

Entre el ser de la filosofía y el no ser del psicoanálisis sujeto-subjetividad

Avatares de la fugacidad

Autor:

Colman Giménez, Magdalena

Tutor:

Cragolini, Mónica B.

2016

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título de

Posgrado

Autora: Magdalena Colman Gimenez

Entre el ser de la Filosofía y el no ser del Psicoanálisis
Sujeto-subjetividad: avatares de la fugacidad

Tesis para optar al título de Magister en Estudios
Interdisciplinarios de la Subjetividad

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

Directora de tesis. Prof. Dra. Mónica Cragnolini

Buenos Aires

Año 2016

| | |
|---|----------|
| 1. Introducción | 3 |
| 2. Cogito ergo sum: el pensamiento de René Descartes | 3 |
| 2.1. Contexto bio-bibliográfico | 3 |
| 2.2. El problema del método | 3 |
| 2.3. El método cartesiano | 3 |
| 2.4. <i>Las Meditaciones metafísicas</i> | 3 |
| 3. Lecturas críticas en torno al cogito | 3 |
| 3.2. Nietzsche: la crisis de la metafísica occidental | 3 |
| 3.2.1. Las formas de nihilismo | 3 |
| 3.2.2. La construcción nietzscheana de la subjetividad | 3 |
| 3.3. Freud | 3 |
| 3.3.1. Nietzsche y Freud, máscaras y escenas | 3 |
| 3.3.2. La introducción freudiana del inconsciente | 3 |
| 3.2.3. La subjetividad freudiana | 3 |
| 4. Pienso donde no soy y soy donde no pienso | 3 |
| 4.1. Filosofía y psicoanálisis | 3 |
| | 2 |

| | |
|--|----------|
| 4.2. El sujeto del inconsciente: Lacan entre Descartes y Freud | 3 |
| 4.3. Eso me piensa | 3 |
| 4.4. El sujeto del inconsciente y la subversión del cogito | 3 |
| 4.5. El psicoanálisis, el sujeto de la ciencia y la investigación científica | 3 |
| 4.6. El yo y el sujeto: una aproximación filosófica al psicoanálisis | 3 |
| 5.Hacia la deconstrucción del sujeto | 3 |
| 5.1.Del estructuralismo a la deconstrucción | 3 |
| 5.2.El logocentrismo, el fonocentrismo y la deconstrucción de la metafísica occidental | 113 |
| 5.3.El falocentrismo y la deconstrucción del sujeto del psicoanálisis | 3 |
| Conclusiones | 118 |
| Bibliografía | 3 |

1. Introducción

El presente trabajo tiene por objetivo abordar la temática de la subjetividad moderna, sostenida desde la perspectiva filosófica, en un cruce enriquecedor y quizás inevitable con el psicoanálisis. Ambos saberes invitan a ser articulados y amalgamados casi ineludiblemente, en una trama seductora y fecunda. Para ello, será necesario retomar el pensamiento de René Descartes, el cual ha sido considerado por la historia de las ideas como piedra fundacional del idealismo moderno. Si bien dicha consideración puede ser cuestionada –basta con encontrar antecedentes del idealismo en algunos pensadores medievales y renacentistas, como es el caso de Nicolás de Cusa–no cabe duda, sin embargo, que la noción de sujeto elaborada por Descartes en sus *Meditaciones metafísicas* opera como una de las primeras manifestaciones de un punto de fractura entre la filosofía precedente y la elaborada durante la Modernidad. A partir de Descartes es posible identificar un cambio de paradigma en relación a la noción de fundamento metafísico: el lugar antes ocupado por la *physis* en la tradición clásica, por Dios en el Medioevo, es retomado y sostenido luego por el sujeto en la Modernidad.

Si bien ahondaremos esta problemática en el trascurso del desarrollo de este trabajo, acaso sea necesario aquí aclarar algunas cuestiones en torno a la misma. La Modernidad se caracteriza por un giro epistemológico, que establece una hiancia, una separación clara entre el hombre y la naturaleza. En efecto, aquél deja de ser concebido como estructuralmente análogo a la naturaleza, tal como se sostenía en la antigüedad, para pasar a ser estructuralmente análogo a la conciencia. Para el pensador moderno, el conocimiento del mundo no es accesible al hombre solo porque éste sea poseedor de un alma afín a aquél, sino porque en tanto subjetividad libre es capaz de inferir y deducir las leyes de la naturaleza mediante un conocimiento racional, de carácter metódico.

El conocimiento ya no es concebido, entonces, como un reconocimiento de estructuras cósmicas o físicas análogas a las estructuras mentales del sujeto que conoce, sino que el campo del conocimiento se convierte en el campo de los contenidos de la propia conciencia. En otras palabras, así como para Aristóteles las categorías describían una estructuración que permanecía idéntica en el alma, en el lenguaje y en el mundo, para

Descartes el hombre es una subjetividad libre capaz de captar la estructura mecánica del mundo y matematizarla para su comprensión.

Esto resulta de particular interés, ya que, como se ve, este cambio paradigmático con el que se da inicio a la Modernidad implica dos rasgos fundamentales de la misma: por un lado se pone en juego el problema del método y por el otro el problema de la subjetividad, cuestiones ambas que desarrollaremos en otro capítulo.

Podemos decir que se evidencia en el pensamiento de René Descartes un renacimiento del “espíritu” de la filosofía griega: una aspiración a buscar la vía adecuada para alcanzar la verdad, para abrir los caminos del conocimiento, e iluminar mediante la luz de la razón todo aquello que se presenta como oscuro y confuso. El afán cartesiano por alcanzar una verdad apodíctica lleva al filósofo, primeramente, a someter a duda todos los conocimientos alcanzados hasta el momento, ya sean éstos referidos a cuestiones empíricas o abstractas. Y a partir de allí, del acto de estar dudando, que no es más que una forma de pensamiento, es que adquiere la autoconciencia de sí mismo, y es en ese gesto de pensarse que alcanza la verdad buscada. No puede, en efecto, dudar de que exista, pues está dudando, es decir está pensando.¹

He aquí la génesis del *cogito* cartesiano, el cual será analizado en este documento y puesto a dialogar con otra concepción de la subjetividad, a saber aquella elaborada por Jacques Lacan en el siglo XX: la del sujeto del inconsciente.

En efecto, Lacan establece, a lo largo de su obra, un dialogo permanente con la filosofía, dialogo que a veces toma la forma de una subversión, tal como ocurrió con el *cogito*.

El momento histórico en que Descartes “inaugura”² la filosofía moderna mediante el surgimiento del *cogito*, deja nacer, al entender de Lacan, un sujeto que opera como correlato esencial de la ciencia³. La ciencia moderna se encuentra arraigada en el *cogito*, el yo pienso garantiza el yo soy, unidad paradigmática y fundante. En el fondo de la empresa

¹ Cf. Descartes, R., *Meditaciones Metafísicas*. Biblioteca de Iniciación Filosófica, Buenos Aires, 1982.

² Cf. Dymnic, M. A., *Historia de la Filosofía. De la Antigüedad a comienzos del siglo XIX*. Grijalbo, México D. F., 1960, pp. 344 y ss.

³ Cf. Lacan, J., *Ecrits*, “La science et la vérité”, editions du Seuil, París, 1966 o Lacan, J., *Escritos I*, “La ciencia y la verdad”, Siglo XXI Ediciones, Buenos Aires 1985, p. 835.

científica esta lo que Lacan llamó “el sujeto de la ciencia” que por sí mismo instaaura la unidad del saber y la verdad.⁴

El autor advierte acerca de la imposibilidad de que la práctica psicoanalítica y el descubrimiento del inconsciente por parte de Freud puedan tener lugar antes del nacimiento de la ciencia moderna en el siglo XVII.

Es claro que Freud fue un moderno que rompió las estructuras mentales de su época, pero nada de ello podría haber sido posible sin el aval de la ciencia moderna y de su soporte gnoseológico y metafísico: el sujeto moderno encumbrado por el *cogito* cartesiano.

Para Lacan el descubrimiento del inconsciente marca la necesidad de una redefinición del *cogito*. Ese sujeto descrito por Descartes como algo completo, sustancial, sin fisuras, pierde con dicho descubrimiento su identidad. Ese sujeto imaginariamente sin fisuras, atravesado por lo simbólico, queda barrado, reducido a un mero efecto del lenguaje, sometido al significante, pudiendo encontrar sus definiciones sólo allí, en ese aparecer. Dice Lacan que:

Conceder esta prioridad al significante sobre el sujeto es, para nosotros, tener en cuenta la experiencia que Freud nos abrió de que el significante juega y gana, si puede decirse, antes de que el sujeto se percate de ello, hasta el punto de que en el juego del *Witz*, del rasgo de ingenio, por ejemplo, sorprende al sujeto. Con su *flash*, lo que ilumina es la división del sujeto consigo mismo.⁵

El psicoanálisis agujerea, así, la consistencia del *cogito* cuando postula al inconsciente como la expresión más verdadera del sujeto. Entonces, es posible conceptualizar el problema a través de las siguientes preguntas: ¿qué clase de subjetividad genera pensar al sujeto en términos de una lógica del inconsciente? ¿Es ésta compatible en algún punto con una metafísica cartesiana? ¿Sujeto epistémico y sujeto del inconsciente son radicalmente incongruentes?

Pretendemos, así, indagar sobre estos interrogantes en pos de ahondar en el cruce fecundo entre la filosofía cartesiana y el psicoanálisis.

⁴*Ídem.*

⁵*Ibid.* p. 829.

Dicho cruce, creemos, está dotado de una serie de convergencias y divergencias, de continuidades y discontinuidades, de fisuras y de uniones.

Tema central de esta propuesta es analizar la concepción lacaniana del sujeto y su articulación con el pensamiento de Descartes, centrándonos en la noción de inconsciente inaugurada por Freud y de sujeto del inconsciente desarrollada por Lacan. Quien subvirtiendo el *cogito*, postuló “*soy donde no pienso, pienso donde no soy*”, dejando al descubierto el efecto de sin sentido propio del sujeto.

En nuestro recorrido tomaremos también, aunque de manera acotada, la lectura crítica que Paul Ricoeur realiza acerca de la Modernidad, y su crisis, a partir de lo que él llamó la “Escuela de la sospecha”. La misma está, según el hermeneuta francés, integrada por tres pensadores que pusieron en tela de juicio, cada uno de una manera distinta, la idea del sujeto moderno en tanto conciencia: Marx, Nietzsche y Freud. Nos centraremos en los dos últimos.

Finalmente, desde la perspectiva del post-estructuralismo francés, más específicamente a partir de los conceptos de *différance*, huella, “entre” y falologocentrismo, desarrollados por Jacques Derrida, y a la luz de las investigaciones llevadas a cabo por Mónica Cragolini en el seno de la academia argentina, intentaremos encontrar una solución no binaria al dilema planteado a partir de la lectura lacaniana del *cogito* cartesiano.

2. *Cogito ergo sum*: el pensamiento de René Descartes

“El buen sentido es la cosa mejor distribuida del mundo, pues cada uno piensa estar tan bien provisto de él, que nadie suele desear más de lo que tiene”

Descartes.

Podemos decir que René Descartes fue el pensador moderno que más se esforzó en indagar las reglas de acceso al conocimiento “claro y distinto”, evitando toda posibilidad de error, intentando asir la certeza que produce un razonamiento verdadero e indubitable. Es por ello que gran parte de su obra está orientada a encontrar el método apropiado para alcanzar dicha certeza. Es gracias a esta intensa motivación que, como veremos luego, el filósofo alcanza la verdad apodíctica del *cogito*, sobre la cual fundará todo el edificio del saber.

Sin embargo, es preciso situar a Descartes como heredero de una tradición filosófica más amplia, que comienza en la antigua Grecia, cuna del pensamiento filosófico. Desde el siglo IV A.C. en adelante toda la tradición filosófica se esforzó por asir los fundamentos del ser. Éste adquirió distintos nombres o máscaras según los momentos históricos- intelectuales: alma, *lógos*, *arkhé*, *arethé*, yo, ello, persona, son algunas de las diferentes representaciones epocales de la subjetividad.

Intentaremos desarrollar esta idea, a la luz de diferentes interpretaciones del *cogito* cartesiano y del lugar que ocupó, de acuerdo con una determinada interpretación de la historia de la filosofía, elaborada a partir de las investigaciones de Nietzsche y de su peculiar recepción en la academia francesa durante la segunda mitad del siglo XX. Antes de ello consideramos, sin embargo, dar cuenta del camino mediante el cual Descartes forja dicha noción, ateniéndonos meramente a los textos cartesianos y a los comentarios de diferentes expertos en filosofía moderna.

2.1. Contexto bio-bibliográfico

Abordar la obra de un autor como Descartes, cuya aparición marca un punto de inflexión en el trascurso de la historia del pensamiento, exige, en primer lugar, ponerla en contexto. Es por ello que quizás sea necesario reponer algunos datos bio-bibliográficos, que podrán sernos de utilidad para el ulterior desarrollo, antes de profundizar en determinados aspectos de su obra filosófica.

La doctrina cartesiana surge en una época de grandes cambios, no sólo a nivel filosófico, sino en lo que respecta al contexto histórico cultural en términos más generales. En efecto, las condiciones materiales en las que surge la doctrina que nos ocupa comprenden una época de grandes guerras, de cambios paradigmáticos en la forma de constitución territorial, signados por la aparición de los primeros estados-nación, así como por una fuerte pérdida de poder por parte de la Iglesia Católica, gracias a la Reforma Protestante, y al inminente programa contrarreformista impulsado por el papado.⁶

Inmediatamente anterior al siglo XVII, en el que vive y trabaja René Descartes, se alza una época en donde se pone de manifiesto una fuerte crítica al pasado inmediato. El Renacimiento se constituye como un periodo cultural en donde las creencias, valores y convicciones de la Edad Media pierden sustancialidad⁷.

La pérdida de confianza en la cosmovisión bajo la cual vivieron los hombres medievales impulsa una serie de cambios de diversos tipos. Las reforma luterana, la reforma calvinista y la reforma anglicana, el descubrimiento del “nuevo mundo” transoceánico, la influencia de éste en el cambio de concepción global, son algunos de los artífices más importantes de la gran crisis general que sufre la cultura europea en esos años.

La idea de ruptura con el pasado⁸, que surge de la desorientación producida por dicha crisis, impulsa una nueva forma de pensar, ligada al desarraigo de la tradición anterior.

En el contexto filosófico, dicha tradición está representada por la escolástica.⁹ Esto da una pauta de por qué el problema del método se torna como fundamental en el desarrollo del pensamiento moderno.

El método escolástico será criticado no sólo por Descartes, sino por una enorme serie de filósofos de su generación, entre los cuales podemos identificar a Bacon, Locke,

⁶Cf. Toulming, S., *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*, Península, Barcelona. 2001.

⁷*Ídem.*

⁸La reposición de este contexto histórico, a los fines del presente trabajo, es presentada de forma tal que se pueda reponer - comprender el pensamiento cartesiano de manera general como un punto de inflexión entre el pasado medieval y la Modernidad. Sin embargo, cabe considerar que la doctrina de Descartes es producto de varios años, por parte de diferentes pensadores, de intentos de romper con la hegemonía escolástica en la producción de ideas. En efecto, tal como asegura Rodis-Lewis, “Un estudio histórico más profundo muestra que estos puntos de vista son esquemáticos. El abuso escolástico del argumento de autoridad fue muy discutido antes de Descartes hubiera escrito algo”. Cf. Rodis-Lewis, G. *Descartes et le rationalisme, Que sais je?*, Presses Universitaires de France, París, 1986 (traducción propia). pag 7.

⁹Cf. Toulming, S., *Op. Cit.*

Berkeley, Spinoza, Hobbes, Hume, al igual que científicos, tales como Galileo y Kepler. En términos muy generales, es posible afirmar que estos pensadores identificaron tres fallas fundamentales en el método escolástico: 1. El criterio de autoridad, mediante el cual se reconocía como verdadero aquello dicho por determinadas autoridades (Aristóteles, Platón, los textos bíblicos, etc.); 2. El verbalismo; y 3. La silogística¹⁰.

Volveremos sobre este punto cuando abordemos la cuestión del método cartesiano. Sin embargo, parece necesario considerar aquí el hecho de que la filosofía de Descartes tiene su origen en el marco de dicha discusión. La escolástica será, acaso por oposición, junto a la influencia de determinadas investigaciones de carácter científico y matemático, uno de los motores más importantes del desarrollo del cartesianismo.¹¹

La cuestión de los antecedentes del pensamiento cartesiano debe, entonces, abordarse desde este punto de vista. Empleando las palabras de Octave Hamelin, podemos decir que:

Los historiadores se han preguntado por los predecesores de Descartes, ya sean hombres de ciencia o filósofos, dejando de lado, porque son objeto de ideas más conscientes y más claras, las condiciones científicas y filosóficas que precedieron o crearon el clima en que el cartesianismo apareció. A primera vista nada parece más natural y provechoso. Es muy cierto que, en tesis general, una doctrina no se comprende sino por las que la preceden: Aristóteles no se comprende sino por Platón, Kant por Leibniz y por Hume. Pero tratándose de Descartes, este truismo se ve pronto desmedido; porque de hecho, el estudio de los

¹⁰Cf. Carpio, A., *Principios de filosofía*. Glauco, Buenos Aires, 2004, pp. 156-159 Respecto al llamado *criterio de autoridad* medieval, es preciso decir que, gracias al mismo, determinados libros, autores e instituciones eran consideradas como incapaces de caer en el error. Por tanto, el mero hecho de citarlos implicaba enunciar una verdad. Esto sucedía con las doctrinas platónicas y aristotélicas, así como con la Biblia, considerada como la palabra de Dios, los Padres de la Iglesia y la autoridad papal, que estaban eximidos de cualquier tipo de explicación ulterior o crítica. El carácter verbalista del método escolástico reside en el hecho de que, al entender los modernos, muchas de las discusiones llevadas a cabo en la Edad Media solían perderse en enredos de palabras. Dicho de otra forma: las problemáticas escolásticas se tornaban irrelevantes, pues estaban más enfocadas en cuestiones terminológicas que en las cosas mismas. Gracias a ello, aquellos problemas que podían solucionarse mediante la observación quedaban subsumidos en una serie de intrincadas discusiones a argumentales sin encontrar respuesta alguna. Finalmente, es preciso indicar que el método escolástico se valió de la lógica silogística aristotélica para resolver muchos de sus problemas, sin cuestionarla. Los silogismos son argumentos que constan de tres proposiciones: dos premisas y una conclusión, que se desprende de ellas. El problema de esta lógica es que no amplía el saber de ninguna forma, pues la conclusión se encuentra contenida implícitamente en las premisas. A su vez, no hay forma de verificar la verdad de las mismas, por lo que este método sólo tiene un valor expositivo.

¹¹ Cf. Hamelin, *Op. Cit.*

predecesores de Descartes, por lo menos el de aquellos estrictamente filósofos, tal como aparece en los historiadores, es de escaso interés¹².

Hamelin sostiene que no es fructífero comprender el pensamiento de Descartes desde sus antecedentes directos, pues tanto en la Escolástica como en el Renacimiento es posible encontrar una ínfima parte de los antecedentes explicativos de la doctrina cartesiana.

Algo similar sucede con la influencia científica en el pensamiento cartesiano. Si bien muchos historiadores han hecho hincapié en dicha influencia, Hamelin reconoce que las consideraciones científicas de Descartes responden en mayor medida a problemáticas planteadas por los geómetras, matemáticos y físicos de la antigüedad clásica que a las de sus predecesores más inmediatos.¹³

Descartes podría ser pensado de manera cercana a los grandes exploradores e inventores de la premodernidad, aquellos que descubrieron continentes y tierras lejanas, que rompieron mitos y destruyeron a monstruos imaginarios, que vencieron el temor a cuestionar lo establecido y evadieron con audacia la hoguera. Aventureros que reordenaron la concepción del hombre y del mundo.¹⁴

Acaso el destino quiso que René Descartes naciera, parafraseando a Tácito, en aquellos tiempos de rara felicidad en que uno puede pensar lo que quiera y decir lo que piensa. Sin embargo, esta afirmación es relativa: basta con considerar que, aunque en el siglo XVII el ejercicio del librepensamiento estaba floreciendo cada vez más respecto al Medioevo, la fuerza de los Estados nacientes y la Contrarreforma, encarnada en la Santa Inquisición, imposibilitarían la ausencia verdadera de coacción externa.

¹²*Ibid.*, pp. 11-12.

¹³. La tesis de Hamelin se apoya en el afirmar que durante el intervalo que separa a Descartes de la antigüedad, "... la actividad científica y, sobre todo, la actividad filosófica, fue débil, o por lo menos poco fecunda. Este doble hecho es apenas discutible y su razón no es ignorada; sólo que a veces se comete el error de olvidarla. La investigación científica o filosófica no es asunto de fantasía individual porque precisamente la ley y la razón son lo necesario y lo universal. Pero lo necesario y lo universal no se revelan al individuo sino en su fuero íntimo y, por consiguiente, sólo con la condición de que él pueda estar libre de toda coacción, de que le sea posible pertenecerse. De todo esto se deduce que la cultura científica y filosófica no puede desarrollarse durante las épocas en que la conciencia del individuo se reduce a ser el mero eco de la conciencia colectiva" (*Ibid.*, p. 18).

¹⁴ Cardo, G. "Advenimiento del sujeto, filosofía, literatura y psicoanálisis" en *Revista 5*, Editora SPP, 12/04/2007.

El meditador pudo, en efecto, pensar lo que quisiera; pero, tanto la biografía, como un análisis minucioso de la obra de Descartes manifiesta la dificultad del filósofo para decir realmente lo que pensaba. Esto se evidencia en la suspensión, en 1633, de la publicación del *Tratado del mundo*, tras la condena de Galileo por parte del Santo Oficio, así como en su retiro a Suecia.¹⁵

En 1637¹⁶ publica en francés el prefacio de su *Dióptrica*, titulado *Discurso del método para conducir la razón y buscar la verdad en las ciencias*, más conocido bajo el nombre del *Discurso del método*. Allí se pone de manifiesto la preocupación de Descartes, en tanto pensador moderno, por la cuestión del método, como estructura nodal para acceder al conocimiento verdadero, así como aparece también el primer esbozo del *cogito*¹⁷.

Éste será tratado más detalladamente en una obra de 1640: *Meditationes de prima philosophia*, publicada en latín y traducida al francés bajo el nombre de *Méditations Metaphysiques* en 1647. Ese mismo año publicará sus *Principios de Filosofía* y en 1649 el *Tratado de las pasiones*. Falleció en Suecia en 1651.¹⁸

2.2. El problema del método

Como hemos señalado, el problema del método opera como punto de partida en lo que respecta al desarrollo de la doctrina cartesiana. Dicho problema se alza como una de las problemáticas fundamentales del pensamiento moderno. Como afirma Risieri Frondizi,

Producido el derrumbe de la escolástica, hay que aguardar hasta el siglo XVII para encontrar una nueva concepción que reemplace la que dominó tantos siglos. Sin duda tal

¹⁵ Cf. Hamelin, *Op. Cit.*

¹⁶ René Descartes había nacido en La Haya, una pequeña ciudad de la Turena francesa, en 1596. En 1604 fue enviado al colegio jesuita de La Fleche. Allí se destacó en el estudio del latín y las matemáticas, tuvo acceso a la lectura de autores clásicos, como ser Homero, Píndaro, Platón, Cicerón, Horacio y Virgilio. El estudio de Aristóteles se vio complementado por comentarios de jesuitas, como ser Suárez, Toledo y Fonseca, cuya influencia se pondrá de manifiesto en el desarrollo de su metafísica y su antropología filosófica. Cf. *Ídem*.

¹⁷ *Ídem*.

¹⁸ *Ídem*.

concepción se basa en el esfuerzo de los dos siglos anteriores –siglos de forcejeo en busca de una nueva ruta- y principalmente en las doctrinas de tipo naturalista que emergen en Italia. Pero es el siglo XVII el que ofrece una ruta bien definida sobre la que ha de transitar el pensamiento moderno ulterior.¹⁹

La Modernidad se constituye, así, como un fenómeno complejo de época, en el que se evidencia, a lo largo del mundo intelectual europeo, un cambio paradigmático. Pero, como indica Frondizi, dicho cambio no se da de un día al otro, sino que implica un largo proceso de casi dos siglos, que se da paralelamente a un cambio en el orden social y político.

José Luis Romero identifica a la Baja Edad Media como un periodo de duelo entre dos sistemas, a decir el orden feudal y eclesiástico, instituido por una tradición casi milenaria pero debilitada por la querrela política entre el emperador germano y el papado, al que se suma el papel de una incipiente burguesía, aún en un periodo de consolidación. Dicha pugna se pone de manifiesto en el surgimiento, según el historiador argentino, de un nuevo “sentimiento de la vida”, de carácter profano, opuesto al religioso²⁰.

Ese nuevo sentimiento de la vida era un sentimiento profano. Se satisfacía con el goce de vivir, y con todas las formas singulares de ese goce: el amor, el vino, la contemplación de la naturaleza y la creación estética²¹.

De la oposición con el sentimiento respecto de la vida anterior, ligado al cristianismo, surge, por tanto, una nueva forma de pensar, de vivir, de hacer filosofía. En efecto, se produce una escisión, en el marco de la escolástica, entre el quehacer del filósofo y el del teólogo. Así, se establece que aquello que puede ser demostrado por la vía racional no es revelado por Dios, como se pretendía hasta el momento, y que aquello que es revelado por Dios no puede ser demostrado por la razón, haciendo particular hincapié en la noción de milagro²². Según la misma, el milagro se produce cuando, por voluntad y potencia divina, el principio aristotélico de no-contradicción es vulnerado, rehuyéndole así

¹⁹Frondizi, R., *Significado y contenido del Novum Organum. Novum Organum*, Losada, Buenos Aires, 2003, p. 9.

²⁰Cf. Romero, J. L., *La Edad Media*, FCE, Buenos Aires, 2006 p. 187-217.

²¹*Ibid.*, p. 197.

²²*Ídem*.

cualquier forma de explicación racional, pues la razón, según el Estagirita, sólo opera estructurada por dicho principio.

Estos hechos son de particular importancia, pues, de acuerdo con Romero: "... El divorcio entre la filosofía y la teología (...) estaba destinado a provocar un extraordinario desarrollo del conocimiento científico"²³.

Una nueva recepción del pensamiento antiguo se pone, entonces, de manifiesto en el contexto áulico. Así, se realizan nuevas traducciones de Platón y Aristóteles, quienes se toman como referentes fundamentales. Pero, si Aristóteles había funcionado antaño como herramienta para comprender los misterios de la fe, luego teniendo en cuenta la separación entre teología y filosofía, se empleará para conocer lo propio del hombre.

Comienza a prefigurarse, la necesidad de la elaboración de nuevas teorías gnoseológicas, en pos de comprender el funcionamiento de la razón humana frente a los objetos del mundo.

El problema del método aparece, en la temprana modernidad, como el resurgir de un pensar puramente filosófico, divorciado de fines teológicos.

Encontrar el "camino hacia la verdad" mediante la razón había sido la principal motivación de los filósofos clásicos. En efecto, se trata de un renacer de la práctica filosófica.

Sobre ésta, reflexiona Danilo Cruz Vélez, haciéndonos notar que el problema del método es un problema puramente filosófico:

Aludiendo a la pregunta por la esencia de la filosofía, se ha dicho que el primer problema filosófico es el de la filosofía misma. Es obvio que dicha pregunta supone una filosofía ya existente, pues por lo que se pregunta es por la esencia de ese modo de saber ya constituido que recibe el nombre de filosofía y por lo que la distingue de otros modos de saber semejantes (ciencia, religión y arte). Pero este no es el primer problema del filósofo, quien no necesita semejante investigación para ponerse a filosofar. Lo que a él le interesa es saber cómo debe ponerse en marcha la filosofía, lo cual exige una determinación previa del

²³*Ibid.*, p. 200. Gran parte de este desarrollo se debe a la irrupción del humanismo en algunas universidades, sobre todo en las italianas, en las cuales la tradición escolástica-tomista no había cobrado tanta fuerza como un París o en Oxford y "... donde la tradición de las letras antiguas se había conservado mejor y se despertaba antes, a una con la renovación romana, donde el reflujo de la ciencia bizantina frente a la amenaza turca sostenía el resurgimiento del helenismo" (Le Goff, J. *Los intelectuales de la Edad Media*, EUDEBA, Buenos Aires, 1971, p. 208).

campo en que va a moverse, pues, a diferencia de las ciencias particulares, a las cuales les es dado de antemano su campo de trabajo, la filosofía tiene que descubrir el suyo por su propio esfuerzo. Mas para esto necesita primero un camino que la conduzca a dicho campo, camino que tampoco le es dado por adelantado, y que no puede encontrar a la ventura, sino que tiene que buscar expresamente. De manera que, en último término, el primer problema de la filosofía es el problema de su camino²⁴.

Esta extensa cita de Cruz Vélez revela el lugar central que ocupa el problema del método o camino. Como piedra fundamental de la filosofía, el *Poema de Parménides*, enuncia la existencia de dos vías de investigación filosófica: la vía del ser, de la verdad, y la vía del no ser, de la falsedad. Del mismo modo Platón, siguiendo esta línea, distingue entre la *episteme* y la *doxa*, entre el conocimiento que conduce a la verdad y aquél que conduce a la mera opinión. Tal como expresa Néstor Luis Cordero,

... para *Parménides* el conocimiento se obtiene luego de un ‘recorrido’, de un ‘viaje’, de un trascurso conceptual, es decir, gracias a un método. En efecto, ya vimos que ‘método’ deriva de *metáhodón*, ‘estar encaminado’, ‘estar dentro de un camino’²⁵.

Ésta es, quizás, la primera aparición de la noción de método en la filosofía. El del camino parmenídeo del ser que pretende mostrarnos el acceso que conduce a la verdad. A partir de este planteo, el problema de cómo acceder a la verdad, qué vía tomar, tendrá, en los avatares filosóficos un lugar central.²⁶

El método moderno propone separar lo dudoso y lo improbable, por más verosímil que parezca, del ámbito del conocimiento como tal, pues la simple probabilidad o concordancia es considerado teóricamente insuficiente para alzarse con ese título.

²⁴Cruz Vélez, D., *Filosofía sin supuestos*. Sudamericana, Buenos Aires, 1970, p. 13.

²⁵Cordero, N., *Siendo se es*. Biblos, Buenos Aires, 2004, p. 37.

²⁶Sin embargo, al llegar al siglo XVII, la cuestión del método sufrió lo que los precursores de la Modernidad percibieran como una suerte de degradación. Cabe decir, entonces, que el problema del método en la Modernidad, adviene a partir de una crítica a las metodologías medievales, cuyo punto más cuestionable es el hecho de que las mismas estaban basadas en un criterio tan poco riguroso y racional como el de autoridad. Esto significa que todo lo dicho por ciertas “autoridades” –Platón, Aristóteles, la Biblia, los Padres de la Iglesia, etc.- era totalmente incuestionable y debía ser tomado como verdadero, sin mediar disidencia posible. Es por ello que se ha transmitido y considerado como verdaderos una serie de conocimientos contruidos, no a partir de la razón, sino más bien basados en tradiciones míticas y teológicas Cf. Carpio, *Op. Cit.*

La suficiencia teórica puede alcanzarse sólo mediante una serie de operaciones racionales, capaces de brindarnos certezas en nuestra comprensión de la realidad, es decir un conocimiento “claro y distinto”.

Y es éste el núcleo fundamental del surgimiento del pensamiento moderno; un pensamiento orientado hacia la búsqueda de la verdad, que reposa en la confianza de que existe un método, un camino, capaz de conducirnos a la misma, alejándonos del error.

Fronzizi repara sobre el hecho de que la cuestión que nos ocupa está ligada a la aparición, en el siglo XVII, de tres personajes clave: Galileo, Bacon y Descartes, los cuales han logrado, cada uno desde un contexto teórico diferente, elaborar las bases de lo que sería denominado posteriormente método moderno.²⁷

En efecto, nuestro filósofo vio en la matemática un paradigma del conocimiento alcanzable mediante la vía racional. Así, se empeñó en aplicar el método matemático para la resolución de los problemas del mundo.²⁸

En 1637 escribe:

²⁷Cf. Fronzizi, *Op. Cit.* De acuerdo a Fronzizi: introduzca “Mucho se ha disputado acerca de la mayor o menor influencia que han tenido estos tres pensadores en la formación de la conciencia filosófica y científica modernas. Con frecuencia se ha exagerado la importancia de uno en menoscabo de los demás y el orgullo nacional no es totalmente ajeno a dichas exageraciones. El vicio principal de esas disputas, que las he tornado estériles en tanto contribución histórica, consiste en querer ordenar jerárquicamente a dichos pensadores. Lo que corresponde, es indagar la naturaleza y el sentido de la contribución de cada uno de ellos... Y tal indagación no debe tomar en cuenta tan sólo la originalidad o profundidad de las ideas sino la repercusión que tuvieron en el desarrollo ulterior del pensamiento filosófico-científico” (p. 10). La contribución galileana está dirigida principalmente al saber científico, más específicamente al campo de la física, según establece Galileo el mundo físico consiste en una interrelación de fuerzas de carácter calculable y medible. Para poder describir y explicar dicho mundo, desarrolló un método experimental que combina la experiencia y la deducción, en pos de alejar al saber científico de los prejuicios de la especulación metafísica. Cabe aclarar que, hasta el momento, la autoridad imperante de Aristóteles en dicho campo había logrado estancar cualquier tipo de descubrimiento o avance. A Bacon se le debe la sistematización del método inductivo. Al caer el principio de autoridad, y con él los principios autoevidentes de la metafísica aristotélica que operaban como principios generales, se torna necesario encontrar un método capaz de garantizar la verdad, Bacon lo encuentra en la inducción. Descartes, por su parte, lo encuentra en la razón deductiva. Se entiende, por tanto, que “Por la subordinación de todo el conocimiento a la primacía del sujeto pensante, es que Descartes es a menudo considerado como el padre de la filosofía moderna” (Rodis-Lewis, *Op. Cit.*, p. 8. traducción propia)

²⁸ Cf. Armiño, *Op. Cit.*

... vale mucho más no pensar nunca en investigar la verdad de cosa alguna que hacerlo sin método: es realmente cierto, en efecto, que los estudios de esta clase llevados sin orden y las meditaciones confusas oscurecen la luz natural y ciegan los espíritus²⁹

La razón, según expresa Descartes en sus *Reglas para la dirección de la mente*, tiene un carácter formal, pero la formalidad, en este contexto, debe ser pensada como una cualidad matematizadora. Si lo que se pretende es arribar a una ciencia formal, racional, capaz de brindarnos certezas sobre cualquier objeto del mundo, la matemática servirá al filósofo como modelo privilegiado para esbozar su método. En efecto, afirma Descartes, tras preguntarse acerca de la naturaleza de la matemática:

... me pareció finalmente claro referir a la matemática todo aquello en que solamente se examina el orden y la medida, sin considerar si esta medida hay que buscarla en los números, las figuras, los astros, los sonidos o cualquier otro objeto. De ello resulta que tiene que haber una ciencia general que explique todo lo que se pueda imaginar respecto al orden y la medida, sin aplicarlos a una materia especial.³⁰

Descartes llama a esta ciencia general, de carácter formal, *mathesis universalis*. Luego propone, por vez primera, un método propio de dicha ciencia. El mismo consiste en ordenar los objetos de la investigación de los más simples a los más complejos, comenzando la investigación por aquéllos para concluirlos en éstos.

Todo método consiste en el orden y la disposición de los objetos sobre los cuales hay que centrar la penetración de la inteligencia para descubrir alguna verdad. Nos mantendremos cuidadosamente fieles a él si reducimos gradualmente las proposiciones complicadas y oscuras a proposiciones más simples, y luego, si partiendo de la intuición de las que son más simples de todas, procuramos elevarnos por los mismos escalones o grados al conocimiento de todas las demás.³¹

²⁹Descartes, R., *Reglas para la dirección de la mente*, Aguilar, Buenos Aires, 1974, p.47.

³⁰*Ibid.*, p. 53.

³¹*Ibid.*, p. 55.

El problema del método será retomado en una obra fundamental del corpus cartesiano: *El discurso del método*.

En efecto, es allí donde es posible obtener la versión más acabada del mismo, así como la primera aparición del *cogito*. También, cabe destacar que la importancia de dicha obra para los fines de este trabajo reside en el hecho de que el método allí expuesto será aplicado en las *Meditaciones metafísicas*, en donde el tratamiento del *cogito* adquiere un lugar central.³²

2.3. El método cartesiano

Es en el *Discurso del método* donde Descartes expone la formulación más acabada de su método. Dicha obra parte de una premisa que da cuenta del espíritu moderno del texto:

El buen sentido es la cosa que mejor repartida está en el mundo, pues todos juzgan que poseen buena provisión de él que aun los más difíciles de contentar en otras materias no suelen apetecer más del que ya tienen.³³

La razón, el buen sentido, la facultad de distinguir entre lo verdadero y lo falso en pos de juzgar de manera correcta, es el mismo en todos los hombres. Pero, ¿cómo explicar, entonces, por qué algunos hombres juzgan de manera adecuada y otros no? ¿Cómo explicar las discordancias de opinión entre los distintos individuos? ¿Cómo dar cuenta de la naturaleza del error?

El gran problema reside en la aplicación de la razón, pues “no basta simplemente con tener un buen entendimiento: lo principal es aplicarlo bien”³⁴. He aquí, entonces, la fundamentación de la necesidad del método, basada en la creencia de que la razón está distribuida de manera igual en todos los hombres y de que, en tanto facultad que nos permite distinguir lo verdadero de lo falso, es incapaz de engañarnos.

³² Cf. Hamelin, *Op. Cit.*

³³ Descartes, R. *Discurso del método/Meditaciones metafísicas*, Terramar, La Plata, 2004, p.13.

³⁴ *Ídem*.

Descartes realiza una revisión de las ciencias de su tiempo, tres de ellas parecieran poder ayudarlo en la ambiciosa empresa de diseñar un método infalible: la lógica, el álgebra y la geometría.³⁵

Respecto a la primera dirá que está orientada a probar conocimientos ya existentes en lugar de aportar conocimientos nuevos. Podemos decir que la lógica no se encarga de la verdad, sino de la validez. Además, el método de la lógica contemporánea a Descartes se basaba aun en el silogismo aristotélico, el cual pierde utilidad cuando no se dispone de una verdad general que opere como premisa mayor.³⁶

En lo respectivo a la geometría, cabe considerar que no tiene un procedimiento claro y distinto, pues debe recurrir a la imaginación. Ésta es una función del espíritu, pero no la primordial, que es el pensar. Por lo tanto, cuando es puesta en primer plano, tiende a engendrar el error.³⁷

Por su parte, el álgebra posee demasiadas reglas, lo cual la convierte en una ciencia oscura y confusa, “buena para enredar el espíritu, en lugar de una ciencia que lo cultive”.³⁸

A pesar de sus defectos, Descartes encuentra en estas ciencias algo a rescatar, a tener en cuenta a la hora de elaborar su método: el carácter formal de las mismas. Su método derivará, por tanto, de su intento de rescatar dicho aspecto, escapándole a los defectos antes referidos. De este modo decide exponer un método resumido en cuatro reglas:

1. No admitir como verdadero nada que no sea absolutamente evidente, es decir nada que no se dé a la intuición de manera clara y distinta. Esto posibilita evitar la probabilidad y la verosimilitud, las cuales conducen a la mención de prejuicios y precipitaciones, apartándonos de la vía de la verdad.

³⁵*Ibid.*, p. 30-31.

³⁶*Ídem.*

³⁷*Ídem.*

³⁸*Ídem.*

2. Dividir cada problema general en tantos problemas particulares como sea conveniente para la mejor resolución de los mismos. Es decir este precepto nos indica que debemos llegar a través del análisis a las ideas más simples, ya que estas se captan por esa inspección inmediata del espíritu, llamada intuición
3. Ordenar nuestros pensamientos, yendo de lo más simple a lo más complejo.
4. Enumerar todos los elementos presentes en el problema y luego revisar cada uno de los elementos de su resolución, en pos de comprobar si se ha resuelto correctamente.

Veremos luego más detalladamente cómo es que Descartes aplica y desarrolla el método en las *Meditaciones metafísicas*, poniendo todo en duda hasta alcanzar la certeza absoluta del *cogito*³⁹. Pero, antes de ello, conviene que nos detengamos brevemente sobre el primer precepto del método.

El método plantea en este primer precepto, un criterio muy difícil de cumplir, y es el de no admitir como verdadero nada que no se presente como evidente, es decir como claro y distinto. En efecto, gracias a este primer punto de su método es que Descartes puede determinar su criterio de verdad: la evidencia. Ésta no necesita de demostraciones lógicas o de carácter empírico, pues se da únicamente en la intuición intelectual, en la intelección inmediata. En otras palabras, para que una verdad satisfaga este precepto, para que sea imposible ponerla en duda, esa verdad tendrá que ser en si misma perfectamente clara y distinta y debería ser conocida de manera inmediata por una inspección del espíritu que llamamos intuición.⁴⁰

³⁹ La cuarta parte del *Discurso del método* está constituida por una suerte de síntesis de lo que será luego el recorrido efectuado por el meditador.

⁴⁰ Pero cabe destacar, que se trata de un criterio de verdad hartamente cuestionable. En efecto, pone de manifiesto desde el principio su carácter idealista, teniéndose así por un criterio subjetivo. Así Dynnic, representante del materialismo, sugiere que el método cartesiano, en su primer precepto, da un golpe significativo a la escolástica, sin por ello solucionar el problema de la verdad: “El filósofo no vio cuál era el camino para confrontar los conceptos con los objetos del mundo exterior reflejados en ellos (...) y naturalmente, al desligar el pensamiento del mundo exterior no hallaba un criterio objetivo de verdad. Ciertamente, al atribuir este grado de evidencia a la verdad, Descartes tenía en cuenta los axiomas matemáticos. Pero si los axiomas matemáticos no provocan ninguna duda y no requieren de demostración alguna, ello se debe a que son

Daremos cuenta, entonces, cómo en las *Meditaciones Metafísicas* Descartes encuentra la primera evidencia en el *cogito* y, a partir de ello, establece las bases de la subjetividad moderna. Dicha subjetividad será releída y subvertida por toda una tradición contemporánea. La línea interpretativa que tomaremos en este trabajo será la siguiente: desde el perspectivismo filosófico, a través de su crítica a la metafísica moderna, Nietzsche pondrá en tela de juicio al idealismo cartesiano y trazará una nueva concepción de subjetividad. Esta última está estrechamente ligada a la concepción freudiana, que guiada por la noción de inconsciente, dará paso a un nuevo saber, el psicoanálisis. El punto final de este recorrido crítico, a desarrollar en los próximos apartados, reside en las investigaciones lacanianas en torno al deseo y la pulsión y su puesta en juego del sujeto cartesiano y el sujeto del inconsciente.

2.4. Las meditaciones metafísicas

Contra lo que muchas veces dicen los historiadores acerca de la dificultad o inexactitud de las periodizaciones en la historia, podemos hacer empezar el periodo áureo, el periodo clásico de la filosofía moderna, en la noche del 10 de noviembre de 1619.⁴¹

Es precisamente dicha fecha en la que, según el mismo Descartes, casi como una epifanía revelada durante su estancia onírica, encuentra la piedra fundamental de su doctrina: “El joven era entonces desconocido, pero en 1619, entrevió la posibilidad de reformar el cuerpo mismo de la ciencia, a través del ejercicio de la *luz natural de la razón*.”⁴²

En efecto, esa noche manifiesta Descartes haber tenido tres sueños. En el primero, se encontró hojeando un libro. Mientras lo hojeaba, recordaba haberse detenido en una

empleados constantemente por la actividad humana”. (Ibíd., p. 344).

⁴¹Caimi, M., “Introducción” en Descartes, R., *Discurso del método*, Colihue, Buenos Aires, 2004, p. VII.

⁴²Rodis-Lewis, G., *Op. Cit.*, p. 9. Traducción propia.

oración: “*Quod vietae sectabor iter?*” o, en castellano, “¿*Qué camino tomaré en la vida?*”. La palabra *itero*, camino, tiene, como hemos visto, una peculiar significación no sólo dentro de la doctrina cartesiana, sino también en la historia de la filosofía en general. Dice al respecto Mario Caimi:

Si colocamos esta palabra en el lugar central de nuestra lectura, si le adjudicamos a ella la importancia decisiva dentro de la frase, entonces la pregunta soñada se nos aparece como una pregunta por el método.⁴³

Y continúa el comentador:

El camino para alcanzar el conocimiento es mucho más importante que el contenido de uno u otro conocimiento que pudiéramos tener. Sólo el camino (el método) nos asegura fehacientemente que el conocimiento que tenemos, es efectivamente conocimiento y no ilusión. Solo la observancia de los preceptos del método garantiza la solides del saber. El método queda colocado así en el punto de partida de la reflexión filosófica cartesiana.⁴⁴

Esta aventura del meditador, que quizás sea la obra más importante del corpus cartesiano, no es más que la aplicación del método, desarrollado en su obra anterior, pero llevado ahora al terreno de la metafísica.⁴⁵ Las *Meditaciones Metafísicas*, inspiradas en los ejercicios espirituales de los jesuitas, con quienes Descartes se formó en *La Fleche*, parten del primer precepto del método, a decir el de no admitir como verdadero nada que no se presente de forma clara y distinta a la intuición.

Así comienza el meditador su reflexión metafísica:

Hace mucho tiempo que me he dado cuenta de que, desde mi niñez, he admitido como verdaderas una porción de opiniones falsas, y que todo lo que después he ido edificando sobre tan endebles principios no puede ser sino muy dudoso e incierto; desde entonces he

⁴³Caimi, M., *Op. Cit.*, p. IX.

⁴⁴*Ibid.*, p. XX.

⁴⁵ Cf. Hamelin, O., *Op. Cit.*

juzgado que era preciso acometer, una vez en mi vida, la empresa de deshacerme de todas las opiniones a que había dado crédito, firme y constante en las creencias.⁴⁶

La duda, aplicada hiperbólicamente, en pos de encontrar una verdad apodíctica, excluyendo la mera posibilidad, es el resultado de ese primer precepto. La “Meditación Primera”, discute en su totalidad, todo aquello que puede ser sometido a la duda y que debe ser excluido de la esfera de lo verdadero, pues “no sólo se nos invita a dudar de las convicciones hasta ahora admitidas, sino que se nos sugiere tenerlas por falsas”⁴⁷.

Mediante dicho procedimiento, lo primero que el meditador rechaza reside en el testimonio ofrecido por los sentidos⁴⁸. Éstos, reconoce Descartes, son propensos al engaño:

Todo lo que he tenido hasta hoy por más verdadero y seguro, lo he aprendido de los sentidos o por los sentidos; Ahora bien: he experimentado varias veces que los sentidos son engañosos, y es prudente no fiarse nunca por completo de quienes nos han engañado alguna vez.⁴⁹

Es posible basar nuestros juicios, en los sentidos, en efecto, eso es lo que todos tendemos a hacer cuando adoptamos una actitud cotidiana y despreocupada. Si dudásemos constantemente de los sentidos, resultaría casi imposible manejarnos en el mundo real y concreto de los objetos. Parecería absurdo, por tanto, dudar de los datos ofrecidos por la percepción. Sin embargo, más de una vez he observado, diría el meditador, objetos a la distancia, cuyas dimensiones y forma, al acercarme, han resultado ser diferentes a lo que lo que realmente eran. Esto me da la pauta de que los sentidos son capaces de engañarme, de ofrecerme información oscura y confusa, imágenes difusas y cambiantes, de alejarnos de la vía de la verdad, por lo cual es menester, siguiendo el primer precepto del método, dudar de ellos.

⁴⁶ Descartes, R. *Discurso del método/ Meditaciones metafísicas*, Terramar, Buenos Aires, 2004, p. 119.

⁴⁷ Caimi, M. *Op. Cit.*, p. XLV.

⁴⁸ Seguiremos, en la presentación de esta “Primera Meditación”, la reconstrucción argumental propuesta por John Cottingham. Cf. Cottingham, J., *Descartes*, UNAM, México D. F., 1995, p. 53-71.

⁴⁹ Descartes, R., *Op. Cit.*, 2004, p. 119.

Sin embargo, al profundizar en el argumento cartesiano acerca de la falibilidad de los sentidos, es preciso notar que no siempre los sentidos engañan. Entonces, ¿por qué habría de dudar de toda la información provista por ellos? ¿Acaso no es una locura dudar acerca del hecho de que estoy frente a una pantalla (o frente a una hoja de papel) redactando (o leyendo) un documento académico?

Descartes no hace caso omiso de esta consideración. Es por ello que prosigue la meditación de la siguiente manera:

Pero aunque los sentidos nos engañen, a veces, acerca de cosas muy poco sensibles o muy remotas, acaso haya muchas otras, sin embargo, de las que no pueda razonablemente dudarse, aunque las conozcamos por medio de ellos; como son, por ejemplo, que estoy aquí sentado junto al fuego, vestido con una bata, teniendo este papel en las manos, y otras por el estilo.⁵⁰

Del mismo modo, parecería una locura dudar de que mis manos sean efectivamente mías, de que mi cuerpo sea el mío, etc. Cualquier persona en su sano juicio, al entender de Descartes, consideraría que sólo los locos pueden dudar de esas cosas.

Sin embargo, la razón meditadora invita a considerar el hecho de que, como todos los seres humanos, no sólo participamos de la vigilia, sino que cuando dormimos, vivimos la experiencia del sueño, como una realidad cuasi concreta. Algunas veces las imágenes oníricas son tan familiares como los de la vigilia. En otras palabras, el meditador podría estar soñando cuando se representa sentado junto al fuego, vestido con una bata y sosteniendo un papel. En palabras de Mario Caimi, es preciso afirmar que

... la existencia efectiva de las cosas materiales que nos representamos podría ser una ilusión. La experiencia común y frecuente del sueño es clara prueba de esto: tenemos mientras soñamos, una cierta evidencia subjetiva de la existencia de las cosas que soñamos y ello basta para que la evidencia con que se nos presenta tal existencia en la vigilia se vuelva dudosa.... Y bien pudiera ser que toda nuestra experiencia consintiera en un único

⁵⁰*Ibid.*, pp. 119-120.

sueño, en el que nos hiciéramos la ilusión de estar frente a cosas existentes, sin tener ante nosotros, en realidad, nada más que nuestras propias representaciones.⁵¹

Tomando el principio metafísico según el cuál nada viene de la nada, el meditador, que bien podría estar soñando⁵², considera la posibilidad de que los objetos presentes en los sueños deberían estar también contenidos en el mundo. Lo que llamamos habitualmente restos diurnos, es decir esas representaciones de elementos concretos y experienciales del mundo. Así es posible afirmar que:

... los sueños están, probablemente, compuestos de elementos tomados por lo común de la vida real, de la misma forma en que las pinturas de objetos imaginarios están compuestas de elementos basados en lo real. Luego, entonces, el mundo debe presumiblemente contener esos mismos tipos generales de cosas como cabezas, manos y ojos.⁵³

Sin embargo, los objetos que aparecen en mis sueños pueden también ser totalmente imaginarios e irreales, así como los pintores pueden crear diversos tipos de objetos no existentes en el mundo real mediante el uso de la imaginación. De todas formas, siguiendo con la argumentación llevada a cabo por el meditador, no cabe duda, al menos en esta instancia, que hasta los objetos más ficticios deben ajustarse a determinadas categorías universales, de carácter matemático, como ser la extensión, la forma, el tamaño, el número, el lugar y el tiempo.

Hasta ahora, el meditador diría, he logrado dudar de la información provista por nuestros sentidos, es decir de las cualidades secundarias de las cosas. He logrado, además, mediante el argumento del sueño, extender la duda a la materialidad de los objetos que se me presentan sensorialmente. Así es posible dudar también de las ciencias naturales, tales como la medicina, la física y la astronomía, estos deberían ser excluidos de la categoría de los conocimientos verdaderos, según lo exige el primer precepto del método.

⁵¹Caimi, M. *Op. Cit.*, p. XLVIII.

⁵² Ante la posibilidad de estar siendo engañados por el sueño, pues cuando soñamos tendemos a no distinguir el sueño de la vigilia, podemos poner en duda todos aquellos juicios provenientes de los sentidos, de los cuales parecería que sólo los locos pueden dudar. De tal modo, no sólo podemos, sino que, de acuerdo a primer precepto del método, debemos hacerlo, pues de no ser así estaríamos considerando como verdadero un dato que se nos da oscura y confusamente.

⁵³ Cf. Cottingham, J., *Op. Cit.*, p. 53.

Pero, ¿qué sucede con las matemáticas? ¿Acaso es posible dudar de las esencias matemáticas de dichos objetos? Sin embargo, Descartes argumenta que aunque dormidos, la suma de dos y tres nos dará cinco y un cuadrado no puede sino tener cuatro lados.

Igualmente el meditador no se conforma con esta conclusión. Hay algo allí que lo invita a dudar incluso de las verdades matemáticas. Parecieran éstas no ser tan evidentes como uno creería. Y así surge la siguiente pregunta: ¿acaso Dios, que es omnipotente, no podría estar engañándome al respecto?

Considerando este interrogante, es preciso extender la duda más allá. De este modo, ninguna de mis creencias previas, incluso aquellas ligadas a las matemáticas, escapa al poder de la duda. Por tanto, siguiendo nuestro punto de partida metódico, resulta necesario suspender el juicio respecto de todas esas creencias.

Se podría, sin embargo, objetar al respecto que Dios no sólo es omnipotente sino también absolutamente bueno y que, por tanto, sería contradictorio pensar en la posibilidad de la existencia de un *Dios engañador*. Pero en su actitud meditativa, Descartes encuentra la posibilidad de que no sea Dios el que nos engañe, sino un ser menos perfecto que éste pero más perfecto que él –y, por tanto, capaz de engañarnos–, el “genio maligno”, quien en su perversidad, nos engañe sistemáticamente.

El meditador dice al respecto:

Supondré, pues, no que Dios, que es la bondad suma y fuente suprema de la verdad, me engaña, sino que cierto genio o espíritu maligno, no menos astuto y burlador que poderoso, ha puesto su industria toda en engañarme; pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, y todas las demás cosas exteriores no son sino ilusiones y engaños que hace uso, como cebos, para captar mi credulidad; me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, sin sangre; creeré que, sin tener sentidos, doy falsamente crédito a todas esas cosas; permaneceré obstinadamente adicto a ese pensamiento y, por si tales medios no puedo llegar a conocer una verdad, por lo menos en mi mano está el suspender el juicio.⁵⁴

El tercer grado de la duda, que se basa en el argumento del genio maligno, lleva al extremo el ejercicio del descreimiento absoluto. Mario Caimi⁵⁵ considera que las ciencias

⁵⁴ Descartes, R. *Op. Cit.*, 2004, p. 123.

⁵⁵ Cf. Caimi, M. *Op. Cit.*

empíricas, cuyo objeto de estudio reside en las cosas compuestas, cayeron bajo la duda mediante el argumento del sueño. Sin embargo, aquellas ciencias cuyo objeto está en las cosas simples -como la extensión, la figura, el número y la relación- parecen resistir aún el embate escéptico. Descartes se pregunta si es acaso posible dudar de ideas simples, de las esencias inmutables que conforman el contenido de las matemáticas. Siendo probable la existencia de un ser más perfecto que nosotros capaz de engañarnos, resulta preciso dudar acerca de todos nuestros contenidos mentales, incluyendo las esencias matemáticas. Por tanto, Descartes propone suspender el juicio respecto a todos ellos.

Con dicha suspensión de juicio, consecuencia de la aplicación hiperbólica de la duda de acuerdo al primer precepto del método, culmina la “Primera Meditación Metafísica”. Se trata éste, del momento más escéptico del recorrido cartesiano, más angustiante y de absoluta vacilación existencial. Tradicionalmente se denomina a esta instancia de las *Meditaciones Metafísicas* como *pars destruens*. Se trata, en efecto, de la parte destructiva de la argumentación, la duda se presenta como un torbellino abrumador y desbastador. A partir de estas ruinas, intentará Descartes recuperar los cimientos del conocimiento cierto y verdadero. La pregunta que resta es, entonces: ¿cómo continuar? ¿De dónde sacar la primera evidencia, que nos mantenga en pie? Todos los contenidos posibles del pensar han sido puestos en duda, a través de la figura del Genio Maligno, pero Descartes responde a dichos interrogantes en la “Segunda Meditación” de la siguiente forma:

... seguiré por el mismo camino que ayer emprendí, alejándome de todo aquello en que pueda imaginar la menor duda, como si supiese que es verdaderamente falso, y continuaré siempre por ese camino, hasta que encuentre algo que sea cierto, por lo menos, si otra cosa no puedo hasta que haya averiguado con certeza que nada cierto hay en el mundo.⁵⁶

Ante la suposición, sostenida y resguardada por la duda, de que todos los contenidos de nuestra mente son falsos, de que todo aquello que nos ofrecen los sentidos, todo aquello que hay en nuestra memoria, cada uno de los productos de nuestra fantasía y todo lo que podamos pensar, en un sentido amplio, no puede ser tenido como evidente, entonces el

⁵⁶*Ibid.* P. 124

meditador se pregunta por sí mismo. Cuando el mundo quedó vacío, sin contenidos ni verdades solo resta un último gesto, un último acto, la introspección. En efecto, si todo aquello no es –pues, llegamos a ello por la vía del no ser, es decir mediante el error–, ¿puedo acaso dudar de la propia existencia?

Considerando que he de negar, gracias al alcance de la duda, la existencia de las cosas materiales, no puedo entonces pensarme como un ser material y corpóreo. La pregunta que instala Descartes es la siguiente:

... ¿qué sigue aquí? ¿Soy tan dependiente del cuerpo y los sentidos que, sin ellos, no pueda ser? Pero ya estoy persuadido de que no hay nada en el mundo: ni cielo, ni tierra, ni espíritu, ni cuerpos; ¿estaré, pues, persuadido también de que no soy? –a lo que responde: – Ni mucho menos. Si he llegado a persuadirme de algo o solamente si he pensado alguna cosa, es sin duda porque yo era.⁵⁷

En efecto, si de algo no puedo dudar, cuando dudo radicalmente, es del hecho de que estoy dudando, pues resultaría contradictorio afirmar y negar la existencia de la duda. Cabe, a este punto, sin embargo, preguntarse si aquel ser más poderoso que nosotros, al que hemos llamado genio maligno, puede engañarme a este respecto. Si de algo no cabe duda, es de que el genio maligno no podría engañarme si no fuera y, por tanto, el límite de su poder de engañarme está claramente demarcado: el meditador concluye que no puede engañarlo diciéndole que no es, cuando realmente es. En este punto queda establecido algo del orden del ser, de un punto de concentración que lo impulsa a afirmar:

El pensante que duda de todo, alcanza con el pensamiento de su propio pensamiento una certeza indubitable. Este movimiento reflexivo es el expresado en la primera proposición de la nueva ciencia, que dice ‘*cogito*’, ‘*yo pienso*’⁵⁸

Así es que se arriba a la primera certeza, inmortalizada en la harto famosa fórmula latina: *cogito, ergo sum*. Al ser el dudar un modo del pensar, no es posible negar, cuando dudo, diría el meditador, que estoy pensando. Por tanto, “... la siguiente proposición: ‘yo

⁵⁷*Ídem.*

⁵⁸Caimi, M. *Op. Cit.*, p. 90.

soy, yo existo’, es necesariamente verdadera cuando la estoy pronunciando o concibiendo en mi espíritu.”⁵⁹

De acuerdo con Mario Caimi, en esta instancia de la argumentación decir “pienso” y “yo existo” es lo mismo, pues el yo al que se hace alusión es ese mismo pensamiento. Y agrega: “... el yo cuya existencia hemos determinado de manera indubitable se reduce a la pura inteligencia, esto es lo único cuya existencia necesaria hemos podido demostrar”⁶⁰

En este momento argumental, la mente sólo se concibe a sí misma: mientras duda absolutamente de todo lo demás, y conoce su propia existencia en la medida en que se piensa. El conocimiento de todo “lo otro”, incluyendo el cuerpo de ese yo que piensa, está puesto en suspenso. Por ahora, sólo sabe el meditador de la existencia del pensar que es lo mismo que estar en lo cierto respecto de la existencia del yo que se piensa. El genio maligno puede engañar al meditador de muchas maneras, pero no puede engañarlo cuando piensa que piensa. El mero creer que se piensa, es pensar más allá de si sus contenidos son verdaderos o falsos. Lo importante es que haya tal pensar. Aquí el pensamiento y la conciencia se anudan en un solo gesto, que exagera la creencia ingenua de ser uno. Consistente, indivisible y transparente a sí mismo.

Entonces, soy, es evidente. Resta, sin embargo, un interrogante, a decir: ¿qué soy? Me encuentro obligado a dudar acerca de la propia naturaleza corpórea. Por tanto, es preciso afirmar, en esta instancia, que no soy un cuerpo. ¿Acaso seré un alma?

El meditador indaga acerca de las facultades del alma. Este punto resulta, a los fines de este análisis, de particular interés. En efecto, se ha hecho hincapié en el rechazo de Descartes a la tradición, en particular al principio de autoridad empleado por sus predecesores escolásticos. Si el objetivo del filósofo es construir un nuevo edificio del conocimiento, fundado en los cimientos sólidos de la certeza, resultan extrañas las apelaciones a la antropología y la metafísica aristotélica que se filtran en el desarrollo de la argumentación de la “Segunda Meditación”.

Simplemente, es menester tener en cuenta sobre este punto que las facultades consideradas por Descartes corresponden a las partes del alma de acuerdo a la doctrina de Aristóteles: el alma vegetativa, el alma sensitiva y el alma intelectual. En efecto, a la

⁵⁹Descartes, *Op. Cit.*, 2004. p. 125.

⁶⁰Caimi, M. *Op. Cit.*, p. 66.

primera corresponden las facultades de alimentarse y andar; a la segunda, en cambio, la de sentir; a la última, la de pensar.

El meditador entiende que el alimentarse y el andar requieren de un cuerpo para realizarse. Lo mismo sucede con el sentir, el cual, además, mediante el argumento del sueño ha demostrado que nos engaña. Resta, entonces, la facultad de pensar, de lo cual extrae la siguiente conclusión:

... yo no soy, pues, hablando con precisión, sino una cosa que piensa, es decir un espíritu, un entendimiento o una razón, términos éstos cuya significación desconocía yo anteriormente. Soy, pues, una cosa verdadera, verdaderamente existente. Más, ¿qué cosa? Ya lo he dicho; una cosa que piensa⁶¹

Hasta aquí sólo se podría dar credibilidad a aquello que realmente conozco, a aquello que puedo intuir con evidencia, a lo que me es claro y distinto: o sea, solo a mi propia existencia. En este punto parecería haber en una especie de autovalidación del cogito, un yo que se desdobra y se percibe a si mismo pensándose, y este acto pensarse parece suficiente para otorgarle validez y realidad.

Insiste Descartes: sé qué es lo que soy: soy una cosa que piensa, “Una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, también, imagina y siente”.⁶²

En sentido amplio, todo eso significa pensar. Pero en un sentido más estricto, el pensamiento está ligado a la intuición intelectual que nos da conocimientos ciertos. Porque, como ya se ha indicado en el curso de la argumentación, es preciso dudar de todo lo sentido e imaginado. En otras palabras, si bien no es posible dudar de que siento e imagino, la duda alcanza sí a los contenidos obtenidos mediante la facultad de sentir, como a aquellos propios de la imaginación. Lo sentido y lo imaginado, por tanto, no se presentan como evidentes, clara y distintamente, tal como exige el primer precepto del método.

⁶¹Descartes, R., *Op. Cit.*.p 126.

⁶²*Ibid.* p. 127.

Descartes da cuenta de esto en la “Segunda Meditación” mediante el argumento del trozo de cera. Para ello, supone explícitamente que podemos conocer las cosas del mundo material, poniendo momentáneamente entre paréntesis el alcance del genio maligno⁶³.

¿De qué manera puedo conocer el mundo material? Si los sentidos no conducen al conocimiento del trozo de cera, ¿será acaso la imaginación capaz de hacerlo? Pero, la imaginación es una facultad finita y, por tanto, incapaz de concebir la variedad infinita de extensiones, movimientos y figuras que el trozo de cera puede adoptar.⁶⁴

Por tanto, dice el meditador: “... no puedo, por medio de la imaginación, ni siquiera comprender lo que sea este pedazo de cera (...) sólo mi entendimiento lo comprende”.⁶⁵

Mediante este argumento, Descartes refuerza la evidencia del *cogito*. En efecto, se puede concebir, mediante el entendimiento, al trozo de cera, como a cualquier otro objeto, de manera clara y distinta, es indudable entonces que puedo concebir mi propio entendimiento, mi propio espíritu, como característica inalienable del intelecto, que puede pensarse a sí mismo.

Hacia el final de la “Segunda Meditación”, Descartes concluye:

Pero, en fin, heme aquí insensiblemente en el punto a que quería llegar; pues ya que es cosa, para mí manifiesta ahora, que los cuerpos no son manifiestamente conocidos por los sentidos o por la facultad de imaginar, sino por el entendimiento solo, y que no son conocidos porque los vemos y los tocamos, sino porque los entendemos o comprendemos

⁶³ Cf. *Ibid.* Tengo un trozo de cera, lo puedo mirar, tocar oler, etc., y cuando lo hago identifico determinados rasgos que le son propios: un color, una forma, una textura, un olor, etc. Todos ellos, captados a través de los sentidos, corresponden a las llamadas cualidades secundarias de las cosas. Sin embargo, al acercar el trozo de cera al fuego, notamos cómo dichas cualidades cambian. Así, la cera pierde su forma, su dureza, su aroma y su color: “... esa cera no era ni la dulzura de la miel, ni el agradable olor a las flores, ni la blancura, ni la figura, ni el sonido, sino sólo un cuerpo que poco antes me parecía sensible bajo esas formas y ahora se hace sentir bajo otras.” (p. 129). Lo que resta de esa cera, aquello que creemos conocer acerca de ella tras acercarla al fuego, no son las cualidades referidas, sino otras; a decir, la cera se nos da como algo extenso, flexible y mudable.

⁶⁴ “... y no concebiría yo claramente, conforme a la verdad, lo que es la cera, si no pensara que aun este mismo pedazo, que estamos considerando, es capaz de recibir más variedades de extensión que todas las que haya yo nunca adoptado”. (*Ibid.* p. 129).

⁶⁵ *Ibid.* p. 130.

por el pensamiento, veo claramente que nada hay que me sea más fácil de conocer que mi propio espíritu.⁶⁶

Hemos presentado todo el recorrido argumental realizado por Descartes en pos de arribar a la primera certeza: el *cogito*. Ahondaremos, tal como hemos sugerido, en las implicancias de dicho concepto en los siguientes apartados. Sin embargo, para que nuestro análisis acerca del mismo sea acabado, resulta necesario dar cuenta muy brevemente del modo en que Descartes, en las restantes cuatro meditaciones, recupera la certeza en lo respectivo a los juicios acerca del mundo y las cosas materiales.

Tal como afirma John Cottingham:

La proposición ‘pienso, luego existo’ que Descartes afirma ‘aceptar sin escrúpulo’ como el ‘primer principio’ de la filosofía que está buscando no posee en primera instancia un punto de partida muy prometedor para el desarrollo de un sistema de conocimiento completo.⁶⁷

El gran riesgo, si seguimos a raja tabla el espíritu cartesiano presente en la formulación del método, reside en el quedar atrapados en una verdad evidente pero improductiva, en un solipsismo infértil y tramposo. Para salir de allí y recuperar todo el resto de las verdades que constituyen el edificio del conocimiento, el meditador se ve obligado a eliminar progresivamente la cadena de dudas a la que ha sujeto cualesquiera de los contenidos de la conciencia, independientemente del primer principio, al cual la duda no ha podido alcanzar.

El problema de la garantía de las verdades matemáticas se encuentra invalidado por la posible existencia de un espíritu superior al nuestro, cuya capacidad de engaño basta para no poder concebir dichas verdades de manera evidente. Pero, si hay un ser absolutamente perfecto, capaz de garantizar que las verdades en cuestión, que se representan en nuestro espíritu imperfecto, son tales, resulta efectiva la posibilidad de sortear ese dilema a donde las hipótesis de la existencia de un Dios engañador o un genio maligno nos han llevado.⁶⁸

⁶⁶*Ibid.* p. 131-132.

⁶⁷Cottingham, J. *Op. Cit.*, p. 79.

Ahora bien, si postulamos que Dios es absolutamente perfecto, es también absolutamente bueno, por tanto, Dios sería incapaz de ejercer el engaño. Descartes es consciente de la existencia del error, pero, al no poder afirmar que es Dios quien nos engaña, se ve obligado a tomar otro camino que garantice la veracidad de lo conocido.⁶⁹

El error se debe entonces, no al intelecto, a la razón, de la que Dios nos ha dotado, esta aun siendo finita, es un instrumento válido y capaz de conducirnos a la verdad.

El problema reside en la voluntad humana, que aunque no es una facultad defectuosa, trata de ir más allá de sus límites⁷⁰.

Es por ello que Descartes resalta aquí nuevamente la necesidad del método. Y establece, por lo menos como moción de deseo, que Dios debido a su perfección no puede engañarnos, por lo cual se transforma en garantía de las verdades más elementales, aquellas que se dan por intuición intelectual, por simple inspección del espíritu.

Mediante las pruebas de la existencia divina Descartes recupera las verdades matemáticas. Pero, ¿qué sucede con las cosas materiales? Es evidente, dice el meditador en la “Sexta Meditación”, que todas las ideas que podemos concebir clara y distintamente sobre las cosas materiales, es decir, su esencia, son verdaderas.

No cabe duda de que, siendo Dios todopoderoso, es capaz de crear todas las cosas materiales y, por tanto, su existencia es posible. El hecho de que Dios sea veraz, nos permite finalmente afirmar que los objetos materiales en cuestión existen, el mundo queda resguardado en última instancia y paradójicamente por la potencia divina.

⁶⁸ En la “Tercera Meditación”, entonces, Descartes da los primeros dos argumentos para demostrar la existencia de Dios. El primero de ellos aparece como consecuencia directa de la evidencia de la propia existencia: Ya que no ha recuperado la existencia de las cosas externas, sólo puede partir el meditador de la única verdad que posee y, por tanto, realiza una inferencia a causal a partir de los efectos que encuentra en su propia interioridad. el meditador, examinando en sus ideas, reconoce que posee la idea de sustancia infinita: siendo un ser finito, el meditador no tendría la idea de infinito de no haber sido puesta ésta por un ser infinito. El segundo argumento sobre la existencia de Dios es el llamado argumento de la impronta divina, mediante el cual concluye el meditador que ha sido creado por Dios y que no es consecuencia de una cadena de causas imperfectas (Cf. Descartes, R. *Op. Cit.*, 2004, p. 140 y ss.). Un tercer argumento sobre la existencia de Dios es el llamado argumento ontológico, expuesto en la “Quinta Meditación” e inspirado en aquel enunciado por San Anselmo siglos antes: siendo la esencia de Dios la de un ser sumamente perfecto y dado que la existencia es una perfección, concebir a Dios, cuya idea tenemos, como inexistente resultaría absurdo. En otros términos, la esencia de Dios es la de un ser existente, como la de un triángulo es la de poseer tres lados.

⁶⁹ En la “Cuarta Meditación” Descartes da cuenta del error de una forma similar a la que lo han hecho los teólogos medievales al explicar el mal.

⁷⁰ Dice el filósofo, que la voluntad, a diferencia de la razón, es infinita, ilimitada e infinitamente libre, por lo cual siempre tiende a precipitarse, a aceptar como verdaderas aquellas consideraciones que el intelecto no ha percibido todavía clara y distintamente.

3. Lecturas críticas en torno al *cogito*

El gran hallazgo de Descartes en su aplicación del método reside en el *cogito*, el cual puede ser pensado como una figura paradigmática de la subjetividad moderna. Siguiendo nuestro recorrido hasta aquí, es preciso pensar al *cogito* como el resultado del intento cartesiano de establecer un criterio de validez objetiva, tal como indica Ernst Cassirer⁷¹.

Dicho intento alumbró a su vez una determinada noción de subjetividad. En efecto, Descartes establece al pensamiento claro y distinto de los objetos, y también su concepción intuitiva, como criterio de validez objetiva. Pero, dicho pensar está referido a una subjetividad. Hay un allí, un yo, sujeto, intelecto, que pone en acto el gesto del pensar, que piensa y se piensa. Es así como afirmar la existencia de un objeto, conocerlo de manera clara y distinta, implica, a la vez, el conocimiento de nosotros mismos en tanto sujetos cognoscentes, y así la afirmación de nuestra propia subjetividad. Es por ello, según Cassirer, que Descartes, en pos de fundamentar un nuevo modelo de ciencia, estaría tomando como punto de partida a la propia consciencia⁷².

De este modo, al decir de Cassirer, es posible afirmar que:

La idea central sobre la que descansa el ‘método’ consiste precisamente en sostener que el conocimiento representa una unidad sustantiva y autárquica: es decir, que encierra en sí

⁷¹Cassirer, E. *El problema del conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1993.

⁷² Ídem.

misma las premisas generales y suficientes para llegar a resolver los problemas que con razón se plantea, sin necesidad de invocar ninguna instancia externa y trascendente⁷³.

El sujeto que se desprende de la meditación cartesiana es, por tanto, un sujeto de carácter epistémico y también metafísico. El *cogito* opera así, no como un punto de llegada, luego de un exhaustivo recorrido sino como un punto de partida, sobre el cual se podrá alzar todo el gran edificio del conocimiento.

La primera verdad, la *arkhé*, el fundamento, es en el sistema cartesiano el sujeto y no el mundo.

Y he aquí el motivo por el cual Descartes ocupa un lugar primordial en la historia de la filosofía en tanto que ostenta el título de padre del pensamiento moderno: es preciso reconocer, tal como lo hacen algunos comentaristas e historiadores de las ideas, que existe entre el paradigma clásico y el moderno un quiebre signado por un cambio de fundamento. En efecto, si el primero tenía como punto de partida o fundamento, el mundo, la *physis*, el segundo partirá del sujeto, como único dador de sentido racional de aquello que es.

El sujeto se torna en el centro generador, inspirador de la interpretación y conocimiento del mundo. Asimismo, y es ahí donde nos pararemos en pos de realizar un análisis crítico del *cogito*, es preciso pensar en una nueva concepción del fundamento, representada por una expresión que tomaremos de Paul Ricoeur: la sospecha. Así notaremos cómo gran parte de la contemporaneidad se desarrolla a partir de la idea de que quizás no exista ningún fundamento.⁷⁴

La expresión de Ricoeur hace referencia a la insuficiencia del sujeto moderno, que abre paso a la crisis de la modernidad.

De acuerdo a este autor, la evidencia del *cogito* cartesiano se desvanece cuando se desvelan los significados ocultos detrás del mismo.

⁷³ Ibid. p. 458.

⁷⁴ Cf. Ricoeur, P., *Freud: una interpretación de la cultura*. Siglo XXI, México D. F., 1990.

Son tres los autores paradigmáticos encargados de realizar dicho desvelamiento según Ricoeur: Marx, Nietzsche y Freud.

El primero, encuentra en la ideología una falsa conciencia; el segundo, en cambio, se encarga de poner en tela de juicio la metafísica y los valores que sostienen a dicho sujeto; el último da cuenta de “la otra escena”, las máscaras, del deseo no sabido, de las pulsiones y sus destinos . De este modo, a diferencia de Descartes, que dudó de que las cosas fueran como se nos presentan, pero que sin embargo no se atrevió a dudar de que la conciencia sea tal y como se aparece a sí misma, estos tres autores llegaron a afirmar, desde diversos puntos de vista, que la conciencia tal como la entendió Descartes es en su conjunto una falsa conciencia.⁷⁵

Se sospecha, entonces, de la existencia de una subjetividad fundante, ahistórica y universal, capaz de fundamentar el saber científico y metódico propio de la Modernidad. Es por ello, como se verá más adelante, que todo aquello que Descartes consideró como claro y distinto, garantía del saber epistémico, se pone en tela de juicio y, con ello, también el conocimiento científico y objetivo. Cualquier conocimiento, en efecto, está mediado por la interpretación y el lenguaje, el cual nunca dice las cosas como realmente lo son.⁷⁶

Tomaremos, a continuación, los desarrollos de dos de estos autores: Nietzsche y Freud, en pos de dar cuenta de la influencia que éstos tuvieron sobre el desarrollo de la subjetividad sostenida por el psicoanálisis de Lacan.

Se trata, en cierta forma de un sujeto que surge de la articulación de los desarrollos freudianos sobre el inconsciente y el sujeto cartesiano.

En otras palabras, un sujeto que no encuentra identidad en sí mismo, atravesado por el deseo, no siendo un continuo, una unidad, una sustancia sino un mero efecto del lenguaje.

⁷⁵*Ídem.*

⁷⁶*Ídem.*

3.2. Nietzsche: la crisis de la metafísica occidental

Durante periodos de tiempo enormes el intelecto no ha engendrado más que errores; algunos de ellos resultaron útiles para conservar la especie...

Nietzsche

La obra de Friedrich Nietzsche se construye en torno a la crisis del pensamiento occidental, cuyo eje paradigmático lo podemos encontrar representado en la metafísica. Si nos preguntamos acerca de esta peculiar disciplina filosófica, debemos remontarnos a los comienzos clásicos de la filosofía. Aristóteles fue el primero en acuñar ese término. Para él, la metafísica consiste en aquel saber *–episteme–* que se ocupa del ente en tanto ente. Dice el Estagirita:

Hay una ciencia que estudia al ente en cuanto ente y las determinaciones que por sí le pertenecen. Esa ciencia no se identifica con ninguna de las llamadas ciencias particulares, pues ninguna de éstas considera en su universalidad al ente en cuanto ente, sino que después de haber deslindado una porción de él, estudia lo que le pertenece accidentalmente por sí a esa cosa, tal como ocurre con las ciencias matemáticas. Más, puesto que buscamos los principios y las causas supremas, es evidente que han de ser causas de alguna naturaleza en virtud de su propio carácter.⁷⁷

Notamos que esta cita de la *Metafísica* contiene dos ideas claves, con el objetivo de acercarnos a una definición respecto a esta disciplina. La primera, habla del saber del ente en tanto ente, la segunda, en cambio, sugiere la idea de una ciencia destinada a investigar los primeros principios y causas, sugiriendo que la metafísica opera como una filosofía primera.

Dicha concepción de la metafísica como filosofía primera remite, a su vez, a un concepto clave en lo que respecta al pensamiento griego antiguo: la noción de *arkhé*, es

⁷⁷Aristóteles [1003a 20]. *Metafísica*, “Libro IV (Gamma)”, Trad. Hernán Zucchi, Debolsillo, Buenos Aires, 2004, p. 218.

decir el principio primero de todas las cosas, el fundamento de la realidad, eso que le da sentido a todo aquello que es. Resulta preciso considerar la importancia estructural del “es” para poder pensar el fundamento, el principio, e intentar desarrollarlo en su necesaria dimensión. La crítica nietzscheana a la filosofía occidental está orientada a destruir dicha noción, ese culto al egipticismo, a la momificación de los conceptos, a la taxidermia de las ideas. En su filosofar desde el martillo hay un deseo imperturbable de destruir sistemáticamente los conceptos metafísico-morales-religiosos que sostienen a los ídolos de occidente. Ídolos que mutan pero que, más allá de sus diferentes disfraces siempre piden el mismo sacrificio: el olvido de sí.

Nietzsche ha logrado vislumbrar cómo, en el trascurso de la historia del pensamiento los diversos filósofos han intentado denodadamente detener el impulso vital del pensar filosófico, capturados obstinadamente por la vana promesa de una *arkhé*, cuya función no es únicamente la de operar como fundamento, sino también como *télos*, finalidad última hacia la cual se tiende. En este sentido, la filosofía del ser iniciada por los griegos, pero desarrollada durante toda la historia de occidente, tiene la tendencia irrefrenable de buscar el sentido último y verdadero de todas las cosas.

Asimismo, es preciso reconocer que existe la tendencia, en el marco de la tradición occidental, a asimilar la metafísica y la teología. Para ello cabe considerar otra acepción aristotélica a la metafísica: la de saber teológico⁷⁸. De este modo, cuando la metafísica es impregnada por la teología, la divinidad es concebida como aquello que mueve sin mover, acto puro, que actúa por sí mismo y para sí mismo. De acuerdo a la doctrina aristotélica, este motor inmóvil es concebido como supremo, aquello que puede ser considerado como *arkhe*, explicación y fundamento de todas las cosas. El principal problema del filósofo decimonónico está, entonces, en aquella filosofía que busca constantemente el fundamento, tornándose monótona y carente de vida.

Una primera caracterización del pensamiento nietzscheano, a partir de lo visto hasta aquí, podría traducirse en una filosofía de carácter fuertemente opuesto a la búsqueda de todo fundamento y de toda teología. Esta caracterización es fundamental para comprender el que acaso sea el *leitmotiv*, el paradigma de la filosofía de Nietzsche. En efecto, así como “*pienso, luego existo*” es el dogma inapelable de la doctrina cartesiana, la frase “*Dios ha*

⁷⁸Cragolini, M., *Nietzsche, camino y demora*, Biblos, Buenos Aires, 2003.

muerto” es quizás la expresión conceptual más vital y potente, que muchos identifican con la filosofía de Nietzsche. Sin embargo, no se trata de una mera sentencia sobre la muerte de la divinidad o de una proclama anti-teológica, sino de una radical estructuración del pensamiento a la intemperie, sin red, sin estructuras de resguardo, sin garantías...

Preguntándose acerca de la naturaleza del suicidio, Albert Camus dice:

Nunca vi a nadie morir por el argumento ontológico... En cambio, veo muchas personas que mueren porque estiman que la vida no vale la pena de que se la viva. Veo otras que paradójicamente se hacen matar por las ideas o las ilusiones que les dan razón para vivir (lo que se llama razón para vivir es, al mismo tiempo, una excelente razón para morir). Opino, en consecuencia, que la pregunta por el sentido de la vida es la más apremiante.⁷⁹

Cabe destacar que el pensador y escritor argelino entiende en la presente cita por pregunta apremiante, una pregunta filosófica fundamental. La pregunta por el sentido, del mundo, de la vida, o quizás, la angustiante pregunta por el sinsentido, que nos obliga a encontrar el “sentido” en ciertas “ideas o ilusiones” –como las denomina Camus– entre las cuales, durante la historia de Occidente, Dios ha logrado ocupar el lugar de privilegio.

La creencia en Dios, y su capacidad de ordenar racionalmente el mundo opera como la respuesta que da sentido a la pregunta por el sinsentido. Pero, cabe destacar que este Dios, cuya muerte anuncia Nietzsche, no se reduce al Dios judeocristiano en que las personas con fe depositan el sentido y la dirección de su vida. Sino que se trata de las figuras de Dios, las figuras secularizadas de Dios, que se transforman en soporte de verdad y sentido. Y es, justamente, el lugar de esas “ideas e ilusiones” en las cuales encontramos las razones y las garantías, que permiten tolerar la nada y el sinsentido.

Dice Nietzsche en la *Ciencia jovial*:

Se comprenderá ya a dónde voy: a mostrar que nuestra fe en la ciencia descansa también sobre una creencia metafísica y que también nosotros, nosotros los que perseguimos el conocimiento, nosotros los impíos y los autometafísicos, sacamos nuestro fuego del incendio que prendió una fe hace más de mil años, esa fe cristiana que fue también la fe de Platón y que cree que Dios es la verdad y que la verdad es divina. Mas, ¿qué ocurriría si

⁷⁹Camus, A. *El mito de Sísifo*, Losada, Buenos Aires, 2007, pp. 15-16.

esto fuese haciéndose cada día más inverosímil, si nada más que el error, la ceguera y la mentira pudiese afirmarse como divinos, si Dios mismo resultase nuestra más prolongada mentira?⁸⁰

La endeble existencia del humano, la angustia paralizante ante el sinsentido del mundo, hizo necesario encontrar una explicación pacificadora para poder tolerar la vida. El consuelo metafísico que hallamos, es sin ninguna duda, Dios y sus múltiples resabios. Si consideramos los grandes sistemas filosóficos, por ejemplo, se torna preciso vislumbrar que la construcción de los mismos está orientada a dar un sentido fijo, cerrado y pacificante a la existencia y su innecesidad.

Si pensamos en los filósofos de la Ilustración, quienes a pesar de esgrimir un espíritu ateo, aun así no han podido escapar a la tentación o a la debilidad de ubicar en el lugar de la divinidad “saliente” y derrocada, a otro ídolo, representada en la figura de la suprema Razón. En consecuencia, no han logrado matar a Dios, sino sustituirlo con una especie moral y metafísica más acorde y funcional a los nuevos tiempos, el saber científico. Este saber es criticado por Nietzsche señalando sobre todo al estatus sacro-religioso que el ateísmo científico trafica.⁸¹

El lugar de veneración fue ocupado por lo que Nietzsche denomina las diversas “sombras de Dios”. Así como la Razón para el filósofo de las Luces responde a la pregunta por el sinsentido, para otros será el Estado el que reemplace a la figura del Dios aniquilado.⁸²

La filosofía moderna a pesar de la duda y del escepticismo instrumental deposita su fe y su argumentación en la figura del sujeto, cuyo paradigma está marcado por el *cogito*, en tanto dador de realidad subjetivante, el yo se vuelve sujeto y el sujeto se torna soporte de la realidad y la verdad, como antaño lo fue Dios.

Dice Nietzsche:

⁸⁰Nietzsche, F. *La Gaya Ciencia*, Editorial Edaf, trad. José Mardomingo Sierra, Chile, 2002, p 344.

⁸¹ Cf. Repossi, M. “El filósofo legislador. Inactualidad del ‘nosotros’ nietzscheano en la *Genealogía de la moral*” en *Instantes y azares, escritura nietzscheana*, N° 6-7, 2009.

⁸²*Ibid.*, p. 76.

... Dios, fórmula de toda calumnia de la vida, de toda mentira de ‘más allá’; en Dios, divinizada la nada, canonizada la voluntad de nada... ¡Hasta ese punto lo hemos llevado!⁸³

La principal función de Dios, de acuerdo a la concepción nietzscheana, es la de dar sentido al sinsentido, de convertir la diferencia en mismidad, la pluralidad en unidad⁸⁴.

Los dioses van muriendo y nuevas figuras van ocupando el lugar de Dios. La historia se constituye como una sucesión de pretendidos sentidos y la filosofía por su parte se constituye como el arte de interpretar la multiplicidad de sentidos sucesivos o coexistentes. La frase ‘Dios ha muerto’ nos invita a indagar acerca del lugar que ocupaba Dios, en el sostén del mundo “real” y de sus redes simbólicas. El trabajo de Nietzsche despliega, para poder realizar esta tarea interpretativa, ciertas pautas metodológicas, entre las cuales el análisis genealógico ocupa un lugar central.

Se trata, entonces, de la búsqueda inútil de un origen, porque la genealogía nietzscheana está dirigida a buscar el origen para encontrar que allí sólo hay nada. El trabajo genealógico da cuenta de que no existe un solo origen, sino que hay una multiplicidad, una pluralidad de orígenes que se constituyen como un entramado de interpretaciones y, en tanto tales, podrían haber sido absolutamente diferentes. De este modo, se revela el valor histórico del sentido: el origen que en una época determinada es considerado como valor último no es más que el producto de la creación de una determinada cultura.⁸⁵

Así, los sentidos se transforman a lo largo de la historia y el lugar de Dios, como sentido último, es ocupado por sus diferentes resabios, por todas las ficciones, por todas las verdades pretenciosas pero provisorias, pues Dios puede ser cualquier cosa, puede tener cualquier rostro, o para ser más precisos, cualquier máscara.

⁸³ Nietzsche, F. *El Anticristo*, Alianza, Madrid, 2006, p. 49.

⁸⁴ Cf. Cragolini, M. *Op. Cit.*

⁸⁵ Cf. Deleuze, G. *Op. Cit.*

La expresión ‘Dios ha muerto’ designa, entonces, la caída de la *arkhé*, del sentido último, del fundamento, de la ley que organiza la totalidad del caos. Negar la existencia de la verdad no implica afirmar el caos y la aniquilación, ya que,

Destruir los conceptos de la metafísica tradicional no equivale a desentenderse de la necesidad de crear nuevos conceptos a partir de los cuales sea posible configurar lo real. Pero esta configuración supone reconocer el carácter ‘falso’ de esos conceptos, una vez admitida la pérdida de toda sustancia metafísica y su promoción como fundamento.⁸⁶

Si desde sus orígenes griegos, hasta el momento en que Nietzsche anuncia la muerte de Dios, ésta ha sido el principio rector de Occidente, entonces con la fórmula ‘Dios ha muerto’ se estaría anunciando también el derrumbe mismo de todos los valores sustentados y sostenidos por nuestra civilización moderna.

En este sentido, es preciso ubicar a Nietzsche en una determinada tradición, en la que el *cogito* cartesiano es interpretado como una de las sombras de Dios.

En efecto, ese sujeto absolutamente consciente opera como fundamento último de toda la realidad cognoscible: es, como ya hemos indicado, la primera verdad sobre la cual se ha de construir todo el edificio del conocimiento moderno.

En ese sentido, de acuerdo a la caracterización nietzscheana de la historia del pensamiento occidental, es preciso entender la doctrina cartesiana como una forma de nihilismo decadente. Así entendido el *cogito*, se entiende la sospecha que Nietzsche tiene respecto al sujeto presentado por Descartes: el *ego* cartesiano constituye una interpretación.

3.2.1. Las formas de nihilismo

En el *Crepúsculo de los ídolos*, el filósofo da cuenta de este declinar de Occidente, relatando la historia de aquel error, en función del cual la historia de la filosofía ha contrapuesto dos mundos: el de lo verdadero, es decir, aquel regido por el principio ordenador supremo, y el de lo aparente.

⁸⁶Repossi, M. *Art. Cit.*, en *Rev. Cit.* p. 76.

El primer momento relatado es el correspondiente al platonismo griego, en el cual el mundo verdadero sólo se revela al sabio, es decir a aquel que tiene acceso a la idea de Bien: “El mundo verdadero asequible al sabio, al piadoso, al virtuoso –él vive en ese mundo, es ese mundo.”⁸⁷

El segundo momento es el del cristianismo, en el cual el mundo verdadero se torna “inasequible por ahora, pero prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso”.⁸⁸

El siguiente momento corresponde al momento kantiano, en donde el mundo verdadero se convierte en un mundo inalcanzable, pero que puede ser pensado en tanto consuelo, en tanto imperativo categórico, en tanto idea regulativa.

Luego, el momento positivista, en el cual se evidencia una primera ruptura con el mundo verdadero metafísico, pues para los positivistas las verdades metafísicas no pueden ser probadas por la experimentación y, por tanto, dicha noción no puede ser alcanzada bajo ningún punto de vista.

Sin embargo, cabe destacar que los positivistas ponen a los hechos en el lugar de Dios.

Estos primeros momentos del resumido relato histórico nietzscheano dan cuenta de lo que se ha dado a llamar nihilismo decadente.

Dicha categoría es empleada por Mónica Cragolini, junto con otras dos, correspondientes al nihilismo integral y nihilismo futuro, para fines meramente explicativos, pues en la obra de Nietzsche se presenta de forma fragmentaria y carente de un orden expositivo.⁸⁹

Tal como indica Gianni Vattimo:

“Como es sabido, Nietzsche se define como el primer nihilista perfecto de Europa, en tanto ha experimentado el nihilismo en sus últimas consecuencias... Es nihilista, en definitiva, y lo es perfectamente justo en la medida en que ha atravesado el nihilismo y lo ha dejado a su espalda.”⁹⁰

⁸⁷Nietzsche, F. *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 2006, p. 57.

⁸⁸*Ídem*.

⁸⁹ Cf. Cragolini, M. *Op. Cit.*

⁹⁰Vattimo, G. *Diálogo con Nietzsche*, Paidós, Buenos Aires, 2002, p. 207.

En otras palabras, Nietzsche puede considerarse el primer nihilista perfecto de Occidente, ya que ha transitado los tres sentidos de nihilismo, las tres formas de enfrentarse a la nada, identificadas por Mónica Cragolini.

El primero de ellos, es decir el decadente, corresponde a toda la historia del pensamiento *árkhico*, es decir todo aquel pensamiento organizado en torno a la noción de *arkhé*, previo a la muerte de Dios. A dicha instancia de nihilismo corresponde, tal como veremos más adelante, la filosofía moderna, que ha puesto como fundamento último a la noción de sujeto, derivada del *cogito* cartesiano.

Para Nietzsche aquello que motoriza al hombre es sin ninguna duda, la voluntad de poder.

El nihilismo decadente tiene sus orígenes en la Grecia clásica, donde Sócrates atrofia dicha voluntad, envenena el pensamiento, hipertrofia la razón, estableciendo de este modo una determinada “idiosincrasia” filosófica que hegemoniza toda la historia del pensamiento *árkhico*.

Respecto a ella, dice Nietzsche:

¿Me pregunta usted qué cosas son idiosincrasia en los filósofos?... Por ejemplo, su falta de sentido histórico, su odio a la noción misma de devenir, su *egipticismo*. Los filósofos creen otorgar un honor una la cosa cuando la deshistorizan, *sub specie aeterni* [desde la perspectiva de lo eterno] – cuando hacen de ella una momia. Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real.⁹¹

Sócrates aparece como feo y débil, pues carece de una voluntad de poder fuerte y pujante. Ésta, de acuerdo a Nietzsche, es aquella voluntad de poder capaz tener en cuenta la diferencia, aquella que no necesita de un fundamento que opere como principio ordenador de la realidad, la que tiene la valentía de prescindir de garantías metafísicas. La filosofía se ha caracterizado, desde los griegos, pasando por el cristianismo, y por la filosofía

⁹¹ Nietzsche, F. *El crepúsculo...*, *Op. Cit.*, p. 51.

moderna, como una disciplina estática, *egipticista*, *monótonoteista*, producto de una voluntad de poder débil, y decadente:

Allí donde esta voluntad, la voluntad de poder, decae, hay siempre *décadence*. La divinidad de la *décadence*, castrada de sus miembros y virtudes más viriles, se convierte desde entonces en un dios de los buenos. Su culto se llama ‘virtud’; sus secuaces son los ‘buenos y los justos’ – Se entiende por vez primera la contraposición dualista de un Dios bueno y de un Dios malvado.⁹²

Una voluntad de poder débil, decadente, no puede tener en cuenta los matices, ni las diferencias sutiles. Lo que caracterizará, entonces al nihilismo decadente es el hecho de que concibe las cosas desde una perspectiva binaria. No puede detenerse a ver la irreductible singularidad de lo múltiple.

Los decadentes eligen entre uno de los dos extremos: bien-mal, verdad-falsedad, justo-injusto, no tienen la fortaleza de carácter que les permita pensar fuera de la eterna y consabida disyunción de los opuestos⁹³.

Los últimos dos momentos de la historia de un error, propuesta por Nietzsche en *El crepúsculo de los ídolos*, corresponden a las otras dos formas de nihilismo identificadas por Cragolini: el nihilismo integral y el nihilismo futuro.⁹⁴

El primero corresponde a toda aquella etapa del pensamiento del propio Nietzsche, en la cual se aborda el pensamiento occidental desde una perspectiva crítico-destructiva y que encuentra su definición más clara, acaso, en la noción de ‘filosofía del martillo’. Se

⁹² Nietzsche, F. *Fragments... Op. Cit.*, p. 698.

⁹³ Esta caracterización del nihilismo decadente está basada en la lectura derridiana de la historia de la metafísica occidental. De acuerdo a Derrida, el pensamiento metafísico, decadente en términos nietzscheanos, responde a una lógica binaria ya que los sistemas del mismo están basados en primeros principios de carácter *árkhico*, que son definidos a través de lo que excluyen. Así, por ejemplo, el bien se define a partir de la ausencia o negación del mal, la verdad a partir de la falsedad, la justicia a partir de la injusticia. Por tanto, se trata de un pensamiento basado en una lógica excluyente de oposiciones binarias (Cf. Cragolini, M. *Derrida, un pensador del resto*, La Cebra, Buenos Aires, 2007, p. 95 y ss.). Ahondaremos sobre esta cuestión en el capítulo 4 de este trabajo, cuando tratemos las nociones de don, *differance* y logocentrismo en la filosofía derridiana. Respecto a una posible lectura de Nietzsche desde esta perspectiva, podemos decir que Nietzsche socava las bases mismas del pensamiento binario y “destruye la arkhé en torno al cual se ha constituido la cultura occidental en su totalidad. De este modo, queda en suspenso todo par de contrarios de la lógica binaria, se des-oculta y se convierte en problema lo que verdaderamente hay que pensar: el entre, el medio, el Zwischen del binarismo (la diferencia)” (Esperón, J. P. “La diferencia como pensamiento trágico en la filosofía del joven Nietzsche” en *Nuevo Pensamiento*, vol. I, año 1, 2011, p. 114).

⁹⁴ *Ídem*.

trata de la asunción de la historia de la filosofía decadente, no se trata ya de encontrar un fundamento, un fin explicativo último que sirva de sustento, sino de mostrar que no hay nada allí donde creíamos que había algo, que detrás de la máscara solo hay otra máscara:

El ‘mundo verdadero’ – una Idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga – una Idea que se ha vuelto inútil, superflua, por consiguiente una Idea refutada: ¡eliminémosla!⁹⁵

Aniquilar a Dios y también a todas sus sombras, caminar a la intemperie, tirarse sin redes al abismo de vivir, ejercicio de pensar sin garantías, cruda propuesta la de Nietzsche. ¿Pero es posible acaso vivir en la nada? ¿Se puede sostener una noción vacía de verdad?

Al hablar de errores inútiles Nietzsche se refiere a aquellos errores que no sirven para la vida, pues tienden a estatizarla, a debilitar la voluntad de poder. Existe, sin embargo, una serie de errores útiles, que nos permiten movernos en el mundo, accediendo a cierto tipo de conocimientos, aunque sepamos que no existe ningún fundamento más que la nada: el error útil, opera en forma de ficción lógica, de “verdad siempre provisoria”, sabiendo ya que no existen las soluciones absolutas ni las síntesis totalizadoras.

Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?... ¡No!, al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente.⁹⁶

He aquí la formulación del tercer tipo de nihilismo: el nihilismo futuro, desarrollado en el *Zaratustra*. Al eliminar el mundo verdadero, se elimina también el mundo aparente – en términos cartesianos, falso –, se elimina asimismo el dualismo. Nietzsche caracteriza a este nihilismo como un nihilismo afirmativo, del cual se desprende la construcción de la subjetividad nietzscheana que comentaremos en el próximo apartado:

Mediodía, instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad.⁹⁷

⁹⁵ Nietzsche, F. *Crepúsculo... Op. Cit.*, p. 58.

⁹⁶ *Ídem.*

⁹⁷ *Ídem.*

3.2.2. La construcción nietzscheana de la subjetividad

La superación de la metafísica occidental implica la superación del hombre pensado como soporte de verdad y razón, concebido inapropiadamente como una especie superior gracias a su capacidad de razonar. Esta última, en efecto, es la que posibilita que el hombre pueda organizar el mundo en torno a él y a sus necesidades. Dios ha muerto y, con él, Occidente, el fundamento, la *arkhé*. Sin embargo, no podemos soportar el sinsentido absoluto, para poder vivir necesitamos dar sentido al sinsentido, hallar un nuevo sostén, entregarnos a una nueva fe.

De acuerdo a Mónica Cragolini:

“...la destrucción es una tarea interminable, no solo “porque el hombre es un animal que venera”(FW, 346, KSA3, pp. 579-581) y necesita arrodillarse para poder soportar la vida, (KSA,4, pp. 29-31), sino también porque el fin de la destrucción significaría el fin del pensamiento, la detención del poder negativo que desde la corrosión de todas las “verdades” alcanzadas permite que las mismas no se transformen en nuevos fundamentos o nuevas seguridades”⁹⁸

El sujeto moderno, acaecido en la génesis del *cogito*, es pensado por Nietzsche, una vez muerto Dios, como una de sus sombras, un retoño prolífico que viene a ocupar su lugar unificante. Nuestro filósofo nos alerta, que pensar el yo en términos de una autoconciencia inmediata que da origen y organiza el pensamiento es caer en un flagrante error:

Sigue habiendo candidatos observadores de sí mismos que creen que existen ‘certezas inmediatas’, por ejemplo ‘yo pienso’ (...): como si aquí, por así decirlo, el conocer lograra captar su objeto de manera pura y desnuda, en cuanto ‘cosa en sí’, y ni por parte del sujeto ni por parte del objeto tuviese lugar ningún falseamiento. Pero que ‘certeza inmediata’, así como ‘conocimiento absoluto’ y ‘cosa en sí’ encierran una *contradictio inadjecto* [contradicción en el adjetivo], eso lo repetiré yo cien veces: ¡deberíamos librarnos por fin

⁹⁸Cragolini, M. *Moradas nietzscheanas, Del sí mismo, del otro y del “entre”*, La Cebra, Buenos Aires, p. 17.

de la seducción de las palabras! Aunque el pueblo crea conocer es un conocer-hasta-el-final, el filósofo tiene que decirse: ‘cuando yo analizo el proceso expresado en la proposición ‘yo pienso’ obtengo una serie de aseveraciones temerarias cuya fundamentación resulta difícil y, tal vez, imposible – por ejemplo que yo soy quien piensa, que tiene que existir en absoluto algo que piensa, que pensar es una actividad y el efecto de un ser que es pensado como causa, que existe un ‘yo’ y, finalmente, que está establecido qué es lo que hay que designar con la palabra pensar, – que yo sé qué es pensar...’⁹⁹

Nietzsche descrea de la capacidad del “yo pienso” de justificar, por un lado, la autoconciencia del ser un “yo” el que piensa, al modo de una entidad sustancial, que sabe y conoce, y por tanto, reúne y unifica.

Y por otro lado, esa necesidad imperiosa de “algo que piensa”, y que ese pensar como actividad, a su vez, instaure e inaugure, lo pensado: ese opaco resto, el bien amado yo.

Aseveraciones temerarias, seducción de las palabras, falseamientos racionales, cuyo simple propósito es intentar enmascarar aquello que no hay.

Descartes en cambio, presenta al sujeto como la primera evidencia, fundamento gnoseológico del gran edificio del conocimiento, fundamento metafísico del mundo y la verdad.

La potencia de *cogito*, alumbra al sujeto y lo proyecta exponencialmente a un lugar nunca tan central en la historia del pensamiento.

El hombre moderno se ha sumido en la *ratio* socrática para interpretar dogmáticamente el mundo desde ella. Y ha creado así su propia revelación, otorgándole el lugar de verdad eterna e inmutable.

Nuestra mala costumbre de tomar un signo mnemotécnico, una fórmula de abreviación, como esencia y –finalmente– como causa; por ejemplo, decir del rayo que «ilumina». O incluso la palabrita «yo». Poner nuevamente un tipo de perspectiva en la visión como causa de la visión misma, ¡tal fue el juego de manos en la invención del «sujeto», del «yo»!¹⁰⁰

⁹⁹Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Buenos Aires, 2007, pp. 36-37.

¹⁰⁰Nietzsche, F. *El nihilismo. Escritos póstumos*. Selección y traducción de Gonçal Mayor, Península, Barcelona, 1988, p. 37.

Pensar la subjetividad en términos modernos, implica para Nietzsche una lectura sobrevaluada del sujeto como fundamento último, como conciencia fundante, como soporte de toda realidad. Nada en él lo ameritaría, pero inauditamente el *cogito*, se transformó en certeza, y el sujeto en su hacedor.

Dice Nietzsche:

El cuerpo, la cosa, el ‘todo’ construido por el ojo, inspira la distinción entre un hacer y un hacedor; el hacedor, la causa del hacer, concebido cada vez más sutilmente, finalmente ha dejado un resto: el sujeto.¹⁰¹

Pero una vez afirmada la muerte de Dios y de todas sus sombras, es preciso abandonar esa noción de subjetividad tal cual era concebida.

Al decir de Mónica Cragolini,

El cambio exige el rearmado del sistema, el replanteamiento de los problemas, la posibilidad de asumir lo contingente y lo histórico. Por ello para Nietzsche la voluntad de verdad de los sabios, la necesidad de tornar pensable todo lo que existe y de generar, como Descartes, un punto arquimédico para el conocimiento, es expresión de la voluntad de conservación.¹⁰²

En otras palabras, interpretar la subjetividad a partir, no de un fundamento organizador de la realidad, como es el sujeto cartesiano, sino desde su propia función posibilitadora de creación que reside en la voluntad de poder, es allí que se encuentra la salida al nihilismo decadente. Es claro que la noción de sujeto es pensada como una

¹⁰¹*Ibid.*, p. 35.

¹⁰²Cragolini, M. “De la risa disolvente a la risa constructiva: una indagación nietzscheana”, en AAVV., *Nietzsche actual e inactual. Proyecciones en el pensamiento contemporáneo*, Universidad de Buenos Aires, 1994, p. 5.

ficción, un error y no un fundamento o *arkhé* dador de sentido a la realidad, tal como puede leerse desde el planteo cartesiano.

La idea de un sujeto como ficción reguladora supone un ‘fingimiento’: hace ‘como sí’ los diferentes estados fueran semejantes y dependieran de un sustrato... Por ello la idea de ‘sujeto’ como ficción implica la utilización del concepto reconociendo su carácter de error.¹⁰³

Se trata, pues, de afirmar algo en tanto interpretación, en tanto realidad constructa, pero siendo conscientes de que se trata de una mera ficción, como un juego de perspectivas, una dinámica de máscaras que se suceden generando ficciones a las cuales le damos un sentido.

Vivir en el mundo, nos exige “vivir”, o sea jugar en las tensiones, leer entre líneas, interpretar, otorgar un sentido, no como una verdad última, sino como una ficción útil.

No hay un mundo aparente, ficticio y un mundo verdadero, real, en realidad todo es apariencia, máscara, ilusión, juego, interpretación.

El ser del hombre es un campo inabordable, inacabado, que nunca agota sus posibilidades y que por lo tanto no puede ser capturado en ningún concepto último ni acabado.

La máscara le permite el continuo cambio, el desasirse y desdecirse de cualquier posición definitiva, de cualquier puerto sin retorno. El problema surge cuando creemos haber encontrado la máscara apropiada, única y eterna para interpretar el mundo.

El sujeto Uno, indivisible y sustancial es un mero consuelo ante la incertidumbre por la fragmentación, la diseminación, y la multiplicidad.

Dice Mónica Cragolini:

¹⁰³Cragolini, M. *Moradas Nietzscheanas*, Ed. Cit. p. 31.

Nietzsche piensa la idea de sujeto como ficción lógica necesaria para reunir momentáneamente las fuerzas, y elabora su propia concepción de la subjetividad desde la noción de *Selbst*, como sujeto múltiple.¹⁰⁴

Y agrega la autora que este *Selbst* es una continua construcción- destrucción de las figuras siempre provisorias de la identidad. Dicho concepto claramente contrapuesto al yo cartesiano, permite pensar en un sujeto múltiple, en un sujeto que condensa en sí tanto las fuerzas unitivas como disgregantes, donde la identidad deja de ser una sustancia consolidada, para ser simplemente un juego constante y a su vez provisorio de unión y separación, de estructuración y desestructuración, de conocimiento y a su vez de desconocimiento de sí.

Es evidente que para poder vivir y circular por el mundo necesitamos pensarnos como una identidad, hacernos de una identidad, ya que de otro modo, no podríamos afirmarnos como un yo, y concentrar lo múltiple y lo fragmentado en una continuidad que nos acompañe. Sin embargo, aquello en lo que encontramos nuestra identidad personal, nuestro yo, nuestro cuerpo, es algo provisorio: se trata de la configuración momentánea de fuerzas de la voluntad de poder en torno a esa idea de yo.

En otras palabras, ese yo se constituye como un esquema que da identidad a un determinado cuerpo que se reconoce en él.

Cabe destacar el lugar privilegiado del cuerpo en esta noción de subjetividad. Dice la voz de *Zaratustra*: “Cuerpo soy yo y alma”¹⁰⁵, contraponiéndose a la afirmación cartesiana: “No soy ese conjunto de miembros, llamado cuerpo humano”.¹⁰⁶

El rechazo nietzscheano al dualismo cartesiano y, consecuentemente a la noción de sujeto entendido como *res cogitans*, se realiza, en el *Zaratustra*, a la luz de la interpretación según la cual la tradición filosófica occidental relegó al cuerpo a un segundo plano frente al espíritu.

Se trata de romper con ese dualismo jerárquico occidental, resignificando ambos términos.

¹⁰⁴ *Ibíd.* p. 21.

¹⁰⁵ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 2006, p. 64.

¹⁰⁶ Descartes, R. *Op. Cit.*, 2004, p 126.

El cuerpo es concebido como *Leib*, como cuerpo viviente, y no como un mero conjunto de órganos o *Körper*.

Para Nietzsche, el espíritu o alma consiste en una pequeña razón, contenida en una razón más grande: la gran razón, el cuerpo, el *Leib*. De este modo, recupera el cuerpo como generador de conceptos o pluralidad dotada de sentidos, en el cual se configura el *Selbst*. Dice Zaratustra:

Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido – llámese sí-mismo (*Selbst*). En tu cuerpo habita, es tu cuerpo. Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría¹⁰⁷

Tal como indicaremos en los apartados que siguen, es preciso considerar esta noción de subjetividad como análoga a la noción desarrollada por Freud. En este sentido, es posible trazar un recorrido lineal entre las nociones de subjetividad de Nietzsche, Freud y Lacan, en tanto pueden ser consideradas como concepciones deconstructivas de la modernidad. Al final de este trabajo se dará cuenta de en qué sentidos podemos referirnos análogamente a estos modos de concebir el sujeto y de qué modo se subvierte mediante estos modos de pensar al sujeto el *cogito* cartesiano.

Cabe destacar que todos estos autores, a diferencia de Descartes, piensan en la construcción de una subjetividad desustancializada, que rehúye a la adjudicación de categorías y a cualquier orden teleológico.

En otras palabras, se trata de concebir al sujeto, no como una verdad apodíctica y estática, sino como un ser-deviniendo, que, de estar fundado en cierto saber, lo estaría en el saber de lo no sabido. Así, la razón cartesiana se ve empequeñecida por la gran razón del cuerpo, la consciencia por el inconsciente y el sujeto atravesado y determinado por el deseo que lo habita.

¹⁰⁷ Nietzsche, F. *Así habló...* Op. Cit., p. 65.

3.3. Freud

3.3.1. Nietzsche y Freud, máscaras y escenas

*¡Cuán envidiables parecen ante nosotros, pobres de fe,
aquellos investigadores convencidos de que existe un ser
supremo! Para este gran espíritu, el universo no
esconde problema alguno, porque él mismo ha creado
todos sus dispositivos.*

Freud

Nietzsche puede ser considerado como el iniciador del acoso sistemático de la noción moderna de sujeto. Hostigador incansable de aquel descubrimiento privilegiado del pensamiento que inauguro René Descartes, bajo su implacable crítica, el sujeto como unidad metafísica pierde consistencia y capacidad de respuesta a las preguntas por la identidad, el sí mismo, el cuerpo y la conciencia. La filosofía del martillo logró asestar un golpe contundente a la noción de sujeto, corroyendo como un ácido letal su estructura más primaria.

La obra de Freud se constituye siguiendo esta misma dirección, poniendo en tela de juicio al sujeto como individuo, como conciencia transparente a sí misma pero en un doble juego, por un lado convocando la atención en el sujeto como soporte de deseo y por el otro descentrando la categoría de lo Uno, planteando la otra escena y la presencia ineludible de lo otro en lo mismo.

“El yo no es el amo en su propia casa”¹⁰⁸, dice Freud, y con esta aseveración rompe la ilusión de control y posesión del sí mismo y de los productos mentales que creemos procesar y comprender por propia voluntad. Ilusión, ésta, sostenida por la tradición moderna, en la cual Descartes se inserta como uno de sus iniciadores.

Por tanto, la experiencia subjetiva que inaugura este saber resulta antinómica con respecto al *cogito* y a los ideales de la modernidad, habiendo partido de sus coincidencias con el programa moderno. Freud se encontró en última instancia con el trabajo incesante e irrefrenable de las pulsiones. Así es como se ve desterrada toda ilusión de progreso, de

¹⁰⁸ Freud, S. “Una dificultad del psicoanálisis”, en *Obras completas*, Vol. XVII, Amorrortu, Buenos Aires, 1978, p. 135.

objetivos elevados, de racionalidad civilizatoria, de autoconciencia emancipadora. Freud se transforma de este modo y quizás más allá de su propio deseo, en un crítico devastador del sujeto moderno.

Sobre este punto argumenta Jorge Aleman:

No obstante a pesar de esa posición ilustrada que se refleja en textos como el *Porvenir* de una ilusión, a pesar de la vocación iluminista de querer salir de la minoría de edad, como el propio Kant dice, ‘sin ninguna otra tutela que la razón’, Freud es a la vez y en contrapartida, alguien que contradice las categorías modernas en razón de su propia experiencia¹⁰⁹

La influencia freudiana en los desarrollos intelectuales tanto contemporáneos como ulteriores, es innegable y responde acaso a la nueva configuración de la subjetividad concebida por el psicoanálisis, generando una serie de consecuencias teóricas también en el campo de la filosofía.

Para Freud nuestro *sí-mismo* consciente convive, dialoga y constituye nuestra subjetividad junto con la otra escena, la del inconsciente. Éste no consiste en un mero aspecto instintivo presente en el humano, sino que constituye una entidad de igual potencia que la conciencia, teniendo un rol creativo fundamental en la producción psíquica.

En este marco conceptual es posible establecer cierto vínculo entre la construcción nietzscheana de la subjetividad y la que se deriva de la introducción de la noción de inconsciente por parte de Sigmund Freud. En efecto, la noción de *Ello*, que, como veremos, en los desarrollos freudianos tiene un lugar central en pos del planteamiento de una nueva subjetividad, había sido introducida tiempo antes por el filósofo prusiano.

En *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche escribe:

... no me cansaré de subrayar una y otra vez un hecho pequeño y exiguo, que estos supersticiosos [los lógicos] confiesen a disgusto, - a saber, que un pensamiento viene

¹⁰⁹ Aleman, J. *Lacan en la razón posmoderna*, Miguel Gómez Ed., Málaga, 2000, p. 18.

cuando ‘él’ quiere, y no cuando ‘yo’ quiero; de modo que es un falseamiento de la realidad efectiva decir: el sujeto ‘yo’ es la condición del predicado ‘pienso’. Ello piensa: pero que ese ‘ello’ sea precisamente aquel antiguo y famoso ‘yo’, esto es, hablando de modo suave, nada más que una hipótesis, una aseveración, y, sobre todo, no una ‘certeza inmediata’. En definitiva decir ‘ello piensa’ es ya demasiado: ya ese ‘ello’ contiene una interpretación del proceso y no forma parte del mismo.¹¹⁰

Ello piensa, es lo mismo que decir que lo que piensa es una instancia diferente al yo de la conciencia, es decir, que se piensa desde una topología absolutamente diferente, podría decirse que se piensa desde la pulsión, desde el cuerpo, desde las entrañas oscuras del deseo...

El predicado del yo, no es necesariamente el pienso, el pensamiento viene cuando “él” quiere, no cuando “yo” quiero.

Se destituye así el íntimo lazo entre el pensar y el yo, quedando desapropiada la función más propia y fundante.

En este sentido, afirma Diego Sánchez Meca que:

Contra Descartes y todo el racionalismo moderno, Nietzsche cree que la conciencia está lejos de ser el origen del pensamiento y de la creación de la cultura. Como para Freud, él cree que cuando la conciencia o el yo cree dar órdenes, en realidad está ejecutando las que le dicta el cuerpo. Por tanto, no sólo el cuerpo es quien piensa, sino que el pensamiento consciente no es más que una forma grosera y simplificada del pensamiento inconsciente que es necesario a nuestro organismo. No es cierto, pues, que el yo sea el autor del pensamiento. El pensamiento le desborda siempre. Está claro que los pensamientos no vienen a mí cuando yo quiero, sino que vienen cuando ellos quieren. No es mi yo consciente, por tanto, quien produce los pensamientos que quiere y cuando quiere, sino que son los pensamientos los que se imponen a mí lo quiera yo o no lo quiera.¹¹¹

Freud coincidirá que la conciencia, el yo, el sujeto unificado imaginario, no pueden sostener su potestad sobre el pensamiento y tampoco sobre el cuerpo. Los síntomas darán

¹¹⁰ Nietzsche, F. *Op. Cit.*, 2007, p. 38.

¹¹¹ Sánchez Meca, D. “Figuras del Ultrahombre, (ÜBERMENSCH) Nietzscheano”, en *Instantes y azares – escrituras nietzscheanas*, año XIII, Nro. 12, Otoño de 2013, Buenos Aires, Argentina, p. 25.

cuenta de hasta dónde el cuerpo se apodera del ser, del poder del cuerpo, de la autonomía de las pulsiones y de un hacer con ello del cual nada sabe la conciencia. ¹¹²

La razón y la conciencia no son más que instrumentos del cuerpo, como lo es el estómago. Pero, ¿por qué la sabiduría, la prudencia, la inteligencia son más cualidades del cuerpo que de la razón o de la conciencia? Pues porque la conciencia permanece en la ignorancia de todo lo que pasa en el inconsciente corporal.

La conciencia no es más que una instancia superficial que, como tal, no está ligada a lo que constituye la individualidad del individuo, sino que es un simple expediente para la comunicación social. ¹¹³

Esta autonomía del pensar y del cuerpo, que no se someten al designio de la conciencia, ni al pseudo-reinado de un yo dividido, vasallo e ignorante más que autónomo y ejecutante, dejan vislumbrar el lugar superficial y secundario que ocupa la conciencia y el yo en la construcción de la subjetividad.

Sánchez Meca agudiza su propuesta agregando que:

Para Nietzsche, en cambio, el yo se encuentra olvidándose como pseudo unidad, entregándose al devenir de las perspectivas y de los roles. La más alta afirmación de la vida exige la más grande diferenciación del yo, no su más grande unificación y reconcentración... En resumen, la experiencia afirmativa de la multiplicidad y variabilidad interna del yo impide a la individualidad cerrarse sobre sí misma, transportándola siempre fuera de sí, al mundo.¹¹⁴

Tomamos la afirmación de Mónica Cragolini, que postula:

¹¹² Cf. Freud, S. "Estudios sobre la histeria-1893-1985", en *Obras completas*, Vol. II, Amorrortu, Buenos Aires, 1978, pp. 30-41. Freud señala allí la autonomía y el hablar del cuerpo más allá de la anatomía real. Anatomía imaginaria que contorsiona el cuerpo de la histérica.

¹¹³ Sánchez Meca, D., *Op. Cit.*, p. 26.

¹¹⁴ Sánchez Meca, D. *Op. Cit.*, p. 21.

El yo es depuesto en la crítica nietzscheana en la medida en que es desvelado como construcción “puesta” por el pensar”. – Y agrega, citando a Nietzsche – “Lo que más fundamentalmente me separa de los metafísicos es esto: no les concedo que sea el ‘yo’ (*Ich*) el que piensa. Tomo más bien al yo mismo como *una construcción del pensar*, construcción del mismo rango que ‘materia’, ‘cosa’, ‘sustancia’, ‘individuo’, ‘finalidad’, ‘número’: sólo como *ficción reguladora (regulative Fiktion)*, gracias a la cual se introduce y se imagina una especie de constancia, y por lo tanto de ‘cognoscibilidad’ en un mundo del devenir”¹¹⁵

Para la autora, cuando Nietzsche pone en juegos de oposición las ideas de sí mismo (*Selbst*) y yo (*Ich*), muestra de qué manera el yo, que se considera dueño y amo de las circunstancias, no es más que un instrumento de esa pluralidad de fuerzas coaguladas que es el sí mismo.¹¹⁶

El yo es siempre el efecto y no la causa, el yo no es *a priori*, ni una sustancia increada. Por el contrario, es un constructo que permite operar con el mundo. Es una forma de presentificación del *Selbst*. Pero el *Selbst* no se reduce al *Ich*. Es solo su mascarada.¹¹⁷

¿Es preciso pensar en simples “aires de familia”, meras casualidades ligadas a un “espíritu” de época, entre el padre del psicoanálisis y el filósofo nihilista?

No lo sabemos con certeza, pero si sentimos un resonar de ideas, una congruencia de conceptos entre ambos autores.

Paul-Laurent Assoun se ha encargado de analizar la influencia nietzscheana en el desarrollo del psicoanálisis freudiano en su libro *Nietzsche y Freud*.¹¹⁸ Allí, el autor indaga sobre dicha relación, considerando que Freud estaba interesado tanto en el modelo de conocimiento científico, propio de su formación como neurólogo, como en el modelo de conocimiento filosófico.

¹¹⁵ Cragolini, M. *Moradas nietzscheanas...* Op. Cit., p. 31.

¹¹⁶ *Ídem*.

¹¹⁷ Cómo se ha visto en el apartado anterior, Nietzsche introduce esta terminología específica en “Los despreciadores del cuerpo”. Cf. Nietzsche, F. *Así habló...* Op. Cit.

¹¹⁸ Cf. Assoun, P-L. *Nietzsche y Freud*, trad. O. Barahona y U. Doyhamboure, FCE, México, 1984.

La lectura freudiana de la obra de Nietzsche se pone de manifiesto no sólo en la cercanía de algunas de sus ideas, sino también mediante una serie de fuentes de carácter bibliográfico.

Assoun remite a una carta redactada por el joven neurólogo a Wilhelm Fliess en febrero de 1900. En dicha carta Freud expresa la necesidad de encontrar palabras que le faltan, para esbozar su teoría, las cuales cree que encontrará en la obra de Nietzsche que acaba de comprar.¹¹⁹

Ese mismo año, en la *Interpretación de los sueños* es posible encontrar una cita explícita de *Humano demasiado humano*. Sin embargo, años más tarde, en 1908, en el marco de unas sesiones de la Sociedad Psicoanalítica de Viena dedicadas a comentar la obra del filósofo, Freud niega haber leído a Nietzsche y estar influido por él.¹²⁰

De acuerdo a Assoun, la resistencia de Freud a aceptar la influencia de Nietzsche reside en el hecho de que los orígenes especulativos del pensamiento del filósofo podían repercutir en el prestigio científico de sus descubrimientos.¹²¹

Dicho pensamiento queda expresado en una obra de 1914, *Contribución a la historia del pensamiento psicoanalítico*, por el mismo Freud:

En una época posterior, me rehusé el elevado goce de las obras de Nietzsche con esta motivación consciente; no quise que representación-expectativa de ninguna clase viniese a estorbarme en la elaboración de las impresiones psicoanalíticas. Por ello, debía estar dispuesto – y lo estoy, de buena gana – a resignar cualquier pretensión de prioridad en aquellos frecuentes casos en que la laboriosa investigación psicoanalítica no puede más que corroborar las intelecciones obtenidas por filósofos intuitivamente.¹²²

¹¹⁹¹¹⁹Ibíd., pp. 44-45.

¹²⁰ Cf. Freud, S. *La interpretación de los sueños*, en *Obras completas*, Tomo V, Amorrortu, Buenos Aires, 1978, p. 542: “Entrevemos cuán acertadas son las palabras de Nietzsche: en el sueño ‘sigue actuándose una antiquísima veta de lo humano que ya no puede alcanzarse por un camino directo’.

¹²¹ *Ibíd.*, p. 235.

¹²² Freud, S. “Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico”, en *Obras completas*, Tomo XIV, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1986, p. 15.

A continuación expondremos el tipo de subjetividad que se desprende del desarrollo freudiano, el cual mantiene, a nuestro entender, un vínculo estrecho con la crítica a la subjetividad moderna propuesta por Nietzsche.

Sin embargo, antes de ello, consideramos interesante reponer determinados conceptos propios de dicho desarrollo.

3.3.2. La introducción freudiana del inconsciente

La obra de Sigmund Freud adquiere una peculiar importancia en la historia del pensamiento occidental, la fuerza de sus ideas penetra los usos y costumbres, el lenguaje y el imaginario social.

Su carácter revolucionario y desafiante no queda encapsulado en su campo específico de saber – a decir la psiquiatría o la psicología –, sino que se extiende a lo largo de diversos saberes de carácter científico y especulativo¹²³.

Podemos pensar que la noción de sujeto en psicoanálisis se remonta ya a los primeros desarrollos freudianos, aunque en ellos carezca de una definición formal y clara. En ellos aparece contraponiéndose a la noción más acabada del *cogito* cartesiano y a la supremacía exaltada del yo tan cara a la modernidad.¹²⁴

El concepto de sujeto resulta absolutamente naturalizado en el lenguaje psicoanalítico actual, pero necesitamos cierto esfuerzo para recordar que este no siempre existió a la manera como lo nombramos hoy.¹²⁵

Freud no utilizó tal concepto dotándolo de las implicancias teóricas que le adjudicamos actualmente.

Más bien sus menciones al término estaban asociadas a la noción corriente de la época, a saber, una alusión al autor de una acción, al rol de un participante activo de la escena.

¹²³Cf. Assoun, P. L. *Freud, la filosofía y los filósofos*, trad. A. Bixio, Paidós, Barcelona, 1982.

¹²⁴ Cf. Rostagnotto, A., Blanc, M. y Yesuron, M. “Un estudio sobre la relación del psicoanálisis y la modernidad” en *Anuario de Investigaciones de la Facultad de Psicología*, UNC, Vol. 1, N°1, año 2012.

¹²⁵*Ídem*.

Sin embargo, es posible afirmar que la referencia a aquello que más tarde Lacan denominó sujeto es un indudable aporte freudiano y estuvo presente de manera velada desde el inicio.

Lo que realmente Freud explicitó fue el aparecer del inconsciente, como aquel acontecimiento que dio origen y fundamento al psicoanálisis.

Junto a Cabas, podemos decir que el inconsciente es un producto de la creación de Freud y el sujeto es la resultante de la creación de Lacan.¹²⁶

Parece haber consenso de que la propiedad de Freud no es el sujeto, lo que es propiedad de Freud es el inconsciente. Y ahí, la primera conclusión que se impone es que en cuanto al inconsciente es freudiano y el sujeto es lacaniano.¹²⁷

Ya en el “Proyecto para una psicología científica”¹²⁸, se hace evidente el esfuerzo de Freud por definir el aparato psíquico, buscando comprender su modalidad de existencia, su actividad y sus diferencias internas.

El interés del “Proyecto...”, radica fundamentalmente en que se constituye como un primer esbozo, un primer modelo del aparato psíquico. Es un modelo neurológico-imaginario, en el que están formulados con terminología neurológica ciertos conceptos

¹²⁶ Cf. Cabas, A. *O sujeito na psicanálise de Freud a Lacan: da questão do sujeito ao sujeito em questão*, Jorge Zahar, Río de Janeiro, 2009.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 29.

¹²⁸ El “Proyecto” de Freud es un largo manuscrito de finales de 1895 que formaba parte de la Correspondencia entre Freud y su amigo Wilhelm Fliess, recuperada por la princesa María Bonaparte y publicada parcialmente, aunque ya junto con el “Proyecto” en 1950. Cf. Freud, S., *Obras completas*, Vol. I, Ed. Cit., p. 323-446. Respecto de esta cuestión opina Mario Rodríguez Ortiz: “Al leer el Proyecto de Freud, en efecto se encuentran metáforas mecanicistas y un vocabulario técnico (neuronas, cantidad, reglas biológicas de la atención y la defensa, etcétera) que constituía el lenguaje de su mundo, de su formación médica y del Hospital General de Viena. El intento de establecer la psicología como una ciencia natural sobre la sólida base de la neurología, se adecuaba a las aspiraciones de los positivistas con los que Freud había estudiado, y cuyas esperanzas y fantasías él trataba entonces de realizar con su trabajo. Nunca abandonó su ambición de fundar una psicología científica. No obstante, su descubrimiento del inconsciente, hizo que su ambición de científicidad se alejara del positivismo y se adentrara en otros paradigmas”. Ramírez Ortiz, M. “Freud y el positivismo científico” en *Documenta Laboris* N° 6, *La investigación en Psicoanálisis*, Buenos Aires, 2002.

metapsicológicos que luego formaran parte de la teorización sobre el funcionamiento del “*aparato anímico*”, como lo llamó Freud, o del sujeto, como lo llamó luego Lacan.

Afirma Cabas que quizás uno de los motivos por los cuales Freud no buscó una terminología propia y se contentó con términos como “individuo” u “organismo” sea la impronta de su formación médica y de la tradición científica de la época. Esta tradición pensaba y anunciaba al sujeto a imagen y semejanza del *cogito*, bajo la égida de la noción de unidad e indivisibilidad, teniendo a la razón como centro de su funcionamiento y de su existencia.¹²⁹

Pero el punto nodal de su teoría y lo que genera, sin duda, una ruptura epistemológica con el saber moderno, es el plantear un “sujeto dividido”, dominado por sus pulsiones, determinado por fuerzas que no conoce.

El inconsciente como instancia psíquica aparece en un lugar de privilegio indiscutible. El yo de la autoconciencia cartesiana resulta insostenible desde esta mirada. Porque el yo no tiene dominio sobre sí mismo, es un extranjero que desconoce las fuerzas de la voluntad que lo fundan: las fuerzas de lo pulsional.

Y por más que se esfuerce en desalojar cada una de las irrupciones de eso extraño y ajeno, no podrá controlar aquello que lo habla, aquello que lo habita, aquello que lo sorprende, más allá de su voluntad, más allá de su conciencia.¹³⁰

Es por ello que la conducta manifiesta de los individuos mantiene una relación de estrecha dependencia con causas de carácter latente, no explicitadas, no racionales, no conscientes. Dichas causas, entonces, tienen su origen en el inconsciente y su naturaleza es de carácter sexual, fragmentario e infantil.¹³¹

A esta idea es preciso sumar dos más. Por un lado, que debido a ello, los hombres se ven limitados a la hora de conocer gran parte de sus acciones, pues el significado de las mismas depende de una instancia desconocida, enigmática, y que nunca se manifiesta de manera directa. Por el otro, cabe destacar que existe una determinada comprensión de

¹²⁹ Cf. Cabas, A., *Op. Cit.*

¹³⁰ Cf. Freitas Barroso, A. “Sobre la concepción de sujeto en Freud y Lacan”, en *Alternativas en Psicología*, Año XVI, N°27, Agosto-Septiembre 2012 y Le Breton, D. *La sociología del cuerpo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2011.

¹³¹ Cf. Freitas Barroso, *Art. Cit. en Rev. Cit.*

carácter científico, del desarrollo de la psique humana y que ésta se encuentra ligada a la aceptación de la sexualidad y la agresividad en tanto principales factores explicativos.¹³²

La afirmación de un componente no consciente, a saber el inconsciente, es la base del psicoanálisis y se contrapone fuertemente a la noción moderna de subjetividad iniciada por Descartes, donde el sujeto es dueño de sí y de sus representaciones. Para Freud la diferenciación clara entre dos instancias, consciente e inconsciente, es fundamental en la constitución de su revolucionaria teoría.¹³³

¿Pero cuál es el punto de partida de Freud para postular la división del sujeto? Indudablemente parte de su trabajo clínico acerca de la neurosis, específicamente del campo de la histeria. Escucha el decir de la histérica, su saber no sabido y lo transforma en teoría.¹³⁴

Comprender a la histérica, obliga al médico a una nueva lectura del cuerpo que no se somete a la lógica de la anatomía, código de parálisis y contorsiones que demandan otra lectura, sorpresa de la palabra, irrupción de un significante, aparición del sin sentido y todo ello en el mismo despliegue de su escenificación siempre barroca, siempre sobreactuada¹³⁵

Estudios sobre la histeria (1893-95), es considerado como el punto inaugural del psicoanálisis, en él puede seguirse la evolución de la técnica, desde el método catártico con el empleo de la hipnosis, pasando por la técnica de la “presión sobre la frente”, hasta la detección de indicios de lo que será la asociación libre. En este texto escrito con Breuer, Freud todavía se encontraba a mitad de camino en su pasaje de las explicaciones fisiológicas y los estados psicopatológicos a su dilucidación psicológica. En este desarrollo

¹³²Cf. Tubert, S. *Sigmund Freud: Fundamentos del psicoanálisis*, EDAF, México D. F., 2000.

¹³³ Cf. *Ídem.* y Freud, S. “El yo, el ello y otras obras”, en: *Obras completas*, tomo XIX, Amorrortu, Buenos Aires, 1979.

¹³⁴ La histérica es la musa inspiradora. Ella, su cuerpo, sus agujeros, su conversión, su contorsión, los recorridos de su pulsión. La histeria adquiere un lugar de privilegio en el descubrimiento de un saber y en la entrada del psicoanálisis, revela el orden de lo oculto, la otra escena, la división de su ser. Cf. López, G. “Modos de ironía” en *Verba Volant. Revista de filosofía y psicoanálisis*, Año 2, N°2, 2012.

¹³⁵ En el libro de Lucien Israel, *El goce de la histérica*, podemos leer: “Erase una vez una mujer que no sabía que significaba ser mujer para el deseo del hombre, y decidió acudir a preguntarlo a quien presumiblemente podía saberlo: un médico. Le llevo su cuerpo sufriente. Dibujó en él una anatomía diferente. Recibió como respuesta un cuadro clínico que debía organizar sus síntomas según un ordenamiento de la lógica médica” (Israel, L. *El goce de la histérica*, Editorial Argonauta, Barcelona/Buenos Aires, 1970, p. 7) .En el prólogo de ese mismo texto, Sara Glasman, afirma que esta mujer deambuló por diagnósticos, pronósticos y tratamientos denunciando la insuficiencia del saber médico para comprender y calmar su dolencia. “Y de su encuentro con quien decidió poner en juego su oreja, nació el Psicoanálisis. Elogio, entonces, de la histérica: es fundadora, pero a condición de descubrir luego su trampa” (Ídem).

puede verse la precocidad y audacia de algunas conjeturas, conviviendo con otras explicaciones de raigambre más ortodoxa y convencional.

Las nociones de representación, afecto, *abreacción*, trauma y fundamentalmente, represión, comienzan a jugar un papel crucial en el esclarecimiento de la patología y en su propedéutica.

Afirma Freud al respecto:

Descubrimos en efecto, al comienzo para nuestra máxima sorpresa que los síntomas histéricos singulares desaparecían y sin retornar cuando se conseguía despertar con plena luminosidad el recuerdo del proceso ocasionador, convocando al mismo tiempo al afecto acompañante y cuando luego el enfermo describía detalladamente y expresaba en palabras el afecto¹³⁶.

Colette Soler a su vez afirma que:

Freud no hubiera inventado el psicoanálisis sin la graciosa colaboración de las histéricas. Entre esas pacientes que le enseñaron, hay una que ocupa un lugar especial. Se trata de Anna O. primer caso relatado en *Estudios sobre la histeria*, ella demuestra por primera vez que el síntoma histérico reacciona ante la palabra. '*Talking cure*', le dice a su maravillado médico.¹³⁷

La histérica, la gran heroína, padece de reminiscencias dice Freud y postula la falla irreductible de la represión que deja lugar a lo que no debería haber aparecido, lo que no debería haber penetrado en la órbita de la conciencia, del retorno de lo reprimido, de aquello de lo cual nada se quiere saber.

Aparece el inconsciente como instancia oscura y enigmática, que divide al sujeto.

Por medio de la represión es posible que ciertos contenidos desagradables sean mantenidos alejados de la conciencia, pero cuando la represión falla, aparece el lapsus, el acto fallido, o los síntomas.

¹³⁶ Freud, S. *Estudios sobre la histeria* (J.Breuer y S Freud, 1893-1805)", en *Obras Completas*, Vol. II, Buenos Aires, Amorrortu, 1980, p. 17.

¹³⁷ Soler, C. *Lo que Lacan dijo de las mujeres*, Buenos Aires, Paidós, 2007, p.17.

Freud descubre que las palabras que aparecen caóticamente en el discurso tienen una significación oculta que se articula con la sexualidad. El inconsciente no olvida, registra y repite de manera encubierta a través de los síntomas.

La diferenciación entre consciente e inconsciente es la base de la teoría psicoanalítica.

Y dice Freud más adelante:

Creemos saber ahora dónde reside la diferencia entre una representación consciente y una inconsciente. Ellas no son, como creíamos, diversas transcripciones del mismo contenido en ligares psíquicos diferentes, ni diversos estados funcionales de investidura en el mismo lugar, sino que la representación consciente abarca la representación-cosa más la correspondiente representación-palabra, y la inconsciente es la representación-cosa sola.

El sistema Icc contiene las investiduras de cosa de los objetos, que son las investiduras de objeto primeras y genuinas; el sistema Pcc nace cuando esa representación-cosa es *sobreinvertida* por el enlace con las representaciones-palabra que le corresponden.¹³⁸

Es preciso notar, entonces, que Freud no sólo afirma a lo no consciente como elemento constitutivo de la psique, sino que también lo pone como un componente fundamental de la misma. A partir de esta idea es que debemos leer a Freud como el artífice de una nueva concepción de subjetividad, que se opone considerablemente a la desarrollada durante la Modernidad a partir de la primera evidencia cartesiana.

3.2.3. La subjetividad freudiana

La publicación de *El yo y el ello* marca un quiebre en la obra de Freud. Hasta ese momento el psiquismo estaba dividido, de acuerdo a la primera tópica, en Consciente-Preconsciente-Inconsciente. Sin embargo, a partir de la obra en cuestión, se abrirá paso a la llamada segunda tópica, de acuerdo a la cual la división básica del psiquismo estará dada por el Yo-Superyó-Ello.¹³⁹

¹³⁸ Freud, S. *El yo, el ello y otras obras*, Op. Cit., p. 198-199.

Corresponde a la primera tónica el texto de *Más allá del principio de placer*, en el cual el cuestionamiento freudiano está ligado a la afirmación de que el principio de placer opera como una instancia rectora del curso de los procesos anímicos.

El gran problema de dicha afirmación es que se puede comprobar experiencialmente que la mayor parte de nuestros procesos psíquicos no se presentan acompañados de placer, ni conducen a él. Esto contradice la idea del placer como principio rector de la vida psíquica del individuo.¹⁴⁰

Freud encuentra una variante en la repetición que se presenta en los sueños traumáticos. Dicha repetición tendría, de acuerdo a Freud, el papel de representar el intento de la psique de dominar absolutamente los acontecimientos traumáticos. Asimismo, se entiende como algo que tiende a manifestarse independientemente del principio de placer. De este modo, el instinto de conservación, expresado en la pulsión sexual, deja de ocupar el lugar de principio rector.

En efecto, junto a éste, existe otro principio, contrario a la conservación de la vida y la búsqueda de placer, que empuja el individuo hacia el malestar y la destrucción y es justamente la pulsión de muerte.¹⁴¹

La subjetividad se constituye, entonces, como una tensión de fuerzas contrapuestas que operan desde el inconsciente. Freud concibe que: “(...) la conciencia no puede ser un carácter general de los procesos anímicos, sino tan sólo una función especial de los mismos”¹⁴².

La conciencia adquiere así un carácter superficial, que oculta tras de sí todo un aparato inconsciente que permanece latente. Esta noción de subjetividad es ampliada por Freud en *El yo y el ello*, valiéndose de la interpretación de los datos aportados por la observación de sus pacientes¹⁴³.

Allí indica que:

¹³⁹ Cf. Thibault, M, Hidalgo, G. *El trayecto del psicoanálisis de Freud a Lacan*, Universidad Diego Portales, Santiago, 2004 y Tubert, S. *Op. Cit.*

¹⁴⁰ Cf. Freud, S. *El yo y el ello*, *Op. Cit.*, p. 198-199.

¹⁴¹ Cf. *Ibid.*

¹⁴² *Ibid.*, p.99.

¹⁴³ Cf. Cernadas, J. *Subjetividad, juego y consciencia*, APBA, Buenos Aires, 1996.

...la conciencia es un estado eminentemente transitorio. Una representación consciente en un momento dado no lo es ya en el inmediatamente ulterior, aunque pueda volver a serlo bajo condiciones fácilmente dadas.¹⁴⁴

Notemos aquí que la consciencia se presenta, no como algo permanente, sino como algo transitorio. Ya no se trata, entonces, de la noción cartesiana de consciencia, de acuerdo a la cual la identidad subjetiva está dada por un pensar substancial que permanece idéntico a sí mismo, sino que remite más bien a la configuración de fuerzas que constituyen la subjetividad de acuerdo a Nietzsche.

En efecto, la consciencia, para Freud, se manifiesta en intervalos de aparición y desaparición, entre los cuales su contenido permanece sólo de forma latente, marginal y evanescente.

Como hemos indicado en el apartado anterior, a partir de *El yo y el ello* Freud atribuye a la dimensión inconsciente un papel fundamental en el funcionamiento del aparato psíquico y para la constitución de “eso” que somos. Asimismo, sustituye las nociones de consciente, preconscious e inconsciente por las ello, yo y superyó. Y da cuenta del individuo del siguiente modo:

Un individuo es ahora, para nosotros, un ello psíquico desconocido e inconsciente, en cuya superficie aparece el yo, que se ha desarrollado partiendo del sistema P [Percepción], su nódulo. El yo no vuelve por completo al ello, sino que se limita a ocupar una parte de su superficie, esto es, la constituida por el sistema P., y tampoco se halla precisamente separada de él, pues confluye con él en su parte inferior.¹⁴⁵

El yo, entonces, se constituye como una parte del ello, la cual ha sido modificada a través de la percepción por la influencia del mundo exterior. Asimismo, el superyó debe ser entendido como una suerte de resabio psíquico, que se constituye en la primera infancia, a partir de la resolución del complejo de Edipo y la internalización del mandato paterno.

¹⁴⁴Freud, S. *Op. Cit.*, 1977, p.9.

¹⁴⁵*Ibid.*, p.18.

El superyó es, de este modo, la cristalización heredada del complejo de Edipo y su función reside en contener, limitar y mantener a raya al Ello a través de una serie de normas morales provenientes del complejo paterno¹⁴⁶.

En palabras de Freud:

... se rebela inútilmente el yo contra las exigencias del ello asesino y contra los reproches de la consciencia moral punitiva... el ello es totalmente amoral; el yo se esfuerza por ser moral, y el superyó puede ser hipermoral y hacerse tan cruel entonces como el ello.¹⁴⁷

Comprender al sujeto de este modo implica entenderlo en términos de un conflicto más que como una evidencia inmediata. El sujeto cartesiano, de carácter neutro y autónomo, cae estrepitosamente. En efecto, el yo se encuentra amenazado por una serie de peligros que le llegan del mundo exterior, de la libido del ello y de los mandatos del superyó¹⁴⁸:

Pero por otra parte vemos a este mismo yo como una pobre cosa sometida tres servidumbres, y que en consecuencia sufre las amenazas de tres clases de peligros: de parte del mundo exterior, de la libido del ello y de la severidad del superyó.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Cf. Tubert, S. *Op. Cit.* y Cosentino, J. C. y Escars, C. *El problema económico: yo-el-lo-superyó-síntoma*, Imago Mundi, Buenos Aires, 2005.

¹⁴⁷ Freud, S. *Op. Cit.*, 1977, p.45.

¹⁴⁸ Es posible, a partir de esta concepción, dar cuenta del malestar social y subjetivo:” Desde la perspectiva de Freud, el malestar en lo social, se localizó en las restricciones que la cultura le impone a la pulsión. Se indagó sobre las tesis freudianas concernientes al superyo, la pulsión de muerte, y la renuncia pulsional como determinantes del malestar en la cultura y en la subjetividad. Dicho malestar fue vinculado a la represión sexual y la conflictiva con la figura paterna.” (Rostagnotto, A., Blanc, M. y Yesuron, M., *Art. Cit. en Rev. Cit.*, p. 420.).

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 56.

Y agrega Freud, que el psicoanálisis es un instrumento destinado a posibilitarle al yo la conquista progresiva del ello.¹⁵⁰

Retomaremos algunos de estos planteos con mayor profundidad en el siguiente capítulo, en el cual nos concentraremos en el problema de la subjetividad desde la perspectiva de Jacques Lacan.

4. Pienso donde no soy y soy donde no pienso

4.1. Filosofía y psicoanálisis

Hasta aquí hemos dado cuenta del advenimiento de la subjetividad moderna en el contexto de la doctrina cartesiana. Asimismo, nos hemos referido a una peculiar tradición orientada a criticar dicha concepción del sujeto, dando cuenta de sus fisuras e inconsistencias. Los autores retomados para dicho fin son, uno perteneciente a la tradición filosófica y el otro, aunque no alejado de lecturas de carácter filosófico, representante de la disciplina psicoanalítica, estos son Nietzsche y Freud. Como se ha indicado, ambos autores, junto con Marx, fueron ubicados por Paul Ricoeur en un paradigma denominado “de la sospecha”¹⁵¹.

También hemos trazado cierta analogía en la construcción de una nueva forma de subjetividad llevada a cabo por ambos autores. Tanto Nietzsche como Freud reinventan nociones, las dotan de acentos provocativos, las echan a correr, y así, expresiones tales como sí mismo, deseo, máscara, ello, psiquismo, simplemente devienen, generando sin

¹⁵⁰ *Ídem.*

¹⁵¹ Cf. Ricoeur, *Op. Cit.*

duda, una nueva forma de pensar el sujeto. Pensamiento que trasciende su mera asimilación con el yo- conciencia del idealismo cartesiano.¹⁵²

Cabe destacar que los autores en cuestión, tal como venimos sosteniendo en el trascurso de este documento, junto con Heidegger, Hegel, Spinoza, Sartre, Merleau-Ponty, Levi-Strauss, Saussure, Jakobson, entre otros, pueden ser identificados como las principales influencias de una nueva forma de pensar al sujeto, una nueva modalidad de interpretar el mundo: el psicoanálisis lacaniano. En efecto, se verá a continuación cómo es posible encontrar en la obra de Jacques Lacan determinados rasgos propios de la subjetividad anti-cartesiana esbozada anteriormente. Para ello debemos, en una primera instancia, dar cuenta de cuáles son los principales rasgos del sujeto del psicoanálisis para Lacan, en pos de abordar luego la lectura que el mismo autor hace de la subjetividad cartesiana y la subversión de la fórmula “*cogito, sum*” presente en ella.

Asimismo, resulta prudente analizar el diálogo existente entre ambas disciplinas, la filosofía y el psicoanálisis, y las consecuencias que determinados desarrollos de una tienen sobre la otra. Esto puede pensarse desde dos puntos de vista que, en última instancia, operan como las dos caras de una misma moneda: por un lado, la influencia, sobre la cual venimos insistiendo, de ciertos desarrollos filosóficos en la obra del psicoanalista; por el otro, la influencia del psicoanálisis en los desarrollos filosóficos contemporáneos. Ya hemos indicado que la obra de Freud excede el campo de la psicología y el psicoanálisis, extendiéndose a otros campos de saber.

Las consecuencias de la instauración de un sujeto del inconsciente se hacen presentes en diversas aristas del pensamiento contemporáneo, entre ellas en la producción de ciertos autores ligados al posestructuralismo francés, que lograron trazar una línea analógica entre el discurso psicoanalítico y el discurso de determinada tradición filosófica anti-moderna. Es por ello que, sobre el final de este trabajo, retomaremos la obra de Jacques Derrida.

Consideramos a Lacan como un pensador filosóficamente despierto, ávido lector de Nietzsche y de Descartes, y cuyos seminarios han tenido interlocutores tales como

¹⁵² Sánchez Meca, D. *Op. Cit.*

Deleuze, Foucault y el mismo Derrida, para dar algunos de los tantos y muy significativos nombres de filósofos que han reflexionado en torno al psicoanálisis y a la(s) forma(s) de subjetividad que de él pueden derivarse.¹⁵³

Mauricio Ávila Barba indica que:

Manifestar la paradójica vecindad entre el psicoanálisis y la filosofía es una tarea compleja. Como apunta Slavoj Žižek, hay, al menos, dos modos de acercarse a la relación que guardan ambas disciplinas. Por un lado, los filósofos por lo general buscan los supuestos, ‘los fundamentos filosóficos del psicoanálisis’. Desde esta postura, no importa que los psicoanalistas tengan una actitud despectiva con los filósofos, a pesar de todo, aquéllos deben confiar en una serie de presuposiciones conceptuales –la naturaleza de la conducta, de la realidad, etc. —, por lo que el psicoanálisis sólo es posible dentro de un cierto horizonte filosófico. Por otra parte, los psicoanalistas pueden complacerse con un ‘psicoanálisis de los filósofos’, tratando de distinguir las motivaciones psíquicas que están por debajo de las actitudes filosóficas –el idealismo filosófico como el último vestigio de la creencia infantil en la omnipotencia de los pensamientos; un paranoico que busca la fundamentación última de todo lo real en un sistema filosófico completo, etc.¹⁵⁴

Retomaremos, entonces, estas dos lecturas en lo que respecta al psicoanálisis de Lacan y a su concepción del sujeto.

De lo que debemos encargarnos, antes de continuar, es de explicitar mínimamente la relación de Lacan con la filosofía. Para ello nos es de utilidad la afirmación de Ogilvie de acuerdo a la cual una de las diferencias fundamentales, en lo que respecta a la historia del psicoanálisis, entre Freud y Lacan reside en la apuesta filosófica de este último. Si bien, como hemos visto, es posible encontrar cierto interés filosófico –o determinado tipo de

¹⁵³ *Ídem.*

¹⁵⁴ Ávila Barba, M. “Del *Cogito* de Descartes al Sujeto del inconsciente de Lacan”, en *Revista Iberoamericana para la Investigación y el Desarrollo Educativo*, N°10, enero-junio 2013, p. 2. Además Cf. Assoun, P-L, *Op. Cit.* y Žižek, S. *Cogito and the Unconscious*, Deke University Press, Durham, 1998.

influencias derivadas de la filosofía— en la obra de Freud, Lacan, a diferencia de Freud, se muestra en sus seminarios como un ávido lector de la disciplina filosófica, y absolutamente interesado y preocupado por la repercusión en este campo de sus propias elaboraciones. Asimismo, demuestra explícitamente su interés en el vocabulario utilizado en la filosofía, en pos de su propia factoría conceptual.¹⁵⁵

Es preciso considerar esta relación entre el psicoanálisis lacaniano y la filosofía como algo que se dio de manera natural, dentro del marco intelectual francés que solía frecuentar el joven psiquiatra.

En efecto, es sabido que durante los años treinta, Lacan mantuvo contacto con los surrealistas, así como asistió a los seminarios dictados por Kojève y Koyré, acercándose también al círculo íntimo de Georges Bataille. Acaso fuera el contacto con dicho mundo, el que lo acercó a la posterior lectura de aquellos clásicos filosóficos que, por aquel entonces, eran ineludibles entre los intelectuales franceses: Nietzsche, Hegel, Husserl y Heidegger. De este modo, pudo Lacan elaborar una investigación propia ligada a una formación amplia y abarcativa, que no permitió que quedara confinado a la mera lectura académica de la obra de Sigmund Freud¹⁵⁶. Esto explica el por qué es posible ver cómo el discurso filosófico se filtra frecuentemente en sus seminarios, siendo objeto de discusión y generando incluso relecturas inéditas.¹⁵⁷

Por otra parte, es preciso reconocer no sólo la influencia de las discusiones filosóficas entre los intelectuales parisinos en la investigación lacaniana, sino también su acercamiento al estructuralismo de Levi-Strauss y a la lingüística de Saussure y Jakobson. Estos aportes también lo distancian de ser un mero exégeta del corpus freudiano, dando no solo un lugar central, sino también, un peculiar tratamiento de la palabra y del lenguaje en el campo del psicoanálisis.¹⁵⁸

¹⁵⁵ Cf. Ogilvie, B. *Lacan. La formación del concepto de sujeto (1932-1949)*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2000, p. 29 y ss.

¹⁵⁶ Cf. Roudinesco, E. *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un pensamiento*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1994.

¹⁵⁷ Asimismo, es posible explicar el por qué el psicoanálisis de Lacan resulta de tanto interés para los filósofos. En efecto, existen determinadas discusiones filosóficas en los desarrollos de Lacan, que causaron interés y curiosidad entre filósofos e intelectuales contemporáneos, lo que se vio reflejado en la frecuente presencia de estos en sus seminarios.

¹⁵⁸ Cf. Ogilvie, B. *Op. Cit.*

En efecto, hay en Lacan una fuerte tendencia, una vocación imperativa a sacar de las palabras su mayor potencial, a roerlas, a transformarlas, a reinventarlas, con particular énfasis en el hecho de que son ellas las que nos ponen trabajar.

4.2. El sujeto del inconsciente: Lacan entre Descartes y Freud

De nuestra posición de sujetos somos siempre responsables.

Lacan

Según lo expuesto hasta aquí, se puede observar que hay determinados conceptos filosóficos o metafísicos que fueron retomados y reelaborados por el discurso psicoanalítico. El concepto de subjetividad, como hemos visto, ha recorrido un extenso camino desde el siglo XVII hasta nuestros días.

A la subjetividad cartesiana, que más arriba hemos caracterizado como sustancia, es posible sumar otros desarrollos, como el empirista o el kantiano. Para los empiristas, a diferencia de Descartes, el sujeto se da a través de la autorreflexión en función de la propia experiencia empírica. Para Kant, en cambio, es preciso pensarla como una unidad no sustancial, lógico-trascendental, que posibilita la emisión de juicios sobre la experiencia¹⁵⁹. No cabe duda que la Modernidad se caracteriza por postular un polo subjetivo único que opera como fundamento para cualquier otro tipo de conocimiento.

Sin embargo, todas estas concepciones de carácter moderno han sido revertidas por el llamado giro lingüístico del pensamiento contemporáneo. Por tanto, existe una tendencia muy fuerte, en las elaboraciones filosóficas contemporáneas, a considerar que el yo es un efecto del lenguaje, aunque éste no es considerado como condición trascendental *a priori*.¹⁶⁰

¹⁵⁹ *Ídem.*

¹⁶⁰ *Ídem.*

La influencia del giro lingüístico¹⁶¹ es, en la obra de Lacan, de suma importancia. Este es un punto de distinción de su forma de pensar el psicoanálisis de la elaborada por Freud. En Lacan, no existe, en efecto, un mundo fuera del lenguaje, no hay una mera causalidad semántica. Todo lo contrario, el mundo es en sí, un sentido lingüístico y la realidad no es más que una serie de relaciones simbólicas. Entonces, carecemos de una relación directa con el mundo, muy por el contrario nos encontramos separados de éste por el llamado “*muro del lenguaje*”.

La comunicación tiene sus límites, comunicar todo es una meta ingenua, una ilusión imposible. La estructura del lenguaje sujeta al sujeto, su dependencia biológica lo hace nacer prematuro, indefenso y a merced del Otro, que lo nutra, lo aloje, lo bañe de lenguaje, en suma, que lo signifique.

En otras palabras, las personas, los objetos y las ideas sólo son aprehensibles por medio del lenguaje, que hace de mediador al introducir al símbolo como creador de la realidad propiamente humana que despoja al sujeto, en ese mismo acto, de una relación instintiva o “connatural” con el mundo.¹⁶²

Los símbolos envuelven en efecto la vida del hombre con una red tan total, que reúnen antes de que él venga al mundo a aquellos que van a engendrarlo “por el hueso y por la carne”...¹⁶³ De este modo, el lenguaje ordena la experiencia humana que Lacan nominó como *orden simbólico* que -anudado al registro de lo *imaginario* y lo *real*- conforma la estructura subjetiva del humano¹⁶⁴.

Estos tres registros pueden ser denominados como la “metapsicología lacaniana”, y lo importante, que allí se consolida, son las relaciones que sostiene ese sujeto simbólico

¹⁶¹ El pensamiento contemporáneo se haya inevitablemente condicionado por el llamado "giro lingüístico". El término en cuestión fue popularizado por Richard Rorty, quien ha utilizado este concepto como pieza clave en la construcción de sus postulados teóricos. Para Rorty el lenguaje no es un medio de conocimiento del mundo, sino un agente constructor de mundos. De este modo, el mundo puede ser entendido como un efecto del lenguaje, de tal forma que lo que llamamos realidad no es, en definitiva, sino un mero "efecto del discurso". Cf. Sierra, J. “Del giro lingüístico al giro narrativo: Rorty, la contingencia del lenguaje y la filosofía como narrativa”, *Revista Grafía* Vol. 9 - enero-diciembre 2012.

¹⁶² Cf. Lacan, J., “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, en *Escritos I*, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1988.

¹⁶³ *Ibid.* p. 268.

¹⁶⁴ *Ibid.*

con lo imaginario y lo real. Imaginario en tanto cercano al yo y al narcisismo, y real en tanto cercano al goce y al objeto “a”. Perspectivas que serán retomadas más adelante.

El concepto de sujeto para Lacan, se origina entonces en la sujeción al significante, el universo simbólico-significante es esencial para el proceso de subjetivación y determina al inconsciente estructurado como un lenguaje.

Para aclarar esta cuestión, es necesario comprender, por un lado, el punto de partida lacaniano: “el retorno a Freud”, y, por el otro, el aporte que la lingüística, de la mano de Ferdinand Saussure, brindó a las elaboraciones lacanianas. En efecto, Lacan propone la relectura de Freud para rescatar su pensamiento de las distorsiones generadas por los analistas pos freudianos.

Argumenta Lacan en relación al psicoanálisis, y a cierta fidelidad a su herencia teórica:

En una disciplina que no debe su valor científico sino a los conceptos teóricos que Freud forjó en el progreso de su experiencia pero que, por estar todavía mal criticados y conservar por tanto la ambigüedad de la lengua vulgar, se aprovechan de esas resonancias no sin incurrir en malentendidos, nos parecería prematuro romper la tradición de esa terminología.¹⁶⁵

Sin embargo su relectura no se produce desde la absoluta textualidad, su retorno a Freud no es desde una ortodoxia empobrecida, sino a partir de la riqueza de una serie de conocimientos ligados a otras disciplinas, tales como la filosofía, la lógica, la topología, la matemática y la lingüística. El mismo Lacan señala que su gran mérito fue el de descubrir una lógica en la obra de Freud.¹⁶⁶

De acuerdo a Jacques Alain Miller, Lacan comienza su largo recorrido de regreso a Freud partiendo de una pregunta fundamental: ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad del psicoanálisis? Y la respuesta se conjetura alrededor de una hipótesis osada: la de que el psicoanálisis solo es posible si el inconsciente está estructurado como un lenguaje, esto significa que si el psicoanálisis postula una instancia llamada inconsciente y a la vez trabaja

¹⁶⁵ *Ibid.* p. 231.

¹⁶⁶ Cf. Jacques Lacan, "Atolondradicho", *Escansión I*, Paidós, Buenos Aires, 1984, p. 23.

sobre el lenguaje, entonces eso es equivalente a que el inconsciente habla, (lo hace a través de los chistes, los sueños, los lapsus) es decir está estructurado como un lenguaje.

Un punto clave para comprender los efectos del retorno a Freud reside en la noción de significante que el psicoanalista francés toma prestada de Saussure¹⁶⁷. Lacan invierte el signo al colocar el significante por sobre el significado. En su articulación con el inconsciente freudiano, Lacan define al significante no como aquello que representa a un significado para otro sujeto, como había planteado Saussure, sino que “un significante es lo que representa al sujeto para otro significante.”¹⁶⁸

Para Lacan el significante (S1) no se significa a sí mismo, sino que sólo puede definirse partiendo de otro significante o de una cadena de significantes (S2):

S1- S2

Entonces, en la articulación lacaniana de inconsciente y de lenguaje no se establece la relación entre significado y significante, como en Saussure, a partir del signo lingüístico. Esto sucede porque en lo inconsciente prima lo singular para cada sujeto y por tal motivo diverge de la universalidad del signo -con el valor que posee el signo para toda la comunidad que lo utiliza- a partir de la lengua común. De modo que, el sentido de un sueño, o de un lapsus –por ejemplo- es singular y válido únicamente para el sujeto que lo soñó (razón por la cual no se puede hablar de un *simbolismo onírico* igual para todos los sujetos), o que emitió esa palabra extraña para sí, porque no era lo que pensaba decir.

¹⁶⁷ Saussure establece una clara diferencia entre lengua y habla remarcando que el objeto de estudio de la lingüística es la primera. Plantea que la lengua es un hecho social y consiste en un sistema de signos de significado convencional, de igual valor para todos los miembros de la comunidad que la utiliza. De manera que, el valor universal de la lengua permite la comunicación entre las personas, a través del habla que se define como el uso individual de los signos. Un elemento presente tanto en la lengua como en el habla es el signo, que articula estas dos dimensiones y por ello es estructural en el lenguaje (Cf. Saussure, F., *Curso de lingüística general*, Losada, Buenos Aires, 1945.): “Lo que el signo lingüístico une no es una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica. La imagen acústica no es el sonido material, cosa puramente física, sino su huella psíquica, la representación que de él nos da el testimonio de nuestros sentidos. Unión que, además, es arbitraria: El lazo que une el significante al significado es arbitrario; o bien, puesto que entendemos por signo el total resultante de la asociación de un significante con un significado, podemos decir más simplemente: el signo lingüístico es arbitrario” (p. 91-92).

¹⁶⁸ Cf. Lacan, J. “Atolondradicho”, *Ed. Cit.*

Entonces el sueño como cualquier otro producto del inconsciente, es sin ninguna duda, tanto individual como único e intransferible.

Afirma Lacan:

El inconsciente es aquella parte del discurso concreto en cuanto transindividual que falta a la disposición del sujeto para restablecer la continuidad de su discurso consciente.¹⁶⁹

Por otra parte, cabe destacar que la propuesta freudiana es que los sueños -o cualquier formación del inconsciente- poseen un sentido y constituyen un mensaje a develar vía la asociación libre, regla técnica fundamental del psicoanálisis que consiste en que el analizante diga lo primero que se le ocurra -sin previa reflexión ni crítica- con lo que se produce un material aparentemente azaroso, pero que a partir de la interpretación del analista va *resignificándose* y emergiendo en el discurso del sujeto un sentido desconocido para él mismo, pero que -paradójicamente- le es absolutamente propio¹⁷⁰.

Esto último, se liga a la noción del inconsciente estructurado como un lenguaje -tal como lo formuló Lacan-, al ser un discurso incomprensible para el yo, un mensaje que necesita ser traducido para comprender su texto, labor de desciframiento que sólo es posible a partir de la interpretación psicoanalítica¹⁷¹.

Tal como hemos indicado, a diferencia de Saussure, Lacan definirá al significante como lo que representa a un sujeto para otro significante. Asimismo, otra manera de definir al significante es mencionarlo en términos de una cadena, a partir de la cual se va gestando, retroactivamente, el significado. De modo que, si el significante es una cadena, se deduce que son necesarios al menos dos significantes, para producir un efecto de sentido. Por ejemplo, un síntoma neurótico no es por sí solo un significante pero si al síntoma se agrega alguna asociación que retroactivamente aclara su sentido, se está ya en la dimensión del significante y por ende en el registro de lo simbólico.¹⁷²

¹⁶⁹ Lacan, J. "Función y campo de la palabra", *Ed. Cit.*, p. 248.

¹⁷⁰ Cf. Freud, S. *La interpretación de los sueños* (1901), en *Obras Completas*, Vol. V, Editorial Amorrortur, 1980.

¹⁷¹ Cf. Lacan, J. *Op. Cit.*, (1964).

¹⁷² *Idem.*

En base a estos desarrollos, Jakobson¹⁷³ sugirió a Lacan que la metáfora podría equipararse al concepto freudiano de condensación y la metonimia al de desplazamiento. Aunque los desarrollos de Freud con respecto a la condensación y al desplazamiento presentan algunas diferencias respecto a los de metáfora y metonimia, estos poseen una estructura afín¹⁷⁴. Para Freud, la condensación y el desplazamiento son las leyes que rigen el funcionamiento del inconsciente, siendo la primera una convergencia de dos o más representaciones sobre otra a la que sobredeterminan, y la segunda es definida como la transferencia de la energía psíquica desde una representación importante (inconsciente) a una indiferente, la cual por medio de esta transferencia podría ingresar al preconscious-consciente evadiendo así la censura de la represión.¹⁷⁵ Mientras que la fórmula de la metáfora sería la sustitución de un significante por otro, la metonimia es pensada como la concatenación de significantes sin fin, sin sustitución, sin tope, donde el significado se desliza erráticamente.

De este modo dirá Lacan que si las leyes del inconsciente son equiparables a las leyes del lenguaje entonces “El inconsciente está estructurado como un lenguaje” dado que obedece a sus leyes; a saber la metáfora y la metonimia. En su teorización, Lacan conserva los términos introducidos por Saussure en el signo lingüístico (significado y significante), aunque invertidos y utiliza los ejes del lenguaje formulados por Jakobson -cuyos modelos o formas retóricas son la metáfora y la metonimia- aunque aplicados al sujeto del inconsciente¹⁷⁶.

Lacan afirma,

Un buen día me di cuenta de que era difícil no entrar en la lingüística a partir del momento en que se había descubierto el inconsciente. Por lo cual dije algo que me parece, a decir verdad, la única objeción que pueda yo formular a lo que oyeron el otro día de Jakobson, a saber, que todo lo que es lenguaje pertenece a la lingüística, es decir, en último término, al lingüista. Pero si se considera todo lo que, de la definición del lenguaje, se desprende en cuanto a la fundación del sujeto, tan renovada, tan subvertida por Freud hasta

¹⁷³ Cf. Kristeva, J. *El lenguaje, ese desconocido*, Ed. Fundamentos, Madrid, 1988.

¹⁷⁴ Cf. Lacan, J. *Seminario 20, Aún*, (1973), Paidós, Bs. As., 1992.

¹⁷⁵ Cf. Freud, S. *La interpretación de los sueños* (1900), en *Obras Completas*, Vol. IV, Editorial Amorrortu.

¹⁷⁶ Cf. Lacan, J. *Op. Cit* (1973).

el punto de que allí se asegura todo lo que por boca suya se estableció como inconsciente, habrá entonces que forjar alguna otra palabra, para dejar a Jakobson en su dominio reservado. Lo llamaré la *lingüistería*. Esto deja su parte al lingüista, y también explica el que tantas veces tantos lingüistas me sometan a sus amonestaciones. Mi decir que el inconsciente está estructurado como un lenguaje, no pertenece al campo de la lingüística.¹⁷⁷

En efecto, desde sus dominios situados en la *lingüistería* Lacan aporta los conceptos del “hablante” y “lalengua” acentuando las diferencias entre la lingüística y el inconsciente y dando así un contenido propio a los descubrimientos del psicoanálisis.

Para Freud, la represión condena a una ignorancia permanente del yo con respecto a su propio ser, ya que al entrar en escena el inconsciente, la represión divide al sujeto dejándolo en una situación de ignorancia con respecto al propio deseo que, sin embargo, insiste en reaparecer en los sueños, lapsus, síntomas neuróticos, a todo aquello “que habla” en un discurso que el yo no comprende¹⁷⁸. Este sujeto que habla sin saber –sin entender– lo que dice, no es entonces para Lacan el “hablante” (el sujeto que se comunica con los demás en un lenguaje sin fisuras), sino un sujeto que habla en un *idioma* que él mismo desconoce, es el *parlêtre*¹⁷⁹.

En el Seminario 20, Lacan acuña el concepto de *parlêtre*, que es una condensación entre *parler* (hablar) y *être* (ser), para referirse al sujeto del inconsciente, que se simboliza con una ese tachada \$, es decir sujeto barrado por el lenguaje. Se lo podría traducir como ser hablante o *hablanteser* quien habla una lengua particular: la de su propio inconsciente y que por ello difiere de la lengua de los lingüistas¹⁸⁰.

Afirma Miller que,

Lacan sustituye la palabra freudiana inconsciente por el *parlêtre*, y esta sustitución, fija un destello, que cambio el psicoanálisis del siglo XXI¹⁸¹

¹⁷⁷ Lacan, J., *Seminario 20 Aún*, Ed. Paidós, Bs. As., 1992, p. 24.

¹⁷⁸ Cf. Freud, S. *La represión* (1915), en *Obras Completas*, Vol. XV, Editorial Amorrortu.

¹⁷⁹ Cf. Lacan, J., *Seminario 20*, Clase 2 (1972): “A Jakobson” (1972), Ed. Paidós, Bs. As., 1992.

¹⁸⁰ *Ídem*.

¹⁸¹ Miller, J. “El inconsciente y el cuerpo hablante”, Asociación Mundial de Psicoanálisis. Recuperada de www.wapol.org/pres (17/04/2014).

Del mismo modo, sugiere que cuando el inconsciente es conceptualizado a partir de la palabra y no a partir de la mera conciencia, entonces lleva un nuevo nombre: el *parlêtre*

En consonancia a ese neologismo, Lacan también planteó otro, *lalangue* (“lalengua”), homofónica a la *langue* (la lengua), razón por la cual formula que el inconsciente está estructurado como un lenguaje y no como el lenguaje.

En efecto, “el” lenguaje es el campo de la lingüística dirá el psicoanalista francés, mientras que “un” lenguaje (lalengua) es ya la entrada en el campo psicoanalítico, en tanto que da cuenta del sujeto del inconsciente (\$), sujeto barrado, dividido irremediablemente.

Lalengua es la lengua materna -aunque no el idioma ni la lengua de una comunidad determinada- sino la manera en que el discurso del Otro se inscribió en el sujeto, los deseos que generó, los ideales, la sexuación, las fantasías y las identificaciones que el sujeto fue incorporando, en su relación con el Otro, en su tránsito por el complejo de Edipo y el complejo de castración.¹⁸²

Lalangue deja su marca en el sujeto, en su cuerpo, en su ser...En ese sentido, podemos decir que el síntoma como formación del inconsciente, y por lo tanto, estructurado como un lenguaje, es el ejemplo claro de la marca del lenguaje en el cuerpo, es una metáfora, un efecto de sentido, inducido por la sustitución de un significante por otro.

Lalangue, es desde estas consideraciones, uno de los nombres del Otro. “El Otro, no es simplemente ese el lugar donde la verdad balbucea”¹⁸³, sino que podemos decir siguiendo a Lacan que el Otro es ese lugar donde viene a inscribirse todo lo que puede articularse del significante, en su absoluta radicalidad.

Retomando la temática del retorno de Lacan a Freud, podemos insistir que este no se produce solo mediante la articulación del psicoanálisis con la lingüística saussuriana. En efecto, para pensar al sujeto del psicoanálisis, Lacan retoma también las bases filosóficas de la subjetividad moderna presentes en Descartes y en su noción del *cogito*.¹⁸⁴

¹⁸²Cf. Miller, J., *Los signos del goce*, Paidós, Bs.As.1998.

¹⁸³ Lacan, J., Seminario 20 “Aún”, *Ed. Cit.* p. 98.

¹⁸⁴ Cf. Ávila Barba, M. *Op. Cit.*

En *Escritos II* afirma:

...tomé como hilo conductor el año pasado cierto momento del sujeto que considero como un correlato esencial de la ciencia: un momento históricamente definido del que tal vez nos queda por saber si es estrictamente repetible en la experiencia, aquel que Descartes inaugura y que se llama *cogito*.¹⁸⁵

El nacimiento del psicoanálisis como práctica y la postulación del inconsciente por parte de Freud deben entenderse históricamente. En efecto, ninguno de ellos puede ser concebido sin el anterior nacimiento de la ciencia moderna en el siglo XVII. En ese sentido, encontramos a Lacan próximo a los planteos nietzscheanos: el sujeto cartesiano, el sujeto de la ciencia, no debe ser entendido como una verdad fundamental ahistórica, sino como un producto histórico determinado.

De acuerdo a Ávila Barba,

Gracias a esta sujeción freudiana en la ciencia y su articulación con la filosofía cartesiana, Lacan pudo situar el psicoanálisis en su campo propio y fundar debidamente el inconsciente freudiano; esto frente a un psicoanálisis definido por las psicologías del yo anglosajonas.¹⁸⁶

Sin coincidir con este planteo y siendo más precisos, podríamos decir que a lo sumo se trataría de una refundación, porque el inconsciente freudiano ya fue debidamente fundado por Freud. Este creó el psicoanálisis como una ciencia conjetural, le dio un objeto de estudio: el inconsciente, un método: la asociación libre, y las reglas de abstinencia, y un corpus teórico inmenso y complejo. Pero las psicologías anglosajonas, malinterpretaron el legado y tomaron al yo como centro del psiquismo, desapropiando a la doctrina freudiana de su esencia más propia.¹⁸⁷

¹⁸⁵ Lacan, J. "La ciencia y la verdad", en *Escritos II*, Siglo XXI Ediciones, Buenos Aires 1985, p 835.

¹⁸⁶ Ávila Barba, M. *Op. Cit.*, pp. 9-10.

¹⁸⁷ Entre las psicologías anglosajonas, incluimos a las corrientes *Ego Psychology* y a Anna Freud, quien con su texto *El yo y los mecanismos de defensa.*, (Barcelona: Paidós Ibérica, 1980), marco una clara disrupción con el espíritu del pensamiento freudiano.

4.3. Eso me piensa

Desde el prisma conceptual de la psicología anglosajona, es natural y funcional considerar al *cogito* cartesiano como fundante de la identidad del yo, en cambio la articulación Descartes-Freud efectuada por Lacan tiene un sentido muy distinto.

El psicoanalista francés encuentra en la duda hiperbólica presente en la primera de las *Meditaciones metafísicas* una clave de lectura para realizar dicha articulación: la duda llevada hasta las últimas consecuencias, produce un vaciamiento de la esfera psíquica, y con ello, el desalojo sistemático de todas las representaciones, de los saberes heredados, de las evidencias siempre cuestionables, de los sentidos, incluso de las certezas apodícticas de las matemáticas.

El *cogito*, desde esa perspectiva, se plantea como un resto irreductible, un residuo del vaciamiento en cuestión, que no puede ser eliminado. Que persiste y pervive. Esto le permite decir con certeza: yo pienso y yo soy, pero únicamente en ese momento en el que pienso.¹⁸⁸ Este yo parece poder sobrevivir a la desintegración mientras permanezca pensando, y en ese punto es un yo-sujeto al borde del desvanecimiento pero que finalmente adquiere substancialidad vía el recurso de Dios.

El sujeto lacaniano surge a causa de la división que el lenguaje produce en él, con la división se refiere al *Spaltung* freudiano, que desde esta perspectiva, es la escisión inaugural por la que adviene el sujeto. Es decir, el vínculo con el orden signifiante, produce esa hiancia irreductible en el humano, que lo transforma en sujeto, y en ese mismo acto instaura el orden de lo inconsciente. Para Descartes será un sujeto substancial, en cambio para el psicoanálisis, un sujeto evanescente, cuya aparición fugaz se coagula en un breve instante.

Así, Lacan elabora su propia concepción de subjetividad partiendo de la postulación del inconsciente freudiano y su articulación con la filosofía de Descartes, cuyo *leivmotiv*,

¹⁸⁸ Cf. Lacan, J. "La ciencia y la verdad", *Ed. Cit.*

“*cogito, sum*”, es subvertido: Lacan postula “pienso donde no soy y soy donde no pienso”¹⁸⁹. Y agrega:

Lo que hay que decir es, no soy allí donde soy el juguete de mi pensamiento; pienso en lo que soy, allí donde no pienso pensar¹⁹⁰

Es así como Lacan, mediante esa subversión del *cogito*, logra pasar de un sujeto de conocimiento, que funda la existencia suponiéndose a sí mismo, a un sujeto del inconsciente estructurado como un lenguaje.

Yo, entonces, no pienso sino que soy pensado por algo que no soy yo. La división produce una radical desapropiación de los contenidos más propios, un sueño, un fallido, un síntoma, dan cuenta de lo ajeno que es íntimo, *la extimidad*.¹⁹¹ Esa vivencia de ajenezada promueve la pregunta: ¿qué piensa en mí sin que yo piense? No constituyo el pensamiento, sino que es el pensamiento, que es lenguaje, el que me constituye a mí. Es por ello que *soy donde no pienso*.¹⁹²

Pero también, pienso donde no soy, porque cuando ejerzo el pensar como actividad racional y volitiva, ahí desaparece momentáneamente lo que me piensa, lo que me habla. El sujeto no coincide con lo pensado, se encuentra ausente, es decir, está excluido de lo pensado. El pasaje cartesiano del pensar al ser es problemático porque no aparece como evidente. Entre ambos hay una hiancia, que aparece suturada por la instauración de otra instancia, la del ser del yo: pienso-soy. Ese pasaje clausura la falta en la que se aloja el sujeto de la enunciación, que queda de este modo excluido del discurso, de allí que Lacan concluye: “pienso donde no soy”.

La intersección entre el ser y el pensar está vacía, deshabitada: entre un pensar que es falta-en-ser y que intenta significarse en el campo de lo simbólico y el conjunto de los significantes al que le falta alguno que pueda representar al sujeto.

¹⁸⁹ Lacan, J. “La instancia de la letra en el inconsciente la razón desde Freud”, *Ed. Cit*, p. 498.

¹⁹⁰ *Ídem*.

¹⁹¹ *Extimidad* remite a un neologismo acuñado por Lacan para dar cuenta de aquello íntimo y a la vez absolutamente extraño al sujeto, (producto de la división). Lo emplea pocas veces en su enseñanza, una de ellas en el *Seminario Ética del Psicoanálisis*. Cf. *El Seminario*, Libro VII: “Ética del psicoanálisis”, Paidós, Barcelona, 1990.

¹⁹² Lacan, J. “La instancia de la letra en el inconsciente la razón desde Freud”, *Ed. Cit*.

Asimismo, resulta preciso considerar que la proposición “*cogito, sum*” en la cual descansa, según Descartes, el fundamento último de todo conocimiento posible, sólo es verdadera mientras es anunciada. En términos lacanianos, es posible considerar al *cogito* cartesiano como un S1 aislado. Por tanto, resulta preciso encontrar un S2 en pos de hacer cadena significativa, pues, de no ser así el saber significado en la enunciación en cuestión no podría sino abarcar únicamente la instantaneidad de la misma.¹⁹³

En este sentido, las demostraciones de la existencia de Dios llevadas a cabo por Descartes en sus *Meditaciones Metafísicas*, operan como el camino para encontrar un S2 que garantice el saber del *cogito*. En el *cogito* no hay nada que asegure la verdad de lo pensado, salvo que puede ser concebido como claro y distinto.

Pero este criterio de verdad no puede sostenerse a menos que previamente se asegure la existencia de Dios, solo un dios no engañador puede ser garante de verdad y realidad. Ello, como ya se ha indicado en el apartado dedicado a Descartes, posibilita la construcción de un nuevo edificio del conocimiento.¹⁹⁴

Lacan reactualiza la relación entre ser, pensar y lenguaje en la articulación entre Descartes y Freud. Dicha articulación se hace posible porque ambos autores tienen por un lado la incertidumbre como guía, y por otro, la inexorable convicción de no detenerse en lo evidente, como punto de partida para alcanzar la verdad. Sin embargo, si Descartes tiene como garante de la verdad a Dios, Freud liga a la verdad con la ignorancia, postulando la existencia de un orden inconsciente, de un saber oculto y no sabido, que es la causa última del decir y del hacer del sujeto.

El retorno a Freud, permite proponer un sujeto que de creerse dueño de su discurso pasa a ignorar la referencia de ese discurso, para devenir sujeto descentrado por el lenguaje y organizado por un discurso que lo sabe a él. La asociación libre, más que un método o una técnica, es una lógica del discurso analítico, una lógica inconsistente, pues se trata de una asociación que genera nuevos significantes, otra realidad producida por el decir mismo.

¹⁹³Brousse, M. H. “Variations sur le *cogito*”, en *Des philosophes à l'envers*, École de la cause freudienne, París, 2004.

¹⁹⁴*Idem*.

Pero no debemos olvidar que hablar es una actividad consciente, mientras que decir es inconsciente. Hablar pertenece al registro del enunciado y decir al de la enunciación.”¹⁹⁵

Así, es preciso indicar que el sujeto, tal como lo postula Lacan, no sabe en realidad lo que dice. Es hablado, por un lenguaje que no comprende, por una instancia que insiste en aparecer para luego desvanecerse con la misma sorpresa y desconcierto con la que irrumpió.

4.4. El sujeto del inconsciente y la subversión del *cogito*

Como hemos indicado, Lacan articula el inconsciente freudiano con la doctrina cartesiana y traza una diferencia entre el yo y el sujeto que predomina en toda su obra. De acuerdo al psicoanalista francés, la pertenencia del yo al orden imaginario se contrapone al hecho de que el sujeto pertenezca al orden simbólico. Pero más allá de los distintos órdenes, Lacan explica la constitución subjetiva como una estructura dinámica organizada en tres registros: real, simbólico e imaginario, que se hallan imbricados según la forma de un nudo borromeo.

Para Freud la escisión del yo (*Ichspaltung*), es pensada como un mecanismo de defensa, ante fuerzas antagónicas en pugna. Para Lacan en cambio, el sujeto está alienado de sí por una escisión incurable, la *Spaltung* es una división inaugural y radical, que hace al ser. Esto sucede porque no cabe la posibilidad de ningún tipo de síntesis subjetiva. En otras palabras, al estar separado de su propio conocimiento, el sujeto dividido no puede, bajo ningún punto de vista, alcanzar ningún tipo autoconsciencia, ni suturar la desgarradura de su ser.

La ilusión de unidad subjetiva es promovida por la idea de que el yo es amo del discurso de la enunciación. Lacan da cuenta de la ambigüedad presente en el término “yo”.

¹⁹⁵Herrera Guido, R. “La filosofía, el psicoanálisis y el sujeto del inconsciente”, *Revista Carta Psicoanalítica*, N° 17, Marzo de 2011.

En efecto, dicha palabra puede ser sujeto del enunciado o un índice que designa, pero no puede significar al sujeto de la enunciación. Nuevamente cabe aclarar que dicho sujeto es evanescente y está exento de espesor psicológico. Se trata, en efecto, del sujeto de la ciencia que surge del rechazo de todo aquello que no puede ser sometido a la demostración matemática, como deseo de dominar la división subjetiva, de no querer saber nada del goce.¹⁹⁶

El sujeto del inconsciente es, de acuerdo a Lacan, inaprehensible, pues carece de un significante último, que otorgue sentido y consistencia.

Para Lacan el sujeto es un efecto, no un dato con el que contamos desde el inicio. En tanto efecto, el sujeto es posible gracias a los cortes en el discurso, a los equívocos, a las disrupciones. Asimismo, cabe considerar que el sujeto del inconsciente no antecede a ningún discurso, sino que es producido por el discurso mismo. Se trata, por consiguiente, de un supuesto.¹⁹⁷

Ahora bien, al no haber sujetos representados por otros sujetos, surge la necesidad de suponer un lugar de verdad para asegurar la existencia.

En el caso de Descartes, Dios ocupa ese lugar y, por tanto, debe ser demostrada su existencia. En la experiencia psicoanalítica, el sujeto es supuesto por el orden simbólico, en pos de poder ser representado ante el otro: en la transferencia la suposición del sujeto del saber suple la falta del inconsciente.¹⁹⁸

Pero, de acuerdo a Lacan, no es el sujeto el que antecede al saber, sino el saber el que antecede al sujeto, como estructura previa, como escritura que preexiste.

He aquí, entonces, como por medio de la revelación del inconsciente por parte del psicoanálisis, se produce la subversión lacaniana de la primera verdad cartesiana: “Pienso donde no soy, soy donde no pienso”.¹⁹⁹

¹⁹⁶ Cf. Brousse, M. H. *Op. Cit.*

¹⁹⁷ Cf. Lacan, J. “La instancia de la letra en el inconsciente la razón desde Freud”, *Ed. Cit.*

¹⁹⁸ *Ídem.*

¹⁹⁹ *Ibíd.*

Así, como podemos notar, la ecuación cartesiana que asimila el sujeto al yo y a la conciencia se rompe irremediabilmente.

El error metafísico de Descartes, desde una perspectiva lacaniana, consiste, entonces en reducir al sujeto a su mínima expresión.

De acuerdo a Héctor López,

Por un instante, Descartes concibe un acto de pensamiento en ausencia del sujeto: ‘eso piensa’; pero inmediatamente cierra la brecha (la misma que Lacan demostrará abierta en la teoría freudiana del sujeto) sellando a esa *res cogitans* con su nombre propio: ‘yo’. Y así, en esa trampa, se actualiza el error de toda metafísica: la identidad entre ser y ente (...) El yo cartesiano, como *res cogitans*, es al mismo tiempo una res extensa como objeto pensado: el soy pensado es el mismo sujeto que el *yo pensante*.²⁰⁰

Lacan separa, entonces, el *yo pienso* del *yo soy*. En efecto, no hay ninguna evidencia, a partir de la enunciación “*cogito, sum*” – “*yo pienso, yo soy*”, de que ambos *yo*es se refieran a la misma cosa, que sean idénticos. De este modo, es posible pensar otra división del sujeto. Mediante la negación de la conjunción cartesiana, Lacan llega a la siguiente disyunción: *o yo no pienso o yo no soy*.

En el Seminario XI Lacan aplica la negación complementaria de Morgan o ley de la dualidad²⁰¹ al *cogito* para obtener una disyunción: “...un vel alienante entre –o yo no pienso o yo no soy- que es la transformación bajo la cual el cogito cartesiano puede ser operativo en psicoanálisis.”²⁰²

Se trata del *vel* de la primera operación esencial que funda al sujeto, y es esa operación que podemos llamar alienación.

Y agrega el psicoanalista,

²⁰⁰ López, H. *La “instancia” de Lacan*, Tomo II, EUDEM, Mar del Plata, 2009, pp. 67-68.

²⁰¹ Las leyes de Morgan son reglas de inferencias validas de la lógica proposicional. La negación de la conjunción es la disyunción de las negaciones y la negación de la disyunción es la conjunción de las negaciones. Sería: “*no (A y B)*” es lo mismo que “*(no A) o (no B)*” o “*no (A o B)*” es lo mismo que “*(no A) y (no B)*”

²⁰² Rabinovich, D. *Una clínica de la pulsión: las impulsiones*. Manantial, Buenos Aires, 2009, p. 57.

La alienación consiste en ese *vel*, que condena, al sujeto a solo aparecer en esa división, que he articulado lo suficiente, según creo, al decir, que si aparece de un lado como sentido producido por el significante, del otro aparece como afánisis.²⁰³

Retomando el planteo inicial podemos decir que hay un no ser del yo y un no pensar del yo, en este punto explica Diana Rabinovich que Lacan en “La lógica del fantasma”, afirma que el análisis hace virar al sujeto del “yo no pienso” al “yo no soy”, o sea, a esa inexistencia del yo que es el pensar inconsciente, generador continuo de preguntas y de enigmas.²⁰⁴

Según la autora, a lo largo de su obra Lacan interpretó de maneras diferentes el *cogito*, este fue variando según los momentos de complejidad de su teoría. En “La lógica del fantasma”, vincula el “yo no pienso” con el Ello y el “yo no soy” con el inconsciente. Es decir que el primero está articulado con el deseo y el segundo está articulado con la pulsión.

También plantea que cuando Lacan opera en base a la negación de Morgan, “o yo no pienso o yo no soy”, muestra que la negación cae sobre yo (*je*), es decir, que hay un pensar sin *je* (el inconsciente) y un ser sin *je* (en alusión al sujeto).

Este sujeto, en tanto ser vivo y en la medida en que está preso del lenguaje, pierde desde el comienzo mismo parte de su identidad. El “objeto a” es el resto de esa pérdida que se deduce de esa pérdida original, que en la teoría freudiana, es el objeto perdido primordial, base inagotable de la repetición²⁰⁵.

Para ser más claros respecto a la aparición del “objeto a” podemos decir que es el resto, la resultante de la operación de atravesamiento del sujeto por el significante. Sujeto dividido, producto de la concatenación de dos significantes, cuyo resto es el “a”.

²⁰³ Lacan, J. *Seminario XI*, “Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis”, Paidós, Buenos Aires, 1986, p. 218. Respecto del *vel*, para diferenciarlo de otros usos del *vel*, del o. Explicita que hay dos, ..” el *vel* exhaustivo : o voy allá o voy acá, si voy allá no voy aquí, tengo que escoger. Hay otra manera de emplear el *vel*: voy a un lado o al otro, da lo mismo son equivalentes. Pero hay un tercer *vel*...” “El *vel* de la alienación se define por una elección cuyas propiedades depende de que en la reunión uno de los elementos entrañe que sea cual fuera la elección, su consecuencia sea un ni lo uno ni lo otro. La elección solo consiste en saber si uno se propone en conservar una de las partes, ya que la otra desaparece de todas formas” El ejemplo que ofrece Lacan es: ¡la bolsa la vida! Si elijo la bolsa, pierdo ambas. Con el termino *afánisis*, nombra a la desaparición del sujeto.

²⁰⁴ Cf. Rabinovich, *Op. Cit.*

²⁰⁵ Se alude aquí al objeto perdido por estructura no de manera experiencial Cf. *Ídem*.

Así el sujeto cae en la trampa, no se puede pensar y ser a la vez: es necesario elegir una instancia. Como cualquier elección, ésta conlleva un sacrificio, una pérdida. El fin del análisis reside no en llenar la falta subjetiva, sino en ahondar en la división del sujeto. Esto implica separar al sujeto de su discurso, separarlo de su falta en ser, situándolo en el nivel del deseo del Otro, en pos de acentuar la densidad del ser. Por ello Lacan no sólo pervierte y subvierte la fórmula cartesiana del *cogito*, sino que reformula la pregunta presente en la argumentación de las *Meditaciones Metafísicas*, a saber: “¿qué soy?” y la respuesta, “soy una cosa que piensa”. La reescribe en términos de: ¿qué soy en el deseo del Otro? Y su respuesta: “objeto de deseo del Otro”.

4.5. El psicoanálisis, el sujeto de la ciencia y la investigación científica

La problemática en torno al sujeto lacaniano reside en un cuestionamiento fundamental, a saber hasta qué punto soy, cuando hablo, el mismo del que hablo. La interrogación de Lacan acerca de la autenticidad del sujeto es presentada por el psicoanalista francés en los siguientes términos: “No se trata de saber si cuando hablo de mí, hablo conforme a lo que soy, sino si cuando hablo soy el mismo que aquel de quien hablo”.²⁰⁶

El retorno a Freud propuesto por Lacan permite dar cuenta de la dirección en que serán resueltos dichos interrogantes:

Con Freud irrumpe una nueva perspectiva que revolucionará el estudio de la subjetividad y muestra precisamente que el sujeto no se confunde con el individuo. Freud nos aporta lo siguiente: el sujeto no es su inteligencia, no está funcionando en tanto que sujeto, es otra cosa y no un organismo que se adapta. Es otra cosa, y para quien sabe oírla, toda su conducta habla desde otra parte.²⁰⁷

²⁰⁶ Lacan, J. “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, en *Escritos I*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1988, p. 497.

²⁰⁷ Lacan, J. “El yo en la teoría de Freud y en la práctica psicoanalítica”, en *Seminario II*, Paidós, Buenos Aires, 1995, p. 19.

De acuerdo a Lacan, entonces, el sujeto que opera en el psicoanálisis coincide con el sujeto de la ciencia. En el argumento lacaniano la conclusión en cuestión se desprende de las siguientes premisas²⁰⁸:

P1. El psicoanálisis no opera sobre un yo (*moi*), sino sobre un sujeto;

P2. Hay un sujeto de la ciencia, tal como ha sido descrito en el apartado anterior;

P3. Ambos sujetos son uno y el mismo.

La práctica analítica, entonces, tal como sugiere la primera premisa (P1.) de este argumento, es una forma de operar. La segunda premisa (P2.), postula, a modo de hipótesis, un determinado tipo de subjetividad, a saber el sujeto de la ciencia. La conclusión (P3.) del argumento de Lacan es la que hace coincidir el sujeto de la ciencia con el sujeto del inconsciente.

En efecto, el sujeto del inconsciente freudiano, y he aquí el descubrimiento de Lacan, es el mismo sujeto evanescente y puntual que dice “*pienso, existo*”, pero solo mientras estoy pensando que pienso, es decir, su consistencia se sostiene en ese aparecer fugaz de un pensamiento.

A este respecto es necesario tener presente una consideración que puede ser útil para aclarar el sentido de la subjetividad presentada por Lacan. Como ya hemos explicitado más arriba, el sujeto cartesiano es rechazado al mismo tiempo que emerge. El mismo discurso de la ciencia, que constituye a su vez una de sus condiciones de posibilidad, lo *forcluye*. Es por ello que la ciencia se presenta como un discurso impersonal, exento de sujeto.²⁰⁹

Ahora bien, es preciso aclarar también que la teoría de Lacan debe inscribirse en una determinada concepción de la ciencia. El psicoanálisis no tiene como objeto comprender la naturaleza humana desde un material dado mediante la aplicación de la intuición. Por el contrario, se trata de una toma literal de los significantes que emite el analizante en tanto sujeto hablante. En efecto, como se ha indicado, el sujeto es aquello que emerge y desaparece necesariamente de la cadena signifiante, que es el pensamiento sin

²⁰⁸ Milner, J.C., *L'œuvre Claire, Lacan, La science, la philosophie*, Seuil, Paris, 1994, p. 34.

²⁰⁹ Gómez, M. “Psicoanálisis e investigación científica. Perspectivas y posibles abordajes metodológicos”, en *Revista Tesis*, N°1, 2012, p. 176.

cualidades, y, en tanto tal, consiste en un sujeto sin cualidades. Dicho sujeto sin cualidades es el sujeto propio de la ciencia moderna.²¹⁰

La teoría de la ciencia lacaniana es harto compleja. En Freud, ya podemos encontrar la marcada pretensión o deseo de que el psicoanálisis opere como una ciencia. Freud aprueba así el ideal moderno de ciencia, en tanto que el psicoanálisis debería ser para él, una suerte de método de acercamiento a la verdad del inconsciente. Aunque deja en claro la imposibilidad de la nueva disciplina de abarcar la totalidad de los problemas que aquejan a los hombres²¹¹

Lacan, como Freud, aspira también al psicoanálisis como ciencia. Sin embargo, Lacan toma distancia del ideal freudiano de ciencia y de la ciencia ideal, de carácter positivista, sostenida por Freud²¹². De acuerdo al psicoanalista francés, los fundamentos y principios del psicoanálisis deben encontrarse en el mismo psicoanálisis. La forma más consistente de la actividad de la ciencia psicoanalítica reside en la práctica del análisis, que, de acuerdo a Lacan, puede ser encontrada diversificada e idéntica a sí misma en todas las regiones del saber.²¹³

El procedimiento lacaniano, entonces, difiere del de Freud porque, a diferencia de éste, Lacan no considera que el psicoanálisis deba partir de un ideal de ciencia ya dado, y por tanto de una ciencia ideal establecida, sino que corresponde al psicoanálisis construir su propio ideal de análisis para la ciencia. A través de dicha construcción, que consiste en una

²¹⁰ *Ibid.*

²¹¹ Cf. Freud, S. “Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis (1932)”, en *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1979. Dice Freud: “Opino que el psicoanálisis es incapaz de crear una cosmovisión particular. No le hace falta; él forma parte de la ciencia y puede adherir a la cosmovisión científica. Pero esta apenas merece ese grandilocuente nombre, pues no lo contempla todo, es demasiado incompleta, no pretende absolutismo ninguno ni formar un sistema. El pensamiento científico es todavía muy joven entre los hombres, elevado es el número de los grandes problemas que no puede dominar todavía. Una cosmovisión edificada sobre la ciencia tiene, salvo la insistencia en el mundo exterior real, esencialmente rasgos negativos, como los de atenerse a la verdad, desautorizar las ilusiones. Aquel de nuestros prójimos insatisfecho con este estado de cosas, aquel que pida más para su inmediato apaciguamiento, que se lo procure donde lo halle. No se lo echaremos en cara, no podemos ayudarlo, pero tampoco pensar de otro modo por causa de él” (p. 168).

²¹² Freud toma el ideal de ciencia del físico y matemático austriaco Ludwig Boltzmann, del médico Hermann Ludwing Ferdinand von Helmholtz y del psicólogo Ernst Mach. Junto con este último, David Hilbert, Felix Klein y Albert Einstein, Freud elaboró en 1911 un manifiesto reclamando la necesidad de desarrollar un modelo de ciencia positivista. Cf. Soulez, A. *Manifeste du cercle de Vienne et autres écrits*, PUF, París, 1985, p. 32.

²¹³ Cf. Lacan, J. *Reseñas de enseñanza*, Manantial, Buenos Aires, 1984, p. 28.

remodelación de la matemática, la lógica, la física y la biología, es posible, de acuerdo a Lacan, alcanzar el análisis ideal.²¹⁴

Como ya hemos indicado, para Lacan la ciencia es esencial en lo que a la existencia del psicoanálisis respecta. Para dar cuenta de esto, Lacan se apoya en las teorías de Koyré sobre el saber científico y su historicidad. De acuerdo a Koyré, hay un corte entre la *episteme* antigua y la moderna, que posibilita el surgimiento de la ciencia moderna. Esta última coincide, para el epistemólogo, con la ciencia galileana, cuyo tipo es la física matematizada. Esto resulta de particular interés, pues al matematizar su objeto, lo que hace la ciencia es despojarlo de sus cualidades sensibles.²¹⁵

De este modo se llega a un sujeto exento de cualidades, vaciado de contenidos, poseedor de una mirada aséptica y neutra, es decir, matematizado. El sujeto de la ciencia no consiste, por tanto, en una subjetividad individual; no es una entidad empírica, somática o psíquica.

El *cogito* existe en tanto enunciado cierto y en tanto se encuentra en disyunción con cualquier cualidad posible. De hecho, las cualidades en cuestión han sido revocadas todas ellas por la duda.²¹⁶

El *cogito* es definido así por cualquier pensamiento, no importa si se trata de un pensamiento verdadero o falso, válido o absurdo. En efecto, para Descartes, el mero hecho de pensar permite concluir con certeza la verdad de la existencia: el *cogito* no es más que un correlato absoluto desprovisto de cualidades. Pero, cabe destacar que Lacan abandona a Descartes en ese punto de la argumentación: la postulación del *cogito*. Acaso sea porque, a su entender, el error cartesiano reside en el paso al sujeto cualificado.

Cuando Descartes se pregunta “¿quién soy?” o “¿qué soy?” e indaga acerca de qué es una cosa que piensa y responde: “(...) una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina y que siente”²¹⁷

²¹⁴ *Ibid.*

²¹⁵ Cf. Koyré, A. *Pensar la ciencia*, Paidós, Buenos Aires, 1994.

²¹⁶ Cf. Lacan, J. “La ciencia y la verdad”, *Ed. Cit.*

²¹⁷ Descartes, R., *Discurso del método/ Meditaciones metafísicas*, *Ed. Cit.*, p 126.

Dicho movimiento en la meditación cartesiana aleja al *cogito* del sujeto de la ciencia. Es por ello que Lacan se queda con la mera enunciación del *cogito* tras el mecanismo de la duda hiperbólica, cerrándola sobre sí misma.²¹⁸

Al entender de Lacan, Freud postula un sujeto que es discursiva y conceptualmente análogo al sujeto cartesiano. En efecto, el pensamiento sin cualidades, necesario a la ciencia galileana, resulta indispensable para la fundamentación del inconsciente freudiano. Éste se manifiesta en el sueño y en el resto de las formaciones del inconsciente.

Ahora bien, es preciso afirmar que el sueño piensa, sin la presencia de un yo que “piense allí”, por lo que el pensamiento no vendría a ser, para Freud, corolario de la consciencia de sí. Asimismo, el pensamiento se hace presente no sólo en el sueño, sino también en el lapsus del lenguaje, el chiste y el síntoma; en otras palabras, en las cuatro formaciones del inconsciente. De este modo, el psicoanálisis se aparta de la tradición filosófica moderna, representada por Descartes, aunque parte de la misma piedra fundamental: el *cogito*, tal como es enunciado en la “Primera Meditación”.²¹⁹

Si en el sueño hay pensamiento, entonces, al entender de Freud, hay algo: “eso piensa”. Por lo tanto, si hay inconsciente y éste no es ajeno al pensar, entonces debería haber un sujeto de ese pensar: un sujeto del inconsciente. De no ser así, el inconsciente sería meramente somático y no habría forma de relacionarlo con la verdad y el lenguaje. De esto se deduce que hay un sujeto del pensamiento que no exige necesariamente consciencia.²²⁰

Entonces, Freud postula un tipo de subjetividad que no requiere como rasgo esencial la consciencia de sí. Esta última, en efecto, para la perspectiva freudiana no es sino una marca de individualidad empírica. La filosofía moderna, guiada por el cartesianismo, introdujo de manera indebida dicha marca en el sujeto. Sin embargo, el psicoanálisis, en pos de seguir debidamente, en un sentido estricto, el axioma del sujeto, divide a este último en dos entidades diferentes. La primera, comprende a la consciencia de sí que, sin engendrar contradicción alguna, puede ser supuesta como no esencial. De allí se desprende

²¹⁸ Cf. Lacan, J. “La ciencia y la verdad”, *Op. Cit.*, p. 843.

²¹⁹ Cf. Freud, S. *La interpretación de los sueños*, *Op. Cit.*

²²⁰ *Idem.*

el sujeto de la ciencia, pues esta entidad responde a las exigencias de la ciencia moderna, asimilando al sujeto del inconsciente con el sujeto cartesiano.²²¹

La segunda entidad, en cambio, consiste en la consciencia de sí que no puede ser supuesta como no esencial sin generar contradicciones. Esta entidad, es aquello que se denomina “yo” (*moi*), opera, según el psicoanálisis, como una mera instancia del registro de lo imaginario, es decir, como una forma de alienación que se constituye a partir de la percepción especular en el Otro, en la que el sujeto se ve a sí mismo.²²²

4.6. El yo y el sujeto: una aproximación filosófica al psicoanálisis

De lo expuesto hasta aquí, cabe concluir que existe en el psicoanálisis cierta subversión del sujeto moderno planteado por Descartes. Lacan reconoce a Freud como artífice de dicha subversión.²²³

Freud dota al inconsciente de un estatuto propio, de “eso” piensa, y ese pensar se asemeja bastante a lo verdadero, a lo que es.

Es por eso incluso por lo que el inconsciente, que dice lo verdadero sobre lo verdadero, está estructurado como un lenguaje y por lo que yo, cuando enseño eso, digo lo verdadero sobre Freud que supo dejar, bajo el nombre de inconsciente, a la verdad hablar²²⁴

Como hemos visto, existe cierta línea de lectura, desde la filosofía, que liga la crítica nietzscheana del *cogito* con la concepción de la subjetividad que se desprende del psicoanálisis freudiano. A este respecto, dice Marcelo Real,

²²¹Cf. Lacan, J. “El yo en la teoría de Freud y en la práctica psicoanalítica”, *Ed. Cit.*

²²²*Ídem.*

²²³ Lacan, J. “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo”, en *Escritos I*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.

²²⁴ Lacan, J. “La ciencia y la verdad”, *Op. Cit.*, p. 846.

...el yo para Nietzsche tiene un estatuto lógico, más aún, es reducido a la categoría de un prejuicio lógico. Por ello, a partir de él, y luego del psicoanálisis, el yo de la época moderna sufre un proceso de volatilización. Aquí nos dice Nietzsche que el yo puede ser tomado como sujeto de un enunciado. En realidad, esto ha tenido sus consecuencias en una filosofía moderna que ha asimilado el sujeto al yo. De allí que Nietzsche, y quienes le siguieron, hayan realizado la crítica más aguda a este sujeto de la modernidad. Del lado del psicoanálisis, Lacan va a reconocer en Freud la subversión del sujeto, en la medida que ya no se trata del sujeto como conciencia absoluta, sino del sujeto del inconsciente irreductible al 'yo' (sujeto para la filosofía moderna).²²⁵

La filosofía de Nietzsche, como el psicoanálisis, intentan, entonces, abogar por la construcción una lógica diferente a la planteada por Descartes en la postulación del *cogito*. El sujeto del psicoanálisis, al igual que nietzscheano, escapa de ser captado en la forma de una unidad totalizadora.

Asimismo, como ya hemos indicado,

...ya que si bien siempre es posible decir «yo soy», el ser no puede predicarse del sujeto del inconsciente. Por ende, no puede decirse del sujeto que es o existe, sino más bien que insiste.²²⁶

Finalmente, es preciso distinguir, en el contexto de la teoría psicoanalítica, el yo del sujeto. Hasta este momento había omitido hacer referencia a una mirada más “evolutiva”, o más perceptiva, si se quiere, respecto de la aparición del yo.

El yo pensado desde Lacan comienza su desarrollo en el marco de la escena especular, donde el *enfant*, prematuro y dependiente, observa con júbilo inaudito su imagen unificada en el espejo. Esa imagen instantánea, Una, que lo rescata de la fragmentación

²²⁵ Real, M. “Tres problemas afines de un psicoanálisis y una filosofía a martillazos”, en Díaz, A. y Calabria, R. (Comp.), *La actualidad de Nietzsche: a propósito de los fragmentos póstumos*, Universidad de la República, Montevideo, 2012, p. 123.

²²⁶ *Idem*.

corporal, es el acontecer identificatorio por excelencia, es decir la transformación producida en ese sujeto cuando se asume como esa imagen.

El hecho de que su imagen especular sea asumida jubilosamente por el ser sumido todavía en la impotencia motriz y la dependencia de la lactancia que es el hombrecito que en ese estadio *infans*, nos parecerá por lo tanto que manifiesta en una situación ejemplar, la matriz simbólica en la que el yo (*je*) se precipita en una forma primordial, antes de objetivarse en dialéctica de las identificaciones con el otro y antes de que el lenguaje le restituya en lo universal su función sujeto.²²⁷

Y agrega que el punto de mayor importancia es el de servir de “tronco de las identificaciones secundarias” y fundamentalmente que de esta manera se sitúa la instancia del yo, antes de cualquier determinación social, “en una línea de ficción, irreductible para siempre por el individuo solo”.²²⁸

Esa línea de ficción es, creo fundamental para concebir, la mascarada del yo, eso que nos representa desde la concepción de lo imaginario, que nos devuelve una imagen, una perspectiva recortada, y unificada, pero que no deja de ser una “verdadera” puesta en escena.

En esta distinción entre yo y sujeto, podemos decir que el primero se produce a partir de una serie de identificaciones imaginarias que, en última instancia, sólo son significaciones. El segundo, en cambio,

...en un sistema abierto de diferencias y, por lo tanto, de sentidos expresados fundamentalmente en un verbo, es decir, acontecimientos nunca presentes y, por ende, siempre paradójicos²²⁹

²²⁷ Lacan, J. “El estadio del espejo como formador de la función del Yo tal como se nos la revela en la experiencia psicoanalítica”, en *Escritos I*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1988, p. 87.

²²⁸ *Idem.* Lacan se atenderá en lo sucesivo a *moi-* yo como construcción imaginaria y al *je* –yo como posición simbólica del sujeto.

²²⁹ *Idem.*

En este sentido, el sujeto del psicoanálisis se aproxima a la construcción nietzscheana de la subjetividad desarrollada más arriba. Tanto Nietzsche como Freud consideran que el yo opera como un efecto y no como una causa. Asimismo, ambos autores coinciden en el hecho de que ese constructo denominado yo (*Ich*) se engaña al considerarse dueño o amo de su pensar. El yo (*Ich*), para ellos, no es sino una presentificación del sí mismo (*Sebst*), siendo el primero irreductible al segundo. En otras palabras, se trata de una máscara. Cercano a esas nociones, Lacan postula su noción de semblante.

La noción de semblante atravesó por distintos momentos de complejidad a lo largo de la enseñanza lacaniana. Al comienzo se encuentra unida a la imagen, a una suerte de apariencia verdadera, perteneciente al campo de lo imaginario. Es así como es tomada en este documento, específicamente como instrumento “para tratar el goce”, para hacer con él. En el “Estadio del espejo” el júbilo que se registra en el sujeto da cuenta del goce del semblante, de esa tramitación vía lo imaginario. Luego a la altura del *Seminario XVIII*, Lacan colocara al semblante en el lugar del agente de los discursos, de la articulación del significado y del significante, constituyendo una mixtura que no se opone a la verdad, si nos mas bien que lo articula.²³⁰

Jacques Miller por su parte afirma que los semblantes habilitan respuestas posibles para hacer frente al “no hay” con que los seres parlantes tenemos que enfrentarnos.²³¹ En la misma línea argumenta que para Lacan, todo lo que es discurso no puede mostrarse más que como semblante. Y agrega: “Y es posible ampliar esta afirmación la vez que conclusiva e inicial planteando que el ser hablante está condenado al semblante”²³²

Luego de esta breve disrupción y retornando por el camino que veníamos transitando, resulta preciso entonces, considerar que los tres autores responden, frente a la cuestión del *cogito* cartesiano y de sus posteriores consecuencias en la concepción moderna de la subjetividad, a una problemática cuyo foco está puesto, no en la resolución de las cuestiones planteadas por Descartes, sino en la superación de la lógica del *cogito*.

²³⁰El analista es para Lacan también un semblante, el del sujeto supuesto saber. En el dispositivo analítico hay un intento de lograr que algo de lo sintomático entre en el discurso a partir de esta figura.

²³¹ Dice Jacques Miller que “El semblante no es una formación vana, no es una pura apariencia a la que debería preferirse algo más esencial. El semblante es una operatoria que permite reunir frente a lo real, lo simbólico y lo imaginario” *De mujeres y Semblante*, Cuadernos del pasador, Buenos aires, 1993, pag 16.

²³² Miller, J., *De la naturaleza de los semblantes*, trad, Gonzalez, N, Paidós, Buenos Aires, 2001, pag 10.

Así, sostiene Reale,

...se ha producido una dislocación del cogito, de forma tal que ya no podemos sostener, más que de una manera incrédula, un enunciado como «Yo pienso». En efecto, ¿acaso puede sostener esto alguien a quien se le impone una idea obsesiva o paranoica? ¿Y no habrá que tomar como testimonio de esta dislocación el discurso del loco que alucina voces que no son suyas, que no las profiere su yo, en lugar de desacreditarlo rápidamente por no responder a la consigna de la identidad?²³³

El *cogito* es considerado, en esta lectura, como algo de carácter puramente lógico o gramatical, exento de la naturaleza ontológica de la que lo dota Descartes. En efecto, ya Nietzsche da cuenta de lo inadecuado que resulta decir que Ello piensa, pues implicaría considerar al ello como una cosa. En efecto, aquello que piensa en mí y que no soy yo, tal como sostienen los tres autores, es el pensamiento mismo. Por tanto, al no ser yo autor voluntario de todo lo que pienso, de todo lo que me piensa, debo tener en cuenta mis limitaciones en tanto sujeto: el pensamiento me excede y, por tanto, el sentido de todo aquello que digo, es algo que no puedo capturar por completo:

Cuando hablo, entonces, siempre me topo con la paradoja de que o bien expreso más de lo que quiero y supongo plantearlo bien digo menos de lo que quiero expresar. He aquí toda la fenomenología de las formaciones del sueño, del lapsus linguae, del acto fallido, del olvido y del síntoma, que son el atajo al inconsciente freudiano.²³⁴

En suma, considerarme como un sujeto pensante, a partir de la lectura de estos autores, resulta un contrasentido.

El sujeto es, en efecto, algo producido en el mismo devenir del pensamiento y no una causa del mismo.

²³³Reale, M., *Op. Cit.*, p. 124.

²³⁴*Ibid.*, p. 125.

El sujeto es pensado en lugar de pensar. Y es hablado en lugar de hablar. Por tanto, resulta preciso subvertir la fórmula cartesiana: yo no soy sujeto pensante, sino sujeto de lo pensante.

5. Hacia la deconstrucción del sujeto

5.1. Del estructuralismo a la deconstrucción

Así se anuncia finalmente el estatuto sin estatuto de todos los conceptos y de todos los nombres de conceptos propuestos en número no finito en el movimiento de la “deconstrucción”.

Derrida

El *cogito* plantado por Descartes en el siglo XVII sirvió de fundamento para el ulterior desarrollo de la noción moderna de subjetividad. Sin embargo, tal como hemos notado a lo largo de este documento, el *cogito* cartesiano fue abordado críticamente por gran parte de los representantes de la tradición filosófica posterior. En efecto, las críticas en cuestión se iniciaron contemporáneamente a Descartes y estuvieron orientadas sobre todo a la argumentación cartesiana, de la cual se deriva. No obstante, cabe destacar que la noción de sujeto moderno, iniciada mediante la postulación del *cogito*, marcó por lo menos tres siglos de tradición filosófica.²³⁵

Hemos visto como esta tradición se fue debilitando hacia el siglo XIX y con ella la noción de *cogito*. La subjetividad moderna, que ocupó un lugar central y unitario en el transcurso de esos tres siglos, fue cuestionada y criticada por una serie de autores que intentaron plantear formas alternativas de entender la subjetividad. Paul Ricoeur, como ya enunciamos, concentró esta nueva tradición en tres pensadores que denominó “de la sospecha”: Marx, Nietzsche y Freud.²³⁶

No hemos profundizado en las implicancias de la teoría marxista en la concepción de nuevas formas de subjetividad, pues hacerlo trascendería los objetivos fijados por el eje de este trabajo. Hicimos, sí, particular hincapié en Nietzsche y su crítica a la metafísica moderna. También, desde la tradición psicoanalítica, abordamos la obra de Freud y las

²³⁵ Cf. Hottois, G. *Historia de la filosofía del Renacimiento a la Posmodernidad*, Cátedra, Madrid 1999.

²³⁶ Cf. Ricoeur, P. *Op. Cit.*

características más importantes del sujeto del psicoanálisis. Consideramos, asimismo, la posibilidad de la existencia de determinada forma de influencia por parte de la filosofía nietzscheana en la constitución del psicoanálisis freudiano.

Podemos decir, entonces, que los autores retomados por Ricoeur representan el inicio de una tradición crítica de la modernidad, en la cual la noción de sujeto es uno de los blancos más fuertes, por ocupar ésta un lugar tan fundamental en la filosofía y la antropología modernas. Dicho inicio se desarrolla entre el siglo XIX y el siglo XX. Sin embargo, es preciso destacar que la descentralización y el cuestionamiento del sujeto pasaron a ser un tema de carácter radical hacia la segunda mitad del siglo XX.²³⁷

La aplicación de la lingüística saussureana a distintos campos de estudio se hizo, en el contexto continental, frecuente entre los años cincuenta y sesenta, dando paso al llamado estructuralismo francés²³⁸.

En antropología, Claude Lévi-Strauss se encargó de realizar un análisis de carácter lingüístico estructural de las relaciones de parentesco y de los mitos en las diferentes culturas. Louis Althusser, por su parte, se encargó de desarrollar una versión estructuralista del marxismo. Jacques Lacan aplicó la lingüística de Saussure al psicoanálisis freudiano.²³⁹

El estructuralismo intentó así sustituir la noción moderna de sujeto, iniciada por Descartes, por un sistema de reglas objetivas. Este procedimiento estaba orientado, principalmente, a liberar o depurar a las ciencias humanas del subjetivismo con el que estaban teñidas desde los inicios de la modernidad y que, de acuerdo a los defensores del estructuralismo, frenaba pesadamente su desarrollo. En otras palabras, el destino del sujeto, para los representantes de la corriente estructuralista, residía en ser reemplazado por una serie de estructuras de carácter impersonal: todo significado deja de ser, para el

²³⁷ Cf. Hattois, G. *Op. Cit.*

²³⁸ De acuerdo a Cragolini, “El modelo de análisis utilizado es el que proporciona la lingüística: en la medida en que los diferentes ámbitos de la cultura pueden ser pensados como sistemas de signos, la lengua resulta ser el paradigma para el análisis de las ciencias humanas. Es desde los aportes de Ferdinand de Saussure que se elabora esta noción de la lengua como sistema de signos que se caracterizan en virtud de sus diferencias.” (Cragolini, M., *Derrida, un pensador del resto*, La Cebra, Buenos Aires, 2007, p. 13).

²³⁹ *Idem.*

estructuralismo, la creación intencional de un sujeto, convirtiéndose en un constructo de carácter social y lingüístico.²⁴⁰

Como hemos visto más arriba, Lacan reemplaza efectivamente al sujeto cartesiano por una serie de estructuras inconscientes que él encuentra en el psicoanálisis desarrollado por Freud. Mediante ello, Lacan pretendía, con afán estructuralista, realizar una suerte de gramática del inconsciente, de la misma manera que Saussure lo hizo con el lenguaje, explicitando las reglas de funcionamiento de la psiquis humana²⁴¹. Introduciendo la metáfora y la metonimia para deducir su lógica y su funcionamiento.

Lacan, no promueve la idea del yo como aquello que habla en nombre del sujeto sino de “eso habla”;²⁴² lo cual posibilita una nueva forma de pensar la subjetividad desde el psicoanálisis, que se aleja y que en ese mismo acto, subvierte la noción moderna de sujeto y del sujeto de la ciencia de inspiración cartesiana.

El estructuralismo puede ser pensado, entonces, como una suerte de primer paso hacia la deconstrucción del sujeto llevada a cabo por el postestructuralismo. Éste, como su nombre lo indica, parte de aquél, pero a la vez se distancia.

El mismo Derrida concibe a su filosofía de ese modo: “(...) la deconstrucción, por un lado, era una herencia del estructuralismo, pero también su cuestionamiento”.²⁴³

En efecto, los representantes de esta corriente notaron que los autores estructuralistas, como Lévi-Strauss, Althusser y Lacan,²⁴⁴ pretendían dar un fundamento

²⁴⁰ *Ídem.*

²⁴¹ Reconocemos a Saussure el hecho de pensar en el lenguaje como algo susceptible de ser analizado, independientemente de sus aspectos históricos y subjetivos, en términos de reglas operativas intrínsecas. Esta idea, combinada con la “sospecha” de la que habla Ricoeur y la tradición crítica de la modernidad que con ella se abre, puede ser pensada como una de las bases teóricas que posibilitan la ulterior deconstrucción postmoderna del sujeto moderno, uno de cuyos más importantes representantes es Jacques Derrida.

²⁴² Esta idea, tal como se ha sugerido en otras partes de este trabajo, puede ligarse al impersonal heideggeriano.

²⁴³ Derrida, J. “Una filosofía deconstructivista” en *Zona erógena* N° 35, p. 7.

²⁴⁴ Si bien el psicoanálisis lacaniano no se agota en el estructuralismo, es posible enmarcar la relectura de Freud propuesta por él como una revisión estructuralista de la teoría psicoanalítica. Dicha relectura, tal como se ha indicado en el apartado anterior, considera que el inconsciente está estructurado como el lenguaje. La

científico a la cultura y que, para ello, empleaban nociones propias de la epistemología moderna, como ser la objetividad, la verdad y la sistematicidad.

El distanciamiento con las nociones desprendidas del cartesianismo, entonces, se hacía ver como parcial.²⁴⁵ No bastaba, en otras palabras, según autores como Foucault, Lyotard y Derrida, con dar cuenta del carácter ficcional de la noción de sujeto autónomo, delimitada por la doctrina cartesiana y alimentada por la tradición moderna, era necesario eliminar la idea de que existe una naturaleza humana invariable y ahistórica. Así, declararon la guerra al humanismo y a sus pilares teóricos: el sujeto, la naturaleza y el centro. Si es posible pensar al sujeto como un constructo socio-histórico de carácter excéntrico, entonces es posible también eliminar por completo la idea cartesiana de sustancia pensante, pues la identidad sólo puede concebirse, desde esta perspectiva, como un resultado.²⁴⁶

De acuerdo a Derrida,

El movimiento de la desconstrucción -que tiene muchas afinidades con el estructuralismo- partió cuestionando sus axiomas, no para rehabilitar el sujeto sino para discutir algunas de las presuposiciones de su crítica. La desconstrucción radicalizó la puesta en cuestión de ciertos conceptos fundamentales que el estructuralismo aún validaba.²⁴⁷

Derrida concibe al estructuralismo como una suerte de transformación en la forma de cuestionar los objetos signada por la inquietud del lenguaje. Sin embargo, reconoce que los estructuralistas no se inquietan por el lenguaje como un momento dentro de la historia de los ideas, sino que lo conciben como el origen de la historicidad.

lingüística estructural, cuyos orígenes podemos encontrar en Saussure y Jakobson, sirve para Lacan para dar cuenta de dicha estructuración. Sin embargo, el autor se distancia del estructuralismo, de acuerdo al cual el lenguaje es una estructura abstracta en la cual no es posible concebir un sujeto, ya que para él la noción de sujeto y su diferenciación con el otro son claves en el desarrollo de la teoría psicoanalista.

²⁴⁵ Cf. Bisset, E. *Violencia, Justicia y Política: una lectura de Jacques Derrida*, Libro Universitario Argentino, Villa María, 2012.

²⁴⁶ *Ídem*.

²⁴⁷ Derrida, J. “Una filosofía deconstructivista”, *Art. Cit. en Rev. Cit.*, p. 1.

La crítica derridiana al estructuralismo reside en su carácter formalista, en el privilegio que adquiere la forma dentro de sus desarrollos²⁴⁸.

En su texto “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, el filósofo francés de origen argelino examina el estatuto del discurso tras el rechazo de las nociones de centro, origen, fundamento y totalidad; nociones éstas que asimila al pensamiento subjetivista moderno. A su entender, el esfuerzo de los estructuralistas tiene algo de seductor ya que busca: “...el abandono declarado a toda referencia a un centro, a un sujeto, a una referencia privilegiada, a un origen o a una *arkhía* absoluta.”²⁴⁹

No obstante, la noción de estructura empleada por los estructuralistas no logra salir de la lógica moderna que requiere de un centro.

En palabras de Biset:

...la estructuralidad de la estructura depende de un principio organizador que debe limitar el juego de los elementos que la componen en una forma total. Esto produce inevitablemente una paradoja, pues el estructuralismo sostiene que todos los elementos de una estructura se definen por relaciones diferenciales, pero para ser tal necesita un centro ordenador, en elemento que escape a relaciones diferenciales.²⁵⁰

²⁴⁸ En efecto, de acuerdo al estructuralismo, “La estructura es la unidad de forma y significación, es la posibilidad de determinar la significación desde consideraciones formales... la estructura es un espacio geométrico donde se ordenan las formas y lugares. Un ordenamiento es estructurado si es un sistema con cohesión interna que se revela en el estudio de las transformaciones del mismo... ¿Qué es una estructura? Una totalidad cuyos elementos se definen de modo relacional, es decir, por las diferencias entre el resto de los elementos. El estructuralismo parte de una concepción del lenguaje como un sistema relacional donde cada término adquiere sentido por referencia a otro. Si cada término requiere para su definición la remisión a otros, la estructura sólo es posible a partir de la simultaneidad o del orden de co-existencia de sus elementos. Se excluye de este modo todo aquello que no está expuesto en la simultaneidad de la forma. El estructuralismo vive de la constitución de totalidades coexistentes donde organiza el sentido de modo geométrico” (Biset, E. *Op. Cit.*, pp 70 - 71). La noción de estructura en cuestión, por tanto, supone la espacialidad geométrica. Derrida criticará esta noción de estructura.

²⁴⁹ Derrida, J. “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas” en *La escritura y la diferencia*, Antrhopos, Madrid, 1989, p. 394. El término *arquía* del texto original ha sido suplantado en la transcripción por *arkhía*.

²⁵⁰ Biset, E. *Op. Cit.*, p. 71.

En efecto, lo que según Derrida los estructuralistas no consideran es el hecho de que las estructuras mismas no pueden ser estudiadas sin una previa toma de consciencia de que somos parte de una estructura histórico-cultural determinada.²⁵¹

Al decir de Mónica Cragolini,

El estructuralismo privilegia la noción de estructura. La utilización de estructura como unidad de análisis representa un atender a las leyes de los sistemas, más que a los elementos aislados, a la interdependencia de las partes, más que a las partes separadas.²⁵²

En otras palabras, el estructuralismo, en el cual de algún modo inscribimos a Lacan, considera, a diferencia de la tradición cartesiana, que suponer que la organización de los complejos se da a través de elementos simples preexistentes, como es el caso de las verdades innatas para Descartes, es erróneo.

En efecto, la base del estructuralismo reside en la suposición de que lo que posibilita a los elementos aislados es el complejo estructural. En este sentido, el estructuralismo se opone a la noción cartesiana de subjetividad.²⁵³

Sin embargo, cabe destacar que el significado se da, en el marco del estructuralismo, mediante el juego oposiciones, siempre previa, de significantes. No es la realidad externa la que determina dicho significado, sino la estructura misma de la psiquis humana, estructurada, valga la redundancia, binariamente.

Si el análisis estructural busca dar cuenta de la estructura de las estructuras que posibilita la significación, entonces sería necesario considerar la existencia de un centro o de un principio organizador trascendental y preguntarnos, siguiendo a Derrida, si realmente alcanza el estructuralismo esa ambición seductora que se propone.²⁵⁴

²⁵¹ Cf. Derrida, J., *De la gramatología*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1971.

²⁵² Cragolini, M. *Op. Cit.*, 2007, p. 12.

²⁵³ Cf. Derrida, J. *Op. Cit.*, 1989.

²⁵⁴ *Idem.*

Lacan, tal como hemos visto, refiere a la consciencia como algo que circula sin punto de anclaje permanente. Por tanto, al contrario de lo que afirmaría Descartes, no puede la consciencia intuir clara y distintamente su supuesta simplicidad autoidéntica. No siendo el yo más amo de su propia casa, parafraseando a Freud, la voz del individuo que dice “yo soy” emerge no de la consciencia, sino del inconsciente. Éste, a su vez, está estructurado como un lenguaje, como Otro que habla en mí.²⁵⁵

Por ello Derrida reconoce a Lacan un intento por desfundamentar y desustancializar el sujeto, alejándolo de la concepción cartesiana que el filósofo lee como un momento de una tradición metafísica determinada, a saber, la metafísica de la presencia.

En efecto, es posible pensar el psicoanálisis como un antecesor de la deconstrucción derridiana, la cual intentará mostrar al lugar de la consciencia, pensado en términos cartesianos en tanto fundamento del ser, como un lugar de ilusión, ficcional.

Según Mónica Cragolini, para Derrida Lacan es uno de esos autores que

...indican una tradición de pensamiento que, partiendo de la fundación y carácter fundacional del sujeto, se va deconstruyendo [... pero, no obstante]. El sujeto lacaniano, finalmente, sigue siendo, a pesar de su dependencia de una lógica del inconsciente, sujeto humano (y bastante cartesiano).²⁵⁶

La estrategia derridiana consiste, siguiendo la tradición nietzscheana, en un proceso de desenmascaramiento.

Se trata de evidenciar la diferencia, que imposibilita la no disolución de un significado en la conjugación de los significantes.

²⁵⁵ Cf. Biset, E. *Op. Cit.*

²⁵⁶ Cragolini, M. “Hospitalidad (con el) animal” en *Escritura e Imagen*, vol. ext. 2011, p. 319.

La noción de *différance*,²⁵⁷ hace alusión a dos significados posibles de diferir, como refiere Mónica Cragolini,

...por un lado diferir es temporizar, recurrir a una temporización (como, por ejemplo, cuando se habla de “diferir” un deseo). Por otro lado, diferir implica también no ser otro, ser discernible. La palabra *différance*, con “a” apunta a compensar la pérdida del sentido de temporización y también de espaciamiento presentes en la noción de diferencia.²⁵⁸

Considerando que un significado tiene sentido únicamente dentro de un determinado contexto, que un significado difiera implica tanto que sea diferente entre las condiciones dadas por un contexto y aquellas dadas por otro, como que el acto de significar se posponga hasta otro contexto.

Esto último refiere al hecho de que en la medida que captamos el significado de una palabra, ésta cambia de contexto y, por tanto, su significado cambia, lo que da cuenta de la imposibilidad de fijación del este último.

No poder fijar el significado de una palabra implica, a su vez, que tengamos una cadena interminable de significados.²⁵⁹

La estrategia general de la deconstrucción derridiana plantea la necesidad de descubrir diferentes parejas conceptuales que tienden a mostrar contrariedades, dualidades y contradicciones.

Es preciso, para ello, primero aislar dichas parejas conceptuales, para dar cuenta que como en las oposiciones filosóficas clásicas (bien/mal, verdad/falsedad, espíritu/materia,

²⁵⁷ Cabe destacar que “Derrida retoma la idea de diferencia pensada desde el lenguaje, pero agrega a la misma los matices de la idea de diferencia Heideggeriana entre ser y ente” (Cragolini, M. *Op. Cit.*, 2007, p. 13). Derrida da cuenta del neologismo en cuestión (*différance*) en los siguientes términos: “La *différance* es el «origen» no-pleno, no-simple, el origen estructurado y diferente (de diferir) de las diferencias. (...) La *différance* es lo que hace, que el movimiento de la significación no sea posible más que si cada elemento llamado «presente», que aparece en la escena de la presencia, se relaciona con otra cosa, guardando en sí la marca [*marque*] del elemento pasado y dejándose ya hundir por la marca [*marque*] de su relación con el elemento futuro, no relacionándose la marca [*trace*] menos con lo que se llama el futuro que con lo que se llama el pasado, y constituyendo lo que se llama el presente por esta misma relación con lo que no es él: no es absolutamente, es decir, ni siquiera un pasado o un futuro como presentes modificados” (Derrida, *Márgenes de la filosofía*, trad. C. González Marín, Cátedra, Madrid 1998, p. 47).

²⁵⁸ Cragolini, M. *Op. Cit.*, 2007, p. 20.

²⁵⁹ Cf. Bisset, E., *Op. Cit.*

cuerpo/alma, etc.) los términos implicados son violentados jerárquicamente. Esto significa que uno de ellos tiende a dominar al otro, ocupando un lugar más elevado, ya sea lógica, moral o axiológicamente, etc.²⁶⁰

Afirmar la prioridad del término subordinado respecto al dominante permite realizar lo que Derrida llama inversión (*renversement*). Este es el paso previo a la denominada neutralización, que posibilita, mediante la liberación del término sometido, la emergencia de un nuevo concepto, indecidible²⁶¹ en el marco de la lógica binaria precedente.

De acuerdo a Cragolini, la deconstrucción implica una:

Solicitud (en el sentido etimológico de “hacer temblar”) que permitirá que dichas estructuras muestren sus “fisuras”. La deconstrucción no consiste ni en una destrucción de las estructuras binarias (que plantearía un monismo metafísico) ni en una inversión de dichas estructuras (que repetiría “al revés” ese dualismo)²⁶²

5.2. El logocentrismo, el fonocentrismo y la deconstrucción de la metafísica occidental

Derrida concibe a la tradición filosófica occidental como logocéntrica. Con ello quiere decir que la metafísica tradicional ha privilegiado al ser por sobre la nada, es decir, a la presencia por sobre la ausencia. El término en cuestión hace alusión al *lógos*, vocablo

²⁶⁰ Cf. Derrida, J. *Posiciones*, Pre-Textos, Madrid, 2014.

²⁶¹ A propósito de lo indecidible, dice Cristina de Peretti: “La experiencia de la aporía o, como también la denomina Derrida, la experiencia de la *indecidibilidad* o del *double-bind* (...), no es ni un «quedar en suspenso de la indiferencia» ni la «neutralización interminable de la decisión»; tampoco «viene a manifestar .el límite, la impertinencia, la incompetencia de un dispositivo de decisión», sino que, por el contrario, resulta imprescindible para tomar una decisión y para asumir una responsabilidad «dignas de .ese nombre». Si, de antemano, sabemos o creemos saber cómo hemos de actuar, si, por adelantado, conocemos las respuestas necesarias para resolver un problema, lo que estamos haciendo es desarrollar casi mecánicamente un programa, algo que anteriormente ya estaba establecido, previsto, calculado y decidido. No tomamos ninguna decisión, no asumimos ninguna responsabilidad. Simplemente dejamos que las cosas sigan su curso.” (Peretti, C. “Herencias de Derrida”, en *Isegoría*, N° 32, 2005, p. 121)

²⁶² Cragolini, M. *Op. Cit.*, 2007, p. 21.

que refiere tanto al lenguaje como a la razón, preponderantes en la historia del pensamiento de Occidente desde los griegos hasta la actualidad.²⁶³

Derrida recalca el hecho de que en la historia de la filosofía, la razón, en tanto pensamiento, ha tomado particular preeminencia. Esto explica que el destino de la filosofía haya sido el de caer en el Idealismo, representado en la Modernidad por la doctrina cartesiana del *cogito*.²⁶⁴

Asimismo, el idealismo, cabe destacar, ha hecho prevalecer el fonocentrismo. En otras palabras, la expresión oral en detrimento de la expresión escrita, de la noción de significante en tanto grafía. Es, en efecto, en la oralidad donde, "...pareciera que se manifiesta la conciencia del pensante y las significaciones (intenciones) que ella quiere (decir)".²⁶⁵

La reducción o desvalorización de la escritura en el pensamiento occidental a favor de la expresión oral se debe al carácter diferido de la exterioridad del significante, pues ésta se encuentra diferida y postergada en la vida pensante de la consciencia humana. Afirma Derrida:

...cuando hablo no solo tengo conciencia de estar presente en lo que pienso, sino que (...) el significante parece borrarse o volverse transparente para dejar que el concepto se presente por sí mismo, como lo que es, sin remitir a ninguna otra cosa que a su presencia. La exterioridad del significante parece reducida. Naturalmente, esta experiencia es un señuelo.²⁶⁶

Entonces, Derrida propone un paso de la oralidad a la escritura, de la conciencia al lenguaje, alejándose así de la tradición fónica estructuralista.²⁶⁷

La subordinación de la escritura a la voz, así como el detrimento del significante respecto al significado, han hecho que el lugar de la palabra escrita en el desarrollo filosófico sea la de un mero sustituto de la voz.

²⁶³ Cf. Derrida, J. *Op. Cit.*, 1971.

²⁶⁴ *Ídem*.

²⁶⁵ Hattois, G. *Op. Cit.*, p. 465.

²⁶⁶ Derrida, J. *Op. Cit.* 2014, p. 27.

²⁶⁷ Cf. Hattois, *Op. Cit.*

La deconstrucción aborda al texto como un constructo de carácter intencional, en donde lo que se dice (presencia) tiene tanto valor como lo que no se dice (ausencia).

A este respecto asegura Derrida que

...la filosofía se define a sí misma como la que trasciende la escritura e identificando ciertos aspectos del funcionamiento del lenguaje con la escritura intenta librarse de estos problemas dejando al margen a la escritura, considerándola un mero sustituto al habla. Esta condena de la escritura en Platón y en los demás, es de considerable importancia porque el “fonocentrismo” que trata a la escritura en tanto que representación del habla y sitúa al habla en una relación directa y natural con el significado está asociada indisolublemente con el “logocentrismo” de la metafísica, la orientación de la filosofía hacia un orden de significado -pensamiento, verdad, razón, lógica, el Mundo – concebido como existente por sí mismo, como fundamento.²⁶⁸

La noción moderna de subjetividad, de inspiración cartesiana, en tanto la identidad del sujeto presente en sí misma y en tanto fundamento de todo conocimiento, responde a la lógica idealista implícita en el gran edificio logocéntrico de la metafísica occidental. Éste, es preciso reconocer, ha sido construido de forma tal, según los sistemas de representación de las jerarquías del logocentrismo y el fonocentrismo, que resulte absurdo su cuestionamiento. En efecto, a lo largo de la historia del pensamiento los hombres han aceptado como verdadero aquello que la deconstrucción aspirará a desenmascarar como ilusorio: aquello que se presenta como evidente al pensamiento, clara y distintamente. En este sentido, es preciso pensar la deconstrucción, no como una filosofía apodíctica, sino como una filosofía aporética, puesto que se trata de una filosofía de las indeterminaciones, opuesta al afán por la verdad y la determinación de la metafísica logocéntrica.²⁶⁹

²⁶⁸Derrida, J. y Roudinesco, E. *Y mañana qué...*, FCE, Buenos Aires, 2002, p.30.

²⁶⁹ Cf. Bisset, E. *Op. Cit.*

5.3. El falogocentrismo y la deconstrucción del sujeto del psicoanálisis

La articulación de la noción psicoanalítica de falo con el neologismo derridiano del logocentrismo, es presentada en “La farmacia de Platón” por Derrida como falogocentrismo.²⁷⁰ Así, a la preponderancia del habla por sobre la escritura, se suma un rasgo notable a la caracterización de la metafísica occidental, a saber el hecho de que dicha subordinación responda a una lógica falocentrista. Esta lógica está en la base del gran problema de los géneros que puede asimilarse a la generalización de lo masculino y a la preponderancia de éste por sobre lo femenino.²⁷¹

Entonces, la mujer, como la escritura respecto al habla, se ha constituido a lo largo de la historia del pensamiento occidental como complemento del varón. La revisión de los textos antiguos que están en la base de nuestra cultura da cuenta de ello: el mismo texto bíblico, mediante la metáfora de la emergencia de Eva de la costilla de Adán, remite a esa lógica jerarquizante. Es mediante esos mecanismos, que asimilan a la mujer con la pasividad, la sensibilidad y el enigma, que el falogocentrismo asegura la oposición jerárquica entre ambos géneros, garantizando el origen y fijando la unidad de significado, que posibilita dinámicas de exclusión/inclusión en el seno de la vida social. Asimismo, es preciso prestar atención al modo en que la mujer es tratada por el discurso aún cuando no se la menciona explícitamente: aquellos discursos que hablan sobre el hombre sin aludir a la mujer, dan cuenta también del lugar suplementario que ocupa la mujer en la cultura de Occidente. Del mismo modo, es preciso recalcar el uso de los pronombres, que tienden a excluir a la mujer sin pretender hacerlo.²⁷²

La crítica derridiana al psicoanálisis parte de esa consideración: el pensamiento de Freud y Lacan no logra escapar a la lógica occidental, puesto que se presenta como heredero del falogocentrismo. En efecto, tanto las nociones freudianas de complejo de

²⁷⁰ Cf. Derrida, J. “La farmacia de Platón”, en *La diseminación*, Fundamentos, Madrid, 1975.

²⁷¹ *Ídem*.

²⁷² Cf. *Ibid.* y De Peretti, *Op. Cit.*

castración y Edipo, como la noción lacaniana de falo, claves para comprender la constitución de la subjetividad de acuerdo al psicoanálisis, parten de la lógica binaria de lo masculino/femenino, otorgándole un lugar central al falo.²⁷³

El falo, de acuerdo a Lacan, debe ser entendido como condición de posibilidad de toda significación en particular, es decir, como significado trascendental. En este sentido, el falo es situado por el psicoanalista francés más allá del pene, en tanto es el significante del entrecruzamiento de los deseos en un plano meramente simbólico, cuya operación es clave en lo respectivo a la constitución de la subjetividad.²⁷⁴

Deconstruir el psicoanálisis y su forma de concebir la subjetividad implica, por tanto, dar cuenta de los supuestos jerarquizantes y falogocéntricos presentes en el discurso psicoanalítico, que son los mismos que sostiene la noción moderna de sujeto, mostrando que no logra alejarse, pese a sus ambiciones de superarla, de la metafísica de la presencia.

A este respecto, afirma Geoffrey Bennington que:

Lacan no consigue la penetración esperada en la lingüística y el psicoanálisis; lo que toma de Saussure está dominado, en gran parte, por un fonologismo; su “palabra llena” está presa en una determinación metafísica de la presencia y la verdad; su atención textual a Freud no hace verdaderamente un tema de lo escrito; lo que denomina “regreso a Freud” es también una prolongación de la fenomenología hegeliana de la conciencia, y su forma de dar prioridad al significante en la determinación del sentido y de lo psíquico invierte sencillamente la oposición metafísica y, además, introduce un significante trascendental (el falo) que se comunica sin problemas con el falocentrismo más tradicional.²⁷⁵

²⁷³ Bennington, siguiendo a Derrida, da cuenta de cómo la oposición jerárquica entre lo masculino y lo femenino presente en Lacan logra que la capacidad crítica del psicoanálisis, que pretende poner en tela de juicio la presencia de una conciencia reflectante, como la planteada por Descartes, mediante la postulación del carácter diferencial de la conciencia, fracase (Bennington, G. y Derrida, J. *Jacques Derrida*, Cátedra, Madrid, 1994, pp. 150 y ss.). Por su parte, Culler, afirma que el hecho de que el Edipo se caracterice por un tránsito violento de la madre al padre constata “una victoria de la intelectualidad sobre la sensualidad: esto es, un avance de la civilización, en la medida en que la maternidad queda probada por la evidencia de los sentidos mientras que la paternidad es una hipótesis, basada en una inferencia y una premisa” (Culler, J. *Sobre la deconstrucción*, Cátedra, Madrid, 1984. p 57).

²⁷⁴ Cf. Bennington, G. y Derrida, J. *Op. Cit.*

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 152.

Esta crítica aguda e inteligente, aunque quizás acida y desmesurada a nuestro entender, resulta interesante para continuar pensando el concepto de significante trascendental, soporte y fondo sustancial del edificio psicoanalítico y su relación cuasi carnal con el falocentrismo tradicional.

En síntesis, podemos decir que pese a sus claros intentos, el psicoanálisis aún no ha podido trascender las estructuras binarias que dominan su corpus teórico. Si bien el concepto de falo se aleja de la enquistada identificación de lo femenino y masculino, igualmente, el significante fálico, sostiene y fundamenta la teoría y la clínica psicoanalítica.

En ese sentido podemos retomar la pregunta, sin intentar una respuesta clausurante, de si es posible para el psicoanálisis deconstruir el falo como concepto central de su hacer y su pensar.

Conclusiones

La intención no es dar cuenta de manera acabada o cerrada a los interrogantes planteados al inicio de este trabajo como ameritaría quizás la conclusión de una tesis. Me apoyo en la escritura derridiana que sostiene la reinención permanente, la imposibilidad de reducir el acontecer a categorías y, así también, la legitimidad del deambular gozoso y sin rumbo del acto de escribir.

“Estrategia es una palabra de la que he abusado quizás en tiempos, tanto más porque era siempre para precisar al final, de manera aparentemente contradictoria y con el riesgo de cortar la hierba bajo mis pies-cosa que casi nunca dejo de hacer- que era una estrategia sin finalidad. La estrategia sin finalidad – pues me sostengo en ella y ella me sostiene -, la

estrategia aleatoria de quien confiesa no saber adónde va, no es pues finalmente una operación de guerra ni un discurso de la beligerancia. Querría que fuese también, como la precipitación sin rodeo hacia el fin, una gozosa contradicción de si, un deseo desarmado, es decir, una cosa muy vieja y muy astuta pero que también acababa de nacer, y que goza estando indefensa”.²⁷⁶

Es posible entonces, pensar esta cuestión que nos convoca, deteniéndonos en un par de preguntas, siempre pulsátiles e irresueltas, como: ¿qué clase de subjetividad genera pensar al sujeto en términos de una lógica del inconsciente? ¿Es ésta compatible en algún punto con una metafísica cartesiana? ¿Sujeto epistémico y sujeto del inconsciente son radicalmente incongruentes? ¿Es sostenible en algún punto esa categorización, o el sujeto es siempre un deviniente intentando asirse a alguna/s determinación/es que detengan su procesión carente de verdad o fundamento?

Lejos de las verdades apodícticas y desde una manera filosófica opuesta al afán de verdad y de determinación metafísica, la deconstrucción impone su descarnado vagar sin punto de anclaje.

Desde un pensar psicoanalítico, Lacan dirá que el sujeto puede ser ubicado en un límite, que ahí donde se pierde, donde no es dueño de lo que dice, se abre otra dimensión que es precisamente el inconsciente, y que este punto de detención es el índice de la sincopa de su existencia²⁷⁷.

La sincopa se refiere a una nota producida o acentuada sobre un tiempo débil, que logra hacer aparecer, casi irrumpir un acento donde no se lo espera, el acento de lo inesperado.²⁷⁸

La nota que irrumpe y se desliza en borbotones de contra sentidos, intentando amalgamar identidades que rápidamente se diluyen en su otro, en su ajeno, en su extranjero..

²⁷⁶J Derrida, *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicancias conceptuales*, Anthropos, Barcelona, 2011.

²⁷⁷ Lacan, J., *Seminario VI, El deseo y su interpretación*, clase del 20/05/59.

²⁷⁸La función de la sincopa es establecer una sensación de inquietud, de falta de reposo, de movimiento anti-rítmico, en la medida en que sobrepasa por momentos la estructura basal del ritmo. Es simplemente su carácter de fuera de ritmo lo que despabila al oyente.

Descarnado devenir, deambular sin tope, navegar sin ancla, dicho poéticamente en una canción, Soy mi soberano de Gustavo Cordera.

*Soy mi propia religión, mi soberano, yo me enseño
pretendo ser real y todavía soy un sueño
soy mi propio enemigo y me importa la derrota,
tu mirada se me nota, es mi cascara y mi ropa.*

*Yo soy y aún no soy mío y aunque quiera ser mi dueño
envejezco y me hago grande y todavía no me tengo
soy mi dolor, soy mi condena, soy el veneno de mis venas
soy mi remedio, soy mi cura, la enfermedad es mi cordura.*

*Y aunque me parezca a todos y me confunda con la gente
soy como nadie, soy diferente
soy mi maestro, mi referente*

*Soy legal clandestino, un cordero y un asesino
munición sin escopeta, un caballo salvaje en una carreta
soy leal, soy celoso, tengo códigos como un mafioso
los dementes me acompañan, mis amigos no me extrañan
soy temerario, perseguido, mal pensado, retorcido
estoy enfermo de humanidad,
bebiendo luz de la oscuridad*

*Como aun no soy consciente, necesito de la gente
por dentro soy vulnerable, por fuera autosuficiente
soy la fuerza del vapor, una mezcla de agua y fuego*

soy semilla del sol, un enviado del cielo
me desvela descubrir el corazón tras el velo
soy la luz intermitente, soy pájaro y aún no vuelo.

Soy lo que siento, lo que me pasa
ese es mi templo, esa es mi casa
soy como nadie, soy diferente
yo soy mi Dios...mi referente.

Bibliografía

- AAVV. *Freud y el psicoanálisis*, Ed. Salvat, 1973.
- Aleman, J., *Lacan en la razón posmoderna*, Miguel Gómez, Málaga, 2000.
- Aristóteles. *Metafísica*, trad. H. Zucchi, DeBolsillo, Buenos Aires, 2004.
- Armiño, M., “Prólogo”, en Descartes, R. *El discurso del método*, EDAF, Buenos Aires, 2003.
- Assoun, P. L., *Freud y Nietzsche*, trad. O. Barahona y U. Doyhanboure, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.
- Assoun, P. L. *Freud, la filosofía y los filósofos*, trad. A. Bixio, Paidós, Barcelona, 1982.
- Biset, E. *Violencia, Justicia y Política: una lectura de Jacques Derrida*, Libro Universitario Argentino, Villa María, 2012.
- Braunstein, N. *Lingüística (Lacan entre el lenguaje y la lingüística)*, Ed. SigloXXI, México, 1982.
- Camus, A. *El mito de Sísifo*, trad. L. Echávarri, Losada, Buenos Aires, 2007.
- Carpio, A., *Principios de filosofía*. Glauco, Buenos Aires, 2004.
- Cassirer, E. *El problema del conocimiento*, trad. W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1993.
- Cernadas, J. *Subjetividad, juego y consciencia*, APBA, Buenos Aires, 1996.
- Cordero, N., *Siendo se es*. Biblos, Buenos Aires, 2004.
- J. C. Cosentino, C. Escars, I. Goldemberg, E. Vidal y otros, *El problema económico: yo-ello-súper-yo-síntoma*, Imago Mundi, Buenos Aires, 2005
- Cottingham, J., *Descartes*, trad., L. Benítez. Grobet, UNAM, México D. F., 1995.
- Cragolini, M. “Hospitalidad (con el) animal” en *Escritura e Imagen*, vol. ext. 2011
- Cragolini, M. “De la risa disolvente a la risa constructiva: una indagación nietzscheana”, en AAVV., *Nietzsche actual e inactual. Proyecciones en el pensamiento contemporáneo*, Universidad de Buenos Aires, 1994.

Cragolini, M., *Derrida, un pensador del resto*, La Cebra, Buenos Aires, 2007.

Cragolini, M., *Moradas Nietzscheanas*, La Cebra, Buenos Aires, 2006.

Cragolini, M., *Nietzsche, camino y demora*, Biblos, Buenos Aires, 2003.

Cruz Vélez, D., *Filosofía sin supuestos*. Sudamericana, Buenos Aires, 1970.

D'Angelo, R.; Carbajal, E.; y Marchilli, A. *Una introducción a Lacan*, Ed. Lugar, Buenos Aires, 2000.

De Saussure, F. *Curso de lingüística general*, trad. A. Alonso, Losada, Buenos Aires, 1945.

Deleuze, G. *Nietzsche y la filosofía*, trad. C. Artal, Anagrama, Barcelona, 1971.

Derrida, J. “*La diseminación*”, Fundamentos, Madrid, 1975.

Derrida, J., *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Trad., P. Peñalver Gómez, Paidós, Madrid, 1989.

Derrida, J., *Resistencias del psicoanálisis*, trad. J. Piatigorsky, Paidós, Buenos Aires, 1997.

Derrida, J., *La Différance*, Conferencia pronunciada en la Sociedad Francesa de Filosofía. Recuperada de: http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/la_differance.htm.

Derrida, J., *El tiempo de una tesis. Desconstrucción e implicancias conceptuales*, *Anthropos*, Barcelona, 2011.

Descartes, R. *Discurso del método/Meditaciones metafísicas*, trad. M. García Morente, Terramar, La Plata, 2004.

Descartes, R., *Discurso del Método*. trad, M Caimi, Colihue, Buenos Aires, 2004.

Descartes, R., *Meditaciones Metafísicas*, trad, J. Gil Fernández, Biblioteca de Iniciación Filosófica, Buenos Aires, 1982.

Barcelona 1985.

Descartes, R., *Reglas para la dirección de la mente*, trad. F.de Samaranch, Aguilar, Buenos Aires, 1974.

Descartes, R., *Tratado de las pasiones*. trad. J Núñez de Prado, Obras Maestras, Barcelona 1985.

Ducrot, O.; y Todorov, T. *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*, Ed. Siglo Veintiuno, 17ª. Edición, 1995.

Dynnik, M. A., *Historia de la Filosofía. De la Antigüedad a comienzos del siglo XIX*. trad. A. Sánchez Vázquez, Grijalbo, México D. F., 1960.

Esperón, J. P. “La diferencia como pensamiento trágico en la filosofía del joven Nietzsche” en *Nuevo Pensamiento*, vol. I, año 1, 2011.

Freitas Barroso, A. “Sobre la concepción de sujeto en Freud y Lacan”, en *Alternativas en Psicología*, Año XVI, N°27, Agosto-Septiembre 2012.

Freud, S., *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico, (1914-1916)*, en *Obras Completas*, Vol. XIV, trad. J. Etcheverry, Editorial Amorrortu, Buenos Aires 1982

Freud, S., *El yo y el ello, (1923-1925)* en *Obras Completas*, Vol. XIX, trad., J. Etcheverry, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1983.

Freud, S., *Estudios sobre la histeria (1893-1895)*, en *Obras Completas*. Vol. II, trad., J. Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 1978.

Freud, S., *La interpretación de los sueños (1900)*, en *Obras Completas*, Vol. V trad., J. Etcheverry, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1983

Freud, S., *La represión (1915)*, en *Obras Completas*, Vol. XIV, trad. J. Etcheverry, Editorial Amorrortu, Buenos Aires 1985.

Freud, S. *Lo inconsciente, (1915)*, en *Obras Completas*, Vol. XIV, trad. J. Etcheverry Editorial Amorrortu, Buenos Aires 1978.

- Freud, S., *Lecciones introductorias al psicoanálisis (1916-17)*, en *Obras Completas*, Vol. XVI, trad. J Etcheverry, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1983.
- Freud, S., *Más allá del principio del placer (1920-1922)*, en *Obras completas*, Vol. XVIII, trad. J Etcheverry, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1983.
- Freud, S., *Pulsiones y sus destinos*, (1915), en *Obras completas*, Vol. XIV, trad. J Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 1985.
- Fronidizi, R., “Significado y contenido del *NovumOrganum*”, en Bacon, F., *NovumOrganum*, Losada, Buenos Aires, 2003.
- Gilson, E., *El espíritu de la filosofía medieval*, trad. R. Anaya, RIALP, Madrid, 2004.
- Hamelin, O., *El sistema de Descartes*. Losada, Buenos Aires, 1949.
- Heidegger, M., El nihilismo europeo. En: *Nietzsche II*, Destino, Barcelona, 2000.
- Israel, L. *El goce de la histérica*, trad. M. Giacomino, Argonauta, Barcelona/Buenos Aires, 1970.
- Kristeva, J. *El lenguaje, ese desconocido*, trad. M. Antoranz, Editorial. Fundamentos, Madrid, 1988.
- Koyré, A. *Pensar la ciencia*, Paidós, Buenos Aires, 1994.
- Lacan, J., *Escritos I*, “El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, trad T. Segovia, Siglo XXI, Buenos Aires, 1988.
- Lacan, J., *Escritos I*, “La instancia de la letra en el inconsciente la razón desde Freud”, trad. T. Segovia, Siglo XXI, Buenos Aires, 1985.
- Lacan, J., *Escritos I*, “Del sujeto por fin cuestionado”, trad. T. Segovia, Siglo XXI, Buenos Aires, 1985.
- Lacan, J., *Escritos II*, “La ciencia y la verdad”, trad. T. Segovia, Editorial Siglo XXI, (*Ecrits II*, “La science et la vérité”, du Seuil, París, 1966.)
- Lacan, J., *Seminario I*. “La báscula del deseo”, trad. D. Rabinovich, Paidós, Buenos Aires, 1988.
- Lacan, J., *Seminario I*, *Los escritos técnicos de Freud*, trad. R. Cevasco y V. Mira Pascual, (revisión de D. Rabinovich), Paidós, Buenos Aires, 1991.
- Lacan, J. *Seminario II “El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1991.
- Lacan, J., *Seminario XI Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, trad. J. Delmont-Mauri, (revisión de D. Rabinovich) Paidós, Buenos Aires, 1999
- Lacan, J., *Seminario XIV, La lógica del fantasma*, trad. D. Rabinovich, Paidós, Buenos Aires, 1987.
- Lacan, J., *Seminario XVII El reverso del psicoanálisis*, trad. E Berenguer y M Bassols, Paidós, Bs. As., 1992.
- Lacan, J., *Seminario XX Aún*, “A Jakobson”, trad. D. Rabinovich, Delmont-Mauri y J. Sucre, Paidós, Bs. As., 1992.
- Lacan, J. *Seminario XX, Aún*, “El saber y la verdad”, trad. D. Rabinovich, Delmont-Mauri y J. Sucre, Paidós, Bs. As., 1992.
- Laplanche, J. y Pontalis, J. B., *Diccionario de Psicoanálisis*, trad. F. Gimeno Cervantes, Paidós, Argentina, 1996.
- Le Breton, D. *La sociología del cuerpo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2011.
- Le Goff, J. *Los intelectuales de la Edad Media*, trad. M.A. Galmarini, EUDEBA, Buenos Aires, 1971.

- López, H. *La "instancia" de Lacan*, Tomo II, EUDEM, Mar del Plata, 2009.
- Miller, J.A. *De mujeres y semblantes*, Cuadernos del pasador, Buenos Aires, 1993.
- Miller, J.A., *De la naturaleza de los semblante*, trad N. González, Paidós, Buenos Aires, 2002.
- Miller, J.A. "El inconsciente y el cuerpo hablante", Asociación Mundial de Psicoanálisis. Recuperada de www.wapolorg/pres (17/04/2014).
- Milner.J.C., *L'œuvre claire. Lacan, la science, la philosophie*, Seuil, Paris, 1994.
- Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, trad. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2006.
- Nietzsche, F. *El nihilismo. Escritos póstumos*. Selección y traducción de Gonçal Mayor, Península, Barcelona, 1988.
- Nietzsche, F., *El crepúsculo de los ídolos*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2006.
- Nietzsche, F., *El origen de la tragedia*. Trad. C. Mahler, Andrómeda, Buenos Aires, 2003.
- Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos. Volumen IV (1885-1889)*, trad. J. L. Vermal y J. B. Llinares, Técnos, Madrid, 2006.
- Nietzsche. F., *Mas allá del bien y del mal*, Alianza, trad, Sánchez Pascual, Buenos Aires, 1983.
- Rabinovich, D., *El deseo del psicoanalista. Libertad y determinación en psicoanálisis*, Manantial, Buenos Aires, 1999
- Rabinovich, D., *Una clínica de las impulsiones*, Manantial, Buenos Aires, 2009
- Reposi, M. "El filósofo legislador. Inactualidad del 'nosotros' nietzscheano en la *Genealogía de la moral*" en *Instantes y azares, escritura nietzscheana*, N° 6-7, 2009.
- Ricoeur, P., *Freud: una interpretación de la cultura*. trad. A. Suarez, Siglo XXI, México D. F., 1990.
- Rodis-Lewis, G. "Descartes et le rationalisme", en *Que sais je?*, Presses Universitaires de France, París, 1986.
- Rodulfo, R., *El psicoanálisis de nuevo*, EUDEBA, Buenos Aires, 2004.
- Romero, J. L., *La Edad Media*, FCE, Buenos Aires, 2006.
- Roudinesco, E., *Lacan*, trad. T. Segovia, Fondo de Cultura Económica, Colombia, 2000.
- Soler, C., *Lo que Lacan dijo de las mujeres*, trad. A. Palacios, Buenos Aires 2007
- Thibault, M. e Hidalgo, G. *El trayecto del psicoanálisis de Freud a Lacan*, Universidad Diego Portales, Santiago, 2004.
- Toulming, S., *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*, trad. B. Moreno Carrillo, Península, Barcelona. 2001.
- Tubert, S. *Sigmund Freud: Fundamentos del psicoanálisis*, EDAF, México D. F., 2000.
- Vallejo, A. *Vocabulario lacaniano*, Helguero Editores, 1987.
- Vattimo, G. *Diálogo con Nietzsche*, trad. C. Revilla, Paidós, Buenos Aires, 2002.