

**ALTER N°8**  
**CUERPO ERÓGENO**

## **La pulsión y su objeto-fuente: su destino en la transferencia\***

Jean Laplanche

*¿Para qué sirve la pulsión?* En mi opinión esta pregunta encierra una trampa, como toda pregunta que se responde en sus términos. Es una pregunta que hay que *cuestionar*. Su formulación –afortunadamente– es ambigua: ¿se trata de «la pulsión» o del «concepto de pulsión»? No dudo de que el concepto está presente en la mente de la mayoría de nosotros: un concepto, como se dice, científico y teórico. ¿Cómo utilizarlo? ¿Para qué nos sirve? Al plantear así los términos de la cuestión nos plegamos a la concepción pragmatista vigente en todas partes al interior del universo de las ciencias naturales y, probablemente también, del psicoanálisis. Haciendo un pequeño rodeo, diré que seguramente la ciencia moderna no está subordinada a un «hacer» tecnocrático inmediato. «¿Para qué?», en el límite, podría querer decir: cómo es que eso nos sirve para comprender, y no para actuar directamente (pienso por ejemplo en conceptos como los de la astrofísica). Pero lamentablemente, diré yo, en materia de pragmatismo los analistas de algún modo parecen querer superar a los físicos. Ligados cotidianamente a una práctica, exigen que todo concepto les sirva cotidianamente por lo menos para ubicarse, sino para construir e interpretar. Del «para qué» referido al concepto de pulsión, hoy no es raro pasar abiertamente a un «para qué» más general referido a la «teoría» misma: ¿Para qué sirve la teoría? La teoría está a punto de volverse un chivo expiatorio del psicoanálisis. El otro chivo expiatorio sería el psicoanálisis aplicado, que yo llamo psicoanálisis extra-muros. Ya sea en relación a la teoría o al análisis extra-muros, encontramos ahí un doble fenómeno de repulsión que no constituye más que uno. Porque ese doble destierro resulta de una cierta concepción (ciertamente tecnocrática) de la teoría como anterior a su *aplicación*.

De modo que a nuestra pregunta inicial, ¿para qué?, me propongo formular como respuesta una doble interrogación: ¿el concepto de pulsión debe servir para algo? Y, en segundo lugar, ¿cuál es el estatuto de la teoría, su función, su distancia por relación a la experiencia (a la nuestra, la de la práctica analítica)? Y si planteo como preámbulo estas dos cuestiones, que finalmente no

---

\* « La pulsion et son objet-source. Son destin dans le transfert ». Intervención en el Coloquio del 12 de mayo de 1984, *La pulsion, pour quoi faire?*, organizado por la Asociación psicoanalítica de France. Publicado en Paris, APF, mayo de 1984, p. 9-28. Traducción: Deborah Golergant.

son más que una, es porque el contenido mismo de lo que quisiera proponerles debería ayudar a responderlas. La teoría analítica debe ayudarnos a situar el lugar de la teoría. Volveré sobre esto al final de mi exposición.

Mi segunda observación preliminar se refiere a la historia: Claro que nos planteamos el problema de la pulsión como analistas en 1984. Pero, ¿podemos desechar todo abordaje histórico, toda problemática, toda referencia relativa a la obra que nos precede -y especialmente a la obra freudiana-, como acaba de decir Robert Dorey? A menudo me he pronunciado sobre este punto, por lo que no haré más que una breve alusión. Creo que aquí, entre nosotros, no puede ser cuestión de freudiología. Pero el freudismo, tanto el de Freud como el de después de Freud, es también una experiencia, y pienso que lamentablemente en francés sólo tenemos una palabra para designar a la vez lo que constituye la experiencia adquirida (*experience* en inglés) y la experiencia científica codificada, que es el *experiment*. En alemán también hay dos palabras<sup>1</sup>. Lo que quiero decir con esto es que la experiencia a la que me refiero es la experiencia en el sentido del inglés *experience*, ya sea práctica o teórica. Porque la teoría también es una experiencia, y justamente no en el sentido del experimentalismo. Hay una experiencia viva de los conceptos, de su adopción, de su derivación, de su extravío o su desviación. De algún modo la evolución de la experiencia teórica se amolda a los avatares de la evolución de la cosa misma, es decir del ser humano, y esto hasta en sus errores sobre sí mismo, como si los errores del ser humano sobre sí mismo se encontraran reproducidos en los errores de la teoría, que desde luego son errores a ser señalados y superados.

Ahora quisiera partir de la experiencia (siempre de esta *experience*) en su segundo aspecto, en ese terreno común que representa la experiencia práctica, la experiencia «clínica», como se dice. En mi opinión es ésa la experiencia a la que debe responder nuestro pensamiento sobre la pulsión. Trataré de enumerar esos *requisitos* de la experiencia práctica en cuatro puntos.

1.El primer *requisito* es el determinismo psíquico. Hay una afirmación general del determinismo psíquico que ningún analista negaría. El dominio psíquico, como cualquier otro, debe poder ajustarse a la razón. El azar debe ser eliminado, etc. Es un postulado freudiano bastante general; un postulado que no solo rige para los analistas sino también para los psicólogos. Aquí Freud se coloca abiertamente dentro de la ciencia, en el sentido de que el hombre forma parte de la naturaleza. Pero -porque existe un pero- si se tratara únicamente de eso, el psicoanálisis sería sólo una psicología, una ciencia como las otras que tendría que seguir el movimiento de todas las ciencias: tendría que deshacerse de nociones confusas, subjetivas (nociones como la voluntad, las motivaciones, incluso las causas, y desde luego que éste es el *punto*); tendría que deshacerse de la noción de *causa* -como decimos desde hace tiempo a propósito de las ciencias de la naturaleza- en favor del establecimiento de *leyes*, es decir, de relaciones constantes y hasta cuantificables entre los fenómenos. Podríamos suponer, a justo título, que la noción de causa es extraída de una cierta experiencia subjetiva del acto psíquico y que se encuentra en primer lugar proyectada al mundo exterior, al que suponemos él mismo movido por algo, así como nosotros mismos tenemos la impresión de mover o de ser movidos. En las ciencias del mundo exterior, esta causa poco a poco cede lugar al establecimiento de secuencias regulares en las que el ideal es la función matemática. Entonces, si seguimos ese movimiento de la ciencia, el reflujo debería operarse: debería haber una reinteriorización del determinismo legalista, incluso del determinismo matemático (algunos dirían matémico); debería haber una reconquista de lo psíquico por la ciencia natural.

---

<sup>1</sup> Igual que en español [N. de T.].

Ahora bien, hay un «hueso»<sup>2</sup> que se opone a ese reflujo (me perdonarán esta metáfora un poco incoherente). Este «hueso» no es el recurso al sentido, no es la reivindicación personalista. Es la resistencia y la profundización de la noción de causa tal como nos la ofrece el psicoanálisis. La investigación, el análisis, la interpretación del síntoma, del sueño, del lapsus, del acto fallido, etc., bien puede considerarse una búsqueda de sentido. Pero más allá del sentido, lo que nos enseña Freud es que eso que buscamos es otro *contenido* y, por ello, una causa real. Y en la evolución constante del pensamiento freudiano sobre este tema, la idea de un ello -la idea de que somos movidos por esa mezcla de causas oscuras que él descubre- viene a poner un sello casi definitivo a ese reconocimiento de nuestro descentramiento fundamental.

2. Mi segundo punto, siempre dentro de esos *requisitos* a los que debe obedecer cualquier noción de pulsión, sería el siguiente: la causa, las causas que el psicoanálisis busca y descubre son del orden de la representación, son recuerdos, fantasmas o imaginaciones –imagos- con una doble particularidad. Se trata de representaciones estereotipadas, fijas, más allá del sentido que podrían albergar, más allá de los múltiples sentidos que podríamos darles. Esas representaciones estereotipadas y fijas tienen la pregnancia de esquemas y a la vez poseen la materialidad de casi-cosas. Es así como yo comento el problema de traducción que plantea la *Sachvorstellung* de Freud, que sin duda es «representación de cosa» en el sentido intencional, pero que, en el inconsciente, deviene una verdadera representación-cosa. Ese movimiento de la «representación de cosa» a la «representación-cosa» significa precisamente esa fijación más allá de todo sentido, incluso más allá de toda referencia, como dicen los lingüistas. La segunda particularidad de esas representaciones es que son inconscientes o que están sumergidas en el inconsciente, y que al menos una parte de ellas no puede volverse consciente ni siquiera con un análisis, como sabemos. El análisis solo puede constatar que una parte del inconsciente nunca podrá ser recuperada y volver a lo consciente, sino únicamente ser contenida por una red de construcciones que trata de aproximársele pero que no alcanza la cosa misma, la representación-cosa en sí misma.

3. Mi tercer *requisito* es que esas representaciones se relacionan en gran medida con los procesos corporales, es decir, que se organizan alrededor del cuerpo, de esta o aquella zona o de sus funciones. Es el reconocimiento esencial de las «organizaciones» – o de la complejidad – libidinales, que son organizaciones fantasmáticas bien descritas por Freud. Del hecho de centrarse en esas organizaciones a ver en la zona erógena (la zona oral, anal, etc.) la fuente de la pulsión, no hay más que un paso. Un paso que se da fácilmente y que Freud parece dar alegremente en los *Tres ensayos*; pero esa alegría es tal vez relativamente fácil cuando se trata de la zona genital (decir que el pene o los órganos genitales femeninos son la fuente de la pulsión parece tener sentido), o incluso cuando se trata de la zona anal o de la zona oral (pero lo cierto es que nunca se ha dicho dónde está realmente la fuente somática de la excitación oral). En todo caso, esa metamorfosis de la fuente es bastante más difícil de sostener a propósito de algo como la pulsión de ver (¿la pulsión de ver es una excitación del ojo, ¿hablaríamos de un orgasmo ocular? Pocos de nosotros aceptaríamos decirlo), o incluso respecto de la pulsión sádica (¿supuestamente provendría de una excitación muscular?).

4. Mi cuarto *requisito*, en fin, es poder dar cuenta de los fenómenos de desplazamiento. El hecho de que una misma reacción afectiva se encuentre ligada a una representación totalmente distinta de las circunstancias reales de su génesis, es una experiencia que Freud señala desde sus primeros escritos, especialmente los *Estudios sobre la histeria*, y es algo que no podemos pasar por alto en nuestra experiencia ni en nuestra reflexión. O incluso la sofocación del afecto, la así

---

<sup>2</sup> En el original: «os», que significa a la vez “hueso” y “pero”.

llamada «bella indiferencia» de las histéricas, y su (supuesta) reaparición, la apariencia de su reaparición en otra parte, en la somatización o en el ataque. O también la desligazón del afecto de toda representación, su descualificación y la aparición de la angustia en lugar de un afecto cualificado, específico. O aún fenómenos como la transferencia, y ello en todos los sentidos del término, sea la transferencia del sueño, es decir la transferencia hacia restos diurnos de ciertos afectos, de ciertas mociones de deseo, o la transferencia en el sentido en que la empleamos cotidianamente, la transferencia de la cura. Ahí tenemos, pues, múltiples experiencias del análisis que tal vez sólo vienen a radicalizar una forma espontánea de percibir; quiero decir que el desplazamiento es una experiencia del análisis pero también es una experiencia cotidiana, una experiencia del lenguaje cotidiano. ¿Qué otra cosa hacemos cuando decimos (y lo decimos sin Freud) que «hemos trasladado nuestro amor de esta o aquella persona sobre esta otra», o que «tenemos un potencial agresivo que sólo busca encontrar un objeto, no importa cuál, el primero que caiga bajo su mano», etc.? Brevemente, los fenómenos de desplazamiento, así como los de condensación, llevan muy naturalmente a una teoría de la separación radical del afecto y la representación, a una esquematización que vuelve a una independiente del otro; según el modelo psíquico uno sería móvil (el afecto), mientras que la otra sería la vía asociativa, la línea de ferrocarril que conduce de una representación a otra con todas las metáforas freudianas sobre, precisamente, las vías (ya sean las cadenas o las vías férreas) que conducen de una representación a otra. Tenemos ahí una experiencia muy fuerte, muy persuasiva –por no decir convincente–, que conduce directamente a los modelos fisicalistas en términos de cualidad y neurona, en términos de energía y estructura o, incluso, como se decía en el siglo XVII, en términos de figura y movimiento. Modelo dominante en el pensamiento freudiano a lo largo de toda su evolución.

Dentro de un instante precisaré más detalladamente mi posición respecto a la hipótesis económica. Tan sólo quiero señalar que ningún pensamiento metapsicológico puede evitar dar cuenta del desplazamiento, que constituye nuestra experiencia cotidiana. Pero, inversamente, hay que reconocer que el desplazamiento absoluto, aquél donde el afecto no retiene nada de su representación de origen, es sólo un ejemplo teórico irrealizable, una posibilidad asintótica, como lo sería un proceso primario absoluto. Es evidente que la psicopatología (en su sentido más amplio, incluyendo la *Psicopatología de la vida cotidiana*) nos ofrece el modelo de los desplazamientos más radicales (o, como suelo decir, de los desplazamientos «más olvidadizos», olvidadizos de su origen). Pero un desplazamiento total, un proceso primario absoluto, debería poder traducirse en la secuencia: «yo olvidé- qué?- yo olvidé - qué? - yo olvidé», lo que es precisamente el límite absoluto planteado a la investigación analítica, si ésta pretende efectivamente buscar aquello que fue olvidado, lo que supone que el procesos primario no sea absoluto.

Un determinismo *causalista* que nos vuelve extranjeros para nosotros mismos y nos aliena en un ello. Una determinación por *representaciones inconscientes*, representaciones precipitadas en complejos ligados *al cuerpo* o a alguna de sus partes o funciones. El fenómeno de *desplazamiento*, que no debería pasarse por alto ni llevarse al absoluto. Tenemos ahí cuatro resultados de la experiencia analítica. Pero no pienso que sea una experiencia bruta (no la hay, en el sentido del empirismo), sino una experiencia relativamente independiente de todo sistema teórico. Es ahí donde viene a insertarse la teoría de la pulsión, si la pulsión existe. Es ahí donde Freud viene a introducir, con un éxito remarcable, dos tipos de modelos que sin embargo son bien diferentes: un modelo considerado fisicalista, que, como decía hace un instante, reduce todo fenómeno a energía + figura, o energía + representación; y un modelo biologizante basado en el principio de constancia, es decir en la tendencia innegable de todo organismo a mantener su diferencia de estructura y de nivel energético por relación a su ambiente. Dos modelos

freudianos que a veces compiten, que más frecuentemente se combinan, pero cuya importancia debe reevaluarse constantemente. Para expresar en pocas palabras mi reevaluación personal de estos dos modelos, diré que la principal virtud del modelo fisicalista es su falsedad física, que lo convierte en el más apropiado para dar cuenta de la materialidad extraña, dura como el hierro -o más dura que el hierro-, que designamos como «realidad psíquica inconsciente» o como «cuerpo extraño interno». Ahí encontramos el retorno – la reintroyección, diríamos – del falso causalismo psíquico a su lugar de origen, el psiquismo inconsciente. En cuanto al modelo homeostático, biologizante, es a propósito del yo que se comprueba como el mejor a lo largo de la elaboración freudiana.

Mi meta de ningún modo es exponer la teoría freudiana de la pulsión, que consiste en una suerte de síntesis o de compromiso entre el fisicalismo y el biologismo. Tan solo voy a enumerar: fuente, empuje, meta y objeto, con esa famosa contingencia del objeto que nos trae tantos problemas. Y no haré más que recordar el origen biológico, según Freud, de la pulsión sexual, por lo demás al mismo título que el origen biológico de las pulsiones de autoconservación. Ustedes conocen la fórmula más sintética: la pulsión es «un concepto-límite entre el psiquismo y lo somático»; es «el representante psíquico de estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan al alma», es «la cantidad de exigencia de trabajo impuesta al alma como consecuencia de su relación con lo corporal».

Examinemos este recurso masivo a lo biológico con nuestras cuatro exigencias de hace un momento. La exigencia de una causa que nos aliena y nos vuelve extraños en relación a nuestros propios actos: seguramente sí, la referencia biológica nos vuelve bien extraños en relación a nuestros propios actos. En cuanto a la ligazón con zonas corporales (mi tercer punto de hace un momento), ahí también parece convenir... aun cuando el estado de tensión, de tumescencia y detumescencia, no es más que un modelo bien pobre para dar cuenta de la noción de fuente pulsional (me referí hace un momento a la pulsión de ver). ¿Qué decir de nuestro cuarto punto, el desplazamiento? Lo cierto es que la teoría de Freud, la teoría biológica de la pulsión, lo explica, pero al precio de llevarlo al absoluto. La contingencia del objeto es total. La pulsión se resume en un empuje (el *Drang* es lo único de finalmente queda de esa especie de cuchillo de Janot que es la pulsión), un empuje energético que se liga a (y se desliga de) cualquier cosa, como a un cebo. Pero es a propósito de nuestra segunda exigencia, la relación a las representaciones (recuerdos y fantasmas), que la teoría biológica se muestra más débil y más arbitraria, negando a esas representaciones toda eficacia propia para verlas tan solo como el lugar de enganche, de investimento, de una energía indiferenciada y flotante. En mi opinión, el recurso a una pulsión biológica para dar cuenta de la fuerza del determinismo inconsciente es una hipótesis inverificable, contestable y, en todo caso, extra-analítica.

Vayamos más lejos. La hipótesis de un equipamiento pulsional innato acarrea, como por necesidad, la idea de que los fantasmas no son más que eflorescencias, traducciones psíquicas de una evolución endógena finalmente madurativa. Es lo que se revela en Freud en el momento más biologizante de su pensamiento -entre los años 1897 y 1905-, inmediatamente después de esa famosa carta del 21 de septiembre de 1897. Es también lo que se revela en una Melanie Klein para quien fantasma y pulsión están estrechamente ligados y son finalmente endógenos (como varias veces se le ha reprochado), no sólo en su fuerza sino también en sus modalidades de manifestación. Ahí nos encontramos en la vía de lo que llamo un idealismo biológico, donde lo vivido nunca es más que un punto de enganche y anclaje. Estamos ante una objeción decisiva a toda teoría psicoanalítica que intente confrontar un organismo biológico o somato-psíquico, a un ambiente considerado, en su esencia, como no psíquico.



¿Es posible una teoría distinta de la pulsión, o hay que abandonar toda noción de pulsión? ¿Puede proponerse otra recuperación del recorrido freudiano, el retorno a un otro Freud, a un tercer modelo esbozado y luego olvidado por el propio Freud? Una indicación, entre varias otras posibles, podría venir del hecho de que la pulsión no es verdaderamente propuesta hasta 1905 (incluso si el término aparece una vez en el *Entwurf*).

Pero, por supuesto, la noción de excitación de origen interno está presente antes. Freud nos recuerda que la excitación interna es aquello a lo que no es posible sustraerse por la motricidad. Definición innegable, pero la cuestión permanece *abierta*: eso a lo que no es posible sustraerse por la motricidad, ¿es el cuerpo?, ¿es el investimento de la reminiscencia por el cuerpo? ¿o es *el cuerpo extraño interno en sí mismo, es decir la reminiscencia en sí misma*? En las cartas a Fliess hay otra palabra, la palabra *Impulse*, que encontramos en un cierto número de textos bien localizados en el tiempo y que, en la edición actual de *El nacimiento del psicoanálisis*, se traduce por «pulsión». Evidentemente no se trata de fuerzas corporales, ni tampoco de investimentos de fantasmas. Esos *Impulse*, esas impulsiones en el sentido que les damos en física o en electrónica, es la acción misma de los recuerdos reprimidos y de los fantasmas, lo que nace de ellos, lo que surge de ellos como de su fuente. Esto lo encontrarán especialmente en el Manuscrito N. Esos textos, con ese empleo anterior a la *Trieb*, se sitúan de lleno dentro de lo que llamamos la teoría de la seducción, y eso significa que el modelo freudiano que intento hacer funcionar para los orígenes de la pulsión es aquél de *la seducción y de la represión originarias*.

La presentación que sigue no debe tomarse más que como un esquema general. Éste no debe concebirse como estrictamente cronológico, aunque se trate de un esquema de engendramiento y por lo tanto, pese a todo, de un esquema genético (si se acepta entender «genético» en ese sentido amplio de engendramiento). Mientras que la teoría clásica de la pulsión propone una única condición, que es la de los estímulos endógenos somáticos, nosotros consideramos indispensable concebir una *doble* condición: por un lado, el requisito de un organismo destinado a la homeostasis y a la autoconservación; por otro lado, el de un mundo cultural adulto donde el niño se encuentra de entrada completamente inmerso.

Entremos un poco más en detalle. Por oposición a la sexualidad, las funciones de autoconservación son funciones biológicas y biopsicológicas que apuntan a mantener al organismo, su estructura y sus constantes, en un nivel energético homeostático: es finalmente un modelo que los físicos han retomado en todos sus sistemas de regulación y de feed back. Tanto en el ser humano como en todo ser vivo, la autoconservación es lo primero. Insisto en que implica una apertura inicial al mundo, una apertura perceptiva y motriz del organismo a su medio. La idea de un organismo que de entrada estaría cerrado sobre sí mismo, y que en un segundo tiempo tendría que abrirse al objeto (o construirlo, qué más da), es una de las modalidades del idealismo o del solipsismo biológicos, que tantos teóricos del psicoanálisis retomaron imprudentemente.

Sin embargo, frente a esta pregnancia de la autoconservación -con Freud y, también, marginalmente por relación a él, en los desarrollos de Bolk- se ha insistido a justo título en su deficiencia parcial o en el retraso de los mecanismos adaptativos en el ser humano. Esta dependencia del pequeño ser humano respecto del adulto, mucho más marcada que en las otras especies, favorece el desfase que está en el origen de la humanización, es decir la sexualización precoz del ser humano. No obstante, investigaciones modernas (como la de Brazelton) muestran hasta qué punto no debe subestimarse la apertura perceptiva y adaptativa del lactante hacia el

objeto. Ésta es, pues, la primera condición, con los matices que debe aportarse a la noción de autoconservación.

La segunda condición es aquélla de un mundo adulto al que se ve confrontado el organismo al nacer. Rápidamente, recordamos que es un mundo de significación y de comunicación, que desborda por todas partes las capacidades de aprehensión y de dominio del infante. Los mensajes llegan de todas partes. Pero por mensajes no entiendo necesariamente ni principalmente mensajes verbales. Todo gesto, toda mímica adquiere una función de significante. A esos significantes originarios, traumáticos, los llamamos «significantes enigmáticos», precisando lo que entendemos por ello. Esos significantes no son enigmáticos por el simple hecho de que el infante aún no posee el código que luego tendrá que adquirir para entenderlos. Sabemos bien que el niño comienza a usar el lenguaje verbal sin necesidad de que le proporcionemos un código previo, del mismo modo como puede adquirirse una segunda lengua por la simple práctica cotidiana. No se trata de eso. Se trata del hecho de que el mundo adulto está totalmente infiltrado de significaciones inconscientes y sexuales cuyo código no es conocido ni siquiera por el *propio adulto*. Y, por otra parte, se trata del hecho de que el niño no posee las respuestas fisiológicas o emocionales correspondientes a los mensajes sexualizados que le son propuestos. Brevemente: sus medios para constituir un código sustitutivo provisorio son fundamentalmente inadecuados.

¿Qué es, pues, la seducción, como situación y como teoría? Actualmente se hace mucho alboroto alrededor de la correspondencia con Fliess y de lo que Freud habría callado o reprimido, los hechos históricos de seducción a los que fue confrontado (tanto en su autoanálisis como en sus primeros análisis). Pero la anécdota es una cosa; la seducción como fenómeno estructural es otra. ¿Incluso tal vez una perjudica a la otra? Lo que quiero decir es que el abandono parcial de la teoría de la seducción en 1897 tal vez se debió a la confusión, en el propio Freud, entre, por un lado, la contingencia de las maniobras sexuales del adulto, consideradas perversas y, por otro lado, la generalidad de la situación de seducción. Freud arrojó por la borda a su «neurótica» cuando tal vez hubiese tenido que profundizar en ella, en el sentido de la seducción fundamental, originaria. Más tarde rectificará parcialmente, señalando la generalidad de la seducción ligada a los cuidados maternos. Pero debemos ir más lejos; más allá de las maniobras excitantes, perversas o simplemente *naïves*, hay que considerar la práctica cotidiana.

Retomo rápidamente el ejemplo del pecho, con la importancia extrema, exorbitante tal vez, que le otorga el psicoanálisis. Ahora bien, frente a esta eflorescencia del pecho -bueno o malo, ofrecido o negado-, frente a esta omnipresencia entre los analistas (y especialmente los analistas de niños), yo señalaré la ausencia, en la reflexión analítica, del pecho erógeno, del pecho erótico. El pecho es una zona erógena mayor de la mujer que no puede dejar de intervenir como tal en la relación con el infante. ¿Qué quiere de mí ese pecho que me alimenta pero que también me excita; que me excita al excitarse? ¿Qué quiere decirme que él mismo no sabe? El ejemplo del pecho tal vez no es más que un apólogo, sobre todo para el infante moderno que tiene cada vez menos contacto con él<sup>3</sup>. Su mérito es permitirnos captar sobre qué bases se produce la constitución de los primeros objetos-fuente, objetos interiorizados o más bien introyectados. Al comienzo, una relación centrada en la autoconservación, en la satisfacción de una necesidad adaptativa mayor (la alimentación). Al comienzo, también, la centración en una zona de intercambios entre el exterior y el interior del cuerpo, la zona oral, que entendemos que se deviene el punto de llamado y de fijación de una erogenidad sin que sea necesario atribuirle yo

---

<sup>3</sup> Éste ya no es el caso hoy en día. [N. de T.]

no sé qué erectilidad fisiológica particular. Al comienzo, además, acompañando el aporte de alimento (la leche), la instrumentalidad del pecho que se impone como mensaje enigmático, cargado de un placer en sí mismo ignorado e imposible de delimitar.

De paso, y sin detenerme en ello, aprovecho la oportunidad para decir unas palabras sobre la teoría del «apuntalamiento». Teoría puesta en evidencia, dejada de lado y retomada por Freud, y luego por algunos de nosotros. Esa teoría del apuntalamiento afirma que la pulsión sexual surge apoyándose en (*in Anlehnung an*) la función de autoconservación. Este apoyo se traduce en el hecho de que ambas nacen en un mismo lugar, en una misma fuente, en una misma actividad, y que luego el objeto y la meta comienzan a divergir en un movimiento de clivaje progresivo. Como ustedes saben, el objeto sufre una derivación de tipo metonímico, por contigüidad: el pecho por la leche; y la meta diverge de forma metafórica por relación a la meta de la alimentación, es decir se forma en analogía con la incorporación. Actualmente, «apuntalamiento» se ha vuelto un término muy trillado: ha pasado a significar el apoyo del espíritu sobre el cuerpo, se ha hablado de contra-apuntalamiento, etc. Pero incluso tomado en su mejor sentido (en su sentido freudiano), no deja de ser el extremo de una concepción fisiológica de la pulsión sexual, una concepción que debe ser completamente invertida. Es inconcebible que la sexualidad emerja biológicamente de la autoconservación, aunque fuera por un desfase de la meta y el objeto. Esa comprensión es el extremo, el *nec plus ultra* de la «robinsonada», entendiendo por ello el intento de reconstruir el mundo cultural a partir de los recursos endógenos del solo bebé –Robinson. De modo que mi fórmula será ésta: la única verdad del apuntalamiento es la seducción originaria. Si los gestos autoconservativos del adulto producen, en las zonas llamadas erógenas, el movimiento de clivaje y derivación que eventualmente conduce a la actividad autoerótica, es porque esos gestos son portadores de mensajes sexuales inconscientes para el propio adulto, inasimilables para el infante. Pero el vehículo obligado del autoerotismo, lo que lo estimula y lo hace existir, es la intrusión y luego la represión de significantes enigmáticos aportados por el adulto.

De modo que aquí nos falta hablar de la represión originaria. Porque es en un sólo movimiento que ésta separa en el psiquismo un inconsciente primordial -que por lo mismo *se vuelve* un ello- y que constituye los primeros objetos-fuente, fuentes de la pulsión. Conforme a la teoría freudiana del *après-coup*, concebimos a la represión originaria como produciéndose al menos en dos tiempos. El primer tempo, pasivo, es como la implantación, la primera inscripción de significantes enigmáticos sin que puedan ser reprimidos aún. Tienen una suerte de estatus «en espera», estatus de externo-interno o, también (según otra expresión de Freud), de sexual-presexual. El segundo tiempo está ligado a una reactualización y a una reactivación de esos significantes, desde entonces atacantes internos que el niño debe intentar ligar. Lo que conduce a eso que Freud llama la teorización del niño (las teorías sexuales infantiles), así como al fracaso parcial de esa simbolización o de esa teorización –o sea a la represión de un resto indomeñable, inaprehensible- es el intento de ligar, de simbolizar significantes peligrosos y traumatizantes. Al interior de lo que llamamos ello, las representaciones de cosa -que devienen representaciones-cosa- adquieren un estatus aislado, al margen de la comunicación y de la significación.

*De modo que la pulsión no es ni una entidad mítica, ni una fuerza biológica, ni un concepto límite. Es el impacto sobre el individuo y sobre el yo de la estimulación constante ejercida, desde el interior, por las representaciones-cosa reprimidas, que podemos designar como objetos-fuente de la pulsión.* En cuanto a la relación de la pulsión con el cuerpo y con las zonas erógenas, lejos de ser concebida a partir del cuerpo, es la acción sobre el cuerpo de objetos-fuente reprimidos. Ello a través del yo, que es ante todo un yo-cuerpo, donde las zonas erógenas devienen, muy naturalmente, lugares de precipitación y de organización de fantasmas.



Unas pocas palabras sobre el *dualismo pulsional* para recordar una tesis según la cual se trata de una articulación, de una *dicotomía interna a la pulsión sexual*. Las pulsiones de vida y de muerte se distinguen en función de la naturaleza misma del objeto-fuente. En la pulsión de muerte el objeto se encuentra reducido a un único aspecto, unilateral, parcelario, excitante y hasta destructor. En la pulsión de vida el objeto siempre tiene aspectos unificados, totalizados, incluso tratándose de lo que llamamos un objeto parcial, es decir una parte del cuerpo. Es cierto que los objetos-fuente de las pulsiones de muerte y de vida son finalmente los mismos; pero en el primer caso están reducidos, como desencarnados y llevados nuevamente a indicios de excitación, mientras que en el segundo, la tendencia a unificar y a sintetizar se encuentra en la presentación misma del objeto-fuente.

Quisiera volver un momento a la concepción llamada «económica» para distinguir en ella el aspecto cuantitativo y el aspecto proceso. En primer lugar, la idea de una fuerza pulsional relativamente constante sigue siendo un postulado plausible, aun cuando resulta utópico querer cuantificar esa fuerza. Se trata únicamente de la «exigencia de trabajo» ejercida por los «prototipos inconscientes reprimidos». Si tuviera que formular una hipótesis cuasi metafísica sobre el origen último de esta fuerza, diría que es la medida de la diferencia o del desequilibrio entre lo que es simbolizable y lo que no lo es en los mensajes enigmáticos propuestos al niño. Es, si se quiere, la medida de la cantidad de traumatismo.

En segundo lugar, de todos modos -e independientemente de todo objetivo de cuantificación - la constante del empuje pulsional no es más que aproximativa, válida por un lapso de tiempo determinado. Lo que aboga contra una constancia absoluta es especialmente la hipótesis de una neo-creación de «energía» sexual, según las mismas líneas que dirigieron su génesis original.

Pero hay otro aspecto de lo económico que conserva toda su importancia, y es la distinción de modos de funcionamiento: proceso primario (para la energía libre) y proceso secundario (para la energía ligada). Podemos imaginar que la circulación de la que se trata -los tipos de circulación, libre y ligada, más o menos libre y más o menos ligada- se conciba según un modelo no fisicalista, refiriéndose a eso que podríamos llamar circulación de sentido o de información en los circuitos de comunicación, tal vez con la paradoja de que también habría que hablar de la circulación del no-sentido, es decir de lo no-simbolizado.

Finalmente, siempre dentro de este problema económico, insistiré en la idea de que la existencia independiente del afecto y la representación es postulada por Freud a partir de hechos clínicos indiscutibles. Por una parte, merece ser formulada según el modelo de circulación evocado hace un instante y, por otra parte, ser modulada según el caso. Cuanto más cualificado está un afecto, menos móvil es; cuanto más descualificado, más se aproxima el proceso en cuestión al proceso primario. Pero es sólo asintóticamente que podemos postular una descarga (angustia) o un desplazamiento de afecto absolutamente desligados.

Me había propuesto articular la pulsión a la transferencia. Sería necesario un largo desarrollo y me contentaré con indicar su resorte. Tal como la concibo, la transferencia es característica de la situación analítica y de algunas otras constelaciones intersubjetivas específicas, que tienen en común el hecho de reproducir, de renovar, la situación de seducción originaria. Así es como interpreto la fórmula de Lacan, más sugestiva que argumentada con precisión, del «sujeto supuesto saber». El sujeto supuesto saber, al comienzo, es el adulto para el niño; de modo que puede decirse que la situación originaria de la pulsión es ya una relación de trascendencia y de transferencia. Trascendencia desde este lado [en deçà], puesto que hay un vacío de

significación o una falta de significado que constituye el carácter enigmático del mensaje del adulto. Trascendencia y transferencia hacia otro lado [au delà], porque todo el movimiento de simbolización consiste en agregar nuevos significantes con el fin de desplazar, de transponer y, por lo tanto, de ligar los significantes más traumáticos. La transferencia —en el sentido analítico— no puede ser otra cosa que la posibilidad de continuar o retomar ese movimiento de simbolización. En ese sentido, lejos de ser esa suerte de juego de roles y de desilusión que a veces se quiere ver en ella, la transferencia sería reapertura de la transferencia originaria, y su destino, a su vez, no podría ser otro que el de ser ella misma transferida (formula que encuentro en Wilhelm Reich, probablemente sin darle el mismo sentido: transferencia de transferencia).

También prometí volver a mis dos preguntas iniciales: ¿La pulsión sirve para algo?; ¿cuál es el estatuto de la teoría? Y bien, el contenido mismo de lo que he propuesto ofrece pistas. Primero, en cuanto a «¿para qué sirve?», no puede negarse que ese tipo de pregunta (¿para qué sirve?) es inseparable, en su «representación-meta», de una visión adaptativa. Aquí sería la adaptación de un concepto a una finalidad puramente tecnicista, incluso si ella no pretende implicar «valor». El «para qué sirve» [«pour quoi faire»], ¿tiene sentido en el campo de lo sexual? Y ante todo, ¿no habría que preguntarse cómo la pulsión puede afectarnos [ce que la pulsion peut *faire de nous*] y cómo podemos «manejarnos con ella» [«faire avec elle»]?

En cuanto a la teoría, su estatuto no puede separarse de la función del saber y de la teorización infantil en la génesis del psiquismo (recuerdo nuevamente ese término de «teorías sexuales infantiles»). Ello no supone en absoluto desvalorizar la teoría, como a menudo se intenta al hacer del fantasma un avatar, mientras que, en cascada, se desvaloriza a su vez al fantasma al considerarlo únicamente como ficticio, al no señalar más que sus aspectos irreales. Si se me quiere seguir en este desarrollo, hay que suponer que la teoría analítica en su nivel más general (especialmente el de esta teoría de la pulsión o del objeto-fuente) nos debe mostrar cómo, en qué condiciones, con qué resultados y qué fracasos, a qué precio, el sujeto «teoriza», metaboliza los enigmas que de entrada le planteó la comunicación interhumana. De modo que, en cierta forma, la teoría analítica es una meta-teoría por relación a esa teorización fundamental que realiza el ser humano: en un comienzo no para apropiarse de la Naturaleza, sino para ligar la angustia asociada al traumatismo del enigma.

Esto quiere decir que la teoría analítica de ningún modo debería imponerse, ni aun interferir, con ese proceso de simbolización individual tal como se da desde los orígenes y tal como la práctica de la cura pretende reabrir. La teoría nos dice que es posible ayudar al paciente a «teorizar» en sus propios términos, con los elementos que han permanecido intactos de su historia individual. La teoría de la pulsión, una pulsión que encuentra su fuente en los objetos-representaciones de cada individuo, es un llamado a mantener la teoría analítica a distancia de la cura y de su proceso de transferencia.