



El sueño de la metafísica

Stéphane Vinolo¹

Recibido: 10 de junio de 2020 / Aceptado: 20 de enero de 2021

Resumen. La experiencia común presenta los sueños como una sucesión de imágenes. Incluso quienes lo teorizaron vinculan lo onírico con lo visual: soñar es ver algo. No obstante, dado que los sueños están habitados por negatidades que se presentan bajo la modalidad de la ausencia, de la falta, de la frustración o, de manera más general, del deseo, el autor muestra que la ontología paradójica de éstas obliga a alejarnos del paradigma visual de la representación para pensarlos mediante el modelo discursivo de la significación. Así, lejos de ser una imagen, los sueños son siempre ya un texto.

Palabras claves: Bergson; Descartes; Freud; imagen; representación; Sartre; sueño.

[en] The dream of metaphysics

Abstract. Common experience presents dreams as a succession of images. Even those who have tried to theorize them have linked the dreamlike with a kind of vision, as if dreaming was always seeing something. In contrast with this received view of dreams, this article argues that, since dreams are inhabited by negatities that appear through the absence, lack, frustration or, more generally, through desire itself, the paradoxical ontology of these perceptions forces us to switch from the visual paradigm of representation to the discursive model of meaning. It is concluded that, far from being an image, dreams are always already a text.

Keywords: Bergson; Descartes; dream; Freud; image; representation; Sartre.

Sumario: 1. Introducción; 2. La evidencia de las imágenes oníricas; 3. Presentar la ausencia; 4. Metafísica freudiana; 5. Conclusión; 6. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Vinolo, S. (2022): “El sueño de la metafísica”, en *Revista de Filosofía* 47 (1), 195-211.

¹ Pontificia Universidad Católica del Ecuador
svinolo@puce.edu.ec

Un emperador chino pidió un día al primer pintor de su corte que borrara la cascada que había pintado en la pared del palacio porque el ruido del agua le impedía dormir. (Debray, 1994, p. 13)

1. Introducción

Tal como lo señaló Heidegger en *Caminos de bosque*, la Edad Moderna abrió la era de la representación, que interpone, entre el hombre y el mundo, una tercera instancia². Foucault volvió a insistir sobre esta ruptura moderna en términos de representación (1968, pp. 53-82). La idea de re-presentación, en tanto es una segunda presentación, nos lleva hacia el campo semántico de la imagen, de la visión y de lo que se da a ver, lo que puede ser vinculado con la filosofía moderna puesto que Descartes determinó su proyecto filosófico según la lógica de la visión. En la *Meditación segunda* lo describe según la lógica erótica del levantamiento de velos fundamentada en un deseo de *ver* la realidad. El filósofo es quien levanta los velos que obstruyen la realidad (velo cultural, velo cognitivo, velo lingüístico, etc.), quien la desviste para poder verla, por fin, desnuda³. Así, para Descartes, filosofar es ante todo ver. Este paradigma visual⁴ se repite en la filosofía contemporánea⁵, en la fenomenología. Mediante el concepto de intuición (Levinas, 2004) que es, etimológicamente, un ver, una visión (*intueor, intueri*), la fenomenología reproduce el paradigma visual de la filosofía. De hecho, Husserl describe la tarea del método fenomenológico mediante el campo semántico de lo visual: “La fenomenología procede aclarando *visualmente*, determinando y distinguiendo el sentido.” (Husserl, 1950, *Cuarta lección*, p. 71). Por todos lados, entonces, la filosofía está rodeada por la imagen y por el deseo de ver.

Pero la importancia de lo visual no se limita al momento moderno de la filosofía. El mismo Heidegger pensó una continuidad entre la ruptura moderna y la metafísica griega: “La posición metafísica fundamental de Descartes será soportada históricamente por la metafísica platónico-aristotélica [...]” (Heidegger, 1998, p. 80), lo que permite localizar el dominio del modelo visual de la filosofía en su mismo surgimiento griego. Desde el mito de la caverna, el filósofo se mueve entre dos cegueras: una por defecto de visibilidad, que es aquella de los prisioneros⁶, y otra por exceso, que es la del filósofo que mira al sol directamente⁷. Más allá de Platón,

² “¿Qué es eso de una imagen del mundo? Parece evidente que se trata de eso: de una imagen del mundo. Pero ¿qué significa mundo en este contexto? ¿Qué significa imagen? [...] La palabra “imagen” hace pensar en primer lugar en la reproducción de algo. Según esto, la imagen del mundo sería una especie de cuadro de lo ente en su totalidad. Pero el término “imagen del mundo” quiere decir mucho más que esto. [...] En donde llega a darse la imagen del mundo, tiene lugar una decisión esencial sobre lo ente en su totalidad. Se busca y encuentra el ser de lo ente en la representabilidad de lo ente.” (Heidegger, 1998, pp. 73-74)

³ “Pero cuando distingo la cera de las formas externas y, quitándole sus vestidos, la considero como desnuda, aunque todavía pueda haber error en mi juicio, sin embargo no la puedo percibir sin la mente humana.” (Descartes, 2009, *Segunda meditación*, p. 95)

⁴ Se podría encontrar en el paradigma visual una explicación de la casi omnipresencia de las artes visuales en filosofía del arte en comparación de la casi ausencia de los paradigmas musicales.

⁵ Derrida intentó deconstruir esta figura haciendo del filósofo un maestro de música mucho más que alguien que nos enseña cómo ver tal como lo haría un maestro de pintura. Cf. (Ramond, 2018)

⁶ “[...] ¿crees que han *visto* de sí mismos [los prisioneros], o unos de los otros, otra cosa que las sombras proyectadas por el fuego en la parte de la caverna que tienen frente a sí?” (Platón, 1986, *VII, 515a*, pp. 338-339).

⁷ “Y si se le forzara a *mirar* hacia la luz misma, ¿no le dolerían los ojos y trataría de eludirla, volviéndose hacia aquellas cosas que podía percibir, por considerar que éstas son realmente más claras que las que se le

Aristóteles insistió, en la *Metafísica*, sobre la importancia visión que es el sentido que más se asemeja al proceso del conocimiento: “[...] preferimos la visión a todas –digámoslo– las demás. La razón estriba en que ésta es, de las sensaciones, la que más nos hace conocer [...]” (*A, I, 980a25*, p. 340). Desde su surgimiento griego, la filosofía se pensó, entonces, a la luz de un paradigma visual puesto que conocer era, ante todo, ver.

No obstante, Vernant mostró (2007, p. 1732) que la imagen arcaica a raíz de la cual se pensó la filosofía es polifónica. *Eidôlon* es a la vez la imagen onírica (*onar*), una aparición divina (*phasma*) y el fantasma de un difunto (*psuchè*), lo que establece un vínculo entre la imagen, el sueño y los fantasmas, es decir, entre la imagen y una forma de ausencia que se manifiesta mediante una modalidad paradójica de la presencia, aquella que Derrida llamó, en su ontología espectral y fantasmagórica, la “*hantologie*”, en oposición con la ontología (Ramond, 2018). Platón modificó el concepto arcaico de *eidôlon*⁸; sin embargo, retomó el paradigma visual de la filosofía mediante el concepto de *eidos* en tanto que forma visible⁹ accesible a una mirada interna. Más aún, la imagen (*eidos*) permanece vinculada con el sueño: “¿No diremos que la arquitectura hace la casa misma, y que la pintura hace otra casa, que es como un sueño de origen humano elaborado para quienes están despiertos?” (Platón, 1988, 266c, p. 478). El artista vive en las imágenes oníricas, el filósofo en el mundo de las imágenes ideales (*eidos*) y el hombre común en el mundo de las imágenes de la percepción sensible.

Esta omnipresencia de la imagen y de lo visual tiene varios fundamentos. Todos experimentamos que, en el sueño, a pesar de tener los ojos cerrados, vemos imágenes. A pesar de no poder identificar el lugar en el cual están proyectadas, vivimos con la certeza y la evidencia que los sueños son imágenes. Esta sensación se redobra por el hecho que dos de los pensadores más importantes del sueño también lo vinculan con el campo semántico de lo visual. Bergson, por un lado, habla de visión: “El nacimiento del sueño no tiene entonces nada de misterioso. Nuestros sueños se elaboran casi como nuestra *visión* del mundo real.” (2012, p. 109). Por otro lado, Freud habla de imágenes oníricas: “El factor de la realidad no cuenta para la determinación de la intensidad de las imágenes oníricas.” (1979a, p. 334). Así, tanto el pensamiento común como los pensadores más profundos vincularon el sueño con cierto tipo de imágenes, imágenes de segundo nivel, degradadas, menos reales que aquellas de las percepciones comunes. La filosofía estableció entonces un doble vínculo entre la imagen y el sueño, que se cristaliza dentro de la polifonía de la palabra “sueño”¹⁰. Por un lado, el filósofo sueña con poder ver la realidad; por otro lado, cuando sueña, ve imágenes.

muestran?” (Platón, 1986, *VII, 515e*, p. 340).

⁸ “[...], no conlleva, tal como en el caso del *eidôlon* arcaico, la marca de la ausencia, del más allá o de lo invisible, sino el estigma de un no-ser realmente irreal.” « [...] elle porte non plus, comme dans le cas de l’*eidôlon* archaïque, la marque de l’absence, de l’ailleurs, de l’invisible, mais le stigmate d’un non-être réellement irréel. » (Vernant, 2007, p. 1732).

⁹ “El sentido de la vista está en el origen de todos los sentidos de la palabra: el *eidos* es la forma visible.” (Ricœur, 2013, p. 20).

¹⁰ La polifonía del “sueño” se refleja en el número 43 de los *Caprichos* de Goya, que afirma que: “el sueño de la razón produce monstruos”. Por un lado, el sueño de la razón, es decir, su ausencia, produce monstruos al posibilitar el pleno despliegue de las pulsiones y de los deseos. Por otro lado, el sueño de la razón, en tanto que su objetivo a realizar, también produce monstruos, tal como lo mostró la objetivación radical del mundo y del ser humano.

No obstante, el carácter visual del sueño es problemático porque una imagen, al presentar o al re-presentar, se mueve necesariamente dentro del campo de la presencia, de la parusía. Se trata, mediante la imagen, de mantener dentro del campo de la presencia algo o alguien que se ausentó. Etimológicamente, la imagen preserva de la ausencia en la cual nos hunde la muerte¹¹; por esta razón, es una recomposición que responde a una descomposición: “Sin la angustia de la precariedad no hay necesidad de monumentos conmemorativos. Los inmortales no se hacen fotos unos a otros.” (Debray, 1994, p. 25).

Ahora bien, como presentificación¹², la imagen no tiene acceso a los objetos que se presentan de manera negativa, así como la falta, la espera o la ausencia: a las negatidades¹³. Una imagen no puede presentar una ausencia ya que, al hacerlo, la llevaría dentro del campo de la presencia y la perdería en tanto que ausencia, lo que plantea una dificultad importante para las imágenes oníricas puesto que, aunque la imagen no pueda presentar ausencias, el sueño está lleno de negatidades. Primero, porque en tanto que reflejo de un deseo está vinculado esencialmente con la falta (Ramond, 2021). Pero también porque muchos relatos de sueños evidencian ausencias, esperas, decepciones o frustraciones que, al existir y al presentarse de manera negativa, no pueden pasar por la lógica de la imagen sino sólo por aquella del texto. Así, si el sueño está habitado por negatidades no puede ser sino un gesto de escritura.

2. La evidencia de las imágenes oníricas

La expresión “soñar con los ojos abiertos” (Spinoza, 1988, §66, p. 131) evidencia que normalmente, soñar es algo que uno hace con los ojos cerrados. Cuando Bergson¹⁴ analiza el sueño, la primera cosa que propone es cerrar los ojos: “Cerremos los ojos y veamos lo que va a pasar.” (2012, p. 98). El hecho que la actividad onírica se realice con los ojos cerrados debe alertar sobre su posible vínculo con la imagen y la visión, puesto que, si en el sueño vemos imágenes, existe, en la mente humana, una instancia capaz de ver sin que se movilizan los ojos; por lo tanto, la visión no sería su privilegio. Sin embargo, este argumento no basta para cuestionar el vínculo entre el sueño y las imágenes puesto que uno puede pensar que las imágenes oníricas se construyen en la mente, a raíz de elementos que entraron en ella por los ojos, sin que éstos deban necesariamente estar abiertos a la hora de la recomposición de una nueva imagen mental.

¹¹ “En el mundo romano, imago designaba el retrato de cera de un ancestro ubicado en el atrio y llevado al funeral. [...] Etimológicamente, la imagen figura entonces el retrato de un fallecido.”, « Dans le monde romain, l’imago désignait un portrait de l’ancêtre en cire, placé dans l’atrium et porté aux funérailles. [...] Étymologiquement, l’image figure donc le portrait d’un mort. » (Boulnois, 2008, p. 13).

¹² Hablamos aquí de presentificación para evocar el proceso mediante el cual uno lleva un objeto dentro del campo de la presencia y, eventualmente, en un segundo momento, en el campo de la re-presentación.

¹³ Se entiende por negatidades las realidades cuya existencia es estructuralmente negativa: “Lo que acabamos de mostrar por el examen de *la distancia*, habríamos podido hacerlo ver igualmente describiendo realidades como la ausencia, la alteración, la alteridad, la repulsión, el pesar, la distracción, etc. Existe una cantidad infinita de realidades que no son sólo objetos de juicio sino experimentadas, combatidas, temidas, etc., por el ser humano y que en su infraestructura están habitadas por la negación como por una condición necesaria de existencia. Las llamaremos *negatidades*.” (Sartre, 2013, pp. 63-64)

¹⁴ Utilizamos de manera prioritaria a Descartes, Bergson, Freud y Sartre, dado que cada uno de ellos propuso, explícitamente, una teoría del sueño. No obstante, la tesis fundamental que defendemos hubiera podido ser ejemplificada con otros autores.

He aquí el punto de partida de la explicación cartesiana del sueño¹⁵. ¿Por qué razón uno puede ver imágenes con los ojos cerrados? Porque los elementos visuales entraron en el cerebro en un momento de vigilia, y el cerebro puede volver a movilizarlos mientras el sujeto tiene los ojos cerrados: “[...] hay que confesar que en realidad las cosas *vistas* en el sueño son como una especie de *imágenes pintadas*, que no han podido ser inventadas sino a semejanza de las cosas verdaderas; [...]” (Descartes, 2009, *Primera meditación*, p. 73). Descartes utiliza este argumento para evidenciar que dado que las imágenes oníricas nunca presentan elementos radicalmente nuevos que no hayamos visto en la percepción común (colores, figuras o formas), existe alguna realidad externa a raíz de la cual se componen las imágenes oníricas. Sin embargo, más allá de este debate entre realismo e idealismo, siempre estipula el carácter visual del sueño, a tal punto que las imágenes oníricas se diferencian de la imaginación exclusivamente por su intensidad: “En lo que se relaciona con los sueños, [...] no se diferencian en nada de esas ideas en relación con las que anteriormente he dicho que se forman a veces en la imaginación de los que sueñan estando despiertos, si no es en que las imágenes que se forman durante el sueño pueden ser mucho más claras y vivas que las que se forman durante el estado de vigilia.” (Descartes, 1980, pp. 113-114).

La concepción visual de la vida onírica proviene de un paradigma visual general de la vida mental. En múltiples oportunidades, Descartes afirma que pensar o conocer no es nada más que ver. Desde sus primeros textos, las metáforas utilizadas para ejemplificar el conocimiento son, todas, visuales: “[...] no siendo todas las ciencias otra cosa que la sabiduría humana, que permanece siempre una y la misma, aunque aplicada a diferentes objetos, y no recibiendo de ellos mayor diferenciación que la que recibe la luz del sol <*solis lumen*> de la variedad de las cosas que ilumina [...]” (Descartes, 1984, *Regla I*, pp. 62-63). En la definición de la intuición, aparece el concepto visual de “luz de la razón”¹⁶, y las reglas que la norman son comparables con aquellas de la visión: “[...] ¿cómo se ha de usar de la intuición de la mente, lo conocemos ya por la misma comparación con la vista.” (*Regla IX*, p. 107). De manera más radical, en su traducción de las *Regulae*, Jean-Luc Marion traduce de manera sistemática la palabra “*intuitus*” por “mirada” <*regard*> (Descartes, 1977, pp. 295-301). Pero incluso en las *Meditaciones metafísicas*, Descartes no deja de afirmar que las ideas son: “[...] como imágenes de las cosas, [...]” (*Tercera meditación*, p. 103). El paradigma visual de la mente fundamenta entonces la concepción visual del sueño.

Pero esta concepción se extiende mucho más allá de Descartes dado que la encontramos en Bergson, que dedicó al sueño un artículo completo (2012). En las primeras líneas de éste, señala que, en el sueño, aparecen imágenes: “He aquí entonces un sueño. *Veo* todo tipo de objetos desfilan ante mí: ninguno de ellos existe efectivamente.” (2012, p. 97). Más aún, de manera tradicional en filosofía, vincula las imágenes oníricas con la presencia, o con la sensación de presencia:

¹⁵ Recordemos que la filosofía de Descartes se abre, en cierto sentido, con sus sueños de la noche del 10 al 11 de noviembre 1619. Cf. (Baillet, 1691, pp. 136-142).

¹⁶ “Entiendo por intuición no el testimonio fluctuante de los sentidos, o el juicio falaz de una imaginación que compone mal, sino la concepción de una mente pura y atenta tan fácil y distinta, que en absoluto quede duda alguna sobre aquello que entendemos; o, lo que es lo mismo, la concepción no dudosa de una mente pura y atenta, que nace de la sola luz de la razón <*rationis luce*> y que por ser más simple, es más cierta que la misma deducción [...]” (Descartes, 1984, *Regla III*, p. 75)

“¿Por qué percibimos, como si estuvieran realmente presentes, personas y cosas?” (2012, p. 98). Bergson intentó establecer una etiología somática de los sueños en la cual los sentidos permanecen activos, y nutren, a través de sensaciones reales¹⁷, las representaciones oníricas: “En el sueño natural, nuestros sentidos no están cerrados en modo alguno a las impresiones exteriores.” (2012, p. 104). Sin embargo, estas sensaciones que se dan mientras uno duerme están reorganizadas, en el sueño, a la luz de los recuerdos. Así, si la materia del sueño tiene una fuente somática, la forma que la organiza proviene de la memoria, es decir, de la consciencia: “[...] la potencia informadora de los materiales transmitidos por los órganos de los sentidos, la potencia que convierte en objetos precisos y definidos las vagas impresiones provenientes del ojo, del oído, de toda la superficie y de todo el interior del cuerpo, es el recuerdo.” (2012, p. 106). Gracias a esta organización o selección por el recuerdo es posible establecer un vínculo esencial entre la percepción común y el sueño. Las percepciones en el estado de vigilia también pasan a través de un mecanismo de selección de las imágenes y de las percepciones que se organiza según la lógica de la acción y de la atención (Bergson, 2006, pp. 35-93). Por su lado, la selección y la organización en el sueño obedece a un mecanismo más relajado: “Dormir es desinteresarse” (Bergson, 2012, p. 114). No obstante, aunque el mecanismo cambie, la percepción y el sueño se asemejan por tratar con imágenes y representaciones: “[...] se ejercen las mismas facultades, sea que se esté despierto sea que se sueñe, pero [que] en un caso ellas están tensas y en el otro relajadas. El sueño es la entera vida mental, menos el esfuerzo de concentración.” (2012, p. 116). Ahora bien, si el sueño tiene la estructura de la vida mental, se entiende que, si ésta se piensa a la luz de la imagen y de la representación, el sueño no pueda ser otra cosa que imágenes: “[...] las imágenes de sueño son sobre todo visuales; [...]” (2012, p. 117). Al relacionar el sueño con percepción y el recuerdo, Bergson reproduce entonces la concepción más clásica del sueño en tanto que imágenes oníricas.

El psicoanálisis freudiano revolucionó, a comienzos del siglo XX, la teorización del sueño, y lo hizo, en parte, en contra de las teorías que quisieron pensarlo a la luz de una etiología somática. La etiología somática no permite explicar la forma precisa de la codificación de la sensación en las imágenes oníricas. Retomemos el ejemplo de Bergson:

Así pues, el soñador se cree en la tribuna, arengando a una asamblea. Un murmullo confuso se eleva desde el fondo del auditorio. Se acentúa; se convierte en rugido, aullido, jaleo espantoso. Finalmente resuenan desde todas partes, escandidos en un ritmo regular, los gritos «¡A la calle! ¡A la calle!» En ese momento despertar brusco. Un perro ladraba en el jardín vecino, y con cada uno de los «Guau, guau» del perro se confundía uno de los gritos «¡A la calle!». (Bergson, 2012, p. 113)

Se evidencia aquí la etiología somática y sensorial del sueño; no obstante, también aparece su límite. La etiología somática no explica la forma precisa que toman las significaciones del ladrido del perro. ¿Por qué se transforma, en el sueño, en un «¡A

¹⁷ En este sentido, Bergson sigue siendo cartesiano: “[...] así, en algunas ocasiones, cuando dormimos, si somos picados por una mosca, soñamos que hemos sido alcanzados por la punta de una espada; si no estamos bastante cubiertos con ropa, nos imaginamos que estamos desnudos; finalmente, si estamos demasiado abrigados, sentimos que nos encontramos aplastados por una montaña.” (Descartes, 1980, p. 114).

la calle!», y no en un «¡Viva!»? Más aún, ¿por qué el soñador está en una asamblea? ¿Por qué escucha los ladridos del perro transformados en «¡A la calle!» desde la tribuna y no desde una posición entre el público? Estas significaciones permanecen oscuras e inaccesibles a la etiología somática. En cambio, el psicoanálisis las explica mediante una hermenéutica más rica y compleja.

Dado este cambio de hermenéutica, se podría esperar un giro radical, en el psicoanálisis, en cuanto a lo que los sueños son. No obstante, a pesar de la innegable revolución freudiana, el sueño sigue vinculado de manera fundamental con el campo visual. Esto aparece en la misma crítica que Freud dirige hacia la etiología somática de los sueños:

Por más favor que haya conquistado la doctrina de los estímulos somáticos del sueño y por seductora que pueda parecer, es fácil señalar su punto débil. Cualquier estímulo de esa índole que, mientras dormimos, reclame del aparato psíquico una interpretación por vía de ilusiones puede incitar una variedad incontable de tales ensayos interpretativos, y por tanto es enorme la diversidad de las *representaciones* que pueden subrogarlo en el contenido del sueño. (Freud, 1979a, pp. 235-236)

Pero, puesto que no se debe confundir, en Freud, la representación y la imagen, notemos que el proceso de condensación, esencial a la codificación del sueño, evidencia explícitamente el papel fundamental de la imagen: “Hay otro modo por el que puedo crearme una persona de acumulación a los fines de la condensación onírica: reuniendo rasgos actuales de dos o más personas en una *imagen onírica*.” (Freud, 1979a, p. 300). Incluso cuando Freud relata sus propios sueños, es en términos de imágenes que los presenta: “La nimia circunstancia de que la escena *vista* en el sueño constase de *imágenes* tan pequeñas no deja de tener importancia para esclarecer este elemento. Nuestros pensamientos oníricos son figurados corrientemente en *imágenes visuales* que parecen tener, más o menos, el tamaño de las cosas vividas; pero mi *imagen onírica* es la reproducción de una xilografía [...]” (1979b, p. 428). En las *Conferencias de introducción al psicoanálisis*, Freud reitera la importancia de lo visual para pensar el sueño dado que en éste: “Se vivencia predominantemente en imágenes visuales; ahí pueden entreverarse también sentimientos, e incluso pensamientos; además, los otros sentidos pueden vivenciar algo. Pero fundamentalmente se trata de imágenes.” (1978, p. 81). En múltiples ocasiones, encontramos el argumento según el cual: “La mayoría de las veces, en el sueño vivenciamos algo en formas visuales.” (1978, p. 87). Recordemos también que el mismo trabajo del sueño manifiesta la importancia de lo visual ya que además de la condensación y del desplazamiento: “La tercera operación del trabajo onírico [...] consiste en la trasposición de pensamientos en imágenes visuales.” (Freud, 1978, p. 159). Finalmente, dado que Freud insiste sobre el hecho que no se interpretan los sueños sino los relatos de éstos, es decir, su verbalización¹⁸, se entiende que, en un primer momento, no eran discursivos.

Bien es cierto que el paradigma visual no ocupa la totalidad de la teoría freudiana

¹⁸ “Freud invita a buscar en el sueño mismo la articulación del deseo y del lenguaje; y esto de múltiples maneras: primero, *no es el sueño soñado lo que puede ser interpretado, sino el texto del relato del sueño*; es a este texto al que el análisis quiere sustituir por otro texto que sería como la palabra primitiva del deseo; de modo que el análisis se mueve de un sentido a otro sentido; de ningún modo es el deseo como tal lo que se halla situado en el centro del análisis, sino su lenguaje.” (Ricœur, 1970, p. 9).

del sueño ya que en las citas que acabamos de mencionar Freud habla de “la mayoría de las veces” o de sueños que “fundamentalmente son imágenes”, lo que dejaría pensar que existen excepciones: “[...] el sueño manifiesto consta prevalecientemente de imágenes visuales, y más raras veces de pensamientos y palabras.” (1978, p. 110). De hecho, al precisar que se trata de imágenes visuales, Freud deja abierta la posibilidad de pensar imágenes no-visuales: “En el trabajo del sueño es cuestión, evidentemente, de trasponer a imágenes sensibles, la mayoría de las veces de naturaleza visual, los pensamientos latentes vertidos en palabras.” (1978, p. 165). Sin embargo, la omnipresencia del campo semántico de lo visual en el texto freudiano une de manera importante el sueño y la imagen.

Tanto en las concepciones más comunes, vivenciales e íntimas del sueño, como en sus teorizaciones más profundas, complejas y admirables, éste siempre se presenta bajo la modalidad de algo visual que el durmiente ve, en gran parte porque toda la vida mental humana se asemeja a un teatro o a una proyección de imágenes¹⁹.

3. Presentar la ausencia

Sin embargo, el vínculo entre sueño e imagen presenta una dificultad ontológica, temible. Una imagen, por definición, presenta o re-presenta, es decir, se mueve dentro del campo de la presencia, por lo que no tiene acceso a las negatidades. Éstas, al gozar de una ontología paradójica, no pueden manifestarse mediante imágenes ya que, al presentificarlas las anulamos.

La ontología aristotélica introdujo la potencialidad en filosofía (Lefebvre, 2018). No obstante, por su incompletitud ontológica, ésta no se puede representar mediante una imagen ya que, al presentarla, pasaría dentro del campo de la actualidad y perdería su carácter potencial. Nadie puede pintar a un criminal potencial, ni a un hombre que se puede levantar. Es posible dibujar a un hombre sentado, a un hombre de pie o a un hombre que se está levantando, pero no a un hombre que tiene la posibilidad de levantarse. Las potencialidades, en tanto que no son actualidades, no se pueden presentificar por lo que no pueden re-presentarse.

De la misma manera, nadie puede representar negaciones. Una frase como “Jacques Derrida no es filósofo” es irrepresentable. Para representarla se podría acudir a una fotografía de Derrida en la cual tenga entre sus manos un cartel con el texto “no soy filósofo”. Sin embargo, esta fotografía solo podría dar lugar a dos interpretaciones. O bien no se reconoce a Derrida y por lo tanto la fotografía no representa la negación “Jacques Derrida no es filósofo”, o bien uno reconoce a Derrida y, por lo tanto, ve en la foto, el filósofo Jacques Derrida afirmando que no es filósofo. Pero nadie puede ver a Derrida el no filósofo, cuando esta negación muy fácilmente se puede decir. La causa de esta imposibilidad es que nadie puede reconocer a Derrida sin reconocer, en el mismo gesto, todas las cualidades que lo determinan de manera positiva: filósofo, autor de *La tarjeta postal*, padre de la deconstrucción, etc. De los dos mecanismos que debería operar la imagen para presentar a un “Derrida no-

¹⁹ Deleuze y Guattari reprochan al psicoanálisis freudiano esta concepción teatral de la mente: “La tesis del esquizoanálisis es simple: el deseo es máquina, síntesis de máquinas, disposición maquinica —máquinas deseantes. El deseo pertenece al orden de la producción, toda producción es a la vez deseante y social. Reprochamos, pues, al psicoanálisis el haber aplastado este orden de la producción, el haberlo vertido en la representación.” (Deleuze & Guattari, 1985, p. 306).

filósofo”, ésta solo puede hacer el primero, el movimiento positivo de presentación de Derrida, pero no puede ejecutar el movimiento negativo de anulación de una de sus características, ya que, al presentar esta negación, la anularía en tanto que negación. Así, se puede decir que Derrida no es filósofo, pero no se puede mostrar. Tendríamos entonces, por un lado, un modelo visual que solo tiene acceso a los objetos positivos y presentificables, y, por otro lado, un modelo discursivo que tiene acceso no solo a la afirmación sino además a la evocación positiva de negatidades, de ahí la oposición entre la representación y la significación.

Encontramos esta dificultad en una reflexión de Merleau-Ponty cuando señala que: “Para Descartes, es una evidencia que no se pueden pintar sino las cosas existentes, que su existencia es la de ser extensas, y que el dibujo hace posible la pintura haciendo posible la representación de lo extenso.” (1986, p. 34). Esta crítica no deja de sorprender ya que ¿cómo uno podría pintar fuera de lo extenso y de la representación? Una pintura puede, evidentemente, remitir a cosas que no existen, lo que parece ser finalmente el argumento de Merleau-Ponty, pero una cosa es remitir a algo que no-existe, otra representarla, otra, en fin, representar algo que existe de manera negativa. El pintor puede representar un caballo, puede también representar un unicornio (aunque no exista), pero no puede representar una cosa que existe de manera negativa. El pintor no puede representar la ausencia de nuestros padres fallecidos ya que, al presentarlos, anularía su ausencia y los haría presentes. De la misma manera, ninguna fotografía evidencia la ausencia de las torres gemelas en la península de Manhattan. Sobre la foto, las torres no hacen falta ya que la foto presenta todo lo que puede presentar. Para notar que las torres gemelas hacen falta sobre una foto, es necesario comparar de manera discursiva esta foto con algún recuerdo que se tenga de Nueva York antes de los atentados de 2001. Alguien que no haya conocido a Nueva York antes de 2001 no es capaz de ver la ausencia de las dos torres, porque literalmente, sobre la fotografía, no hacen falta.

Es cierto que el pintor o el fotógrafo pueden representar a un objeto que remita a estas ausencias, pero no representarlas en tanto tal. De hecho, el vocabulario de la remisión pertenece al vocabulario del signo, de lo que significa y de lo discursivo, pero no refleja lo que la pintura representa. Por este motivo, por ejemplo, los íconos remiten a la santidad, pero no la pueden representar (Marion, 2010). Un creyente puede leer la presencia de Cristo sobre la Cruz ya que la Cruz significa Cristo, pero no puede verlo ya que la Cruz no lo representa. La Cruz representa dos palos perpendiculares, aunque pueda significar mucho más. Así, lo discursivo tiene acceso a un campo ontológico que permanece fuera de alcance de lo visual: el campo de las negatidades o de las existencias negativas. Éstas no se deben confundir con las no-existencias puesto que sentir la ausencia de alguien es, paradójicamente, experimentar algo negativo de manera positiva. Una cosa es sentir la ausencia de alguien, otra no sentir su presencia.

La fenomenología, en su preocupación por el aparecer permite precisar este problema; en particular, aquella de Sartre que otorgó un papel preponderante a la nada y a las negatidades. *El ser y la nada* plantea el problema de la fenomenalización de las negatidades mediante la aparición de la nada: “[...] no hay más que considerar en sí mismo un juicio negativo y preguntarnos si hace aparecer al no-ser en el seno del ser [...]” (2013, p. 49). Entramos a un café, dice Sartre, y notamos que Pedro no está. ¿Cómo es posible ver la ausencia de Pedro? Tal como todo lo que se ve, mediante una intuición. Pero “¿Hay una intuición de la ausencia de Pedro [...]?”

(Sartre, 2013, p. 49). El café es, de por sí, un pleno de ser, no tiene ningún hueco ontológico; literalmente, no le falta nada, por lo que la ausencia de Pedro no es una característica del ser del café:

Es cierto que el café, por sí mismo, con sus parroquianos, sus mesas, sus butacas, sus vasos, su luz, su atmósfera fumosa y los ruidos de voces, de platillos entrecrocándose, de pasos que lo colman, es una plenitud de ser. Y todas las intuiciones de detalle que puedo tener están plenas de esos olores, colores y sonidos [...]. (Sartre, 2013, p. 49)

La percepción de la ausencia de Pedro es aún más problemática cuando no afecta a todos los clientes del café. La inmensa mayoría de éstos parecen no darse cuenta que Pedro no está, y no obstante, al entrar en este café, Sartre percibe la ausencia de Pedro, lo que podría cuestionar la afirmación según la cual la imagen o la representación no tienen acceso al campo de las negatidades.

En realidad, la construcción de la percepción de esta ausencia refuerza nuestra hipótesis puesto que el hecho que no todos los clientes del café perciban la ausencia de Pedro evidencia que ésta requiere de un factor adicional para poder aparecer: “[...] todo depende de la dirección de mi atención.” (Sartre, 2013, p. 49). Sartre percibe la ausencia de Pedro porque esperaba verle en este café. Su percepción de la ausencia proviene entonces de una comparación (de un proceso discursivo) entre cierta esperanza (encontrarse con Pedro en el café) y una percepción (el café en el momento en el cual Sartre entra): “Cuando entro en ese café para buscar a Pedro, todos los objetos del café asumen una organización sintética de fondo sobre el cual Pedro está dado como debiendo aparecer.” (Sartre, 2013, p. 49). No puede haber percepción de la ausencia sin que primero se haya proyectado sobre el existente bruto una esperanza, un proyecto que lo fenomenaliza según diferentes cualidades:

[...] en verdad, la ausencia de Pedro supone una relación primera entre este café y yo; hay una infinidad de personas que carecen de toda relación con el café, por falta de una espera real que las verifique como ausentes. Pero, precisamente, yo esperaba ver a Pedro, y mi espera ha hecho *llegar* la ausencia de Pedro como un acacimiento real concerniente a este café; ahora, es un hecho objetivo que se ha *descubierto* esta ausencia y que ella se presenta como una relación sintética entre Pedro y el salón en que lo busco; Pedro ausente *infesta* a este café y él es la condición de su organización nihilizadora como *fondo*. (Sartre, 2013, p. 50)²⁰

La presentación de la ausencia remite entonces al proceso de fenomenalización que siempre se da, en Sartre, a la luz de un proyecto, es decir, mediante significaciones. En la distinción entre el ser y el aparecer, o entre el existente bruto y el mundo, el sujeto no tiene impacto sobre el existente bruto; de hecho, éste nunca se manifiesta en tanto tal. Si durante un paseo se encuentra, sobre el camino, una roca, no se puede hacer que esta roca no esté ahí. En cambio, su aparecer en tanto que obstáculo o que oportunidad para contemplar el paisaje depende del proyecto del sujeto: “Tal peñasco, que manifiesta una resistencia profunda si quiero desplazarlo, será, al contrario, una

²⁰ Lastimosamente, el verbo “infestar” no rinde el campo semántico de lo espectral y fantasmático del verbo francés “*hanter*” con el cual Sartre señala el carácter paradójico de la presencia de la ausencia de Pedro, ya que su ser, tal como el de un espectro, es el de la evocación positiva de una ausencia.

ayuda preciosa si quiero escalarle, para contemplar el paisaje.” (Sartre, 2013, p. 655). De la misma manera, la ausencia de Pedro aparece para quien esperaba verlo en el café, es decir, a la luz de un proyecto nihilizante: “[...] la elección intencional del fin revela el mundo. Y el mundo se revela tal o cual (en tal o cual orden) según el fin elegido.” (Sartre, 2013, p. 649). De ahí que nadie pueda ver el existente bruto de manera neutra sino exclusivamente como el reflejo de proyecciones: “[...], el *datum* no aparece jamás como existente bruto y en-sí al para-sí; se descubre siempre *como motivo*, puesto que no se revela sino a la luz de un fin que lo ilumina.” (Sartre, 2013, p. 662).

Pero el proceso de fenomenalización de las negatidades establece una diferencia entre los fenómenos positivo y los fenómenos negativos. El fenómeno positivo puede surgir a raíz de dos proyectos que significan de diferentes maneras un mismo existente bruto. El peñasco será obstáculo u oportunidad según cómo los sujetos lo signifiquen, pero, para todos ellos, el ser ahí positivo del peñasco es innegable. En cambio, puesto que las negatidades son exclusivamente relacionales, se fenomenalizarán o no según las significaciones proyectadas por el sujeto. La presencia de la ausencia de nuestros padres no aparece en tanto tal para todo el mundo cuando la presencia de la roca sobre el camino se fenomenaliza para cualquier sujeto, aunque lo haga según diferentes valoraciones y cualidades. La ausencia de Pedro no aparece entonces en el ser del café sino en su situación, según una organización estructurada por las significaciones de cada uno: “Llamaremos *situación* a la contingencia de la libertad en el *plenum* de ser del mundo en tanto que este *datum*, que no está ahí sino *para no constreñir* a la libertad, no se revela a ella sino como *ya iluminado* por el fin elegido.” (Sartre, 2013, p. 662). Así, cuando la significación se aplica a un existente bruto en el caso de los fenómenos positivos, la significación es la totalidad del fenómeno en el caso de las negatidades.

Se entiende entonces como se construye la posibilidad de la percepción de la ausencia de Pedro o de cualquier negatidad. Para que aparezcan, es necesario que se haya proyectado sobre el mundo una red de significaciones, razón por la cual una imagen puede remitir a éstas, pero no presentarlas ni re-presentarlas. Sin estas significaciones, el mundo aparece como un *plenum* de ser en el cual nada falta. La nihilización creadora de faltas o de posibles toma como vector las significaciones, es decir, lo discursivo, ya que sólo éste puede evocar de manera positiva a negatidades cuando una imagen solo puede presentificar: “Nosotros elegimos el mundo –no en su contextura en-sí, sino en su significación– al elegirnos.” (Sartre, 2013, p. 630). Así, la significación, y por lo tanto lo discursivo, precede la manifestación de una negatidad que nunca puede, por sí sola, mostrarse.

4. Metafísica freudiana

La dificultad de la manifestación de las negatidades en los sueños se encuentra en el corazón de la tesis de Freud. En múltiples ocasiones, éste relata un sueño habitado por una negatidad que no puede ser representada ni mostrada por una imagen, una situación que no puede ser presentificada. Comencemos por dos sueños del mismo Freud.

En un primer sueño, una situación cuestiona el carácter visual de los sueños por la presentación de negatidades: “Hago una visita a una casa donde no me dejan

pasar sino con dificultades, etc.; entretanto, dejo a una mujer esperándome.” (1979a, p. 182). ¿Cómo una imagen podría representar a una mujer esperando? Se puede pintar a una mujer sola, o a una mujer mirando su reloj. No obstante, no se puede representar su espera. Esta mujer bien puede estar sola por decisión propia, puede mirar su reloj por razones estéticas, pero nada puede representar, en una imagen, el hecho que la mujer espera. No se puede porque la espera es una negatividad y existe de manera negativa. La espera no se evidencia por la no-existencia de alguien o por su no-presencia sobre una fotografía o una pintura. Es necesario además que la persona no-presente deba estar ahí. Para ver su ausencia, es necesario pensar que esta persona debería encontrarse sobre la fotografía. Para poder ver que esta mujer espera, no basta con verla sola sobre una imagen, es necesario conocer su proyecto, para poder ver que alguien que debería haber llegado todavía no está. Pero el hecho que “alguien debería haber llegado”, ninguna imagen lo puede mostrar, porque al presentificarlo mediante una representación, anularía la ausencia de la persona que falta. Así, el hecho que alguien espere se puede decir, pero no se puede mostrar. De hecho, este sueño interviene en un momento del texto en el cual Freud pretende revelar las fuentes del sueño en cuanto a las vivencias y las experiencias pasadas del sujeto: “En todo sueño se descubre un anudamiento con las vivencias de la *víspera*.” (1979a, p. 182). Y, de manera no sorprendente, la experiencia que fundamenta este sueño de Freud es una *conversación* en la cual Freud *escuchó*, la *víspera*, una mujer *contar* que estaba esperando. La espera de esta mujer pasó entonces por un discurso, por un relato y no por una imagen: “Fuente: Conversación con una parienta por la tarde, sobre que ella debía *esperar*, por la compra que solicitaba hacer, hasta que... etc.” (Freud, 1979a, p. 182). Si Freud soñó con una mujer esperando, su sueño no puede ser una imagen y debe ser un relato, un texto.

Esta dificultad se repite en un segundo sueño de Freud: “*Mi padre ha desempeñado después de su muerte un papel político entre los magiares, los ha avenida políticamente*. En relación con esto veo una pequeña imagen, no nítida: *Una multitud como en el Parlamento, una persona de pie sobre una o dos sillas, y otras le hacen rueda. Me acuerdo de que en su lecho de muerte se lo veía tan parecido a Garibaldi, y me regocija que este augurio se haya hecho verdadero*.” (1979b, p. 427). Aquí, difícilmente se ve ¿cómo este sueño podría manifestarse mediante una imagen onírica? ¿Cómo una imagen podría representar al padre de Freud que sea a la vez “tan” parecido a Garibaldi? ¿Cómo representar a alguien que se parezca a otra persona? Imaginemos que se quiera representar a “Sartre que se parece a Descartes”. Bien se podría poner el bigote de Descartes sobre una foto de Sartre. Pero esto no evidenciaría un “Sartre que se parece a Descartes”, sólo se viera a Sartre con el bigote de Descartes. Para que Sartre se parezca a Descartes sería necesario que tenga sus rasgos más específicos y que, por lo tanto, deje de parecerse a Sartre. Así, nadie puede representar a “Sartre que se parece a Descartes”, ni a su padre que se parece a Garibaldi; en cambio, estas cosas se pueden perfectamente decir.

Estas dificultades también aparecen en los sueños de los pacientes de Freud. Encontramos en *La interpretación de los sueños*, el relato de un sueño doblemente sorprendente: “Una joven señora, inteligente y fina, que en su proceder pertenecía al género de personas reservadas, «aguas mansas», cuenta: *He soñado que llegaba tarde al mercado y no conseguía nada ni del carnicero ni de la verdulera*.” (1979a, p.p. 198-199). Dos puntos de este sueño plantean la dificultad de la percepción de negatividades. Primero, ¿cómo se podría ver en una imagen que la señora llega tarde

al mercado? Para verlo, es necesario conocer su proyecto original y saber que no lo cumple; caso contrario, nadie puede presentificar visualmente esta tardanza. El verla correr no basta con poder ver que está llegando tarde. Segundo, ¿cómo poner en imagen el hecho que no hay nada en la carnicería ni en la tienda de verduras? Nadie puede representar “nada” porque para ver que no hay nada, es necesario esperar que haya algo. Para poder ver que no se encuentra lo que ella busca, es necesario saber primero que busca algo, y lo que busca, de la misma manera que para poder percibir la ausencia de Pedro en el bar era necesario saber que Sartre lo esperaba. Por lo que esta señora no pudo *ver* en un sueño que no había nada, ni que estaba llegando tarde, salvo que el sueño no sea una simple imagen sino un texto que tiene acceso a las comparaciones y a las negaciones. De hecho, la explicación del sueño evidencia la introducción de lo discursivo para manifestar las negatidades: “He aquí entonces el informe: Va al mercado con su cocinera, que lleva la canasta. El carnicero le *dice*, después que ella le pidió algo: «De eso no tenemos más», y pretende darle otra cosa, con esta observación: «Esto también es bueno». Ella lo rechaza y se dirige a la verdulera. Esta quiere venderle una extraña hortaliza, que viene atada en haces pero es de color negro. Ella *dice*: «A eso no lo conozco, y no lo llevo.»” (Freud, 1979a, p. 199). Cada vez que se introducen negatidades, el modelo discursivo del relato del sueño o del “decir” aparece. El carnicero no le muestra que no hay nada, se lo dice, de la misma manera que ella no muestra a la vendedora que no le satisface su mercancía, sino se lo dice. Así, encontramos en estos tres sueños la presencia de negatidades que obstaculizan el paradigma visual del sueño y nos orientan hacia el carácter discursivo y significativo (más que representativo) de éste.

La oposición entre el carácter discursivo de las negatidades y el carácter visual de las positivities se encuentra en el mismo texto de Freud, en la articulación entre dos maneras de pensar la paternidad. Por un lado, en un primer momento, Freud piensa el padre en relación con el paradigma del jefe de la masa. El padre une a los hijos tal como el jefe unifica la masa, por la identidad del deseo que le tienen los miembros del grupo. Los miembros del grupo se unifican y se identifican por compartir los mismos afectos: los hijos aman igualmente al mismo padre y el padre se ama a sí mismo. Ahora bien, tal como aparece en la *Psicología de las masas y análisis del yo*, la mirada ocupa un papel fundamental en este proceso de construcción del jefe o del padre puesto que éstos cristalizan las miradas que logran, literalmente, hipnotizar²¹ a los miembros de la familia o de la masa. La figura del padre o del jefe se construyen entonces mediante la mirada, es decir, a través de su presencia. De ahí que los jefes, para imponerse, para manifestar su poder, deban mostrarse, para que la gente los vea, los haga presentes. Cuando se ve al jefe, o al padre, éste impone su presencia que fascina e hipnotiza: “[...] el hipnotizador ha ocupado el lugar del ideal del yo.” (Freud, 1976b, p. 108). El poder de fascinación o de hipnosis del jefe de la masa o del padre pasa a través de la mirada, de lo visual y de la imagen: “Ahora el hipnotizador pretende poseer ese poder. ¿Y cómo lo manifiesta? Exhortando a la persona a mirarlo a los ojos; lo típico es que hipnotice por su mirada.” (Freud, 1976b, p. 119). Este vínculo entre presencia, imagen y fascinación permite explicar la obsesión de las mujeres y de los hombres de poder por las estatuas, los monumentos y los retratos,

²¹ “Tal es aproximadamente el estado del individuo perteneciente a una masa psicológica. No tiene ya conciencia de sus actos. En él, lo mismo que en el hipnotizado, al par que ciertas aptitudes se encuentran neutralizadas, otras pueden elevarse hasta un grado extremo de exaltación.” (Freud, 1976b, p. 72)

ya que éstos fijan su presencia dentro de una materia que permanece en el ser, incluso después de su desaparición. Los mejores comentaristas de Freud insistieron sobre el carácter visual de la construcción del jefe de las masas. Así, por ejemplo, de Enriquez que asimila el jefe de las masas, el hipnotizador y el padre de la horda primitiva²².

No obstante, existe en Freud otro texto acerca de la paternidad que presenta una concepción radicalmente diferente al pasar de su paradigma visual a su modelo discursivo. Por un lado, *Psicología de las masas y análisis del yo* presenta el padre de manera visual cuando, por otro lado, *Tótem y tabú* lo piensa, al contrario, en el discurso. En el primer texto, el padre es quien se ve, en el segundo, es acerca de quien se habla²³. Para explicar este giro, Enriquez afirma que Freud se hubiera dado cuenta, durante la redacción de *Tótem y Tabú* que, en *Psicología de las masas y análisis del yo* había olvidado el lenguaje a la hora de pensar el vínculo social²⁴. Más allá del hecho que es riesgoso afirmar que Freud pudo olvidar el lenguaje, es posible proponer una interpretación más fructífera de esta oposición (Vinolo, 2018, pp. 49-64).

Enriquez no insiste lo suficiente sobre la diferencia entre el proyecto y el objetivo de ambos textos. El texto *Psicología de las masas y análisis del yo* describe el proceso de construcción de un jefe, de un general o de un padre, cuando *Tótem y tabú* describe la destrucción del padre, su asesinato colectivo. El primer texto tiene un objetivo positivo, el segundo, un objetivo negativo. Por esta razón, en *Psicología de las masas y análisis del yo* Freud nunca plantea la posibilidad de un motín o de una cisión en la Iglesia; al contrario, está totalmente focalizado sobre la construcción de un grupo humano mediante la cristalización de afectos idénticos sobre una persona. Por su lado, *Tótem y Tabú* presenta el asesinato colectivo del padre y, en este proceso de negación del padre, los hijos hablan de él, complotan contra él. Apenas los hijos hablan del padre es para ponerlo en peligro, tal como si el lenguaje abriera la posibilidad de la negación y, por lo tanto, la posibilidad de su muerte. Por este motivo, a diferencia del padre visto de *Psicología de las masas y análisis del yo*, en *Tótem y Tabú* todo es negatividad, destrucción, cuestionamiento de la figura padre y, en última instancia, asesinato.

Los dos textos de Freud que oponen el modelo visual y el modelo discursivo del padre reflejan la diferencia entre el momento de su construcción y el momento de su destrucción. El padre visto se impone, el padre dicho se deshace²⁵. Ciertamente es que, en la horda primitiva, el padre no desaparece completamente puesto que sigue ejerciendo su peso sobre los hijos mediante el sentimiento de culpa; no obstante, su

²² “Para él [Freud], el hipnotizador ocupa el mismo papel que el jefe primitivo. Posee él también la fuerza que amenaza a quien se le acerca (el Mana). *Esta fuerza la manifiesta mediante la mirada.*”, « Pour lui [Freud], l’hypnotiseur joue le même rôle que le chef primitif. Il possède lui aussi la force qui met en danger ceux qui l’approchent (le Mana). *Cette force il la manifeste par le regard.* » (Enriquez, 1983, p. 100)

²³ “La insistencia de este texto está en la mirada cuando *Tótem y Tabú* la ponía sobre la potencia sexual y el lenguaje.”, « L’insistance de ce texte [*Psychologie des foules et analyse du moi*] est mise sur le regard, alors que dans *Totem et tabou* elle était mise sur la puissance sexuelle et sur le langage. » (Enriquez, 1983, p. 100)

²⁴ “Freud se dio cuenta, en efecto, que había omitido, en *Tótem y tabú*, mencionar el tercer vínculo del cual disponemos con el mundo exterior.”, « Freud s’est, en effet, rendu compte qu’il avait omis, dans *Totem et tabou*, de mentionner le troisième lien que nous avons avec le monde extérieur, [...] » (Enriquez, 1983, p. 100)

²⁵ De la misma manera, en contra de los ídolos que fascinan e hipnotizan por su presencia, la muerte de Dios, es decir, su negación, se dice, se declara y no se muestra: “«¿Adónde ha ido Dios?», exclamó, «¡yo os lo diré! ¡Nosotros lo hemos matado, vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! [...]»” (Nietzsche, 2014, §125, p. 802)

permanencia es paradójica, ya que su presencia se da ahora mediante el sentimiento de su ausencia. Freud vio entonces la oposición entre lo positivo de la presencia y de lo visual, contra la posibilidad de alcanzar lo negativo mediante el discurso, aunque no lo haya extendido al modelo del sueño.

5. Conclusión

La problemática de las imágenes oníricas concentra una de las dificultades más importante de la historia de la metafísica en tanto que onto-teología: aquella de la presencia, de la parusía, de la permanencia y de la co-existencia. A comienzos de la *Meditación III*, Descartes afirma por un lado que las ideas son: “[...] como imágenes de las cosas <*rerum imagines*>, [...]” (2009, p. 103). Por otro lado, esta misma meditación fundamenta una de las demostraciones de la existencia de Dios mediante la presencia, en todo ser humano, de la idea de infinito. No obstante, ¿cuál es la idea de infinito en tanto que es una imagen? ¿Qué imagen puede representar el infinito? Ninguna, ya que, si el infinito se puede significar mediante un signo, no se puede representar (el infinito se puede leer, pero no se puede ver²⁶) ya que la ausencia que conlleva el “in” del infinito es inaccesible a la presentificación de la representación (Vinolo, 2020). Por este motivo, a pesar de las constantes afirmaciones de Descartes sobre el carácter representacional de las ideas, varios de sus comentaristas, mediante una lectura de las *Respuestas a las Segundas objeciones* recalcaron su carácter intencional y su modalidad significativa más que representativa: “[...] la idea no es nada más que la llegada a la consciencia *del sentido* de las representaciones.” (Gress, 2018, p. 119), haciendo hincapié en la afirmación de Descartes según la cual las ideas son “como imágenes” y no simplemente imágenes.

El juego entre representación y significación, presencia y ausencia, se evidencia en la problemática de las imágenes oníricas. Tanto desde la experiencia y las vivencias como en sus teorizaciones, el sueño aparece como una imagen. En la *Advertencia a la primera edición de la Interpretación de los sueños*, Freud señala la centralidad de la comprensión de las imágenes oníricas no solo para entender el sueño sino además para el despliegue de todo trabajo terapéutico: “[...] quien no sepa explicarse el origen de las *imágenes oníricas* se esforzará en vano por comprender las fobias, las ideas obsesivas y las delirantes, y aun, llegado el caso, por ejercer sobre ellas una influencia terapéutica.” (Freud, 1979a, p. 17). No obstante, al evidenciar la omnipresencia de negatividades en los sueños, que se dan mediante la carencia esencial que supone el deseo, pero también a través de las múltiples esperas, faltas, ausencias o proyectos frustrados que aparecen en los relatos de los sueños, se ha podido cuestionar el carácter representacional de éstos para sustituirle un paradigma discursivo. Efectivamente, sólo lo discursivo tiene acceso a la evocación positiva de

²⁶ Para que un fenómeno sea perceptible, su totalidad debe ser fruto de la suma de sus partes: “[...] sólo podemos percibir un objeto como fenómeno gracias a esa misma unidad que sintetiza la diversidad de la intuición sensible dada y mediante la cual pensamos en el concepto de una magnitud la unidad de la composición de la diversidad homogénea. Es decir, todos los fenómenos son magnitudes, magnitudes extensivas, ya que, en cuanto intuiciones en el espacio y el tiempo, deben ser representadas mediante la misma síntesis que determina el espacio y el tiempo en general.” (Kant, 1997, A162/B203, pp. 200-201). Puesto que el infinito no puede ser el resultado de la suma de partes finitas, nada de infinito se puede percibir: “[...] todos los fenómenos son ya intuitos como agregados (conjuntos de partes previamente dadas.” (1997, A163/B204, p. 201)

la ausencia por lo que, lejos de ser una sucesión de imágenes, el sueño es siempre ya un texto, un gesto de escritura.

Al plantear el problema de la fenomenalización de las negatidades y la misma posibilidad de pensarlas, el sueño cuestiona el modelo del pensamiento humano, así como el modelo perceptivo. En el juego entre lo discursivo y lo visual, se plantea la posibilidad de acceder a la negación o la ausencia. Pierre Carrique²⁷ tendría entonces razón de afirmar que el sueño, normalmente objeto secundario de la filosofía, determina en realidad una gran parte de su despliegue en tanto que la filosofía, tal como el sueño, se escribe.

6. Referencias bibliográficas

- Aristóteles, (1994): *Metafísica*, Madrid, Gredos.
- Baillet, A. (1691) : *La vie de Monsieur Descartes*, Paris, Éditions des Malassis, Paris, 2012.
- Bergson, H. (2006): *Materia y memoria*, Buenos Aires, Cactus.
- Bergson, H. (2012): “El sueño”, en *La energía espiritual*, Buenos Aires, Cactus, 2015, pp. 97-120.
- Boulnois, O. (2008) : *Au-delà de l’image, Une archéologie du visuel au Moyen-Âge, V^e-XVI^e siècle*, Paris, Seuil.
- Carrique, P. (2002) : *Rêve, vérité, Essai sur la philosophie du sommeil et de la veille*, Paris, Gallimard.
- Debray, R. (1994): *Vida y muerte de la imagen*, Barcelona, Paidós.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1985): *El Anti-Edipo*, Madrid, Paidós.
- Descartes, R. (1977) : *Règles utiles et claires pour la direction de l’esprit en la recherche de la vérité*, La Haye, Martinus Nijhoff.
- Descartes, R. (1980): *Tratado del hombre*, Madrid, Editorial Nacional.
- Descartes, R. (1984): *Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid, Alianza, 1996.
- Descartes, R. (2009): *Meditaciones acerca de la filosofía primera seguidas de las objeciones y respuestas*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- Enriquez, E. (1983) : *De la horde à l’État, Essai de psychanalyse du lien social*, Paris, Gallimard.
- Foucault, M. (1968): *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires, Siglo veintiuno.
- Freud, S. (1976a): “Tótem y tabú”, en *Obras completas, XIII*, Buenos Aires, 1991.
- Freud, S. (1976b): “Psicología de las masas y análisis del yo”, en *Obras completas, XVIII*, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, pp. 63-136.
- Freud, S. (1978): “Conferencias de introducción al psicoanálisis (Partes I y II)”, en *Obras completas, XV*, Buenos Aires, Amorrortu, 1991.
- Freud, S. (1979a): “La interpretación de los sueños, primera parte”, en *Obras completas, IV*, Buenos Aires, Amorrortu, 1991.
- Freud, S. (1979b): “La interpretación de los sueños, segunda parte”, en *Obras completas, V*, Buenos Aires, Amorrortu, 1991.
- Gress, T. (2018) : *Dictionnaire Descartes*, Paris, Ellipses.

²⁷ “El sueño está al centro del mismo despliegue de la filosofía; el sentido general de una doctrina está en juego en la manera según la cual trata de la vigilia, del sueño y de lo onírico.”, « Le rêve est au cœur du déploiement même de la philosophie ; le sens général d’une doctrine est en jeu dans la façon dont elle traite de la veille, du sommeil et du rêve ; [...]. » (Carrique, 2002, p. 383)

- Heidegger, M. (1998): *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 2012.
- Husserl, E. (1950): *La idea de fenomenología*, México, FCE, 1982.
- Kant, I. (1997): *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Alfaguara.
- Lefebvre, D. (2018) : *Dynamis, Sens et genèse de la notion aristotélicienne de puissance*, Paris, Vrin.
- Levinas, E. (2004): *La teoría fenomenológica de la intuición*, Salamanca, Sígueme.
- Marion, J-L. (2010) : « Le Saint invisible », en *Le croire pour le voir*, Paris, Parole et silence.
- Merleau-Ponty, M. (1986): *El Ojo y el espíritu*, Madrid, Paidós.
- Nietzsche, F. (2014): “La gaya ciencia”, en *Obras completas, III*, Madrid, Tecnos, pp. 702-905.
- Platón, (1986): “República”, en *Diálogos, IV*, Madrid, Gredos.
- Platón, (1988): “Sofista”, en *Diálogos, V*, Madrid, Gredos, 1992, pp. 331-482.
- Ramond, C. (2018) : *Derrida, Une philosophie de l'écriture*, Paris, Ellipses.
- Ramond, C. (2021) : « « Voir » en réalité et « Voir » en rêve », en *24 Études de philosophie du langage ordinaire*, Paris, Lambert-Lucas, p. 139-153.
- Ricœur, P. (1970): *Freud: una interpretación de la cultura*, Buenos Aires, Siglo veintiuno.
- Ricœur, P. (2013): *Ser, esencia y substancia en Platón y Aristóteles*, Buenos Aires, Siglo veintiuno.
- Sartre, J-P. (2013): *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada.
- Spinoza, B. (1988): *Tratado de la reforma del entendimiento*, Madrid, Alianza, 2014.
- Vernant, J-P. (2007) : « Naissance d'images », en *Œuvres, II, Religions, Rationalités, Politiques*, Paris, Seuil, pp. 1728-1751.
- Vinolo, S. (2018) : *Penser la foule : Freud, Sartre, Negri, Girard – La transparence est l'obstacle II*, Paris, L'Harmattan.
- Vinolo, S. (2020): “Las estructuras discursivas de la invisibilidad en Jean-Luc Marion”, en *Escritos de filosofía, Segunda seria, N°6*, Buenos Aires, pp. 76-90.