión. Es el objetivo de sus obras posteriores como “The Watchmaker” (Dawkins, 1996), concluyendo en su último libro “The God Delusion” (Dawkins, 2006)

Al mismo tiempo ha adoptado una suerte de actitud militante, entendiéndolo que se deben difundir los valores del ateísmo como una forma activa de contrarrestar los efectos deletéreos de toda creencia en lo sobrenatural. Para ello considera que se debe apelar a todos los recursos disponibles, para influir en el ámbito político, actuando a nivel de diversas ONG, estableciendo *lobbys* al modo en que lo hacen los grupos religiosos, y al mismo tiempo llevando adelante campañas en los medios de comunicación de masas. Es en esa línea que se inscribe el libro mencionado, a la vez que ha conducido una serie de

programas de televisión producidas por la BBC bajo el título “*The roots of all evil*” (Las raíces de todo Mal).¹

Su preocupación por la incidencia política del tema religioso sobre todo en los Estados Unidos parece justificada, en la medida en que su programa fue censurado en algunos estados de ese país, a la vez que se observa que la derecha radical norteamericana parece tener un incremento de su ya importante cuota de poder. El avance del fundamentalismo cristiano ha ido en incremento en los años que sucedieron los eventos del 11/9, y se expresan no sólo en las cuestiones de política exterior de ese país, sino en los avances del creacionismo en sus estructuras educativas bajo la denominación “diseño inteligente” en lugar de la teoría evolucionista en su versión científica.

En esta sección haremos una revisión de su línea de análisis del tema religioso, y trataremos de situar el punto en que su visión de una ciencia positiva, fundada en los principios del más estricto racionalismo, puede ser resultar limitada por cuestiones que hacen a la estructura subjetiva de aquellos a los que pretende influenciar.

7. 1. 2 La “*delusion*” teológica.

La palabra “*delusion*”, utilizada por Dawkins en el título de su libro presenta una dificultad de traducción, en tanto que es un término técnico empleado en la psiquiatría inglesa para referirse a los trastornos de pensamiento que se presentan en diversas formas de delirio y en particular de las psicosis. Consisten en temas fijos instalados por vía de falsos razonamientos, son pertinaces y resistentes a cualquier intento de modificación. Traducirlo por “espejismo” captura la naturaleza ilusoria de esas convicciones, pero no su insistencia intrusiva y permanente. Creer en Dios sería una “delusión” de tal característica, una idea fija de naturaleza delirante, con la diferencia de que no se trata de una construcción individual de un individuo, sino de un tema culturalmente transmitido, cuya permanencia abarca siglos, con un origen que se pierde en la noche de los tiempos, y que goza de períodos de renovada intensidad. El autor piensa que es el caso de nuestra tardo-modernidad, en que se reaviva la idea de las guerras santas, tanto en la versión jihadista del

¹ Transmitido en el 2010 por nuestro Canal Encuentro.

fundamentalismo islámico, como en la de su supresión por vía de cruzadas como la iniciada por George Bush contra lo que denominó como el “eje del mal”.

En el caso de la creencia en Dios tomado como idea delirante, Dawkins denuncia un efecto deletéreo cuyas consecuencias son regresivas, y que cree poder revertir haciendo campaña por la Ciencia, y ataca los sofismas con los que se sustentan los principios religiosos en general, no las de una versión particular de la creencia en Dios. Esto lo conduce a diferenciar cuidadosamente las diversas variantes del pensamiento religioso, y de aquellas variantes que históricamente se han presentado como sus formas más liberales o moderadas. Su objetivo es criticarlas a todas por igual.

Para ello, apela a cuatro recursos explicativos o retóricos, que llama “grúas del pensamiento”¹ (*cranes*) (Dawkins, 2006, pág. 2)

- a) La primera se dirige a despejar una cuestión psicológica que se traduce en el sentimiento moral de que el ateísmo es malo, y que conduce a la infelicidad. Es interesante con que la primera estrategia que menciona debe lidiar con un aspecto de la estructura subjetiva del creyente.
- b) La segunda apunta a responder por las afirmaciones del creacionismo por medio de las explicaciones racionales de evolucionismo basado en la selección natural.
- c) En tercer lugar se dispone a explicar la vigencia de la creencia en Dios por medio de la indoctrinación ejercida desde la niñez, lo cual implicaría cierta teoría acerca de la imitación y la propagación memética.
- d) En cuarto lugar se propone propiciar lo que llama el “orgullo ateísta” del mismo modo en que se propugna el “orgullo gay”, en contra de la discriminación y el desprestigio que se le prodiga al ateísmo.

Estas cuatro “grúas” son modos de conseguir una *elevación de la conciencia*, cuya ampliación alejaría a la humanidad del animismo y la superstición, y presumiblemente a formas más pacíficas de convivencia. Es interesante notar que aquí también se confronta

¹ “The God Delusion” aún no ha sido editado en castellano, por lo que he asumido su traducción en todas las citas subsiguientes.

con cuestiones de la más estricta naturaleza psíquica. Como veremos, es más que probable que las dificultades con la que Dawkins debe luchar no son tanto las cuestiones de la conciencia, sino las de la determinación inconsciente. Y aunque ya advertimos que reconoce la eficacia de lo que llama “memes inconscientes” es de la estructura misma del inconsciente donde su empresa parece naufragar.

7. 1. 3 Las formas de la creencia.

Sigamos al autor en su desglose de las distintas posiciones en relación a las creencias religiosas.

- 1) **Teísmo:** Sostiene la existencia de Dios como una inteligencia sobrenatural que actúa como creador y como supervisor que guía permanente de su obra.
- 2) **Deísmo:** el Dios sólo establece las leyes del universo y no interviene después.
- 3) **Panteísmo:** No habría un Dios sobrenatural, sino que sería un sinónimo no sobrenatural de la Naturaleza, o del Universo y sus leyes.
- 4) **Agnosticismo:** Término creado por A. Huxley para designar una suspensión de la certeza teísta como atea en función de la falta de evidencia. La cuestión de la existencia de Dios es indecible.
- 5) **Atéismo:** Niega la existencia de Dios, en cualquiera de sus versiones.

Podría agregarse a la lista el **naturalismo**, que se fundamenta en la noción de que si bien la única estofa del universo es de orden físico, de ella emanan las mentes, las emociones, y los valores humanos. Es una creencia que se puede referir a Dios de un modo poético, al modo que lo hicieron grandes científicos, cuyo ejemplo más notable es el de Einstein. Muchas de sus frases han sido consideradas como pruebas de su adscripción al teísmo, tales como “Dios es sutil pero no es malicioso” o “Dios no juega a los dados con el universo” en realidad dicen que no hay un substrato moral en la física, y que el azar no está en el fundamento de todas las cosas. La pregunta einsteiniana “¿Podría Dios elegir no crear el universo?”, es una referencia poética y no sobrenatural. Se cita una carta de Einstein donde expresa un cierto sentimiento religioso que no es místico:

“Por supuesto que es una mentira lo que se lee acerca de mis convicciones religiosas, una mentira que se repite sistemáticamente. No creo en un Dios personal, cosa que he expresado claramente. Si hay algo en mí que se puede llamar religioso, es in la admiración ilimitada por la estructura del mundo tal como nos lo revela nuestra ciencia” (2006, pág. 15)

En lo que genera cierta perplejidad inicial en el texto de Dawkins, se ubica a la posición de Einstein como la de un panteísmo físico, o de los físicos. Es cierto que los griegos también suponían un dios particular para cada fenómeno de la naturaleza que les resultaba inexplicable. Pero el dios “panteísta” de los físicos es una metáfora de las leyes de la naturaleza que nada tiene que ver con el Dios intervencionista de los milagros y que responde a plegarias.

Los **deístas**, en cuyas filas se ubican pensadores interesantes de la modernidad como Laplace, creen en una inteligencia sobrenatural, pero cuyas actividades se limitan a poner en lugar las leyes que gobiernan el universo desde el inicio. El Dios deísta no interviene a posteriori, y no tiene interés en los asuntos humanos. Recuerda al “Motor Inmóvil” de la física Aristotélica.

El **agnosticismo** mantiene una posición escéptica respecto de la existencia de Dios pero también suspende su certeza acerca de su no-existencia. Esta posición suele ser sostenida en dos modalidades, a) la de un agnosticismo temporario, que suspende la cuestión por falta de evidencia, pero que no descarta que ésta pueda presentarse en algún momento, o b) la de un agnosticismo por principio, que declara que el problema no tiene resolución y que es indecible por principio. (pág. 47) En los términos del mismo Huxley, el agnosticismo no es una creencia sino un método. En respuesta, Dawkins sostiene que la cuestión de Dios puede encararse desde la perspectiva de la probabilidad de su existencia, por lo que pasa de ser indecible a ser científica. (O refutable, en los clásicos términos Popperianos). Dawkins argumenta que el argumento de la indecibilidad tiende a deslizarse falazmente a la de su equiprobabilidad (que reparte las posibilidades en un 50% para cada opción).

Pero la versión teísta que más critica el autor de “El Gen Egoísta” es el del Dios Personal, o lo que también designa como la **religión Abrahámica**, (de la que derivan las tres vertientes monoteístas: Judaísmo, Islamismo, Cristianismo). Ahí su verba se vuelve tan colorida que justifica que se lo cite textualmente:

...”El Dios del Viejo Testamento es posiblemente el personaje más desagradable de toda la ficción: celoso y orgulloso de serlo; susceptible, injusto, obsesionado con el control, vengativo, un limpiador étnico sangriento, misógino, homofóbico, racista, infanticida, genocida, filicida, pestilente, megalomaniaco, sadomasoquista, y patotero caprichoso” (2006, pág. 31)

Y más adelante:

”El más viejo de las tres religiones Abrahámicas, y claro antecesor de los otros dos, es el Judaísmo.: originalmente un culto tribal de un sólo Dios ferozmente desagradable, obsesionado morbosamente con restricciones sexuales, con el olor de carne chamuscada, con su propia superioridad sobre dioses rivales y con la exclusividad de su tribu desértico elegido. Durante la ocupación Romana de Palestina, Paulo de Tarsos fundó al Cristianismo como una secta Judaica menos despiadada y con menos exclusividad, que miraba más allá de los Judíos, y hacia el resto del mundo. Muchos siglos después, Mahoma y sus seguidores revirtieron al monoteísmo Judío original en su rigurosidad, pero ya no su exclusividad. Se fundó el Islam sobre un nuevo libro sagrado, el Koran o Qur’an, agregando una poderosa ideología de conquista militar para extender la fe. El Cristianismo también, fue difundido por la espada, en manos por los Romanos primero luego de que el emperador Constantino lo elevara de un culto excéntrico a ser religión oficial. Luego por los Cruzados, y más tarde por los conquistadores y otros invasores coloniales Europeos, con acompañamiento misionero. Para la mayor parte de mis propósitos, las tres religiones Abrahámicas pueden ser tratadas como indistinguibles” (pág. 37)

Dejaremos las comparaciones con el texto “Moises y la Religión Monoteísta” de Freud y su descripción de el “Dios vulcánico” para más adelante, y volvamos a la crítica del teísmo genérico, y la argumentación religiosa en general.

7. 1. 4 Las “pruebas” de la existencia de Dios.

En lo que el autor denomina con el acrónimo de NOMA (*Non overlapping magisterial*) se sostendría que siendo la fe y la ciencia dos dominios separados, no deberían interferirse o inmiscuirse el uno en el territorio del otro. Éste sería un recurso caro a los religiosos que también pretenden ser respetuosos con la ciencia. Otra variante de esta posición es el que sostiene que la ciencia responde al cómo, y la religión al porqué, y por lo tanto corresponden a territorios diferentes. Pero el biólogo evolucionista cuestiona esta supuesta independencia de la teología para afirmar cosas sobre las que la ciencia nada puede decir. En primer lugar niega que la teología tenga en absoluto un campo sustantivo sobre el que pueda establecer un saber, y por el otro lado disputa los territorios sobre los que se supone que la ciencia no tiene alcance. En todo momento propone que la teoría evolucionista puede dar cuenta acabadamente de lo que se pretende hacer caer bajo la designación de “creación”, y por otro lado niega que la religión deba ser el soporte de una ética.

En el tercer capítulo de su libro lugar discute las llamadas “pruebas” de la existencia de Dios provistas por la filosofía escolástica. Se dividen en argumentos *a priori* y *a posteriori*. En primer lugar considera las 5 pruebas (llamadas vías) invocadas por Santo Tomás de Aquino, que se articulan a partir de la consideración del mundo, y por lo tanto corresponden al segundo grupo, el de los razonamientos *a posteriori*:

- f) Primera vía: El primer motor. (Algo tiene que haber iniciado el movimiento en primer lugar)
- g) Segunda vía: Causalidad eficiente: (Todo efecto tiene una causa, lo cual conduce a una causa primera)
- h) Tercera vía: El argumento cosmológico: (Debe de haber habido un tiempo en que nada físico existiría. Algo tiene que haberlo creado)

Estos tres primeros argumentos comparten el mismo razonamiento. Se basan en una lógica de regresión, hasta encontrar el punto inicial en Dios. Lo que Dawkins señala es que a Dios mismo se le podría aplicar el mismo razonamiento de regresión infinita:....¿qué o quién lo puso en movimiento, lo causó, o lo creó? (pág. 77)

Si se quisiera conjeturar una terminación al movimiento regresivo, se lo podría situar en un punto más parsimonioso, por ejemplo, el Big Bang, sin necesidad de adjudicarle propiedades especiales de omnisciencia y omnipotencia, propiedades, por otra parte, lógicamente incompatibles.¹

- i) Cuarta vía: De los grados de perfección: (Los humanos son buenos y malos. No existe el ser humano absolutamente perfecto, por lo tanto debe haber un ser que sí lo sea.)

Por vía del absurdo, se podría reemplazar la variable perfección por cualquier otro atributo. Por ejemplo: hay gente con narices grandes o chicas. Se podría postular la existencia del Narigón Absoluto y llamarlo Dios.

5) Quinta vía: El argumento teleológico, o del diseño inteligente: (Debe haber una inteligencia suprema que dirige las cosas hacia sus respectivos fines.)

Fue el mismo Darwin, que en un principio quedó extasiado ante la perfección adaptativa de los organismos, sentó las bases del evolucionismo científico, que es la que responde adecuadamente a los planteos que hoy en día sostienen los grupos religiosos que propician la teoría del “Diseño Inteligente” y que militan para que se lo enseñe en las escuelas en lugar de la biología científica.

1 Dawkins cita a Karen Owens que ilustra la paradoja en un poema:
*¿Puede el Dios Omnisciente, que
 Conoce el futuro, hallar
 La Omnipotencia, para
 Su Plan Divino, cambiar?*

Ahora le toca el turno a los argumentos *a posteriori*, el más célebre de los cuales son las de San Anselmo de Cantebury en 1078, también llamado el **argumento ontológico**.

Veamos primero una versión condensada del argumento:

1. Dios es, por definición, el mayor ser que puede imaginarse.
2. Hay más grandeza en la existencia tanto en la realidad como en el entendimiento, que en la existencia únicamente en el entendimiento de uno mismo.

Ergo:

3. Dios debe existir en la realidad, pues si no existiera, no podría ser un ser mayor que nada mayor que pudiera imaginarse.

Anselmo apela a una reducción por el absurdo, dialogando con un tonto (tomado aquí como sinónimo de ateo) que pretende negar a Dios. De modo que el razonamiento tomaría la forma:

1. Dios es aquella entidad tal que nada mayor pueda ser.
2. El concepto de Dios existe en el entendimiento humano (aún en la mente del tonto).
3. Dios existe en la mente de uno mismo pero no en la realidad.
4. Si Dios existiera en la realidad, sería algo mucho más grandioso que la existencia de Dios en la mente propia (o del tonto).
5. Con base en [1], se sigue de [4] que Dios realmente debe existir.

La expresión formal de este pensamiento toma la forma respetable de un silogismo. En la versión cartesiana del mismo argumento, se reemplaza la noción de grandeza por la de “perfección” Dawkins lo resume de la siguiente manera:

“Dice Anselmo que es posible pensar en un ser tal que nada mayor pueda ser concebido. Hasta un ateo puede concebir tal ser, aunque niegue su existencia en el mundo real. Pero, según reza el argumento, un ser que no existe en el mundo real es, por ese mismo hecho,

menos que perfecto. De modo que tendríamos una contradicción, entonces: ¡abracadabra!
¡Dios Existe! (pág. 80)

Y, adoptando el tono de cruel ironía tan propio de su estilo, parafrasea a San Anselmo en su discusión con el ateo mentecato:

“Te apuesto que Dios existe”

“A que no”

“Bueno, entonces imagínate la cosa perfecta, perfecta, más perfecta posible”.

“OK, ¿y ahora qué?”

“Ahora, esa cosa perfecta, perfecta, perfectísima.....¿Es real?, ¿existe?”

“No, sólo está en mi mente”

“Pero si fuera real sería aún más perfecta, porque una cosa perfecta real, real, tendría que ser mejor que una tontería imaginaria” Así que te demostré que Dios existe. Pirulín, pirulero, es tonto todo ateo” (Ídem)

Bertrand Russell (ningún tonto), habría vacilado en su juventud acerca de la validez del argumento ontológico, y hubo un momento en 1894 en que habría concluido que el razonamiento de San Anselmo era fundado, al menos en el hecho de postular correctamente una paradoja. Su sorpresa no habría durado mucho sin embargo. Años después relata el motivo de la caída de su ingenuidad:

“La verdadera pregunta es: ¿Hay algo de lo que podamos pensar, que por el mero hecho de pensarlo, ha de existir fuera de nuestro pensamiento? A todo filósofo le gustaría decir que sí, en tanto que la tarea de todo filósofo es la de encontrar cosas acerca del mundo por vía del pensamiento, más que de la observación. Si la respuesta es sí, entonces hay un puente entre el pensamiento y las cosas, y si es no, entonces es no.” (pág. 82)

La falacia de suponer que la existencia es más “perfecta” que la no-existencia, ya fue denunciada por Kant.

Sin embargo Lacan (que tampoco es tonto), también se refiere al argumento de San Anselmo en la clase del 18 de Enero del '67.

“...San Anselmo, yo les había rogado durante estas vacaciones que fueran a cierto capítulo para que la cosa no quede en el aire. Les recordaré de qué orden es ese famoso argumento que es injustamente despreciado, y que está hecho para poner en todo su relieve la función de este Otro.” (Lacan J. , Seminario 14 - La lógica del Fantasma, 1991)

Tras lo cual cita textualmente un párrafo del Cap.II del *Fides quarens intellectum*, de la obra “Proslogión” del año 1078, del autor medieval:

.....”Pues demostráis entonces que formándoos la idea del ser más perfecto os formáis una idea inadecuada, puesto que está separada de esto: que este ser puede existir y que como existente es más perfecto que la idea que no implica la existencia” (Ídem)

Pero Lacan no utiliza a San Anselmo para desembocar en la existencia de Dios, sino en el hecho de que el recurso al Otro es determinante en todo proceso de pensamiento. Y que tomado en el lenguaje, el Sujeto, ser hablante, se encuentra tomado en la alienación entre el “soy” y el “no pienso”, o en otras palabras, entre el ser y el sentido.

7. 1. 5 Sobre la ética.

El otro terreno que toma como campo de batalla para combatir las premisas del pensamiento religioso es el de la ética. (Dawkins, 2006, pág. 214) En rigor el término que utiliza es el de "moral", aparentemente sin hacer una distinción entre el campo deontológico y el de la ética trascendental al modo de Kant. Lo que postula es que no es necesario fundar una moral en el principio de la existencia de Dios. Del mismo modo que la adscripción a una religión no garantiza una conducta moral (cuando abundan los ejemplos de atrocidades cometidas bajo la invocación religiosa), es quizás aún más probable que una conducta moral pueda ser sostenida por quienes profesan el ateísmo. Cita un número de

experiencias en que sujetos de distintas culturas y religiones, incluyendo a no-creyentes, toman idénticas decisiones cuando son confrontados con dilemas morales, lo cual estaría indicando que los criterios éticos tienen universalidad pese a los distintos *ethos* de donde provienen los individuos.

Argumenta que se puede explicar satisfactoriamente la manifestación de conductas morales por medio de la más estricta teoría evolucionista, por lo tanto en términos darwinianos de ventajas adaptativas y selección natural. La observación del biólogo ofrece numerosos casos de conducta altruista entre miembros de la misma especie, entre miembros de especies diferentes, y aún de reinos diferentes como el animal y el vegetal (polinización)

Es interesante que el autor siga la distinción conocida entre escuelas morales **principistas** (él las denomina absolutistas) y las **consecuencialistas**. Entre las primeras se contaría la tradición de Kant, que formula la vigencia *a priori* de principios dictados por el "imperativo categórico" que respondería a las interrogantes planteadas por la dudas acerca de la mejor conducta mora desde criterios de universalidad. El razonamiento consecuencialista responde a la tradición empirista de D.Hume y J. Bentham, cuya posición es ilustrada a menudo por su fórmula: "la mayor felicidad para el mayor número". Fiel a la línea empirista en la que se inscribe el autor, se manifiesta inclinado hacia el consecuencialismo, aunque se podría pensar que si las conductas morales tienen determinación genética, debería favorecer un pensamiento más principista. El inconveniente que encuentra en esta última posición es que si bien se aplica adecuadamente a cuestiones generales como si es bueno o malo mentir, se vuelve difícil extenderlo a todo el campo moral. Lo que está bien o mal se vuelve menos nítido cuando su aplicación rígida a toda situación implica que alguien, o muchos, tengan que sufrir. (¿Siempre es malo terminar con la vida de un paciente que sufre de un modo indecible?) (2006, pág. 232). Pero su desconfianza con la posición principista de que el bien y el mal son principios absolutos es que son premisas que suelen basarse en las prescripciones de algún un libro sagrado.

La relatividad con la que se siente más cómodo se basa en que las preferencias que son guiadas por la determinación genética responden a una aproximación "a ojo de buen cubero" (*rule of thumb*) que hace que no cubran todas las situaciones dilemáticas posibles.

Desde el punto de vista del psicoanálisis, podría invocarse la impronta de la teoría freudiana de la conciencia moral, producto del acomodamiento del sujeto al dictado de la ley. La consecuencia del conflicto edípico es el de la identificación con el agente de la ley y la incorporación al dominio de la ley simbólica. Su “heredero” es el superyó que contiene la conciencia moral. Ésta efectúa la censura en el campo del proceso secundario, pero en la dimensión real genera culpa, cuya intensidad está modulada por la fuerza pulsional del sadismo. La posición del psicoanálisis con respecto a la ética cabalga entre las formulaciones “principista” y la “consecuencialista”. Como lo señala Lacan en seminario el de la Ética de 1959, la determinación del significante con su articulación en el Gran Otro es comparable al imperativo categórico del a-priorismo kantiano. Por el otro lado el aparato freudiano se constituye en torno a las gratificaciones relacionadas al principio del placer, y a la evitación del displacer por medio de defensas. Por ejemplo, las maniobras y los escrúpulos de la neurosis obsesiva están dirigidos contra el desarrollo de la angustia. En tal sentido se podría afirmar que el sujeto que considera el psicoanálisis se rige por una moral consecuencialista. Pero en verdad, la diferencia que libera al psicoanálisis del dilema principista-consecuencialista es que en lugar de entender a la ley como de un campo ajeno al sujeto, aborda a la relación sujeto-ley como una proposición indisociable.

7. 1. 6 El “memeplejo” religioso.

Ya observamos que la teoría memética en su primera formulación sólo apelaba a la teoría de la imitación para dar cuenta de la propagación de los memes. Usualmente se conforman en grupo afines denominados “memeplejos”. Este término tiene el mismo sentido de la palabra “complejo” a nivel de una psicología individual en tanto designa que tanto una neurosis o determinado rasgo de carácter no está determinado por un solo elemento sino que por varios que se vuelven eficaces en tanto conforman una estructura.

A más de treinta años de la publicación de “El Gen Egoísta”, era esperable que su autor avanzara teóricamente y mejorara su explicación de porqué algunos memes se propagaban con facilidad mientras que otros caducaban, y en último análisis, de qué modo ingresaban a formar parte del amplio cuerpo de la cultura. Efectivamente, encontramos en su publicación

de 2006 una ampliación de su formulación, acuñada estrictamente en los términos de una teoría evolucionista. Así como en la sección anterior consignamos algunos argumentos que darían cuenta de la conformación de las conductas morales, ahora correspondería dar cuenta del modo en que se transmitirían las pautas conductuales más amplias, hasta el punto de dar forma al *zeitgeist* de una época.

De modo que se convoca a la teoría evolucionista para dar cuenta de la persistencia de ciertos memes y en particular del meme “creer en Dios”, y ampliando el campo de investigación, al “memeplejo” religioso. Luego veremos cómo responde el psicoanálisis al mismo problema.

En primer lugar debe recordarse el imperativo darwiniano establece que la selección natural generalmente apunta al gasto innecesario para eliminarlo. Desde ese punto de vista, el evolucionista naturalmente se pregunta por qué persiste una característica tan poco útil y en cierta forma deletérea.

Descartando ciertas curiosidades que parecen superfluas como la cola del pavo real, que tiene en último análisis una función de atracción sexual que favorece la propagación genética exitosa, cabe preguntarse por conductas muy poco adaptativas, y básicamente suicidas como el fototropismo de las polillas.

La teoría evolucionista es fácilmente apreciable en el caso, por ejemplo, de la conducta sexual, en relación a la procreación. Pero ¿por qué habría favorecerse el ayuno, la genuflexión, la auto-flagelación, el cabeceo, la organización de cruzadas, y otras prácticas que consumen la vida, y en muchos casos, la exterminan?

Descartando las hipótesis de la “selección de grupo” que invocan criterios del tipo “el bien de la especie” como fuera tratado anteriormente, la explicación debe orientarse en direcciones más acordes al de la selección individual.

Una de ellas es el de entender el fenómeno religioso como un sub-producto. El caso de las polillas que se auto-inmolan por ejemplo, puede explicarse por el hecho de que el fototropismo ha sido desarrollado cuando no había luz artificial, y responde a pautas de orientación dados por el sol, la luna o estrellas. Los tiempos evolutivos son muy lentos, y la

aparición de la luz artificial es en proporción, muy reciente. (Dawkins, 2006, pág. 172) Así, el aparente suicidio de las polillas es sub-producto de una pauta adaptativa arcaica.

La obediencia de los niños, o la tendencia a creer en lo que le dicen los padres, tendrían un idéntico origen en tiempos inmemoriales en que los peligros del ambiente requerían que se desarrollara una tendencia a aceptar las precauciones paternas. Así, la religión también pasa por ser una pauta obedecida, (que frecuentemente desemboca en la fatalidad que sufren las polillas)

Aquellas conductas que resultan como subproductos de procesos evolutivos serían objeto de una “psicología evolucionista” (pág. 179) que sugiere que del mismo modo en que el ojo es un órgano que ha evolucionado para ver, y una ala es un órgano que ha evolucionado para volar, el cerebro es una colección de órganos (o módulos) que tratan una diversidad de necesidades de procesamiento de datos. Habría un módulo para las relaciones de parentesco, otro para las relaciones empáticas, etc. La religión surge como una síncope, un error sistémico de la interacción de estos módulos.

Así se verificaría una tendencia al pensamiento dualista, que daría lugar a percibir el mundo de acuerdo al platonismo, separando cuerpo y mente por ejemplo: yo soy alguien que habito mi cuerpo). Eso junto a otra tendencia innata al pensamiento teleológico (“las nubes *son* para llover, las rocas puntiagudas *son* para que los animales puedan rascarse), daría la matriz para un pensamiento religioso. Lo teleológico se une a una habilidad que predice la intencionalidad de las cosas, y de los otros.

De modo que con esta extensión de sus hipótesis, Dawkins entra de lleno en el terreno de las hipótesis psicológicas, y en sus campos asociados como el de la psicología infantil. Se encuentra en una dimensión que excede la simple evocación de la conducta imitativa, y aunque pretende mantenerse dentro de los estrictos andariveles del evolucionismo, los campos conductuales a los que pretende acceder se vuelven cada vez más complejos. Así, tiene que distinguir entre intencionalidad de primer orden, de segundo orden, y aún de tercer, cuarto y quinto orden. (pág. 183) Esto llega a abarcar las aporías de la vida amorosa. Imperceptiblemente, el autor empieza a internarse en un dominio donde comienza a regir el registro simbólico.

Obviamente encuentra las mismas conexiones entre el amor y la religión, así como Freud las describió en relación a la hipnosis, sólo que sin tener que ajustarse a la limitante de encontrarles si no su valor adaptativo, su explicación en términos de subproductos de estructuras de los que sólo se puede dar cuenta por la lenta selección natural.

7. 1. 7 Memes y letras.

En su último libro, Dawkins especifica su definición de Meme como “replicador”. A su vez un replicador es un pedazo de información codificada que fabrica copias exactas de sí mismo, a la vez que también genera ocasionalmente copias inexactas o “mutaciones”

En el dominio de la genética, las fallas de replicación, o mutaciones, hacen que el conjunto genético haya variaciones alternativas para cada gen llamados “alelos” – que compiten entre ellos para ocupar una ubicación cromosómica particular o “locus”. Afectan los rasgos fenotípicos tales como el largo o color del pelo, de ojos, y de muchas otras manifestaciones anatómicas, fisiológicas y aún conductuales. La suerte del gen está ligada a la de los cuerpos en la que se ubica sucesivamente. En la medida en que influencia esos cuerpos, sus chances de sobrevivir varían. A medida que pasan las generaciones ciertos genes aumentan o disminuyen en frecuencia en el conjunto genético.

El conjunto memético sería menos estructurado y organizado que el genético. Las objeciones que se le hacen al concepto de meme es que no se especifica cuál es su composición material (En el caso del significante, el soporte material es la letra). Por otro lado se señala que su ritmo de mutación es demasiado rápido, y de baja fidelidad.

Un ejemplo de transmisión memética la constituye la enseñanza de un oficio de maestro a aprendiz. El que aprende una habilidad no necesita copiar al extremo cada movimiento sino que tiene que aprender la finalidad de cada operación. Un clavo debe ser martillado hasta que su cabeza está al ras de la madera, pero las formas de manipular el martillo y muchos otros aspectos de la acción pueden variar. De ahí que se lo denomina “Imitación de objetivos”

Hay mutaciones que se producen por progresivo deterioro (caso del teléfono descompuesto) o por variaciones radicales de tipo radical, como en el caso de la transmisión de objetos

fabricados por plegado de papel como en el origami japonés. En este último caso la habilidad pasa por una serie de acciones discretas, que suelen ser una serie de operaciones simples del tipo “doblar el papel por la mitad”. Aún si no se realiza la acción en forma totalmente adecuada, el que lo aprende advierte el objetivo de la acción y la corrige. De ahí que se las llame pasos “autonormalizantes”

Las palabras, en la medida que se las relacione con un significado, también serían autonormalizantes, en la medida que no sean muy infrecuentes en el uso, o que se las presente en forma desordenada. Así se puede transmitir sin variaciones substanciales los cuentos infantiles como los de Caperucita Roja. La escritura también es autonormalizante en la medida de que aun cuando las grafías sean muy distintas, las letras se reconocen.

Susan Blackmore, en su intento de llevar más lejos la teoría memética (Blackmore, *The meme machine*, 1999) insiste en que los memes más exitosos son los que se replican mejor, pero agrega que hay aquellos que tienen mayor “atractivo” (*appeal*). También se asocian estos memes favorecidos en los llamados “memeplejos” Pero aquí se vuelve a recurrir a una categoría más asociada a la psicología, en tanto que habría que definir qué es lo que hace que ciertos memes o memeplejos sean más “atractivos”. En realidad también se asocia a una cuestión que trató Freud al apelar a la noción de “Interés psíquico”

7. 2. 1 Freud y el “curiosísimo fenómeno de la fe”

En este apartado nos dedicaremos a comentar el modo en que Freud abordó la cuestión religiosa. Como es sabido, él siempre vinculó la creencia en Dios con el lugar del padre en la estructura subjetiva. También a nivel social, situó la religión desde los comienzos de la acción civilizatoria en el totemismo, con la posición y el asesinato del padre. Luego agregaremos el modo en que Lacan incorpora la tesis freudiana. Como veremos, hay poderosas razones por las cuales la teología no es fácilmente desplazable por la razón, y menos por el simple reemplazo de un discurso por otro.

Para ello nos apoyaremos en la última gran obra de Freud, “Moises y el Monoteísmo” de 1939 (Freud, 1968) donde recoge y re-elabora las nociones que ya había expuesto en “Totem y Tabú de 1913”

7. 2. 2 *Das man Moses* y el pueblo de Israel.

Antes de publicar la segunda parte de su célebre ensayo, Freud, expresa sus dudas en publicarlo justamente en momentos de extrema peligrosidad para la comunidad judía. Ya había suspendido su publicación en Viena, cuando el avance del partido Nazi en Alemania presagiaba una próxima invasión. Pero una vez llegado a Inglaterra no puede suprimir su impulso a “entregar al mundo mis callados conocimientos”. (Freud, 1968, pág. 259)

Al destacar que el pueblo judío es el único que sobrevive, de todos aquellos que habitaban la cuenca del Mediterráneo en la antigüedad, se propone dar cuenta de de sus características peculiares. Subraya tanto su “incomparable capacidad de resistencia” (Pág. 260) como el modo en que despertó la “cordial antipatía de todos los restantes pueblos.”... y su destino de sufrimiento.

Parte de lo que considera un rasgo característico: los judíos tienen una “opinión particularmente exaltada de sí mismos, que se consideran más nobles, encumbrados y superiores a los demás...”(Pag.260). Esta confianza en sí mismos se basa en su “más arcano secreto”, que consiste en considerarse el pueblo elegido de Dios. Para dar cuenta de la hostilidad de sus huéspedes o vecinos, recurre a la ironía de apuntar de que éstos reaccionarían como si en efectivamente creyeran en el privilegio que los judíos se auto-adjudican.

Pero es en la figura del “hombre Moisés”, donde Freud centra la explicación de los rasgos peculiares de los judíos. Gracias a Moisés, la autoestima de los judíos se fundó en una religión. La afirmación fuerte que realiza es “Fue este único hombre, Moisés, quien creó a los judíos” (Pág.261) . Del gesto fundacional de Moisés, se desprenden tanto la supervivencia, como su sufrimiento por la hostilidad padece el pueblo de Israel.

7. 2. 3 El gran Hombre.

Tras reseñar en forma crítica el modo en que cierta historiografía del pasado exaltaba la figura del “gran hombre” como recurso explicativo de procesos sociales,

Freud le reserva un status causal sólo en la medida en que se lo entienda como “un lugar en la cadena”. (Pag.262) Con esto pareciera anticiparse a la crítica Foucaultiana (Foucault,1985), y de otros analistas del subjetivismo, en relación a importancia atribuida al personaje histórico, en oposición a la multicausalidad y complejidad del proceso social. Pero además adopta un lenguaje afín al del pensamiento estructuralista, al hacer referencia al *lugar* en la cadena. De este modo habilita la pregunta por la causa en términos de tiempos lógicos.

Si bien reconoce cierta importancia a la personalidad del personaje, concentra su atención en las condiciones por las que alguien puede influir sobre sus semejantes, e intenta situar el modo en que su posición responde a “acentuar un antiguo deseo de las masas, o señalarles una nueva orientación de sus deseos, o bien cautivarlas aún en otra forma”. (Pág. 263) Define esta situación como una convocatoria impulsada por lo que define como “*la añoranza del padre*”. (pág. 263)

Los rasgos de absoluta admiración con las que se dota al “gran hombre” corresponden a los que la infancia adjudica al padre. La posición de Moisés correspondería al del modelo del padre que...”condescendió a los pobres siervos judíos para asegurarle que serían sus queridos hijos”. (Ídem)

Los atributos de iracundia e inexorabilidad quedan trasladados a Dios, en la medida que esos rasgos de Moisés son promovidos al lugar de la divinidad monoteísta. Esto sucede en virtud de su asesinato del caudillo que condujo al pueblo en su exilio. Para esta clave escandalosa de su tesis, Freud encuentra apoyo en la obra publicada en 1922 un académico de gran reputación: Ernest Sellin, titulado “Moisés y su significación para la historia de la religión israelita-judía”. (citado en: Yerushalmi, 1996)

Este autor no tenía ninguna vinculación con la teoría o el movimiento psicoanalítico. De modo que esta obra funcionó como una especie de confirmación externa de la suposición freudiana del asesinato de Moisés. Pero para incluir esta hipótesis dentro de su teoría, Freud debe insertar en su cadena de razonamiento, la tesis que ya había formulado en *Tótem y Tabú*.

Freud se reserva una formulación sucinta de su explicación del totemismo hasta haber avanzado casi hasta la conclusión de su texto. Sin embargo, para la mejor articulación de este resumen, incluiremos aquí su propia descripción de su famosa obra de 1912. Luego de

citar a los autores que lo inspiraron: Darwin, Atkinson y W. Robert Smith, les adjudica al primero, la caracterización de la horda primitiva, al segundo la rebelión de los hijos y la devoración del padre, y al tercero el pacto del clan fraterno totémico. Luego enuncia:

“Para poder vivir unidos en paz, los hermanos victoriosos renunciaron a las mujeres, a las mismas por las cuales habían muerto al padre, y aceptaron someterse a la exogamia. El poder del padre estaba destruido; la familia se organizó de acuerdo con el sistema matriarcal. La actitud afectiva ambivalente de los hijos hacia el padre se mantuvo en vigencia durante toda la evolución ulterior. En lugar del padre se erigió a determinado animal como tótem, aceptándolo como antecesor colectivo y como genio tutelar; nadie podía dañarlo o matarlo; pero una vez en el año toda la comunidad masculina se reunía en un banquete, en el que el tótem, hasta entonces reverenciado, era despedazado y comido en común. A nadie se le permitía abstenerse de este banquete, que representaba la repetición solemne del parricidio, origen del orden social, de las leyes morales y de la religión. Muchos autores antes que yo advirtieron la notable correspondencia entre el banquete totémico de Robertson Smith y la comunión cristiana.” (1968, pág. 280)

La religión de Moisés introduce preceptos que coinciden en reforzar los efectos de la sumisión a un sólo Dios. Freud destaca...”el triunfo de la intelectualidad sobre la sensualidad”...al decretar la prohibición de nombrar a la deidad por su nombre, o su representación por imágenes. Curiosamente, no asocia el predominio del pensamiento como un beneficio directo de efectos civilizatorios, sino que lo reduce a una forma de “omnipotencia del pensamiento”, que luego lleva a la sobre valoración del lenguaje, que a su vez conduce, en segunda instancia, a los logros de la intelectualidad y de la humanización.

Como consecuencia se produciría un empuje a la “espiritualidad”. Nuevamente, Freud sorprende con una visión compleja sobre la adquisición del dominio espiritual, en tanto que en conjunción con la condición de pueblo elegido, el acceso a la intelectual se suma a una suerte de inflación narcisista, en la medida en que desemboca en soberbia. Pero Freud concede la importancia de la conquista simbólica en la conservación de los únicos bienes que sobreviven los infortunios y persecuciones políticas: la literatura, y las crónicas

escritas. Es justamente por vía de una Sagrada Escritura que el pueblo judío conserva su unidad y perduración.

En forma concomitante, la instauración de una instancia rectora, aquello que hace al super-yo en la psicología individual, imprime un giro que hace que la renuncia pulsional se vuelva un motivo de satisfacción. La renuncia supone el amor del padre, y forma la base de el “...carácter narcisista del orgullo” (1968, pág. 269). ¡Freud es implacable aún con los rasgos positivos de su cultura! Pero no se satisface con comentar lo que denomina “...el curiosísimo fenómeno emocional de la fe” (Ídem). La religión pasa de ser aquello que prohíbe nombrar al dios, o representarlo con imágenes, a convertirse en la religión de la renuncia pulsional. Un paso más lo lleva a afirmar que la ética equivale a tal renuncia, al tiempo que se haya ligado a la “voluntad del Padre”. De modo que en el origen se encuentran fundidos la adoración al tótem, la exogamia, y la igualdad de derechos establecidos para todos los miembros de la horda fraterna. Lo “Sagrado” es lo que no debe ser tocado, y queda íntimamente ligado a la prohibición, a veces instalado sobre actos cuya naturalidad se observa en los dominios en los que no rige el significante, como el caso del incesto en el reino animal. El borde entre la prohibición y la trasgresión, marca la presencia de lo sacro. Esto, que será comentado luego por Georges Bataille en su célebre ensayo sobre el erotismo (Bataille, 1979) es indicado en este texto de 1912 al remitir a la vinculación de lo sacro con la trasgresión. El pasaje de lo intocable al ultraje es privilegio de los dioses y a sus representantes: los monarcas. Freud lo puntúa del siguiente modo:

“Confiamos en que la investigación de todos los casos restantes de prohibición sagrada nos habrán de llevar al mismo resultado que alcanzamos en el caso del horror al incesto: que lo sagrado no es, originalmente, sino la perpetuada voluntad del protopadre” (1968, pág. 273)

La traza de ambivalencia que se asocia a la adoración al padre está contenido en el vocablo...” **Sacer** que no sólo significa sagrado, santificado, también algo que sólo atinamos a traducir por “abyecto”, “execrable”, (*auri sacra fames*)”. (Ídem) Se halla aquí a un paso de incorporar la figura del *homo-sacer*, por la que la antigua legislación romana

justificaba la eliminación de un grupo social considerado “sacrificable”, tal como lo destaca Giorgio Agamben (Agamben, 2006).

En su empedernido esfuerzo por explicar... “el enigmático carácter del pueblo judío,”... Freud sigue investigando en las trazas de su religión, haciendo un supuesto metodológico de la presunción que en ella se cifra una verdad. Una verdad disfrazada, repudiada o reprimida al modo en que lo es en la neurosis, analogía que pasa a explorar.

Así como detecta las marcas del desplazamiento de la figura de Moises al Dios de los judíos, anota la condensación del dios Jahvé, (no muy diferente de algunas de las deidades paganas cuya adoración suscitó tanta ira en el caudillo) con el Dios de la religión mosaica.

“La influencia poderosa, de tipo compulsivo, procede de aquellas impresiones infantiles que afectan al niño en una época en que aún no podemos aceptar que su aparato psíquico tenga plena capacidad receptiva” (pág. 273)

Pero el paralelo con la neurosis se completa con el siguiente esquema:

De la vivencia infantil surge una exigencia pulsional que busca satisfacción. Esto es impedido por el *yo*, ya fuese por la magnitud de la exigencia, o por su potencial de peligro. La defensa del *yo* se realiza como represión. La pulsión es suprimida, las percepciones y las representaciones que le corresponden son olvidadas. Pero la pulsión insiste, aunque su satisfacción directa está bloqueada por la “cicatriz de la represión”. Finalmente halla una satisfacción sustitutiva por vía del síntoma, que no es comprendida por el *yo* pero, pero tolerada incómodamente. Es lo que Freud denomina “El retorno de lo reprimido”. Dicho retorno se efectúa en forma distorsionada y poco reconocible.

En el judaísmo retornan la admiración y el sobrecogimiento ante el Padre anhelado. La convicción acerca de su poder irresistible, la sumisión incondicional del hijo del protopadre de la horda, pero también la ambivalencia y el odio que lo habría impulsado al asesinato. En consecuencia también retorna la culpabilidad, sentimiento que no cede aún en el cumplimiento de mandamientos cada vez más rigurosos y estrictos. (mezquinos, agregará Freud). Esto impulsa al pueblo judío a alcanzar alturas éticas y grandes aspiraciones. El empuje ético...”lleva estampado el sello de lo inconcluso y de lo que no puede ser concluido, que caracteriza las formaciones reactivas de la neurosis obsesiva; adviértase también que sirve a los fines ocultos de la necesidad de castigo.” (Pág. 283)

Por último, destaca una nueva formación de retorno en la versión cristiana, expuesta por otro judío: Saulo de Tarso. Rebautizado Pablo como ciudadano romano, reconoce que “Nosotros somos tan desgraciados porque hemos matado al Dios Padre”. Caracteriza la versión cristiana de la Redención como un disfraz delirante que encubre la culpa por el asesinato: “Uno de nosotros dio su vida para expiar nuestros pecados”. (Ídem)

En los últimos párrafos de su ensayo Freud señala el desplazamiento en la figura del semejante para dar cuenta de la premisa antisemita que proclama que los judíos son los asesinos de Dios.

7. 2. 4 La verdad de la religión. La verdad histórica y la verdad material.

En un autor que derriba las suposiciones más sagradas de su pueblo, y que renuncia a toda investigación por fuera de una ciencia positiva, parece paradójica la afirmación de una “verdad de la religión”. Pero a partir de las consideraciones precedentes, Freud arriba a lo que es una concepción metodológica que le permite hacer una lectura del relato religioso del mismo modo en que lo pudiera hacer de una formación del inconsciente. De modo que ha de admitir que dicha narrativa contiene un elemento de verdad pero de **verdad histórica**, que por motivos de la distorsión sufrida para su conservación y transmisión en la vía de un retorno, que no coincide que lo que designa como **verdad material**.

Con respecto al argumento religioso, Freud escribirá:

“En efecto, no creemos hoy que “exista” hoy un Dios único y grande, sino que en tiempos protohistóricos existió un único personaje que a la sazón debió parecer supremo y que, exaltado a la categoría divina, retornó luego en la memoria de los seres humanos.” (Pág. 279)

Pero aquí encontramos un salto que lleva de dar cuenta del carácter del pueblo judío, al de una verdad acerca de la estructura subjetiva universal. En efecto, podría sostenerse que de la caracterización de una “verdad histórica” se pueda pasar a la de una **verdad de estructura**. Una verdad que se encuentra cifrada en el mito, como en el caso del mito edípico, o en la trama de una tragedia moderna (Hamlet), aún en la novela familiar del

neurótico, en sus fantasías, sus sueños, y sus síntomas. Pero esta verdad ya se encuentra despojada de todo imaginario narrativo.

Lacan lo plantea en la austera función proposicional que escribe que “existe al menos un x que no verifica la función fálica”, o en otros términos, que existe al menos uno que no está afectado por la castración.

$$\exists x \quad \Phi x$$

En el Seminario 20 lo llama “función del padre” y lo define como aquello que a partir de la excepción funda el todo. (Lacan J. , 1992)

Delia Elmer agrega que se trata del matema del Nombre del Padre, que escribe también el padre de la horda primitiva, y el mito de Edipo, de la excepción, de la x que no verifica, pero **ex-siste**. (Elmer, 2000, pág. 80)

Yosef Yerushalmi (Yerushalmi, 1996, pág. 88) destaca el modo en que Freud insiste en que los judíos fueron elegidos, “desde afuera”. Pero a diferencia de la versión bíblica que habla de haber sido elegidos por Dios, la tesis es que efectivamente, fueron efecto de un discurso religioso. O sea, que ellos no crearon el monoteísmo, sino que su religión los creó a ellos. En la línea del pensamiento lacaniano que corresponde al período en que postula predominio de lo Simbólico, sería aquello del orden de lo Otro, lo que genera el “carácter” del pueblo judío, del mismo modo en que el Sujeto es efecto del significante. En términos estructurales, pero al tiempo en que Lacan ya sostiene la equivalencia de los registros, retorna la idea de lo que determina “desde afuera”. Equivale a afirmar que es la ex-cepción, lo que “está afuera”, lo que funda una estructura en la que se inscribe una lógica cómo la de la sexuación, lógica que por otro lado no es otra que la del ser hablante. ¿De qué otro modo puede leerse la tesis freudiana de que el monoteísmo fue dado “por un Gran Extranjero”?

Citando a Totem y Tabú, Yerushalmi reproduce aquella puntuación freudiana de que la mera comunicación de una generación a otra, no basta para explicar el carácter compulsivo de una religión. Expone el modo en que la “cadena de la tradición”, tan celosamente observada por la cultura hebraica, es descripta por Freud en términos de una Repetición

Inconsciente. Con lo cual termina concediendo que lo que está en juego no es simplemente una versión fantasiosa de la historia, un capricho imaginativo, sino que la obra póstuma de Freud, se vuelve una “contrateología de la historia” y estaría ubicado en el plano de un texto que propone una metodología historiográfica original. De modo que finalmente admite el establecimiento de un método que opera sobre la “verdad histórica”, y que apunta a una verdad de estructura para dar cuenta del objeto de estudio.

7. 2. 5 Las objeciones de Yerushalmi.

En el capítulo final de su ensayo “El Moisés de Freud, Judaísmo Terminable e Interminable”, Yerushalmi se entrega a un monólogo en la que propone una suerte de intimidad amistosa con Freud, pero con el objetivo de criticarlo. Por cierto que el objetivo de este autor es la de insistir obsesivamente sobre la pertenencia de Freud a la tradición judía, (Judeidad Interminable), más que de hacer un estudio psicoanalítico, que por otra parte no es su especialidad, pese a su solvencia académica. Inicia su monólogo con la crítica a las fuentes antropológicas desactualizadas como la de W. Robert Smith, pero pronto deja de lado esa vertiente, al modo del perdonavidas, quizás advirtiendo que el criterio de la verdad histórica se aplica tanto a las leyendas religiosas, como a los mitos científicos.

A la tesis del olvido del origen egipcio de Moisés, y en particular de su asesinato, contrapone a modo de refutación...”el aspecto más singular de la tradición judía desde la Biblia en adelante, que es su negativa, casi exasperante a ocultar las malas acciones de los judíos” (Yerushalmi, 1996, pág. 172). Con la definición de “malas acciones”, cae en tratar de caracterizar lo que es un aspecto estructural con un imaginario moral. Sería equivalente a decir que Sócrates, Julio César, o Napoleón, son “malos” o “buenos”, obviando su lugar peculiar en como significantes en la historia o la cultura. Más precisamente, en lo que hace a la estructura subjetiva, el Super-Yo, es una instancia que instala el juicio moral, pero el juicio moral es consecuencia, no causa.

Al criticar la reducción de la psicología colectiva a la psicología individual, se suma a una crítica que no es original, aunque tampoco desacertada. Pero cuando afirma que “Uno no puede explicar la transmisión de una tradición en cualquier momento como un proceso totalmente inconsciente”, revela su desconocimiento de una pieza central de la teoría

psicoanalítica, que es precisamente aportó Freud con el descubrimiento del inconsciente. Prefiere confiar en “el precepto, el ejemplo, el relato, el gesto, el ritual...” a lo que agrega que “sin duda todos ellos son interpretados por no sólo la consciencia sino el inconsciente” (Yerushalmi, 1996, pág. 180). Vuelve entonces a poner el carro delante del caballo al confundir efectos con causas. Al inconsciente de Yerushalmi sólo le queda la función de interpretar el hecho.

Continúa aplicando la idea de “novela familiar”, al que pareciera rendir tributo, a los tempranos autores cristianos, pero luego parece querer reprocharle a Freud no haber estudiado los aspectos renegatorios e idealizantes en los textos de los llamados “Padres de la Iglesia”. No parece muy justo enrostrarle a Freud no haber ampliado su campo de estudio para abarcar aún más temas que las que ya aborda, salvo que sea para retarlo por “no hacer lo mismo con *ellos*”, a modo de retribución especular con el semejante. (pág. 184) En la extensión del análisis de las relaciones entre el judaísmo y el cristianismo, pasa a quejarse de que el creador del Complejo de Edipo no hubiera formulado un “Complejo de Caín” como su prolongación. Insinúa que Freud habría omitido interesadamente un ángulo posible para la condena al antisemitismo, y lo compacta con un oscuro argumento sobre una cierta “usurpación del derecho de nacimiento” que los judíos deberían “reconocer” (¿denunciar?). Semejante intento, parece seguir el estilo de los teóricos post-freudianos, y hasta tiene un cierto tono irrespetuoso frente a alguien que no sólo supo tener coraje sino ser ecuánime en aquellas particularidades de la estructura que son comunes a judíos y gentiles por igual.

Quizás fuera menos irrelevante el comentario siguiente sobre el escepticismo freudiano, ejemplificado paradójicamente con el supuesto de la gradual eliminación de la religión, aparentemente tomado de “El porvenir de una Ilusión” de 1927. En la permanente insistencia del psicoanálisis en el conflicto edípico, Yerushalmi lee una “falta de esperanza” que tendría un carácter “no judío”: “Puede ser en esta cuestión de la esperanza o la falta de ella, aún más que en la de Dios o falta de Dios, donde su enseñanza es en máximo grado no judía”. (pág. 190)

Siempre dentro del manto del tono intimista del monólogo, este autor persiste en un tono admonitorio sobre una supuesta tendencia de Freud a moderar la imagen judía del psicoanálisis y de su propia persona, al disimularla tras “la figura del científico europeo

universalista” Resulta fatigante seguir sus últimos razonamientos, intercalados por comentarios condescendientes hacia las admisiones privadas de Freud de su carácter de judío. En el intento de interpretar al Maestro en el sentido de “Me parece que en lo más recóndito de su corazón el psicoanálisis es en sí mismo una prolongación metamorfoseada, sino final del judaísmo”.... agota una lógica sectaria que pareciera olvidar que no fue precisamente la escuela norteamericana del psicoanálisis, (aparentemente su punto de referencia), la intérprete más fiel del legado freudiano. Sus epígonos, casi todos de ascendencia judía, instalaron un modo de transmisión que confió fundamentalmente en el precepto, el ejemplo, el relato, el gesto y el ritual. Los efectos de insistir en esos rasgos, al tiempo en que se desconoce el inconsciente y sus consecuencias clínicas, están a la vista. Finalmente, tuvo que ser un gentil francés, formado por los jesuitas en su juventud, pero comprometido en lo Real del acto analítico y sus consecuencias en la enseñanza, el que se tomara el trabajo de rescatar del olvido lo verdaderamente original del legado de Freud.

Para finalizar, podríamos suponer que la campaña de Dawkins por remover a Dios del horizonte del pensamiento humano podría haber tenido la adhesión de Freud (aunque expresada tácita o discretamente). Pero difícilmente se hubiera sumado a su optimismo. A su carácter escéptico se hubiera sumado su saber acerca de la imbricación de la civilización misma con el asesinato del padre, de quien Dios es un nombre. De ahí que Lacan modifica la clásica frase de Nietzsche “Dios ha muerto”, al decir: ...“la verdadera fórmula del ateísmo es : Dios es inconsciente.” (Sem 11. 12-2-64)

* * *

Capítulo 8

Conclusiones

8. 1. 1 Momento de concluir.

Ahora corresponde resumir y concluir con lo que podamos considerar como resultado de este trayecto. En primer término, conviene recordar la hipótesis, (o lo que con mayor prudencia podría denominarse la “guía de indagación”) que sirvió de inicio a esta tesis. En el capítulo introductorio se postulaba:

El Gran Otro (A) en que se aloja el Sujeto articula los registros Imaginario, Real y Simbólico, a diferencia de un puro Otro del lenguaje, tal como es introducido inicialmente por Lacan en su enseñanza”

Hay que aclarar que esta línea de trabajo no surge en coincidencia temporal con la intención original de la tesis, que fue la de confrontar la teoría memética con el psicoanálisis, sino que se fue conformando al desplegarse el trabajo diseñado en el plan de tesis. Podría decirse incluso que toma cuerpo a partir de someter la noción de identificación al desmontaje que resulta de pasarlo por el rasero de cada uno de los registros. De este modo, lo que sirvió de punto de arranque pronto brindó un foco teórico desde donde se puede volver a ejercer el ejercicio comparativo.

En primer lugar, conviene recordar los puntos principales que se recorren a partir del segundo capítulo.

Al hacer un resumen somero de las ideas de R. Dawkins en su “Gen Egoísta”, que desembocan en la memética, advertimos que se trata de una teoría de la transmisión cultural, y además, en una forma de entender la cultura misma. Ésta se considera como un equivalente del “caldo” inaugural en que se formaron las primeras moléculas y los primeros reproductores de ADN. Pero el “caldo” memético es concebido como un cuerpo ajeno a los sujetos, a los que influyen. El grado de esta influencia depende de su éxito como replicadores de sí mismos, y su grado de supervivencia frente a memes competidores. Aquí

hay que anotar que se postula un conjunto de memes, (algunos agrupados en memeplesjos) que se oponen al sujeto, al modo de la metafísica tradicional.

Sujetos / Conjunto memético

O sea que sigue la misma lógica que postula la oposición:

Sujeto / Objeto

Otra cuestión que debe destacarse de este discurso es la postulación de una “**unidad de conveniencia**” que consiste en un elemento mínimo denominado “**meme**” cuya característica es la de ser capaz de replicarse y de sobrevivir en el medio “memético”. Así responde a una naturaleza elemental, al modo del gen en biología, o el nivel molecular a (o aún atómico) en química. Se trata de una estructura mínima, por debajo de la cual dejaría de poseer la capacidad de autoreplicación.

De modo que podría afirmarse que el conjunto memético constituye un Otro, que tiene algún punto en común con el Otro del psicoanálisis, pero que es una comparación que hay que modular en función de cuestiones epistemológicas que diferencian ambos discursos.

Recordemos los antecedentes que confluyen a constituir el Otro que nace del discurso de Freud. Se trata de los teóricos de la sociología temprana, y de aquellos que quisieron dar cuenta de la conducta de las masas.

8. 1. 2 Repaso del recorrido.

Se comenzó evocando los intentos teóricos de Taine de 1876, que consideraba las manifestaciones grupales de las multitudes como formas degradadas de la conducta individual. Aunque su concepción estaba fuertemente teñida por una ideología que reacciona frente a la amenaza que pudiera implicar la evolución hacia formas sociales más democráticas, dejó para el pensamiento posterior el concepto de **contagio**, noción que será trabajado por los autores que lo suceden.

Gabriel Tarde es el que introdujo en 1890 la categoría psicológica que tanto insiste hasta estos días: el de **imitación**. Pero además dio cuenta de ella por medio del concepto de

sugestión, importándolo de las teorías de la hipnosis, en particular de la escuela de Nancy. El otro factor que también aportó es el de la importancia del líder, aunque luego otorgó más lugar al de la influencia mutua entre los miembros de los grupos, coincidente con el corrimiento de su interés hacia la noción de **público**.

Finalmente fue William Mc.Dougall el que suministra lo que va a ser una palabra clave en la investigación de Freud, el de **identificación**.

Pero fundamentalmente es la obra de Gustave Le Bon, “La psicología de las Muchedumbres” de 1893 la que le sirvió a Freud para hacer una revisión de las teorías previas y para avanzar sobre ellas incorporando los hallazgos del psicoanálisis. Estos encuentran su lugar en la llamada “psicología de masas” al incluir su teoría de la libido, y al supeditar las ideas previas sobre la imitación y el contagio al de la sugestión, subsumiendo a ésta última con el concepto de **identificación** que se produce tanto a nivel del líder como de los miembros pares de los grupos. La identificación invocada sólo adquiere su especificidad al estar íntimamente vinculada a una nueva forma de entender la subjetividad, aunque está expresada en términos de la estructura del Yo. Pero también es consecuencia del descubrimiento del inconsciente, y sus corolarios en torno a la noción de libido y los parámetros del Narcicismo. La división entre yo y el ideal se conjuga con las condiciones estructurales que determinan al líder, por el lugar que le es otorgado en la estructura por la función de la excepción.

Adelantemos desde ya que lo que se está anunciando es que el Otro no puede estar desvinculado y puesto en oposición radical con la estructura subjetiva.

El periplo reseñado lleva entonces a mirar de cerca la noción de Identificación a la luz de los tres registros lacanianos.

Comenzando por lo Imaginario, se revisan artículos tempranos en relación a la enseñanza de Lacan, y aún a la de un autor previo, R. Caillois, que tanto influenció en el período que concluye con la redacción del Estadio del Espejo.

Se observa como la exploración de Caillois sobre la cuestión del mimetismo marcó fuertemente el razonamiento inicial de Lacan, aun cuando tempranamente se introduce el factor fundamental del lenguaje, como se puede leer en “Algunas reflexiones....”

En el desglose de los temas relativos a la identificación, se adopta la expresión “el calce” para adelantar que pre-existe en el razonamiento lacaniano temprano la idea de un anudamiento de los registros, tal como se puede leer ya en el “Estadio del Espejo” de 1949. En efecto, el texto citado de Caillois recurre a un Imaginario que se resiste a un bombardeo de lo Real, y la función de desconocimiento del yo especular de Lacan, es formulado dentro del marco que él denomina su “formulación lingüística”.

Al introducirnos en el sendero de lo Simbólico a través de la vía de la identificación al significante, nos vemos arrastrados por una lógica que se aleja cada vez más del fenómeno unificador, para encontrarnos en la raíz misma de la singularidad subjetiva determinada por el Rasgo Unario. Pero en lo que pudiera parecer algo paradójico a primera vista, también se demuestra la continuidad lógica entre el Uno y el Otro, hasta el punto en que se justifica la frase “*el Uno es el Otro*”.

El seminario de la Identificación es el que conduce por ese camino, al apoyarse fundamentalmente en explorar la misma definición del significante según la fórmula “el significante representa al sujeto para otro significante”.

El punto de origen de la cadena significante se sitúa en la marca inicial que se perpetúa en la repetición. Pero el “origen” no admite una lectura lineal. Está íntimamente ligado al acceso al mundo simbólico, de un modo que no puede dissociarse de la noción de Inconsciente y de su Represión Primaria, tal como lo demuestra la noción de “La Sutura”, a la que accedimos a través de la revisión de S. Amigo y V. Dreidemie de una proposición inicial de J.A. Miller.

En un gesto que vuelve a reunir la dimensión de la diferencia con la de la unificación, se reitera ejercicio de efectuar “el calce” con la identificación, ya no al significante en forma general sino a un significante particular que es crucial en la constitución subjetiva, la identificación al Falo. Por esa vía hay un reencuentro con un universal a través de la generalización de la significación fálica. Además se habilita una re-lectura del modo en que Freud pensaba la unificación de la masa por su identificación con el líder, sustituyéndolo por la identificación a este significante central de la primera enseñanza lacaniana: el falo.

Finalmente, retorna la fuerza arrolladora que Caillois quiso conjurar por recurso a lo Imaginario. Es que en la confrontación con lo Real, se revelan las formas fallidas de la

unificación entendidas como resistencia a una identidad masiva con su secuela de borramiento de toda diferencia.

También puede verse de qué modo el mimetismo tributa a una condición que Lacan, siguiendo a Merleau-Ponty, aisló como *la mirada*.

En este tercer y último giro teórico, se efectúa el calce al referir a la función del fantasma, como apaciguador de la mirada del Otro. Pero al invocar al fantasma como recurso al reaseguramiento del Sujeto, aparece la intervención del objeto **a**, lo que obliga a reconocer una insuficiencia en el recorrido teórico, y que es reconocido en el epílogo.

Se impone hacer un alto en este punto para hacer dos afirmaciones respecto del punto de partida.

- a) El Otro está conformado por tres aspectos que sólo por propósitos de análisis pueden ser separados en Imaginario, Simbólico y Real.
- b) El Otro se presenta con los tres registros de modo que la intervención de uno de ellos no es sin la consistencia de los otros dos.
- c) El Otro no es un puro otro del lenguaje, pero la lógica del significante es lo que lo constituye a nivel humano.
- d) El Otro solo se puede entender en una relación de implicación con el Sujeto. Esto significa que en lugar de la oposición señalada más arriba, expresado como:

S / Otro

Corresponde:

S ←→ Otro

O bien, mejorando la notación:

\$ ←→ A

Con lo que se lo estaría adecuando a la idea de la implicación mutua del Sujeto y el Otro al tiempo que se reconoce la barra que divide al Sujeto y al Otro (Autre) por igual.

8. 1. 3. Diferencia entre paradigmas.

Volviendo sobre el ejercicio comparativo entre memética y psicoanálisis:

En primer hay que destacar diferencia epistemológica que hace que los dos discursos responden a paradigmas diferentes. Como se señaló con la notación apuntada, el Otro memético, así como el Otro pre-psicoanalítico, son de un orden independiente del Sujeto, consistentes en una acumulación de elementos de la cultura, que influyen desde el “exterior” las manifestaciones subjetivas.

A partir de la aparición del psicoanálisis, ocurren en paralelo dos consecuencias: El Sujeto pierde su condición de substancial, teniendo como premisa su dependencia del significante. Por el lado del Otro, deja de ser entendido como un cuerpo sólido desde donde puede ejercer su aplastamiento alienante. Por el nivel de análisis usado hasta aquí, esto se debe a que su lazo simbólico, está marcado por una carencia estructural por la que no constituye un orden cerrado.

En el interior de la teorización lacaniana, podría decirse que esto no se postula desde un inicio. Puede advertirse un corrimiento en la enseñanza de Lacan que va de la formulación que puede hallarse en “La Instancia de la letra” al referirse a la propiedad del significante de....”componerse según las leyes de un orden cerrado,...” Escritos I 481) El Otro siempre está agujereado, por requerir lógicamente de la falta de un significante que pudiera dar cierre a una supuesta “cadena”, y por lo que puede afirmar que no hay Otro del Otro, y que por lo tanto tampoco hay metalenguaje.

¿Y qué queda de la “unidad de conveniencia” tan cara a Dawkins?- Aquel elemento reminiscente de su antecedente genético, el “meme”, tan atractivo por proporcionar una unidad molecular desde donde piensa la construcción de un cuerpo cultural. Al revisar los capítulos previos, se debe concluir que hay impedimentos para poder darle entidad desde la perspectiva psicoanalítica.

En lo Real, no podría sostener su característica de partícula, puesto a lo Real nada le falta. En tanto Imaginario, también perdería la posibilidad de diferenciarse, en tanto que la consistencia imaginaria tiende justamente a lo contrario, a la unificación de la buena forma, al Uno plotiniano, a una *Gestalt*.

En lo Simbólico se podría hallar una coincidencia, que se diluye en la medida que el significante se constituye en la diferencia, la oposición y la articulación. Tendrían en común ser “unidades de conveniencia”. Pero al comparar a las unidades autoreplicantes con los “elementos diferenciales últimos”, (como se denomina al significante en la “Instancia de la Letra”), hallamos más diferencias que similitudes.

En primer lugar se observa que lógica del meme se apoya en la duplicación de sí misma. Esto lo aleja del significante por definición, que no sólo no se significa a sí misma, sino que lo hace en oposición y diferencia a los demás significantes.

El meme adopta la materia que lo trasmite, ya fuese la palabra o la imagen. La materialidad del significante es aquello que lo hace legible, designado como “la letra”

En el terreno lingüístico mismo, el meme responde a la función del signo. La operación del significante surge de un desmontaje del signo, en la versión clásica de deSaussure.

Al propagarse el meme gracias a su capacidad de autoreplicación y supervivencia, compete por saturar el espacio Otro entendido como un medio cultural consciente. El significante responde a una lógica del inconsciente, de donde persiste en condiciones de represión y latencia, y se manifiesta “entre líneas”

Como el sujeto es meramente un vector (haciendo analogía con la infectología) o un huésped (apelando igualmente a la metáfora biológica) en que el meme puede o no manifestarse, hay una disociación entre los lugares del Sujeto y el Otro. De ahí que mientras el meme puede ser representado por una topología de la esfera que define espacios contenido/continente o interior/exterior, el significante conduce a la una topología de la continuidad de esos espacios y de lo unilátero.

MEME	SIGNIFICANTE
Es una unidad elemental que se duplica	Es una unidad elemental que se articula por oposición y diferencia
Es igual a sí misma	No puede ser igual a sí misma
Su materialidad es imagen, palabra o una combinación de ambas	Su materialidad es “la letra”
Es una unidad signo/referencia	Está dissociada de la referencia, aunque pueda tener un efecto referencial
Pertenece a un espacio Otro desde donde influye en la subjetividad.	Pertenece a un campo Otro que no puede estar desvinculado de la estructura del Sujeto.
Sobrevive mientras permanezcan las condiciones de su propagación.	Sobrevive bajo las condiciones de la represión.
Está vinculado a la conciencia psicológica y su saber (aunque pueda tener una cualidad inconsciente)	Está vinculado a la existencia de una estructura inconsciente y su efecto es el saber inconsciente
Se propaga mediante su duplicación y distribución, compitiendo por el dominio del espacio Otro	Se propaga como elemento de una <i>cadena significativa</i> , donde permanece en forma velada, aunque insiste “entre líneas”
Se refiere a un Otro que se concibe desde una topología Exterior/Interior, correspondiente a una metafísica Sujeto/Objeto	El Otro del significante responde a otra topología, aquella que define un campo que no es Objetivo ni Subjetivo.

De modo que poco tiene que ver una cosa con la otra.

Pero aún resta contrastar ambos modelos en lo que sería una especie de prueba fáctica tomando un tema muy caro a Dawkins. Se trata de su insistencia en los efectos deletéreos de la religión, y la suposición de que el meme “Creer en Dios” es una suerte de noxa que se multiplica y se extiende por la población a modo de un virus, y que debe ser combatido intentando instalar memes que respondan a lo que él entiende como un ateísmo militante. Como aporte a su causa, publica su libro *“The God Delusion”*.

En efecto, ha desatado un movimiento global que se ha traducido incluso en nuestro medio con conformación de una organización civil denominada “Asociación de Ateos”¹.

Independientemente de la simpatía que pueda tener con los objetivos laicos de este movimiento, no se pueden obviar las premisas que hacen que el optimismo de Dawkins contraste con el escepticismo de Freud sobre el tema, y la del propio Lacan.

La formación científica de Dawkins lo enrola firmemente entre aquellos que enarbolando la razón, se disponen a combatir las tinieblas de la ignorancia y a denunciar los engaños y falacias que pueblan los argumentos de los sacerdotes de la fe. Esto es lo que intenta denodadamente (y no sin eficacia persuasiva) con sus “grúas” para la elevación de la consciencia”. Sin pretender explotar lo que es un uso coloquial del lenguaje, hay que señalar que su cruzada atea choca justamente con lo que él pretende elevar: la consciencia.

Al pasar revista a la posición freudiana, se advierte que la persistencia de la creencia religiosa tiene sus raíces inconscientes, y que allí la figura de Dios permanece fijada en la estructura determinada por el lugar de la excepción, tal como lo formula Lacan recurriendo a la lógica.

Freud también es fiel a la tradición científica y su descarnada visión del fenómeno religioso tiene su parentesco con la demoledora crítica de Dawkins. Pero a diferencia de él, el vienés es más realista. No piensa que se pueda despachar el malestar sólo con las luces de la razón. En realidad, su realismo trágico lo hace incrédulo de que se pueda prescindir del espejismo teológico, ni reducir el descontento. Lacan es aún más lapidario: Anuncia ominosamente “El triunfo de la religión”. Sólo queda la esperanza que en éste como en otros temas, también pueda ser una posición reformulable.

¹ En Septiembre del 2011 se volvió a celebrar el “Congreso de Ateísmo” en Mar del Plata.

Por lo pronto, sin pretender apoyar este trabajo en datos empíricos, todo parece indicar que el pensamiento religioso se multiplica en fundamentalismos de todo signo, y diversas variantes “new age” o formas alternativas de la “espiritualidad”, cuando no aparece bajo las apariencias de una política. Pareciera que la premisa religiosa siempre tiene una forma de encarnarse en el tramado social, donde opera desde la intimidad de la estructura Simbólica, la persuasión Imaginaria, y la irreductibilidad de lo Real.

8. 1. 4. Reformulando la hipótesis.

Por último, al retornemos sobre la hipótesis sobre la estofa del Gran Otro:

Habría que corregir en primer lugar la expresión “*El Gran Otro (A) en que se aloja el Sujeto...*” en tanto que, como vimos, la relación entre el Sujeto y el Otro no es de oposición, ni de continente/contenido. Ambos lugares están mutuamente implicados, por lo que correspondería descartar la expresión “*en que se aloja*”. Se ha sugerido más atrás (pag.133) que una topología que responde mejor a la relación entre Sujeto y Otro es la de una superficie unilátera. En virtud de una torsión presentan dos mostraciones que sólo aparentemente son opuestas.

En reemplazo, se pasaría a postular que:

El Sujeto y el Gran Otro son de la misma estofa.

En cuanto a: ...” *articula los registros Imaginario, Real y Simbólico, a diferencia de un puro Otro del lenguaje...*” habría que distinguir dos cuestiones:

- a) Que el Otro excede al puro registro simbólico, al pertenecer también a los registros Imaginario y Real, y
- b) Cuál es la “articulación” que se invoca.

Lo afirmado en (a) está fundamentado por nuestro análisis del concepto de identificación. En el capítulo IV “Identificación en el registro Imaginario” dimos cuenta del efecto de una identificación con una imagen o figura. Allí no se hace más que seguir

la definición que dio Lacan en el Estadio del Espejo del siguiente modo: ...”la transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen”. (Lacan J. , pág. 87)

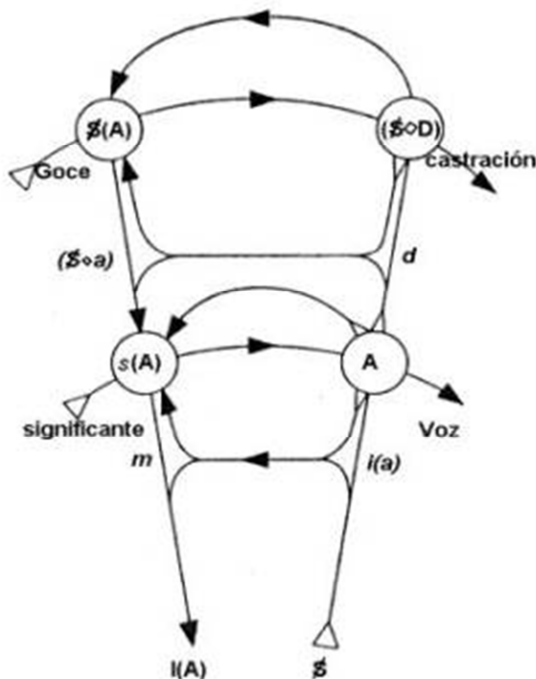
En cuanto a lo Real el capítulo VI se consignó lo que resulta de la pasión del sujeto por hacerse mancha, hasta el punto de modificar la consigna “El deseo es el deseo del Otro” al de **“El deseo es el deseo al Otro”**

En el Capítulo V se extiende la noción que pertenece al inicio de la enseñanza de Lacan, que señalaba la naturaleza Simbólica del Otro. Es que la función privilegiada del significante es situada en el origen mismo del establecimiento tanto del Sujeto como del Otro, en su inscripción como Rasgo Unario.

De modo que podría darse por justificado la aseveración de la necesidad de abordar al Otro desde los tres registros RSI.

En cuanto al punto (b) se puede argumentar que estando demostrado que la estructura del Sujeto es la del nudo borromeo, puede afirmarse que la misma estructura es trasladable a la del Otro. Cabe mencionar la necesidad de incluir en el remate de los tres capítulos citados, un apartado relativo al “calce” en la medida que sólo se puede aislar un registro del otro a fines de una abstracción. Invocar un registro requiere la presencia de los otros dos.

Recurriendo a una topología más temprana se podría invocar el modo en que están contruidos los dos pisos del Grafo del Deseo para ilustrar la triple pertenencia del lugar Otro.



El “Otro distinguido como lugar de la Palabra” tal como se lo designa en la Subversión del Sujeto, ocupa su lugar en el piso inferior del grafo. Su lugar homólogo en el piso superior es el de la pulsión $\$ \leftrightarrow D$. Que se lo ubique en el lugar homólogo nos autoriza a trasladar esa función del Otro en el plano inconsciente a la relación del sujeto con los significantes de la demanda. Si esto conlleva necesariamente el registro Simbólico en tanto se invocan significantes, también implica el Real en tanto los objetos de la demanda (demanda del Otro, dicho sea de paso) se recortan en el *tour* o recorrido de la pulsión. Finalmente, el objeto de la pulsión reaparece en el lugar del Fantasma, que tiene su vector que lo vincula con lo Imaginario. Lo que parece no admitir muchas dudas es que el Otro designado como “materno” no puede eludir ser pensado como del orden de los tres registros. La madre que mira, habla y acaricia su bebé no podría prescindir de ellos. En cuanto a una formulación más abstracta, también se podría citar la doble naturaleza Real y Simbólica del agente de la frustración, ubicado como la madre en las tabla de las categorías de la falta.

Frustración

Falta Imaginaria	Objeto Real	Agente Simbólico (madre)
	Objeto Simbólico	Agente Real

Se recordará que al explorar la frustración, (también llamado daño imaginario) Lacan juega con permutar el registro Simbólico con el Real en la matriz en que el agente es la madre. El Objeto, primero llamado “bien Real” muta a un estatuto Simbólico, si la madre como Real otorga o no otorga el objeto como don. (Lacan J. , 2008, pág. 70)

8. 1. 5. La lectura de la sentencia.

¿Entonces, qué decir finalmente de la memética, luego de revisarlo a la luz del psicoanálisis?

La insuficiencia del término “Imitación” ya fue anunciada desde el inicio y planteado en el capítulo introductorio. No solo pertenece a un discurso anacrónico de la Sociología o de la Psicología Social, sino que meramente describe un fenómeno y poco aporta a su dilucidación. Ya se ha destacado su superación a partir de la revisión freudiana, y se hizo hincapié en que lo que queda atrás es un modo de pensar las formaciones culturales que se basa en una concepción de la subjetividad que es cuestionada por psicoanálisis (y en gran medida por todo el pensamiento filosófico a partir del siglo XX).

En su último libro, R.Dawkins intenta dar mejor fundamento al concepto de imitación, al vincularlo a un rasgo adaptativo que acompaña todo el movimiento evolutivo. Pero a pesar de su disciplina en emplear el cuchillo de Occam en la búsqueda de una explicación más económica y sencilla, cae en la reducción biologicista que choca con su propia admisión de que el lenguaje subvierte las principales reglas de la evolución entendida desde el canon darwiniano.

El concepto de meme aparece como una suerte de analogía, que se basa en un modelo, el de la función de los genes, pero no posee el andamiaje que en general exige el científicismo

positivista para ser admitido como un *fact*, o un dato claramente mensurable y determinable dentro de un sistema teórico.

Desde el psicoanálisis se podría ser menos estricto, o ignorar esas restricciones epistemológicas. Pero ocurre que se cuenta con muy otros elementos para cubrir los mismos fenómenos, que implican un pensamiento más complejo, pero más adecuado a la complejidad misma de lo que se quiere abordar.

¿Queda entonces algo por rescatar de la memética por parte del psicoanálisis?

Esta tesis propone que se le puede adjudicar un valor heurístico, al obligar una revisión de ciertos conceptos tal como se ha hecho en este trabajo.

Sin duda la idea de que hay memes que se propagan al modo de los virus entusiasma en un primer momento, porque parecería dar una explicación a extraños fenómenos tan variados como que en un colegio perdido de la Patagonia, un chico toma un arma y dispara a sus compañeros en lo que parece ser una mimesis de lo sucedido en Columbine. El tema del suicidio adolescente tiene también accesos simultáneos en distintos lugares geográficos, con un ritmo de aparición y desaparición parecido a las variedades de la gripe. Otra moda que apareció en el 2010 ha sido la de la resolución de los conflictos matrimoniales mediante el recurso de rociar a la conyugue mujer con alcohol y prenderle fuego. Por cierto que hay una extraña duplicación de ciertas pautas que sorprenden por lo inesperado cuando surgen, al modo del mensaje s(A) sancionado por el Otro, que luego encuentra una repetición que se instala en la sociedad.

Dawkins señala que los memes se transmiten por medios tan diversos como los carteles y afiches, el centimetrage de los diarios, los textos y el boca a boca. Sin explicitarlo, alude a medios que responden a las lógicas de lo Real, de lo Imaginario y de lo Simbólico.

Al menos lo que se puede decir es que ayuda a pensar en forma distinta la estofa del Otro, y a liberarlo del prejuicio de restringirlo al momento inicial del trayecto lacaniano.

8. 2. 1 Epílogo

En la puntuación final surgen cuestiones que hacen a lo incompleto, o las de un resto que obligan a hacer una mirada crítica sobre lo realizado. No es en desmedro de lo hecho, pero

hay que señalar las limitaciones de lo intentado, porque de ahí pueden surgir los pasos que guíen un proyecto futuro.

En primer lugar hay que reconocer que el recorte de discurso utilizado está comprendido en lo que podría llamarse un primer momento de la obra de Lacan.

A pesar de que el material está organizado desde la mirada de un momento en que la teoría se orienta a una lógica de los nudos, reforzado por la adopción del término “calce” por ejemplo, debe admitirse que las nociones empleadas no exceden lo que se encuentra establecido en sus Escritos. Más aún, a menudo se ha recurrido, como en el capítulo 4 a antecedentes tempranos y a textos que son anteriores a las del inicio de su seminario.

En gran medida, se trabajó en base a criterios que preceden el viraje que otorgó al objeto **a** su estatuto de Real. De modo que esto obligaría a una revisión de entender las relaciones del Sujeto con el Otro.

La forma de representar la separación entre el Sujeto y el Otro en términos pre-freudianos fue:

\$ / A

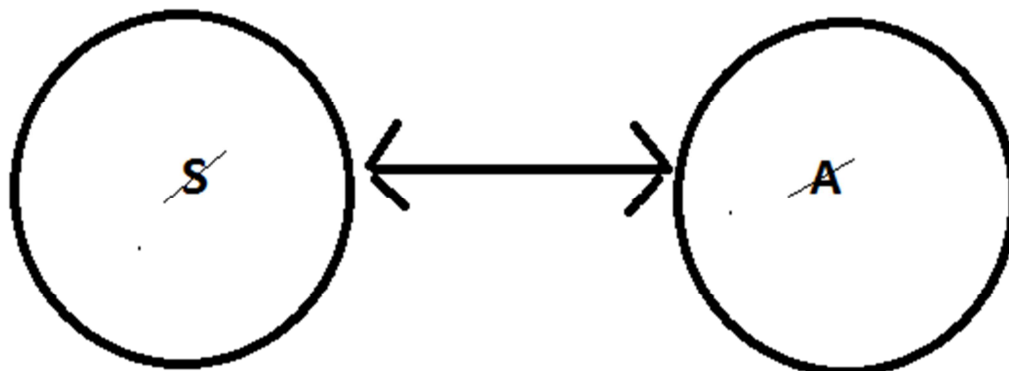
O bien, recurriendo a diagramas de Venn:



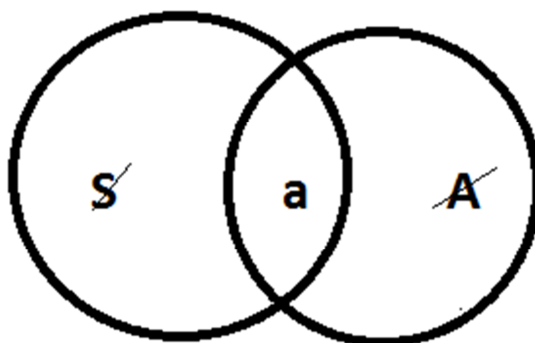
Y se había propuesto graficar la mutua implicación del siguiente modo:

$$S \longleftrightarrow A$$

O sea:



Cuando se puede representar mejor la mutua implicación de este modo:

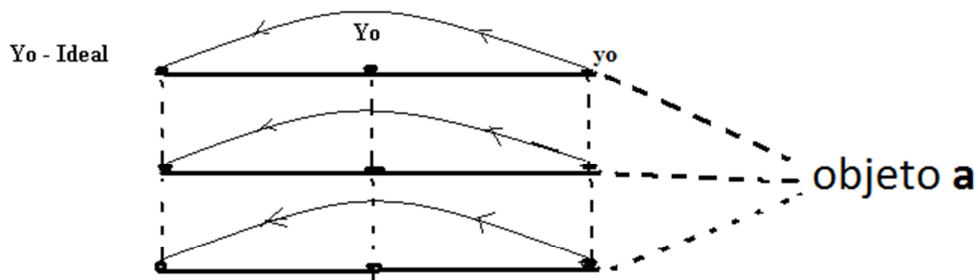


Donde surge el objeto **a** como resultado de una división entre S y A.

Su estatuto de objeto resultaría como una consecuencia de que la marca del Uno conduce al Otro ("El Uno es el Otro")

Y a partir de incorporar al **a** en la cuestión se podría pensar la relación del supuesto *meme* con el sujeto, como la de cualquier otro objeto de la "realidad". En rigor, algo de esto se anticipa al introducir la fórmula del Fantasma en el capítulo 6.

Al tiempo que puede modificarse por una tercera vez el esquema freudiano de la identificación con el líder y entre los miembros de la masa, pero reemplazando al líder y el ideal de los integrantes como en el cierre del capítulo 5.



Y en consecuencia replantear el modo en que esto puede dar cuenta de los fenómenos de alienación que conforman el campo que intenta abordar la memética.

Igualmente habría que hacer una serie de torsiones para esquivar el problema de que al promover el **a** al registro Real, pierde su faz imaginaria, y su posibilidad de ser especularizable.

Una dirección posible la brinda nuevamente Silvia Amigo (2007) al proponer la hipótesis de que el **a** tendría dos presentaciones, positiva y negativa, siguiendo de algún modo lo que Lacan antes había señalado respecto del $(+\phi)$ y del $(-\phi)$.

En tanto $(+\mathbf{a})$ aparece ... "positivizado, se sitúa astillando el yo, produciendo bazarías en el yo". P.25

Y unos párrafos más adelante:..."Cuando así aparece, se manifiesta como fenómeno yoico, bazarería, imagen martirizada, imagen extraña, posible motorizador del pasaje al acto." P.25

Al hacer mención de bizarrerías, es difícil no evocar aquí las reacciones violentas de las hinchadas de fútbol, conducidos por los barras bravas a los excesos más exagerados ante el descenso del club de sus amores. Esta circulación por vía del narcicismo en lugar de ocupar el lugar del fantasma inconsciente podría dar lugar a éstas y tantas otras formas del pasaje al acto efectuado en grupo, el tema favorito de los viejos sociólogos de las masas.

Se trataría de una suerte de “parasitación” del **a** en el yo. Pero la autora está dando cuenta de situaciones clínicas, y por ahora sólo puede decirse que podría ser una línea interesante de indagación para aplicarlo al tema de esta tesis.

* * *

Apéndice

En esta sección complementaria se transcribe un texto que inicialmente formó parte del capítulo introductorio. Se lo juzgó demasiado extenso en relación a los otros ejemplos propuestos, y en realidad respondió a cierto entusiasmo desmedido que provocó la lectura de una novela al mismo tiempo en que se componía la primera parte de esta tesis. En principio parecía una buena descripción del momento en que empieza a tomar cuerpo una forma de discurso y acción que termina por dominar el espacio político, para el caso, el del fundamentalismo islámico. Algo similar habría ocurrido en la Alemania Nazi de la década de los 30.

Se trata de una cita de la novela de la escritora Azar Nafisi llamado “Leyendo Lolita en Teherán” (Nasifi, 2004) Se trata de una suerte de racconto de la experiencia de la autora en momentos que se establecía la llamada República Islámica. Habiendo sido docente en la universidad de Teherán, donde dictaba literatura inglesa, Nafisi decide renunciar a su cátedra, y establecer en forma privada un grupo de estudio en la que continuaría su enseñanza a algunas de sus alumnas más destacadas. Debían tratarse de alumnas para no despertar acusaciones de violentar la segregación de hombres y mujeres, pero amparadas por la privacidad al menos podrían abordar autores como Nabokov, considerados blasfemos por el régimen, y mantener una escena de libertad académica en la que no fuera necesario, por ejemplo, cubrirse con el velo, una de las imposiciones que finalmente hicieron que la Dra. Nasifi se alejara de la universidad.

Debe aclararse que con esta cita no se está adhiriendo necesariamente a la ideología de la autora. Ella, como hija de un ex-intendente de Teherán, perteneciente a una familia aristocrática y habiendo sido formada en Oxford profesora ideales liberales que de algún modo le impiden cualquier contemplación con la revolución islámica. Pero su descripción no deja de revelar aspectos innegables del dogmatismo que satura toda expresión de una política de estado alineada con una religión. Asimismo, la elección de un fragmento de una novela no debería suscitar objeciones. No es original sostener que la ficción tiene estructura de verdad, y en este caso particular, puede sostenerse que en una construcción de este tipo, los perfiles del problema se retratan con nitidez.

En esta escena en particular, se reconstruye el momento en que la Dra. Nasifi opta por el recurso montar una suerte de “juicio” en que el acusado es precisamente la obra que a la postre constituía el objeto de su enseñanza: “El Gran Gatsby” de Fitzgerald. Ya sus clases se veían constantemente interrumpidas por comentarios de los elementos más extremos del alumnado. Ellos entendían que su militancia debía expresarse en una resistencia a que la universidad se abocara a obras literarias originadas en la cultura occidental, que por otra parte habrían sido una expresión de domino colonial, en tiempos del régimen del Sha. De modo que la docente concibe este juicio como una herramienta didáctica con la que pudiera confrontar a los militantes con los alumnos menos cooptados por el ideologismo imperante. Ella ocupó el lugar del libro acusado, y designó como fiscal a un Sr. Nyazi como fiscal. Desde ese rol podría atacar libremente al material de cátedra que ya objetaba en las clases. Como defensora nombró a una de sus alumnas más destacadas, la joven Zarrin, que ya mostraba su exasperación por el clima opresivo que se vivía en su facultad. Tomamos el texto de Azar Nasifi en el momento en que rememora el mencionado juicio.

“Hace algunos meses, mientras ordenaba viejos archivos me encontré con el trabajo (que utilizó en el juicio) el Sr. Nyazi, un manuscrito de caligrafía impecable. Comenzaba con “En el nombre de Dios”, palabras que luego se volvieron reglamentarias para encabezar todo documento oficial o discurso público. El Sr. Nyazi tomaba las páginas de su escrito de a una , aferrándose más que sosteniéndolas, como si temiera que se escaparan. *“El Islam es la única religión en el mundo que ha asignado un rol sagrado especial a la literatura para servir de guía para conducir al hombre a una vida sagrada”* entonó, *“Esto se vuelve claro cuando consideramos que el Koran, la palabra de Dios, es el milagro del Profeta. A través de la Palabra se puede curar o se puede destruir. Se puede guiar o se puede corromper. Es por ello que la Palabra puede pertenecer a Satanás o a Dios.*

El Imán Khomeini ha delegado una gran tarea a nuestros poetas y escritores,” siguió leyendo en forma monocorde pero triunfante, mientras posaba una página y tomaba la siguiente. *“Les ha otorgado una misión sagrada, mucho más*

exaltado que la de los escritores materialistas de Occidente. Si nuestro Iman es el pastor que guía la manada a su pastura, entonces los escritores son los leales perros cuidadores que deben conducir de acuerdo a los dictados del pastor.”

Un cuchicheo risueño se escuchó desde el fondo de la clase. Miré atrás mío y alcancé a ver a Zarrin y a Vida murmurando. Nassirin miraba en forma concentrada al Sr. Nyazi mientras masticaba distraídamente su chicle. El Sr. Farzan parecía preocupado por una mosca invisible, y guiñaba exageradamente en los intervalos. Cuando volvía a prestar atención al Sr. Nyazi estaba diciendo, *“Pregúntense que es lo que prefieren: ser encomendados una tarea sagrada y santa, o la recompensa de dinero y posición que ha corrompido-“* y aquí hizo una pausa, sin sacar sus ojos del texto, de un modo que pareciera querer forzar sus palabras a la superficie- *“que ha corrompido,”* repitió, *“a los escritores Occidentales y que les ha vaciado su trabajo de espiritualidad y sentido. Es por ello que nuestro Iman dice que la pluma es más poderosa que la espada”*

Los cuchicheos y susurros de las filas de atrás se habían vuelto más audibles. El Sr. Farzan era un juez demasiado inepto como para prestar atención, pero uno de los amigos del Sr. Nyazi gritó *“Su Señoría, ¿podría por favor instruir a los caballeros y damas del fondo a que respeten el tribunal y el fiscal?”*

“Que así sea” dijo el Sr. Farzan, sin mayor relevancia.

*“Nuestros poetas y escritores in esta batalla contra el Gran Satanás”....”*juegan el mismo rol que la de nuestros leales soldados, y les será otorgado el mismo premio en el cielo. Nosotros, estudiantes, como los futuros guardianes de la cultura, tenemos una pesada tarea a cumplir. Ya hemos plantado la bandera victoriosa del Islam en el nido de espías establecido en nuestro territorio. Nuestra tarea, como ha establecido el Iman, es purgar al país de la cultura Occidental decadente y....”

En este momento se paró Zarrin. *“¡Objeción, Su Señoría!* gritó fuertemente.

El Sr. Farzan la miró sorprendido. *“¿Qué es lo que objeta”*

“Se supone que este juicio es sobre “El Gran Gatsby”, dijo Zarrin. *“El fiscal ha tomado quince minutos de nuestro tiempo precioso sin decir una sola palabra sobre el acusado. ¿A qué conduce todo esto?”*

Por unos segundos tanto el sr. Farzan como el Sr. Nyazi la contemplaron asombrados. Entonces el Sr. Nyazi dijo, sin mirarla a Zarrin, *“Esto es una corte Islámica, no Perry Mason. Puedo presentar mi caso el modo en que lo desee, y estoy situando el contexto. Quiero decir que como musulmán no puedo aceptar Gatsby”*

El Sr. Farzan, en un intento de asumir su rol, dijo, *“Bien, por favor continúe entonces”*.

Las interrupciones habían irritado al Sr. Nyazi, quien luego de una corta pausa levantó su cabeza de sus notas y algo exaltado dijo, *“Tiene razón, no vale la pena...”*

Durante algunos segundos quedamos en suspenso tratando de entender qué era lo que no valía la pena, hasta que continuó. *“No necesito leer mi trabajo y no necesito hablar sobre el Islam. Tengo suficiente evidencia – cada página, cada una de ellas”* gritó, *“condenan por sí mismas este libro”*. Se volvió hacia Zarrin y la sola visión de su expresión indiferente fue suficiente para transformarlo. *“Durante toda esta revolución hemos hablado que el Occidente es nuestro enemigo, es el Gran Satanás, no por su poder militar, no por su poder económico, pero a causa de”* – otra pausa – *de su siniestro asalto a las mismas raíces de nuestra cultura. Lo que nuestro Iman llama agresión cultural. Es lo que yo llamaría la violación de nuestra cultura”* declaró el Sr Nyazi , usando un término que luego se volvió una consigna habitual en la crítica de la República Islámica en su crítica a Occidente. *“Y si quieren ver una violación cultural, no necesitan ir más lejos que ver el contenido de este libro”* Levantó su copia de Gatsby de debajo de una pila de papeles y empezó a agitarlo en nuestra dirección.

Zarrin se puso nuevamente de pié. *“Su señoría”* dijo con desprecio poco disimulado *“éstas son todas acusaciones sin fundamento, falsedades...”*

Antes que interviniera el “juez” el Sr Nyazi se elevó de su asiento y respondió elevando la voz *“¿Me va a dejar terminar?; Usted ya tendrá su oportunidad de responder! Yo le diré por qué, ya le diré por qué...”* Se volvió hacia mí y en una voz más sedada me dijo, *“Sra., no me propongo ofenderla”*.

Yo, que ya estaba empezando a disfrutar del juego, dije *“Adelante, por favor, y recuerde que estoy aquí en el papel del libro. Haré uso de la palabra al final”*

“Quizás durante el régimen Pahlavi corrupto” continuó Nyazi, *“el adulterio era una norma aceptada”*

Zarrin no era alguien que cediera terreno fácilmente. *“¡Objeción!”* gritó *“No hay ninguna base fáctica para esa afirmación”*

“OK”, concedió, “pero los valores de esa época eran tales que permitían que el adulterio fuera impune. Este libro predica las relaciones ilícitas entre un hombre y una mujer. Primero tenemos a Tom y su amante, la escena en su departamento-hasta Nick, el narrador está implicado. No está de acuerdo con sus mentiras, pero no objeta a que fornicuen y que se sienten en sus regazos, y esas fiestas en lo de Gatsby, acuérdense damas y caballeros, que este Gatsby es el héroe del libro- ¿y quién es él? Él es un charlatán, un adúltero, un mentiroso...éste es el hombre que Nick celebra y por quién siente lástima, por este hombre, ¡este destructor de hogares! – El Sr. Nyazi estaba agitado mientras conjuraba a los fornicadores, mentirosos y adúlteros que deambulan libremente por el mundo luminoso de Fitzgerald, inmunes a cualquier persecución. “La única persona que despierta simpatía es el marido cornudo, el Sr. Wilson” bramaba Nyazi. *“Cuando mata a Gatsby, actúa la mano de Dios. Él es la única víctima. Él es el símbolo de los oprimidos, en la tierra de, de, de el Gran Satanás!”*

El inconveniente con el Sr. Nyazi era que aun cuando se alteraba y no leía su texto, su entonación seguía siendo monótona. Ahora gritaba casi todo el tiempo desde su ubicación semi-estacionaria.

“Lo único bueno de este libro,” dijo, sacudiendo al culpable en una mano, *“es que expone la inmoralidad y la decadencia de la sociedad americana, pero hemos luchado para deshacernos de esta basura y a ya es hora de que semejantes libros sean prohibidos”* Cuando mencionaba a Gatsby lo hacía diciendo *“ése Gatsby”*, y no podía siquiera mencionar el nombre de Daisy, a quién nombraba como *“ésa mujer”*. De acuerdo a Nyazi , no había una sola mujer virtuosa en toda la novela. *“¿Qué clase de modelo estamos proponiendo*

para nuestra inocentes y modestas hermanas”, preguntó a su público cautivo, “al darles a leer semejante libro?”

Mientras continuaba, se volvía cada vez más animado, pero se negaba a abandonar su lugar. *“Gatsby es deshonesto”, chilló estridentemente. “Gana su dinero por medios ilegales y trata de comprar el amor de una mujer casada. Se supone que este libro es sobre el sueño Americano, ¿pero de qué clase de sueño se trata? ¿Quiere sugerir el autor que todos debemos ser adúlteros y bandidos? Los americanos son decadentes y están en declinación porque éste es su sueño. ¡Están descendiendo! ¡Es el último hipo de una cultura muerta!* concluyó triunfante, dando pruebas de que no sólo Zarrin había visto a Perry Mason”. (Nasifi, 2004, pág. 124)

El texto continúa con la defensa de Zarrin que se centra en rescatar la independencia de la literatura del patronazgo religioso y moral. Quien quiera seguir sus argumentos podrá remitirse a la novela de Asifi, pero no es lo que importa destacar aquí. Nuevamente se debe insistir en que la utilización de esta cita debe a la contingencia de ser una lectura coincidente con la redacción de esta tesis. Puede servir como una forma, entre otras, de transmitir con fuerza narrativa de qué modo los discursos están condicionados más allá de la percepción de los sujetos de su pertenencia a cierto universo al que están sujetos. En la ciega subordinación a los ideales del fundamentalismo islámico, el Sr. Nyazi pierde toda perspectiva acerca de lo que es un producto literario, y lo juzga desde el ángulo limitado de una moral. Los que hemos vivido momentos convulsionados en lo social, quizás podamos evocar momentos similares.

* * *

Bibliografía

- Agamben. (2006). *Homo Sacer*. Editorial Pre-Textos.
- Agamben, G. (). . Recuperado el , de <http://www.quedelibros.com/libro/61833/Homo-Sacer-pdf.html>
- Amigo, S., & Dreidemie, V. (Enero 1984). La lógica del significante. *Notas de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.*, 152-163.
- Audry. (1970). *The Social Contract -A Personal Inquiry into the Evolutionary Sources of Order and Disorder*. Recuperado el 20 de Agosto de 2011, de <http://www.ditext.com/ardrey/contract.html>
- Bataille, G. (1979). *El Erotismo*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Blackmore, S. (1999). *The meme machine*. London: Oxford University Press.
- Blackmore, S. (14 de Diciembre de 2009). www.susanblackmore.co.uk. Recuperado el 15 de Febrero de 2010, de <http://www.susanblackmore.co.uk/Chapters/EdgeQ2009.htm>
- Borges, J. L. (Agosto de 1986). Diálogo Fugaz. *Vuelta*, 117.
- Caillois, R. (1978). *Medusa y Cía. Pintura, camuflaje, disfraz y fascinación en la naturaleza del hombre*. Madrid: Seix-Barral.
- Callois, R. (1991). Mimetismo y Psicastenia Legendaria. *Revista Fluctuat -Publicación de la Cátedra de Desarrollos del Psicoanálisis- Prof. Titular Dr. Héctor Lopez*.
- Dawkins, R. (1985). *El Gen Egoísta*. Barcelona: Salvat Editores, S.A.
- Dawkins, R. (1996). *The Blind Watchmaker*. New York: W.W. Norton & Company.
- Dawkins, R. (2006). *The God Delusion*. London: Bantam Press.
- Eibl-Eibesfeldt, I. (1971). *Love and hate: the natural history of behaviour patterns*-. (G. Strachans, Trad.) London: Methuen.
- Elmer, D. (2000). *Una lectura del R.S.I*. Buenos Aires: Editorial Lec Tour.
- Foucault, M. (1985). *Las Palabras y las Cosas*. Madrid: Planeta Agostini.
- Freud, S. (1968). Moisés y la Religión Monoteísta. En S. Freud, *Obras Completas* (R. R. Ardid, Trad., pág. 181). Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1968). Totem y Tabú. En *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca Nueva.

- Freud, S. (1987). *Group Psychology and the Analysis of the Ego*. London: Penguin Books.
- Hanson, K. (2 de Junio de 1994). <http://www.operatingthetan.com/metameme.txt>. Recuperado el 12 de Febrero de 2010, de <http://www.operatingthetan.com/metameme.txt>
- Jacques, L. (1985). *Escritos I*. Bs.As.: Siglo XXI.
- Jacques, L. (s.f.). Seminario V - Las Formaciones del Inconsciente. En *Clase no.13 del 12-2-58* (pág. 145). BsAs: Version Escuela Freudiana.
- Lacan, J. (1985). *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1959). *Seminario 6 - El Deseo y su Interpretación*. inédito.
- Lacan, J. (1961). La Identificación. En *Seminario 9*. Inédito (Versión EFBA).
- Lacan, J. (1966). *Seminario 13. El Objeto del Psicoanálisis*. inédito.
- Lacan, J. (1985). El Estadio del Espejo como formador de la función del Yo (Je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En J. Lacan, *Escritos 1* (pág. 86). Buenos Aires: Siglo XXXI.
- Lacan, J. (1985). La Instancia de la letra. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1985). La Significación del Fallo. En *Escritos II* (pág. 665). Bs. As.: Siglo XXI Editores.
- Lacan, J. (1985). Observación sobre el informe de Daniel Lagache. En J. Lacan, *Escritos 2* (págs. 642-646).
- Lacan, J. (1985). Respuesta al comentario de Jean Hyppolite sobre la Verneinung de Freud. En *Escritos I* (pág. 366).
- Lacan, J. (1988). *Seminario 1 - Los Escritos Técnicos de Freud 1953-54*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1991). Algunas reflexiones sobre el Yo. *Revista Fluctuat -Publicación de la cátedra de Desarrollos del Psicanálisis- Prof. Tit. Dr. Héctor López*.
- Lacan, J. (1991). *Seminario 14 - La lógica del Fantasma*. Bs.As.: Inédito (Versión EFBA).
- Lacan, J. (1992). *Aún*. Bs.As-: Paidós.
- Lacan, J. (1995). *Seminario 11 - Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2008). Seminario IV - La Relación de Objeto. Bs As: Paidós.
- Lacan, J. (s.f.). *Seminario 7 - De la Ética*. Bs As-: Paidós.
- Laclau, E. (2005). *La Razón Populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Merleau-Ponty, M. (1970). *Lo Visible y lo invisible*. Barcelona: Seix Barral.

Merleau-Ponty, M. (1985). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini.

Miller, J. A. (1991). *Matemas II*. Buenos Aires: Manantial.

Nasifi, A. (2004). *Reading Lolita in Teheran*. London: Fourth Estate.

Roudinesco, E. (1994). *Lacan*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Ryder, R. (1989). *Animal Revolution*. Oxford: Basil Blackwell Ltd.

Yerushalmi, Y. H. (1996). *El Moisés de Freud - Judaísmo terminable e interminable*. Buenos Aires: Nueva Visión.

* * *

