

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

WITTGENSTEIN CON LACAN:

LENGUAJE PRIVADO Y PSICOANÁLISIS

TESIS PARA OBTENER EL GRADO DE

MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

JORGE ALDO JURADO HERNÁNDEZ

ASESOR:

DR. ALBERTO CONSTANTE LÓPEZ

FECULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO

ABRIL DEL 2006



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	2
CAPÍTULO UNO: DE WITTGENSTEIN A LACAN	
Lenguaje y sujeto en el <i>Tractatus Logico-Philosophicus</i> .	4
La Teoría Pictórica y la teoría de los nombres.	6
1.- Figura y Representación.	6
2.- Descripción y Atomismo Lógico.	
El sujeto en el <i>Tractatus</i> : entre lo decible y lo inexpresable.	9
1.- Solipsismo: el sujeto como límite.	9
2.- Ética y Lógica.	12
3.- El silencio: fundamento de la palabra.	14
CAPÍTULO DOS: DE LACAN A WITTGENSTEIN,	
LO INEXPRESABLE DEL SÍNTOMA	18
Lo simbólico: la primacía del significante.	20
1.- Inconsciente y Lenguaje.	20
2.- Sujeto y Estructura.	22
El síntoma en la concepción psiquiátrica	25
1.- Síntoma y Lenguaje Privado.	25
2.- Clínica y Psicoanálisis.	29
Psicosis y lenguaje privado	31
CAPÍTULO TRES: DE WITTGENSTEIN A LACAN. PLANTEAMIENTO GENERAL DEL LENGUAJE PRIVADO.	
1.- La noción de privacidad	37
2.-El mundo exterior y las otras mentes	38
3.- El carácter privado de las sensaciones	39
Juegos de lenguaje, formas de vida y significado como uso	40
1.- La paradoja wittgensteiniana	48
2.- Planteamiento general del argumento del lenguaje privado	50
3.- Refutación del argumento del lenguaje privado	53
Lenguaje, cuerpo y goce	60

1.- Del dualismo cartesiano al nudo borromeo	61
2.- Goce y discurso	63
3.- El sujeto y el cuerpo	65
Bibliografía	

INTRODUCCIÓN

En su conjunto, estas páginas son un recorrido de Wittgenstein a Lacan y de Lacan a Wittgenstein. El hilo conductor es siempre la reflexión en torno al lenguaje, sus problemas, sus enigmas y las elaboraciones teóricas que estos dos pensadores crearon para resolverlos. El propósito fundamental de esta investigación es poner el acento en los paralelismos que existen entre las concepciones del lenguaje de Wittgenstein y las de Lacan, pasando por las complejas elaboraciones del *Tractatus Logico-Philosophicus* hasta el modelo de los juegos de lenguaje, propuesto en las *Investigaciones Filosóficas*, así como los dos momentos principales de la enseñanza de Lacan, a saber, el de la clínica del sujeto, que concibe al inconsciente estructurado como un lenguaje, y el de la clínica del goce, que marca un giro en su concepción sobre el lenguaje. Uno de los problemas fundamentales que abordaremos es el problema del lenguaje privado. La estrategia expositiva que seguiré pasará revista, en primer lugar a la teoría pictórica de la primera obra del filósofo vienés; posteriormente abordaremos el desarrollo de las ideas que llevaron a Wittgenstein a la conformación de su método de los juegos de lenguaje. Asimismo, me centraré en un problema, mejor dicho, una paradoja que está en el meollo de las elaboraciones teóricas de las *Investigaciones*: la paradoja escéptica de Wittgenstein.¹ De acuerdo con el desarrollo que conduce a Wittgenstein desde los *Cuadernos Azul y Marrón* hasta la conformación de este método, toda la concepción sobre el lenguaje como institución social, descansa en el análisis que demuestra la imposibilidad del lenguaje privado, mediante la resolución de la paradoja de Wittgenstein.

¹Cfr. Kripke, Saúl. *Wittgenstein. Reglas y lenguaje privado*. 1989, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas. Mi interpretación acerca de las *Investigaciones* parte, en primer lugar, de este texto, a pesar de que la lectura que hace Kripke de la obra de Wittgenstein no contemple un análisis más detallado sobre otros tópicos, tales como los juegos del lenguaje, las “semejanzas de familia”, la distinción entre síntoma y criterio, etc. De ahí que gran parte de mi estrategia expositiva consiste en hacer una reconstrucción del recorrido que llevó a Wittgenstein del *Tractatus* y su teoría de las “proposiciones atómicas”, hasta las formulaciones conceptuales de su último periodo.

Posteriormente reconstruiré los rasgos generales de las enseñanzas de Lacan en torno al lenguaje, o bien, en torno al registro de lo *simbólico*, anudado por supuesto a lo *imaginario* y lo *real*.² De alguna forma, desde la clínica psicoanalítica, Lacan se plantea también el problema del lenguaje privado, en particular al abordar el fenómeno de la psicosis. A pesar de que ésta constituye un término sacado de la nosografía psiquiátrica, posteriormente incorporado a las estructuras clínicas del psicoanálisis, plantea un problema en torno al lenguaje en el sujeto psicótico: Al perder todo proceso de significación, el sujeto psicótico parecería situarse fuera de la comunidad de hablantes, por tanto, ¿podría ser la psicosis un lenguaje privado? Elaborar los paralelismos que existen entre las posturas y las concepciones teóricas de Lacan y de Wittgenstein puede dar respuesta a este cuestionamiento. Asimismo los últimos desarrollos de Lacan borran, al igual que la filosofía de Wittgenstein, muchos de los problemas tradicionales de la filosofía de la mente: la distinción entre “dentro” y “afuera” (el mundo “interior” y “exterior”), la existencia de otras mentes, etc. Pero no sólo eso. La propia concepción del síntoma psiquiátrico queda cuestionada. La relación mente-cerebro, como un paradigma que dirige la cura de los, así llamados, trastornos mentales, no puede concebirse de la misma forma ingenua en que se le concibe actualmente. Pero de todos estos temas hablaremos a lo largo de estas páginas.

²La primera vez que Lacan utiliza estos tres nombres para designar los tres registros de la realidad, fue en una conferencia dictada en el anfiteatro del hospital de Sainte-Anne, el 8 de julio de 1953, la cual, por razones que desconozco, no fue incluida en sus *Escritos*.

CAPÍTULO UNO
DE WITTGENSTEIN A LACAN:
EL YO, EL SUJETO Y LA INTERIORIDAD

Para comprender el problema que representa la tesis del lenguaje privado es necesario partir de tres nociones fundamentales: el yo, el sujeto y la interioridad, cada uno de ellos ligados en una relación de implicación. La noción del yo de la que partimos implica una concepción de interioridad construida históricamente a partir de proyectos filosóficos que son pilares en el pensamiento occidental.³ De la misma forma, el yo constituye el sujeto, entendido como el espíritu o la consciencia, es decir, un principio determinante del mundo. De hecho, estas concepciones no hacen sino formalizar cuestiones implícitas en el “sentido común”. Como dice Charles Taylor:

...naturalmente llegamos a pensar que tenemos yos de la misma manera que tenemos cabezas y brazos, y profundidades interiores de la misma manera que tenemos corazones e hígados como una cuestión de hecho irrefutable, libre de interpretación. Parece que las distinciones de ubicación, como dentro y fuera, se descubren como hechos sobre nosotros mismos y no son relativas a la manera particular, entre otras posibles maneras, en que nos explicamos a nosotros mismos...¿Quién de nosotros entendería que el pensamiento estuviera en cualquier otro lugar que no fuera dentro, “en la mente”? Parece que algo en la experiencia que de nosotros tenemos hace la actual localización casi irresistible, más allá de cualquier reto.⁴

desconozco, no fue incluida en sus *Escritos*.

³Me refiero en especial a Platón, Descartes y Locke. Sin demeritar otros proyectos filosóficos, me parece que estos tres son de los más representativos para dar cuenta de los conceptos mencionados. No obstante su importancia, dejaré de lado el análisis de estos filósofos y pasaré directamente a revisar a Wittgenstein en su primera obra.

A pesar de que fue Wittgenstein quien puso en la mesa de discusión estas nociones, que llamaremos de aquí en adelante, englobándolas en un sólo término, la noción de “privacidad”, ésta ya se encuentra presente en muchos de los grandes sistemas filosóficos de occidente. Esto es de tal manera que se ha convertido en la única manera posible de concebir la subjetividad, al menos en las elaboraciones teóricas pre-wittgensteinianas. Sin embargo, tanto Wittgenstein como Lacan refutan, cada uno a su manera y de acuerdo con su interés intelectual, esta noción: Wittgenstein, denunciando lo que está en la base de nuestra noción de privacidad, a saber, la creencia incuestionada en lenguajes privados; Lacan, al darle un estatuto imaginario y un lugar simbólico al yo. Con respecto de Wittgenstein, veremos que existe una línea de continuidad, en cuanto estos temas, desde su primera obra hasta su última filosofía, no obstante sus conclusiones son muy diferentes en cada una. Partiremos, pues, de las primeras construcciones teóricas de este filósofo.

LENGUAJE Y SUJETO EN EL *TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS*

Es importante tener claros los alcances y objetivos de la primera obra de Wittgenstein, el *Tractatus Logico-philosophicus*. Su pretensión de “poner fin a los problemas tradicionales de la filosofía” puede parecernos por lo menos aventurada, cuando no francamente pretenciosa. Sin embargo esto parece ser así únicamente si no tenemos en cuenta el estado de cosas en Cambridge a principios del siglo XX, el avance en lógica y en lógica matemática que significaron las obras de Russell y de Frege, así como la corriente anti-metafísica del llamado Círculo de Viena y, por otra parte, la crítica al lenguaje que representó la obra de Fritz Mauthner⁵. Asimismo, si en algo existe continuidad entre el *Tractatus* y las *Investigaciones Filosóficas*, obra que representa la segunda filosofía creada por Wittgenstein, es precisamente en considerar que no existen genuinos problemas filosóficos. La primera etapa del pensamiento de Wittgenstein se caracteriza por lo siguiente:

- 1 La filosofía es puramente descriptiva, no ofrece deducciones.
- 2 Tampoco da imágenes de la realidad; tampoco confirma o refuta la investigación científica.
- 3 La lógica es la base de la filosofía.

⁴Taylor, Charles. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Pág. 128.

⁵Por cierto, Mauthner es uno de los pocos filósofos citados en el *Tractatus*: “Toda filosofía es crítica del lenguaje. Eso sí, no en el sentido de Mauthner”. (4. 0031)

4 La desconfianza respecto del “lenguaje natural” y la observación de la gramática son el principal requisito para filosofar.⁶

Sin estas ideas previas es difícil entender lo que Wittgenstein pretende. Según la opinión de Bertrand Russell, el *Tractatus* estudia la “forma general de la proposición y del lenguaje”.⁷ No obstante, el propio Wittgenstein llegó a afirmar que ni Russell ni muchos que leyeron su primer texto, entendieron de lo que se trataba. “Es un texto de mística”⁸, a decir de nuestro filósofo. Si es que efectivamente Russell confundió el objetivo de esta obra, la causa es la obra misma. Gran parte del *Tractatus* se dedica a la resolución de problemas lógicos que lo llevarían a formular, con gran genio y simplicidad, la estructura de las tablas de verdad, esto es, la base de la lógica simbólica.

Para no perdernos entre mares de conceptos, hagamos una revisión rápida de las grandes articulaciones del *Tractatus*.

LA TEORÍA PICTÓRICA Y LA TEORÍA DE LOS NOMBRES

1.- Figura y representación. Una de las bases de la construcción y articulación teórica del *Tractatus* es conocida como la teoría pictórica. Lo fundamental de ella consiste en afirmar que la proposición es un “retrato” (Bild en alemán, picture, en inglés) del hecho. Para que una proposición tenga sentido, debe existir algo en común entre ambas, tanto en el retrato como en el hecho, que permita que uno sea el reflejo del otro. Tal como nos dice⁹:

1.12 La figura¹⁰ es un modelo de la realidad.

⁶Cfr. Monk *Ludwig Wittgenstein, el deber de un genio*. Barcelona, 2002. Editorial Anagrama. Pag. 100 y ss.

⁷Cfr. Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-philosophicus*. “Introducción”. México, 1987. Alianza Editorial.

⁸Monk. Op. Cit. Pag.125.

⁹En lo que sigue, citaré el texto de Wittgenstein anteponiendo el número de aforismo que se trate. La edición corresponde a Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. México, 1987. Séptima reimpresión. Alianza Editorial.

¹⁰De nuevo, “figura” = Bild = picture.

I.13 *A los objetos corresponden en la figura los elementos de la figura.*

2.131 *Los elementos de la figura están en la figura en lugar de los objetos.*

(...)

2.15 *Que los elementos de la figura estén combinados unos respecto de otros de un modo determinado, representa que las cosas están combinadas también unas respecto de las otras. A esta conexión de los elementos de la figura se llama su estructura y a su posibilidad su forma de figuración.¹¹*

Así, podemos comprobar que la figura está ligada a la realidad del mismo modo que una regla de medir se ajusta a lo medido. Asimismo:

2.1514 *La relación figurativa consiste en la coordinación de los elementos de la figura y de las cosas.¹²*

I.12 *Un hecho, para poder ser una figura, debe tener algo en común con lo figurado.*

2.161 *En la figura y en lo figurado debe haber algo idéntico para que una pueda ser figura de lo otro completamente.*

2.17 *Lo que la figura debe tener en común con la realidad para poder figurarla a su modo y manera -justa o falsamente-es su forma de figuración.*

Para Wittgenstein es importante dejar claro que hay una estructura del mundo y del lenguaje. Esa estructura no pertenece intrínsecamente a uno o a otro. Es lo común que ambos tienen y que permite que uno sea el reflejo del otro. Ahora bien, *eso* en común entre lenguaje y mundo, esa estructura es la *forma lógica*, que según vemos en el aforismo anterior, marca los límites de uno y de otro, por tanto, de lo que puede decirse o no decirse en el lenguaje:

¹¹De acuerdo con la versión inglesa, otra opción es “construcción”.

¹²Ibidem. A partir de ahora, omitiré las citas de las páginas, pues la numeración de los aforismos es suficiente para su localización.

2.172 *La figura, sin embargo, no puede figurar su forma de figuración; la muestra.*

I.12 *Lo que cada figura, de cualquier forma, debe tener en común con la realidad para poder figurar por completo -justa o falsamente- es la forma lógica, esto es, la forma de la realidad.*

Lo inmediatamente anterior nos lleva a una diferencia fundamental en la teoría de Wittgenstein: la diferencia entre *decir* y *mostrar*. Lo común entre el lenguaje y el mundo -la estructura-, esto es, la forma en que la figura puede figurar lo figurado, no puede decirse en el lenguaje, sino tan sólo mostrarse. Esta estructura es lo que Wittgenstein llama la *forma lógica*. Ahora bien, lo que sí puede decir el lenguaje, o mejor dicho, lo que sí puede decirse con sentido en el lenguaje, tiene que estar expresado en forma de proposiciones. Una proposición, como decíamos al principio, adquiere su sentido en la medida que represente un hecho del mundo, es decir, en la medida en que afirme algo que sea efectivamente el caso. En conclusión, para que una proposición cumpla con su función, a saber, describir un hecho del mundo (es decir, “retratarlo”) se deben satisfacer dos principios: primero, a cada uno de los “nombres” que intervienen en la proposición le debe corresponder un “objeto” del hecho descrito (esto se conoce como la “teoría denotativa de los nombres”). Segundo, la estructura de la proposición es la *misma* que la estructura del hecho (principio de isomorfismo).¹³ Según Wittgenstein, son las proposiciones atómicas las que cumplen cabalmente con estos principios y muestran la forma lógica. Las implicaciones que estas afirmaciones tienen son de gran relevancia, pues con ellas Wittgenstein intenta mostrarnos el modo en que se conectan el lenguaje y el mundo. Esto es, ni más ni menos, la esencia del lenguaje.

2.- Descripción y atomismo lógico. Wittgenstein llamó *hechos atómicos* a los hechos que pueden ser descritos por las proposiciones atómicas. Se supone que si tuviésemos la totalidad de las proposiciones atómicas tendríamos la descripción completa del mundo. Esta concepción, llamada *atomismo lógico*, no tiene, por cierto, nada de “antimetafísico”¹⁴

¹³Cfr. Wittgenstein, L. *Algunas observaciones sobre la formalógica*. Pág. 16. Véase también: Tomasini, A. *Lenguaje y anti-metafísica. Cavilaciones wittgensteinianas*. Pág. 18 y ss. Así como: *Lenguaje y pensamiento: enfoques wittgensteinianos*. Pág. 81.

¹⁴En esto encontramos una radical diferencia entre Wittgenstein y la postura antimetafísica del Círculo de Viena, para quienes el análisis lógico del lenguaje tendría que redundar en una *superación* de la metafísica. Wittgenstein no

Veamos en qué consiste. En primer lugar, los hechos atómicos son *simples*, en el sentido de que no pueden descomponerse en otros elementos. En segundo lugar, cada proposición es el *retrato* (Bild) de un hecho¹⁵, tal como lo habíamos dicho más arriba.¹⁶ Hay que señalar una diferencia fundamental: el mundo es la totalidad de los hechos, no de las simples cosas que se encuentran en él. El mundo es la totalidad de hechos que pueden ser descritos o representados por el lenguaje.

En realidad, más que una teoría de la significación, la teoría del significado que sostiene el *Tractatus* es una teoría de la *verdad*. El principio de verificación, que consiste en que la verdad de una proposición radica en que el valor de verdad de una proposición sólo puede medirse por el grado de coincidencia entre esa proposición y los hechos que enuncia, se aplica a la teoría pictórica de Wittgenstein, lo cual puede tomarse también como una edición más de la teoría de la verdad como correspondencia,¹⁷ con la novedad de que lo que permite esa correspondencia es la forma lógica:

5.5563 Todas las proposiciones de nuestro lenguaje corriente están efectivamente, tal y como son, ordenadas de un modo completamente lógico. La cosa más simple que nosotros debemos indicar aquí no es una imagen de la verdad, sino la propia verdad completa.

1 La lógica llena el mundo; los límites del mundo son también sus límites.

La supuesta correspondencia entre lenguaje, lógica y mundo debería darnos una idea clara del límite, trazando la frontera entre lo que puede ser dicho y lo que no. Esto es, Wittgenstein aspira a una claridad completa, delimitando lo que puede decirse con sentido en el lenguaje. La correspondencia mencionada tiende a esto: una descripción total de los

supera a la metafísica, sino que, como veremos, da las bases para otro tipo de metafísica, lo que podría llamarse una metafísica “factual”. (Cfr. Tomasini, *Enigmas filosóficos y filosofía wittgensteiniana*. Pág. 148 y ss.)

¹⁵En inglés, Ogden traduce “picture” por “Bild”. En español, prefiero la palabra “retrato”, más que “pintura”, como algunos traductores prefieren.

¹⁶Aunque esta teoría de la verdad puede resultar atractiva e intuitivamente correcta, es incompatible con la postura acerca de la verdad que sostendrá en las *Investigaciones*, en la que lo verdadero o falso es lo que acordamos como tal en el lenguaje, pero no se trata de una concordancia de opiniones, sino de formas de vida. Volveremos más adelante sobre este tema.

¹⁷Aunque G.E. Moore descubrió que del *Tractatus* se deduce además una teoría de la verdad como redundancia. Cfr. Moore *Lectures on philosophy*. London, 1966. Allen and Unwin.

hechos

del mundo, limitando claramente no sólo lo que puede ser dicho, sino lo que puede ser, incluso, pensado. Veamos ahora adonde conduce ese límite.

EL SUJETO EN EL *TRACTATUS*: ENTRE LO *DECIBLE* Y LO *INEXPRESABLE*

1.- Solipsismo: el sujeto como límite. Desde un principio, Wittgenstein se impuso como objetivo “trazar la frontera entre lo que puede ser dicho y lo que no”¹⁸ Dejando claro que no es una frontera entre lo que puede ser pensado y lo que no, pues hablar de lo que no puede ser pensado significa que hay un límite en los pensamientos; si pensamos en ese límite, tendría que ser posible pensar en los dos bordes de ese límite, con lo que estaríamos pensando lo que no puede ser pensado. El pensamiento no puede tener límites. El lenguaje sí. Más allá del lenguaje está lo inexpresable. El límite, asimismo, tampoco puede *decirse*, tan solo *mostrarse*.

...Lo que no podemos pensar no podemos pensarlo. Tampoco, pues, podemos decir lo que no podemos pensar.

1 Esta observación da la clave para decidir acerca de la cuestión de cuánto haya de verdad en el solipsismo.

En realidad, lo que el solipsismo significa es totalmente correcto; sólo que no puede decirse, sino mostrarse.

Que el mundo es mi mundo, se muestra en que los límites del lenguaje (el lenguaje que yo sólo entiendo) significan los límites de mi mundo.

5.63 *Yo soy mi mundo.*

¹⁸Cfr. *Supra*. “Introducción”.

Estos pasajes del *Tractatus* resultan sumamente significativos para nuestro tema. En primer lugar, la idea de que existe un límite en el lenguaje. En segundo, la diferencia entre decir y mostrar. Por último, la concepción de que el solipsismo (entendido como una postura metafísica, según la cual “existo únicamente yo y todos los otros entes... son sólo mis ideas”¹⁹) tiene pleno sentido. Curiosamente, esto no conduce a un “subjetivismo” absoluto, en el sentido que es el sujeto el que produce el sentido y el mundo. Por el contrario, el sujeto es *efecto* y no la *causa* del sentido. Y el sentido sólo puede darse en el lenguaje:

5.631 *El sujeto pensante, representante, no existe*

Si yo escribiese un libro El mundo como yo lo encuentro, yo debería referirme en él a mi cuerpo y decir qué miembros obedecen a mi voluntad y cuáles no, etc. Este sería un método para aislar al sujeto o aún mejor para mostrar que en un sentido importante no hay sujeto; precisamente sólo de él no se podría hablar en este libro.

5.632 *El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo.*

El sujeto, como límite, no pertenece al mundo. No entra en el orden de las cosas, tampoco puede explicarse ni dotársele de sentido. Agreguemos que tampoco coincide con el cuerpo (lo que Lacan llama lo real del cuerpo)²⁰. Mucho menos con una “sustancia”. Y más adelante nos dice Wittgenstein:

¹⁹Abbagnano, Nicola. *Diccionario de filosofía*. Término “Solipsismo”. México, 1989. Segunda impresión. Fondo de Cultura Económica. El tema del solipsismo en Wittgenstein ha sido poco tratado, en general porque los desarrollos posteriores de las *Investigaciones* harían imposible esta postura. Sin embargo, como veremos más adelante, no está muy lejano de la postura que parecen implicar las ideas de Lacan, en particular la relación del sujeto con el significante, el límite que impone la letra a lo real y el solipsismo del goce.

²⁰La relación del sujeto con el cuerpo propio constituye un problema, pues por un lado, existe la tendencia a pensarlo como separado de él (por ejemplo en la doctrina platónica); por otro, existe la postura de que el sujeto y el cuerpo son lo mismo. Para Lacan, el sujeto establece relación con su cuerpo apropiándose en el proceso de constitución subjetiva, haciéndolo suyo mediante la identificación imaginaria. Cfr. Lacan, *El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica*. En: *Escritos*, Op. Cit. Vol. 1

1 Vemos aquí cómo el solipsismo llevado estrictamente coincide con el puro realismo. El yo del solipsismo se reduce a un punto inextenso y queda la realidad coordinada con él.

5.641 Hay pues ciertamente un sentido en el cual se puede hablar en filosofía del yo de un modo no psicológico.

El yo entra en filosofía por el hecho de que “el mundo es mi mundo”.

El yo filosófico no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni tampoco el alma humana de la cual trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite -no una parte del mundo.

El sujeto es, entonces, un límite del mundo. Precisamente por ello de él nada puede decirse, por lo menos, nada con sentido. Esto tiene varias consecuencias relevantes. La primera de ellas, y más importante para nuestros fines, es lo que podría llamarse un “desustancialización” del sujeto. En esto coincide plenamente tanto con Freud²¹ como con Lacan. Recordemos que para Freud, el yo no coincide estrictamente con la conciencia, pues el núcleo más íntimo, el *ello*, es inconsciente, pero además no puede ser accesible a ella.²² Tanto para Freud como para Wittgenstein, aunque cada uno a su manera, el yo no es una entidad, sino un límite, más allá del cual está lo inexpresable. Por su parte, para Lacan lo inexpresable se encuentra del lado de lo que el denomina el registro de lo *real*, es decir, lo que no puede ser simbolizado. El más allá del límite, el *ello* y lo *real* nos muestran que - como escribe Wittgenstein en una carta a su amigo Engelmann- lo inexpresable está, forzosamente, contenido en lo expresado.²³

2.- Ética y lógica. A partir de aquí, Wittgenstein pasa de los límites del mundo a la

²¹Recordemos que Freud afirma la primacía de la vida anímica inconsciente sobre la consciencia, por lo que se le podría ubicar como “el rival jurado de Descartes” (Cfr. Tomasini, Op. Cit. Pág. 390). Asimismo, Freud indica que el descubrimiento del inconsciente constituye una verdadera “revolución copernicana”, pues le asesta al hombre su “tercera herida narcisista” Cfr. Freud. *Conferencias de introducción al psicoanálisis*. En *Obras Completas*, Vol. 15.

²²Cfr. Freud. *El yo y el ello*. En *Obras Completas*, Vol. 19. Este comentario merecería un capítulo aparte, pues aborda un tema por demás interesante: el lenguaje y el inconsciente en Freud. Me limito a mencionar que, ya desde *La interpretación de los sueños*, Freud establece que hay un límite en la interpretación, y que el “ombbligo del sueño” no puede volverse jamás consciente. Esto es, hay un núcleo insimbolizable e inexpresable que constituye el límite del sujeto.

ética. ¿Cómo llega a esto? En realidad este tránsito no es extraño. En un libro que leyó durante su juventud, *Sexo y carácter* de Otto Weininger, puede leerse:

La lógica y la ética son fundamentalmente la misma cosa: el deber hacia uno mismo.

Es claro, entonces, uno de los propósitos del *Tractatus*: tanto la lógica como la ética confluyen en el punto culminante de esta obra. Como lo aclara en su famosa conferencia sobre este tema,²⁴ así como en otros textos que escribió mientras reflexionaba sobre la lógica,²⁵ la ética implica creer que el mundo tiene un sentido. Comparemos lo que afirma en el *Tractatus* con lo que reflexiona en sus diarios:

I.12 El sentido del mundo debe quedar fuera del mundo. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede: en él no hay ningún valor, y aunque lo hubiese no

tendría ningún valor.

Si hay un valor que tenga valor, debe quedar fuera de todo lo que ocurre y de todo ser-así. Pues todo lo que ocurre y todo ser-así son casuales.

Lo que lo hace no casual no puede quedar en el mundo, pues de otro modo sería a su vez casual.

Debe quedar fuera del mundo.

6.421 Es claro que la ética no se puede expresar.

Ahora veamos lo que dice en sus diarios:

Sé que este mundo existe.

²³Cfr. Monk, Ray. Op. Cit. Pág. 151.

²⁴Cfr. Wittgenstein. *Conferencia sobre ética*. México, 1992. Editorial Paidós.

²⁵- *Diarios Secretos*. España, 1991. Alianza Editorial.

Que estoy emplazado en él al igual que mi ojo en su campo visual.

Algo acerca de su problemática, que llamo su sentido.

Que su sentido no reside en él, sino fuera de él.

Que la vida es el mundo.

Que mi voluntad penetra el mundo.

Que mi voluntad es buena o mala.

Por tanto que el bien y el mal están de algún modo relacionados con el sentido del mundo.

Al sentido de la vida, por ejemplo al sentido del mundo, lo podemos llamar Dios.

Y relacionar con esto la comparación de Dios con un padre.²⁶

Y finalmente:

Creer en Dios significa comprender el sentido de la vida.

Como vemos, estas reflexiones confluyen en el punto que tratamos al principio de este capítulo. Muy distante está la idea de un filosofar frío y despersonalizado que podría pensarse acerca de la lógica. Al contrario. La lógica permite una forma de reflexión sobre uno mismo y sobre el estar en el mundo. Es imposible dejar de mencionar las palabras con las que termina el *Tractatus*:

6.4311 La muerte no es ningún acontecimiento de la vida.

La muerte no se vive.

Si por eternidad se entiende no una duración temporal infinita, sino la intemporalidad, entonces vive eternamente quien vive en el presente.

Nuestra vida es tan infinita como ilimitado nuestro campo visual.

²⁶Ibid.

432 *Cómo sea el mundo, es completamente indiferente para lo que está más alto. Dios no se revela en el mundo.*

1.12 *No es lo místico cómo sea el mundo, sino que sea el mundo.*

6.522 *Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se muestra a sí mismo; esto es lo místico.*

Si realizamos la comparación entre estas frases culminantes del *Tractatus* con sus comentarios personales escritos en sus diarios, veremos que para Wittgenstein lo personal y lo filosófico se han unido finalmente. Ética y lógica, las dos partes del deber hacia uno mismo se funden en una misma obra filosófica. Las reflexiones sobre lógica y sobre el sentido de la vida se fundamentan en la distinción trazada entre el decir y el mostrar. Como ya habíamos mencionado, la forma lógica no puede decirse en el lenguaje, solo puede mostrarse. Del mismo modo, las verdades éticas y religiosas, aunque sean también inexpresables, se muestran a sí mismas en la vida. El error frecuente que han cometido los filósofos consiste en buscar pruebas que validen las verdades de la vida. Buscar “el sentido de la vida”, o bien las “pruebas de la existencia de Dios”, son proyectos filosóficos destinados al fracaso, pues intentan decir lo que sólo se puede mostrar.

3.- El silencio: fundamento de la palabra. En muchos círculos se oye hablar frecuentemente del “silencio de Wittgenstein”, apoyados en el último aforismo del *Tractatus*:

7. *De lo que no se puede hablar, mejor es callarse.*

Sin embargo, esta frase final ha sido sistemáticamente mal interpretada. No se refiere al silencio impotente de quien llega a un límite que no puede franquear. A decir verdad, está

más cerca del silencio del místico que ha podido al fin ver claro que los enigmas que lo atormentaban eran engaños.²⁷ Lo que lleva a Wittgenstein a ese silencio es precisamente la desaparición del enigma, pues, como él bien lo apunta, una duda sólo puede plantearse cuando hay una pregunta, y la pregunta sólo cuando hay una respuesta. La respuesta sólo puede formularse cuando algo puede decirse. Precisamente ésta es la respuesta. Sin embargo, el desarrollo de su pensamiento no se detuvo ahí. Por el contrario, para Wittgenstein constituye el inicio de una nueva reflexión. A pesar de que muchas de las afirmaciones concernientes a la forma lógica, la forma general de la proposición y el sujeto solipsista, cambiaron en sus posteriores obras, siendo incluso desechadas, no podemos demeritar su valor. Como ya hemos mencionado, no es exagerado afirmar que el *Tractatus*, por sí mismo, constituye una gran aportación a la historia de las ideas. El genio de Wittgenstein le hizo capaz de elaborar otra filosofía, en algunos puntos completamente alejada de la primera. ¿Acaso como un intento por franquear los límites que él mismo se impuso?

Ahora bien, es imposible dejar de trazar un paralelismo entre Wittgenstein y Lacan (así como una sustancial diferencia): respecto de la verdad, el *Tractatus* establecía una correspondencia entre los hechos y las proposiciones que daban cuenta de ellos. Más allá se situaba lo inexpresable. ¿Acaso no nos recuerda esto la afirmación de Lacan de que la verdad no puede ser dicha toda? El que la verdad del sujeto sea siempre “no-toda”²⁸, es una consecuencia misma de la estructura del discurso. Así, tanto para Wittgenstein como para Lacan existe algo de la verdad que permanece siempre más allá de lo que el sujeto puede decir. El límite atañe a la propia verdad del sujeto. Pues como afirma Lacan:

...aquello de lo que el sujeto no puede hablar, lo grita con todos los poros de su ser.²⁹

²⁷Tanto en la tradición del misticismo oriental como en el occidental existe la idea que con la iluminación llega el silencio: “la mística es la lucidez, la conciencia sin símbolo interpuesto... el discurso humano es una delicada farsa sobre un trasfondo de lucidez absoluta. Permanentemente, lo que no puede decirse fundamenta lo que se dice.” Cfr. Pániker, Salvador. *Filosofía y Mística: una lectura de los griegos*. Barcelona, 1992, Segunda edición. Editorial Anagrama. Pág. 9.

²⁸Lacan. *Conférence à la Columbia University*, en *Scilicet*, no. 6/7. Pág. 44, así como *El Seminario*. Vol. 20 “Aún”. Pág. 111.

²⁹Lacan. *Respuesta al comentario de Jean Hyppolite sobre la Verneinung de Freud*. En *Escritos*. Tomo 1 México, 1995. Siglo XXI editores. Pág. 371.

La experiencia en psicoanálisis nos enseña que el sujeto tiende siempre a querer decir más de lo que puede decir, confirmando la necesidad del ser humano de hablar de lo que no se puede decir: la muerte, la sexualidad y el deseo. Y sin embargo, siempre dice más de lo que quiere. Como dice Fontenau:

En el análisis, a diferencia de Wittgenstein, se va a decir algo precisamente “de aquello de lo que no se puede hablar”. Y, en vez de darse de cabeza contra los muros del lenguaje” y caer en el silencio como el filósofo, se podrá llegar a reconocer que el lenguaje es impotente en decirlo todo y enfrentarse a la castración lingüística.³⁰

El *Tractatus* se nos aparece al final no como un libro que trate sobre la forma lógica de la proposición y del lenguaje, sino como un escrito sobre la muerte, Dios, y la mística, temas que deben ser tratados por todo filósofo. Entonces, Wittgenstein se nos aparece como un místico para el que “Dios no se revela en el mundo”. Un Dios ausente, ¿Acaso un “misticismo ateo”? A propósito de esto, conviene recordar las palabras de Bataille:

...El místico ateo, consciente de sí, consciente de tener que morir y desaparecer, viviría, como lo dice Hegel, en el desgarramiento absoluto, pero en oposición a Hegel, no saldría de ahí, contemplando lo negativo bien de frente, pero no pudiendo trasponerlo en Ser, negándose a hacerlo y manteniéndose en la ambigüedad.³¹

³⁰Fontenau, Françoise. *La ética del silencio. Wittgenstein y Lacan*. Argentina, 2000. Editorial Atuel/Anafora. Pág. 95.

³¹Bataille, Georges. *Hegel, la muerte y el sacrificio*.

Por supuesto que esta especie de misticismo ateo no tiene que ver con una postura hacia la religión. En todo caso, la religión como una actitud ante la vida, implica sostener ciertas creencias, a las que ni el psicoanálisis de Lacan ni la filosofía de Wittgenstein, se comprometen. Aunque la posición del místico pueda ser comparable con la del psicoanalista:

¿Puede compararse ese “místico ateo” y el analista? ¿Cuál es el que llega a mirar la muerte de frente? Aquel que percibe la negatividad como tal, que percibe su horror, pero que, como no trata de transformar ese negativo en ser, de nadificar ese horror, ve cómo éste se convierte entonces en horror de la verdad, luego horror del saber, que aún se diferencia del horror de lo real de la muerte. Qué debe saber en el análisis el analista?”, preguntaba Lacan. “No sabe más que otro, salvo que es un ser prometido a la muerte. “ Y todavía, pensamos, es preciso que no lo olvide, para percibir el sitio del horror, y luego poder “ignorar lo que sabe.”³²

Tenemos entonces una visión más clara de las posturas de Lacan y la de Wittgenstein. El saber que ellos proponen atañe al sujeto en tanto éste tiene de finitud y de mortalidad, en otra palabra, de límite. Esta es una de las principales diferencias entre las distintas psicoterapias y el psicoanálisis de Lacan: operar sobre la verdad última del sujeto, su límite. Para decirlo en términos técnicos del psicoanálisis, su castración. Operar no para negar ni para proponer una ideología consoladora que pretenda negar el horror de la muerte, o bien, para encontrar por fin un significante que lo represente. Por el contrario, la cura analítica confronta al sujeto con su propia finitud, con su límite, para que pueda hacer algo con él, para que surja la verdad del sujeto, esa verdad a medias, en forma de deseo, deseo “consciente de sí”. Como mencionábamos al principio de este capítulo, el hombre es el ser atormentado por el lenguaje, pues el lenguaje le permite la posibilidad de anunciarle su finitud. Y sin embargo, es el propio lenguaje el que le permite curarse de él:

³²Fontenau. Ibidem.

*Arduo trabajo el del análisis: construir un sujeto con el instrumento que lo hiere en su ser de viviente, el lenguaje.*³³

Aquí radica precisamente la especificidad del psicoanálisis, su radical diferencia y su principal dificultad. En el siguiente capítulo abordaremos el problema del sujeto en cuanto a su relación con el significante, particularmente en la forma en que aborda el síntoma y su radical diferencia con la psiquiatría. La forma en que Lacan introduce el análisis del lenguaje en su práctica analítica nos lleva a una hipótesis radical: el síntoma expresa la relación del sujeto con el significante. Veremos cómo, después de distanciarse del modelo de la ciencia médica, aborda el problema de la psicosis y su relación con el lenguaje.

³³Marqués Rodilla, Cristina. Op. Cit. Pág. 44.

CAPÍTULO DOS

DE LACAN A WITTGENSTEIN

LO INEXPRESABLE DEL SÍNTOMA: PSICOSIS Y LENGUAJE PRIVADO

En este capítulo abordaremos la relación del sujeto con lo simbólico, con el fin de distanciar la concepción de Lacan acerca del síntoma de la concepción psiquiátrica del mismo. Veremos que esta última se desprende del paradigma cartesiano del sujeto, postulando la existencia de un lenguaje privado. Al realizar este recorrido, nos formularemos una pregunta que está en el fondo de la elaboración lacaniana acerca de la psicosis: ¿Constituye la psicosis un lenguaje privado? Para poder responder esta pregunta debemos realizar un recorrido teórico de la teoría elaborada por Lacan con el fin de comprender el descubrimiento freudiano del inconsciente, que en palabras de Lacan, nos ofrece una nueva experiencia de la realidad.³⁴

Ahora bien, esta nueva experiencia de la realidad transita por el viaje al diván. Esto significa que es en el propia práctica psicoanalítica donde se articulan los conceptos fundamentales de la teoría: la transferencia, la pulsión, la represión y lo inconsciente. Lo anterior no quiere decir más que en el psicoanálisis la teoría y la praxis son como las dos ruedas de un carro; si falta alguno, el carro no avanza a ningún lado.

¿Esto significa que es necesario psicoanalizarse para comprender cabalmente la teoría psicoanalítica? Si esto fuera así, la difusión del psicoanálisis sería sumamente restringida, convirtiéndose en un saber iniciático, similar al que tenía lugar en Eleusis, en la antigüedad. Por el contrario, si algo caracteriza al psicoanálisis es la posibilidad de transmisión. Una de las grandes preocupaciones de Lacan consistió precisamente en hacer del psicoanálisis un saber riguroso, transmisible y, por supuesto, no esotérico. ¿Dónde radica, entonces, la principal dificultad en la transmisión de saber del psicoanálisis? Una posible respuesta es que el texto lacaniano nos deja la sensación de un *saber en falta*, paralelo y correlativo a la falta de saber del inconsciente. Este saber en falta y esta falta de saber son dos características fundamentales del discurso lacaniano, discurso que se alimentó durante su trayectoria de otros saberes para ayudar a entender, en la medida de lo posible, el inconsciente: desde la

subversión del signo saussuriano, pasando por un largo diálogo con la filosofía, hasta la topología. La “falta de claridad” que acusa el texto lacaniano es, más que un estilo, la necesaria demostración de la experiencia propia del psicoanálisis: un discurso sobre lo imposible de decir, esto es, lo inconsciente. Éste se manifiesta como un saber que falta siempre, por su misma estructura, a la disposición del sujeto. Sin embargo, el inconsciente, en tanto muestra la verdad del sujeto no cesa de mostrarse. Cuando veamos la estructura de los discursos propuesta por Lacan, ampliaremos estos comentarios.

Un mínimo intento de comprensión exige transitar por algunos fundamentos de la teoría freudiana. Un tránsito necesario si pretendemos no reducir al psicoanálisis a alguna forma de psicoterapia. No podemos dejar de apuntar que tanto con Freud como con Wittgenstein ocurre un fenómeno similar: ambos son reabsorbidos al saber “tradicional”. Freud, con todo y su genial avance en la comprensión de la realidad humana, ha sido asimilado a la psicología, mientras que Wittgenstein se ha subsumido a la filosofía del lenguaje. En ambos casos se producen errores grotescos, injusticias y deformaciones. El sentido del “retorno a Freud” que hace Lacan, logra dar al psicoanálisis el estatuto de un campo del saber cuyas categorías poseen vida propia.

Ya desde *Psicopatología de la vida cotidiana*³⁵, Freud nos hace notar que el psicoanálisis está fundamentalmente ligado con dos experiencias básicas de lo humano: la muerte y la sexualidad. Ambas pasan por lo reprimido, evadiendo todo intento de normalización, afirmando la irreductible singularidad del individuo. Esta es una de las razones por lo que el psicoanálisis jamás se dejaría reducir a una psicoterapia, pues un psicoanálisis trata precisamente de dos imposibles: la imposible experiencia de la muerte y la imposible relación sexual.³⁶ Para dar cuenta de estos imposibles, el hombre utiliza la única herramienta que tiene a su disposición: el lenguaje. Con él expresa no sólo el malestar que lo acosa en la forma del síntoma, sino que intenta siempre ir más allá. Es por eso que el lenguaje, que a partir de este momento nombraremos, siguiendo a Lacan, como lo simbólico, constituye el campo propio del psicoanálisis.

³⁴Cfr. Lacan. *Conferencia RSI*. Pág. 5.

³⁵Cfr. Freud. *Obras Completas*. Tomo VII.

³⁶La imposibilidad de ambas experiencias se complementa con la tesis de Lacan “la relación sexual no existe”, que indica la imposible completud del sujeto con el Otro.

LO SIMBÓLICO: LA PRIMACÍA DEL SIGNIFICANTE (ACERCA DEL SUJETO POR FIN SUBVERTIDO)

1.- El inconsciente y el lenguaje. El retorno a Freud que realiza Lacan tiene un sentido específico.³⁷ Afirma que un psicoanalista debe introducirse en la distinción entre significado y significante, es decir, con los materiales de los que está compuesto el signo lingüístico. Esta distinción, como bien sabemos, es introducida en la lingüística por Saussure³⁸. Ahora bien, la intención de Lacan no es hacer lingüística ni filosofía del lenguaje, sino dar cuenta del descubrimiento freudiano: lo inconsciente. Para dar cuenta del inconsciente, Lacan realiza una inversión en la fórmula saussuriana del signo. Para Saussure, el signo lingüístico es una “entidad psíquica” que posee dos características: el carácter arbitrario de sus relaciones y el carácter lineal del significante. Esta “linealidad” produce efectos de significado. Ahora bien, para Lacan lo importante es el significante y los efectos de significación que produce.

Sin embargo, de sus desarrollos teóricos no cesa de desprenderse una teoría del lenguaje en sus relaciones con el sujeto. Para comprender dicha teoría, necesitamos dejar claro varios elementos que nos guiarán por este recorrido teórico:

- a) La distinción entre lo simbólico, lo imaginario y lo real.
- b) El inconsciente estructurado como un lenguaje.
- c) El inconsciente posee una lógica, esto es, un funcionamiento estructural lógico. Esta lógica se explica a través de matemas, grafos y fórmulas que permiten su transmisión y comprensión.

³⁷Cfr. Lacan. *La cosa freudiana o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis*. En *Escritos* Vol. 1 Pág. 384 y ss.

Estos tres puntos están sujetos en una relación de implicación. La tesis de Lacan es que el inconsciente es de orden simbólico, es decir, está estructurado como un lenguaje. Esta tesis se apoya en buena medida en los trabajos freudianos tales como, además de la ya mencionada *Psicopatología, El chiste y su relación con lo inconsciente, La interpretación de los sueños*³⁹, entre otras. Estos textos son fundantes de la teoría y la praxis psicoanalítica. En ellos se ve que, ante todo, el psicoanálisis utiliza como herramienta el habla del sujeto. Como afirma en *Función y campo de la palabra en psicoanálisis*:

*Afirmamos por nuestra parte que la técnica no puede ser comprendida, ni por consiguiente correctamente aplicada, si se desconocen los conceptos que la fundan. Nuestra tarea será demostrar que los conceptos no toman su pleno sentido sino orientándose en un campo de lenguaje, sino orientándose a la función de la palabra.*⁴⁰

Este pasaje nos ilustra que el psicoanálisis no puede reducirse a una técnica y la aplicación de la misma. El psicoanálisis se ubica en el campo de la palabra y del lenguaje, con los efectos que éstos tienen en el sujeto.

*... es toda la estructura del lenguaje lo que la experiencia psicoanalítica descubre en el inconsciente. Poniendo alerta desde el principio al espíritu advertido sobre el hecho de que puede verse obligado a revisar la idea de que el inconsciente no es sino la sede de los instintos.*⁴¹

Lacan nos previene de la equivocación de tomar al inconsciente como un “reservorio instintual”, una especie de bolsa o saco en la que se guarden recuerdos o experiencias. Por el contrario, lo inconsciente “aparece” en el discurso del sujeto. Se muestra en las fallas o fracturas del discurso que constituyen los sueños, los “lapsus linguae” y los

³⁸Cfr. Saussure. *Curso de lingüística general*.

³⁹Cfr. Supra. La nota 20.

⁴⁰Lacan, en *Escritos* Vol. 1 Pág. 236.

⁴¹*La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud*. En *Ibidem*. Pág. 474 y 475.

sueños. Por supuesto, lo inconsciente adquiere un estatuto diferente en el síntoma⁴².

Pero esa letra, ¿cómo hay que tomarla aquí? Sencillamente, al pie de la letra.

Designamos como letra ese soporte material que el discurso concreto toma del lenguaje.

Esta simple definición supone que el lenguaje no se confunde con las diversas funciones somáticas y psíquicas que le sirven en el sujeto hablante. Por la razón primera de que el lenguaje con su estructura pre-existe a la entrada que hace en él cada sujeto en un momento de su desarrollo mental.⁴³

Al igual que Wittgenstein, el desarrollo teórico de Lacan pasa por varios momentos, a través de los cuales su enseñanza va cambiando. Podemos hablar de un “primer Lacan” durante la década de los cincuenta. En él observamos una primacía de lo simbólico sobre los otros registros de la realidad.

Y también el sujeto, si puede parecer siervo del lenguaje, lo es más aún de un discurso en el movimiento universal del cual su lugar está ya inscrito en el momento de su nacimiento, aunque sólo fuese bajo la forma de su nombre propio.⁴⁴

Si bien no puede afirmarse del todo que Lacan abandonó la concepción del sujeto como efecto del orden simbólico, ni la tesis del inconsciente estructurado como un lenguaje,

⁴²Aquí es necesario realizar ciertas puntualizaciones, con el fin de que el lector comprenda el sentido que da Lacan al inconsciente. Los sueños, los chistes, los actos fallidos, el “lapsus linguae” y el síntoma, son formaciones del inconsciente. Así los llamó Freud para explicar la forma en que se manifiesta el deseo inconsciente. Freud establece una teoría del sujeto dividido por el inconsciente, esto es, una división del aparato psíquico. A esta división se le ha conocido como “la primera tópica freudiana”. Una de las cuestiones novedosas en Freud es que aquellos fenómenos psíquicos que pasan inadvertidos, tales como los sueños, los olvidos, equivocaciones y chistes, tienen un sentido similar al del síntoma: todos constituyen formaciones psíquicas que dan cuenta de un deseo que se encuentra reprimido. Como sabemos, el psicoanálisis basa la cura de los síntomas en el habla, esto es, en los efectos que ejerce el lenguaje sobre el sujeto. Cuando hablemos de la diferencia entre el síntoma en la concepción psiquiátrica y el la teoría psicoanalítica se aclararán, espero, estas cuestiones.

⁴³Ibid. Pág. 475.

⁴⁴Ibidem.

si podemos decir que, debido a los problemas clínicos y teóricos que suscitó la misma, lo llevaron a utilizar otras herramientas teóricas y a realizar un giro en su enseñanza. Por lo pronto abordaremos su concepción del sujeto en su primera etapa.

2.- Sujeto y estructura. Como vemos, lo simbólico precede a la existencia del sujeto, lo determina y lo condiciona. Lo simbólico lo llama a la existencia. Antes de la palabra, nada es ni deja de serlo, afirma Lacan en su *Seminario*.⁴⁵ Ahora bien, ¿cómo ocurre esto? Y sobre todo, ¿por qué ocurre? La respuesta de Lacan tiene que ver con la genealogía del sujeto. Expliquemos esto. Lacan plantea la tripartición entre naturaleza, sociedad y cultura⁴⁶ Frecuentemente se intenta explicar la realidad biológica de los animales y la de los seres humanos, distinguiendo entre naturaleza y sociedad. Existen además animales que también forman sociedades, e incluso tienen intercambio comunicativo. La diferencia fundamental con el hombre es que éste forma cultura, y ésta se encuentra indisociablemente ligada a la estructura del lenguaje. Pero no sólo eso. Esa estructura del lenguaje, a lo que llamaremos *el universo simbólico*, determina la realidad del hombre. Así, esa particularidad del hombre, a la que denominamos *sujeto*⁴⁷, encuentra en Lacan una definición y estructura diferentes a la de la filosofía. En verdad, el sujeto en psicoanálisis tiene poco que ver con el sujeto en filosofía. Éste último, al cual conviene distinguirlo del “individuo” y de la “persona”, es una categoría que proviene de la tradición epistemológica que ubica la relación del conocimiento como una forma de interacción entre dos elementos, sujeto y objeto, de modo tal que entre ellos se da algo que llamamos, precisamente, “conocimiento”. Ahora bien, ¿cómo pensar al sujeto? Una particularidad del sujeto filosófico consiste en una tradición que lo concibe *sustancializado*, es decir, como el centro de las funciones de razonamiento, intelección y voluntad.⁴⁸ pocos filósofos estarían hoy de acuerdo en pensar en una identificación del alma con el sujeto, tal y como lo hacen Platón, Aristóteles y Descartes. Sin embargo, casi todos pondrían al sujeto como el autor de sus actos, como amo y señor de su voluntad, o bien, al menos como el responsable de sus deseos. Si esto es efectivamente así, de nada vale a la filosofía haber

⁴⁵Cfr. Lacan. *El seminario*. Vol. 1 “ Los escritos técnicos de Freud”.

⁴⁶Cfr. Lacan. *La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud*. Pág. 476.

⁴⁷Cfr. *Supra* “El sujeto en el *Tractatus*” .

⁴⁸Resultaría demasiado extenso citar las más importantes concepciones del sujeto en filosofía, pero quiero mencionar por lo menos dos de las más importantes: Platón y Descartes. Ambos realizan una división tajante entre “cuerpo” y “mente” o bien, entre “cuerpo” y “alma”. De hecho, podría afirmarse que el concepto de mente en Descartes es una especie de subconjunto del concepto de alma en Platón. Cfr. *La República*. Libros V y VI, así como *Discurso del Método*. Cuarto discurso.

situado el alma en otra frontera metafísica. Para la ciencia médica las funciones del alma permanecen intactas, al menos desde Descartes, lo cual tiene numerosas implicaciones para la práctica clínica y su forma de concebir al sujeto.⁴⁹ Ahora bien, Lacan efectúa un cambio en la concepción del sujeto. Para él, el sujeto no es el que produce el lenguaje o la cultura. Más bien, el sujeto es efecto de él:

El sujeto es efecto del lenguaje, no se engendra a sí mismo. Pero esto no significa que se defina como simple pieza de una maquinaria simbólica -la estructura- que puede cumplir eficazmente con una función precisa dentro de ella. Por el contrario, el sujeto es allí lo que falla, lo que no responde, lo imprevisible e incalculable.⁵⁰

El sujeto es parte de una estructura que le antecede. Con lo anterior deslindamos entonces al sujeto, tal como lo conciben los proyectos filosóficos “tradicionales”, de la concepción lacaniana del mismo. El sujeto es una relación con el significante. El significante le viene del Otro. El Otro es concebido como el “tesoro de significantes”, que implica la totalidad del lenguaje, así, como afirma Lacan:

Si el psicoanálisis ha de constituirse como ciencia del inconsciente convendría partir de que el inconsciente está estructurado como un lenguaje (...) De ello he deducido una topología cuyo fin es dar cuenta de la constitución del sujeto.⁵¹

Asimismo:

⁴⁹No resulta exagerado afirmar que toda la concepción del síntoma, tanto en la medicina en general como en la psiquiatría en particular, está dominada por el paradigma metafísico cartesiano, por lo que presupone la interioridad y el mundo exterior. Observemos en las páginas siguientes algunas de sus consecuencias.

⁵⁰Gerber, Daniel. *Lacan y la libertad*. Tomado de “Revista Carta Psicoanalítica”. No. 1. Septiembre del 2001 En www.psiconet.com.mx.

⁵¹Lacan. *El seminario*. Vol. 11 “Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis.” Pág. 211.

*La estructura que llamamos lenguaje antecede al sujeto y lo determina. El sujeto es producto del lenguaje y la cultura que le preceden y no al contrario.*⁵²

Esto resulta fundamental para la clínica psicoanalítica: sin esta forma de concebir al sujeto como un producto del significante, lo que implica el lenguaje, no podría concebirse la forma en que ella opera. Por lo pronto podemos revisar al sujeto y al síntoma en la concepción psiquiátrica, con el fin de observar las consecuencias a las que conduce el sujeto en la concepción filosófica tradicional, y la forma de abordar el síntoma, el dolor y el malestar del hombre. Asimismo, sostendremos que existe una forma de concebir al síntoma como si fuera un lenguaje privado, y que no sólo lo presupone de manera implícita, sino literal, como a continuación veremos.

EL SÍNTOMA EN LA CONCEPCIÓN PSIQUIÁTRICA

1.- Síntoma y lenguaje privado. De acuerdo con lo que hemos planteado, parece que existen por lo menos dos concepciones del sujeto: la del sujeto sustancializado, dueño y señor de su voluntad, creador del lenguaje y del discurso, y el sujeto en Lacan, efecto del discurso. O bien, efecto del significante. Como hemos visto, el primer concepto posee una larga tradición filosófica, así como consecuencias sobre la forma en que se concibe al síntoma clínico en la psicología y la psiquiatría. Incluso el sentido común estaría de acuerdo con este concepto que presupone varias cosas:

- 1o.- La distinción tajante entre un “dentro” y “fuera” de mi.
- 2o.- La existencia de “estados mentales” tales como la alegría, depresión, comprensión, etc.
- 3o.- La existencia de un fuero “interno”, ámbito privilegiado de la experiencia inmediata.

⁵²Marqués Rodilla, Cristina. *El sujeto tachado. Metáforas topológicas de Jacques Lacan*. Pág. 87.

Más adelante iremos prefigurando estos presupuestos, sobre todo cuando abordemos el concepto de lenguaje privado. Si se logra demostrar la imposibilidad de éste tanto el sentido común, como la psicología de carácter conductual y el enfoque médico-psiquiátrico, se verían seriamente trastocados. Ya que, como podemos observar en palabras de un célebre psiquiatra:

*Hay procesos subyacentes a la conducta explícita que son subjetivos, es decir, que son experimentados **internamente** por el sujeto que los tiene, como deseos, memorias, temores, ideas, etc. Su existencia en otros puede a veces inferirse por la observación de su conducta, pueden ser conocidos, por el sujeto en que se dan, mediante la introspección y pueden ser dados a conocer a otros por la comunicación. Se les denomina procesos psicológicos o mentales. **Son estados privados de una persona, por lo que no pueden ser experimentados por otro sujeto; son susceptibles de ser confirmados, pero no verificados.***⁵³

La literatura médico-psiquiátrica, así como la psicológica, abunda en ejemplos como el citado. Lo que normalmente los médicos, psicólogos y psiquiatras no se percatan, es del paradigma metafísico que está implícito en esa forma de concebir al sujeto, el síntoma y los procesos psíquicos o mentales, ya que, de acuerdo con esto: a) Hay procesos conductuales subjetivos que son experimentados internamente, y b) Son estados privados de una persona, susceptibles de confirmación, pero no de verificación. Lo que está implícita en esta concepción, tanto en a) como b), es la existencia de estado privados. En otras palabras, hay privacidad de las sensaciones, es decir, lenguaje privado.

⁵³De la Fuente Muñiz, Ramón. *Psicología médica*. México, 1970. Novena reimpresión. Fondo de Cultura Económica. Pág. 70. He escogido este texto como representativo de la literatura médico-psicológica a pesar de que constituye un documento de carácter introductorio. (El resaltado es mío).

Para Lacan esta forma de concebir los síntomas y al sujeto no sólo está equivocada, sino que además velan al sujeto, lo obturan, lo taponan. Si la concepción médico-psiquiátrica fuese verdadera, el síntoma dejaría de tener un sentido. De hecho, gran parte de la medicina y la psicología han efectuado un esfuerzo permanente por eliminar todo sentido al sujeto y al síntoma.⁵⁴

Hablemos, como ejemplo, de uno de los males que atacan al hombre moderno, puesto de moda en las sociedades industrializadas, esto es, la depresión. Como este término no existe en la jerga psicoanalítica, veamos una definición extraída de la psicología:

*Depresión: trastorno del talante caracterizado por tristeza profunda, exagerada y duradera. Si se acompaña de manía, recibe el nombre de trastorno bipolar.*⁵⁵

La causa de este “trastorno” ha recibido numerosas hipótesis. Una de las más recientes nos dice que la depresión puede deberse a “una deficiencia de noradrenalina en ciertos receptores del encéfalo”.⁵⁶ En otras palabras, la depresión es un trastorno de la personalidad provocado por fallas en los neurotransmisores, con lo que es posible que lo eliminemos con ciertos medicamentos (antidepresivos como el *Prozac*). Ahora bien, si este esquema resulta tan sencillo, y por lo tanto tan atractivo, ¿qué habría de malo en él? El problema radica en que elimina por completo el papel que el sujeto juega en *su* depresión.

En primer lugar, se concibe a la depresión como un trastorno de la personalidad o del

⁵⁴Pensemos tan sólo por un momento en las consecuencias que tiene la investigación genética, cuando pretende encontrar un gen que explique determinados comportamientos, tales como la homosexualidad, el alcoholismo o la toxicomanía. Asimismo, observemos a cualquier paidopsiquiatra o psicólogo infantil recetando, a diestra y siniestra, medicamentos contra el “trastorno de déficit de atención”. Estas “taras” modernas, pues son conceptos de acuñación reciente, pretenden explicarse por la ciencia moderna sin tomar en cuenta lo que el sujeto tiene que decir al respecto. El psicoanálisis, ya desde Freud, apunta en la dirección contraria, tal como veremos más adelante.

⁵⁵Sarason y Sarason. *Psicología: fronteras de la conducta*. México, 1999. Editorial Harla. Pág. 847.

⁵⁶Ibidem. Pág. 630.

talante (sin que tengamos una idea clara, ni mucho menos, acerca de lo que son la una y el otro) que, del mismo modo que el hígado o los riñones, si “funciona mal” puede aplicársele un remedio, un medicamento en este caso, para que “funcione bien”. Ahora bien, este esquema está basado en una falsa analogía entre los trastornos físicos (un mal funcionamiento del cuerpo) y los trastornos “psíquicos” (un mal funcionamiento de la “mente”). Esto es, si el cerebro es la sede de la mente y los pensamientos, debería existir, de acuerdo con la concepción médico-psiquiátrica, una personalidad “normal” (una especie de “salud mental” análoga a la salud física) de tal modo que podríamos medir con algún grado de precisión, los parámetros que hacen de un sujeto alguien sano. Pues bien, lo que está en el fondo de esta concepción no es otra cosa que el paradigma metafísico basado en el dualismo cartesiano que ya hemos tratado, con su tajante distinción entre “mente” y cuerpo, entre un “dentro” de mí y un “mundo exterior”.

La forma de concebir al sujeto en la psiquiatría y en la psicología no es gratuita. Pertenece a un proyecto general que intenta incorporar la conducta humana al campo del saber científico. Cuando el ser humano se convierte en objeto de estudio de la ciencia hay una paulatina incorporación de cada aspecto hacia su campo de acción, así como la pretensión de convertirlo en objeto de estudio científico, incluidas la familia, la sociedad y la sexualidad. Sin embargo, en los casos más graves como el de la psicosis:

El psiquiatra moderno... ya no sabe qué ni cómo escuchar al psicótico, aún menos cómo intervenir sobre lo que éste dice y padece, salvo mediante la prescripción de un fármaco, la indicación de una internación, etc. Si bien estos últimos son recursos de una utilidad innegable, jamás pueden en sí mismos dar cuenta de lo singular de este enorme sufrimiento ni operar sobre él, en ese sentido.⁵⁷

Así, el psiquiatra moderno no sabe qué hacer con el sufrimiento del sujeto psicótico debido, en gran parte, a que se traza una distinción entre “enfermedad física” y “enfermedad mental”, suponiendo que ésta última es debida a un disfuncionamiento cerebral. De hecho, toda la

⁵⁷Eidelsztein, *Las estructuras clínicas a partir de Lacan*. Vol. 1. Pág. 123.

psicología desarrollada a partir de la distinción entre el ámbito interior y exterior a mí, apunta a que el cerebro es el órgano del pensamiento. , reproduciendo el esquema cartesiano mente-cuerpo. Desde el siglo XIX podemos observar dos tendencias principales en la clínica de las llamadas “enfermedades mentales”: por un lado, el enfoque “organicista”, que coloca en el cerebro la sede no sólo de los “procesos mentales”, sino de cualquier “alteración”, “disfunción” o “trastorno” de la personalidad; por otro lado tenemos el enfoque desarrollado, ya desde entonces, por Philippe Pinel y otros:

Pinel, quien había disecado cerebros, concluyó desde 1800 que el estado morboso de este órgano no autorizaba un diagnóstico retrospectivo de una enfermedad en el paciente vivo (...) y toda su vida sostuvo que el médico debe tratar a la persona y no al cerebro enfermo.⁵⁸

En la actualidad es frecuente que encontremos, cuando alguien padece algún trastorno “mental”, el siguiente recorrido: primero se checa si no existe alguna lesión cerebral que provoque el trastorno. Después, si se descarta el “problema” neurológico, se consulta al psiquiatra y , por último, a la psicoterapia. A grandes rasgos, el recorrido del sujeto entre el neurólogo y el psicólogo resulta agotador, desalentador y, en muchas ocasiones, cargado de un gran sufrimiento: de los laboratorios al consultorio, sin excluir las eventualidades del encierro forzado, la medicación masiva o, en el peor de los casos, la terapia electroconvulsiva o la “psico-cirugía”. Así:

El problema es que el médico moderno, tanto como cualquiera, “profesional de la salud o no”, frente a casi todo tipo de malestar, sufrimiento o angustia, lo primero que hace es aceptar la oferta de la sociedad moderna caracterizada por los efectos de la presencia de la ciencia, que consiste en creer que para “curar” ese malestar se debe operar sobre la supuesta base material del mismo: el tejido, la célula, la neurona o el neurotransmisor... La sociedad occidental moderna es drogadicta. El médico pasó a ser un distribuidor de

⁵⁸ Weiner, Dora. *Comprender y curar. Pinel y la medicina de la mente*. Pág. 13.

Por su parte, el psicoanálisis escucha el discurso del sujeto aquejado por sus síntomas. Pero más que una clínica de la escucha. El psicoanálisis se nos revela como una clínica de la *lectura*. Es decir, el psicoanalista tiene que tratar el discurso del sujeto como un *texto*, el cual contiene un mensaje cifrado. Su labor consistirá en leer ese texto y devolver al sujeto el desciframiento de su síntoma.⁶⁰

2.- Clínica y psicoanálisis. El psicoanálisis de Freud y de Lacan apunta en una forma distinta de concebir al sujeto, que por supuesto incorpora también los ámbitos de la conducta humana mencionados, pero desde una perspectiva *clínica*. Ahora bien, clínica proviene del vocablo griego *Klinikos*, que designaba al que visitaba al enfermo que guardaba cama (en griego, *kline*: cama o lecho). A lo largo de la historia de la medicina, el médico ha pasado de ser aquél que acompañaba al enfermo, a veces tan sólo para ayudarlo a bien morir, a convertirse en un científico que se apoya en numerosos datos “objetivos” sobre los síntomas del paciente.⁶¹ Así:

El médico moderno, al creerse “científico” en lugar de “practicante” (quien ejerce una práctica real y simbólica sobre lo real), al sostener su práctica cada vez más en los diagnósticos hechos por dispositivos impersonales desarrollados por la tecnología y ser cada vez más distribuidor de fármacos, ha dejado de ser quien como sujeto se hace el receptor o destinatario de las quejas por el padecer de otro sujeto. (Cita: Lacan afirma que el lugar del

⁵⁹ Eidelsztein, Op. Cit. Pág. 123.

⁶⁰ El síntoma, al igual que el sueño, el lapsus linguae y el chiste, contiene la verdad inconsciente del deseo del sujeto. Desde la interpretación de los sueños, Freud había indicado que la labor de interpretación pasar los pensamientos manifiestos del sueño hacia los pensamientos latentes del mismo, realizando una especie de “traducción”. Cfr. Braunstein. *La traducción de los sueños*, en *Por el camino de Freud*. México, 2001. Editorial Siglo XXI.

⁶¹ Cfr.- Foucault, M. *El nacimiento de la clínica*. México, 1989. Decimotercera edición. Fondo de Cultura Económica: “El objeto del discurso puede bien ser así un *sujeto* sin que las figuras de la objetividad sean, por ello mismo, modificadas.” Y más adelante cita Foucault: “Para poder proponer a cada uno de nuestros enfermos un tratamiento que se adapte perfectamente a su enfermedad y a él mismo, tratamos de tener una idea objetiva y completa de su caso, recogemos en un expediente personal (su “observación”) la totalidad de las informaciones de que disponemos sobre él. Lo “observamos” de la misma manera que observamos los astros o un experimento de laboratorio.” Págs. 8 y 9.

*médico ha quedado vacío).*⁶²

El “lugar vacío” del médico en nuestros tiempos es el lugar que ahora ocupa el psicoanalista, en tanto receptor del discurso del sujeto, con todos sus síntomas, quejas y malestar. Lugar necesario sobre todo si se considera lo que podemos llamar el proceso de “cronificación” del dolor en nuestra sociedad. Esto es, a pesar de todos los avances científicos en materia médica, no se observa una disminución global del malestar y del dolor. Al contrario, se comprueba un gran incremento del malestar y del dolor y hasta una generalización global de un tipo específico: el dolor crónico, lo que lleva a un incremento impresionante de producción de fármacos anestésicos y analgésicos que crean una dependencia irrestricta.⁶³

El psicoanálisis es, entonces, una respuesta ante el tipo de malestar general propio de nuestra época. Su propuesta consiste en cambiar el fondo de la concepción que el sujeto tiene de sí mismo y de su relación con el malestar y el dolor. Como ya vimos, el síntoma en la ciencia médico-psiquiátrica se fundamenta tomando en cuenta el paradigma cartesiano que diferencia lo objetivo de lo subjetivo. Ahora bien, esta distinción ha provocado numerosas interpretaciones dudosas, enigmas y confusiones filosóficas que no encuentran respuesta satisfactoria dentro de los marcos tradicionales de la filosofía. Hizo falta el genio de Wittgenstein en su segunda etapa, la de las *Investigaciones*, para desmontar esta tajante división. En el capítulo siguiente trataremos la obra de Wittgenstein y su respuesta a estos problemas, en particular en relación con el problema del lenguaje privado. Si podemos atacar con éxito este paradigma, tendríamos las bases para una concepción filosófica del sujeto acorde con la concepción de Lacan. Esta es precisamente la hipótesis más importante de este trabajo. El paralelismo entre Wittgenstein y Lacan nos revelará una concepción del sujeto con la que el psicoanálisis, como ya veremos, opera desde hace tiempo, sin que deje de ser necesaria su fundamentación teórica.

⁶²Eidelsztein. Op. Cit. Pág. 47.

⁶³Lo mismo vale para ciertas formas de padecer tales como la depresión crónica, el insomnio, etc.

¿ES EL SÍNTOMA UN LENGUAJE PRIVADO?

La concepción del síntoma en la psiquiatría y la psicología está basada, como ya vimos, en la tajante distinción entre lo “interno” y lo “externo”. Expliquemos por qué. Al anular el papel que juega en sus síntomas, la medicina moderna renuncia a escuchar lo que el sujeto tiene que decir sobre ellos, impidiéndole interrogarse sobre su sentido y su historia. De un lado el cuerpo y por otro el sujeto que padece el síntoma. Ahora bien, ¿puede plantearse que dentro de la propia concepción psicoanalítica del síntoma, que éste constituye un lenguaje privado? Algo que los psicoanalistas saben bien es que existe un *goce* del síntoma⁶⁴, y que el sujeto se resiste a curarse de él, dado el papel que juega en su vida y en su economía psíquica. La antinomia del sujeto es que quiere curarse, pero algo inexpresable del síntoma se rehúsa a ser abandonado. El síntoma se aloja en el cuerpo, lo habita y le esconde su sentido. Así:

*Decir, pues, que el inconsciente está estructurado como un lenguaje es, para empezar, decir ... que el inconsciente es cosa privada. Y de hecho, tal como el psicoanálisis freudiano lo ha constituido, funciona de manera estrictamente regulada, pero sin que ninguna de sus reglas se publique; más aún, la noción misma de cura supone que al publicar tal regla de un inconsciente singular, se la disuelve: no publicada, la regla sería, asimismo, no publicable.*⁶⁵

Es necesario aclarar que esta última cita contiene algunos términos que introduciremos en el capítulo siguiente: en particular la noción de seguir una regla y la íntima relación que para Wittgenstein tiene esta noción con el lenguaje, el uso y el significado de una palabra. Por lo pronto, mantendremos, a manera de hipótesis, que el síntoma podría aparecer como un lenguaje privado, pues:

Al concebir la hipótesis de un inconsciente estructurado como un lenguaje, el psicoanálisis afirma muy precisamente la existencia real de un lenguaje

⁶⁴El término “goce”, fundamenta en la teoría de Lacan, se aclarará más adelante. Por el momento hay que aclarar que nada tiene que ver con el placer tal como lo entendemos cotidianamente.

⁶⁵Milner, Jean-Claude. *De la lingüística a la lingüisteria*. Pág. 35. En *Lacan: el escrito, la imagen*. México, 2001. Siglo XXI Editores.

*privado del sufrimiento, o al menos del malestar... Por lo demás, el síntoma, ¿no consiste en la obediencia estrictamente privada de una regla estrictamente privada: obediencia y regla tan privadas que ni siquiera son reconocidas ni como obediencia ni como regla, ni por un testigo ni por el sujeto mismo?*⁶⁶

Y esta pregunta adquiere un sentido más dramático cuando nos formulamos, desde la clínica, la posibilidad de que la psicosis, en sus elaboraciones delirantes, constituyan un lenguaje privado, como veremos a continuación.

PSICOSIS Y LENGUAJE PRIVADO

El cuestionamiento que nos llevó a plantear la hipótesis del síntoma como lenguaje privado encuentra su formulación más radical cuando nos enfrentamos al problema de la psicosis y del lenguaje. Es importante aclarar en qué sentido entendemos la psicosis. Como ya habíamos apuntado, se trata de un concepto de la nosografía psiquiátrica, por lo que no está de más explicar qué entienden la medicina por psicosis:

*Las psicosis son perturbaciones psíquicas que se caracterizan por la percepción distorsionada de la realidad y por la carencia de conciencia de estar enfermo.*⁶⁷

En relación con las características y etiología de las psicosis, nos encontramos con dos grandes clasificaciones: las funcionales y las orgánicas. En concreto, las primeras se refieren a trastornos en los que no existe ninguna lesión o “mal funcionamiento” del cerebro, mientras que en las segundas, existe una disfunción cerebral que produce la psicosis:

Aunque indudablemente en las primeras (las “psicosis funcionales”)

⁶⁶Ibid.

⁶⁷De La Fuente, Ramón. *Op. Cit.* Pág. 227.

*intervienen factores constitucionales y probablemente trastornos metabólicos, no son evidenciables en ellas alteraciones estructurales del cerebro o de otros órganos y sistemas. Es generalmente aceptado que los factores psicogenéticos juegan en ellas un papel de importancia. En las segundas (las “psicosis orgánicas”), que correctamente podrían llamarse **enfermedades del cerebro**, hay alteraciones macro y microscópicas de las estructuras nerviosas.* ⁶⁸

Aún para la propia psiquiatría esta definición sería incompleta si no se toman en cuenta otras características que, con el fin de no extendernos demasiado, englobaremos en dos clases de síntomas: las alucinaciones (visuales, auditivas u olfativas) y el delirio, entendido éste como la elaboración de un discurso “desestructurado, incoherente y sinsentido”.⁶⁹ Ahora bien, de acuerdo con esta concepción, existe una tajante división entre lo psíquico y lo somático. De nuevo encontramos la tajante distinción entre la “mente” y el cuerpo.

Sin embargo, el psicoanálisis entiende por psicosis algo que difiere en gran medida de la concepción psiquiátrica.⁷⁰ Para el psicoanálisis la psicosis es una estructura que determina cierta “posición” del sujeto en relación con el universo simbólico.

La etiología, características y tratamiento de la psicosis fueron siempre para Lacan un gran problema clínico y teórico. Al abordarlo, plantea también, explícita e implícitamente, la hipótesis del lenguaje privado:

Daré un ejemplo casi accesible a una extrapolación vivida, el del personaje aislado en una isla desierta. Robinson Crusoe es, en efecto, uno de los temas del pensamiento moderno... es un problema psicológico accesible, si no a la imaginación, por lo menos a la experiencia: ¿qué ocurre cuando el sujeto

⁶⁸Ibid. Pág. 227. El resaltado es mío.

⁶⁹Ibid.

⁷⁰El diagnóstico de psicosis en la psiquiatría se realiza de acuerdo con los parámetros del DSM (Manual Estadístico de Enfermedades mentales), que ha tenido, desde su aparición, cuatro ediciones. No está de más mencionar que para el psicoanálisis no representa un instrumento de utilidad.

*humano vive totalmente solo? ¿Qué deviene el discurso latente?*⁷¹

Según Lacan, un fenómeno similar ocurre en el sujeto aislado y en el psicótico: la pérdida de significación del lenguaje. Pero, ¿en virtud de qué se da esta alienación? Para empezar a comprender el fenómeno de la psicosis hay que comprender algunas cosas. En primer lugar, el ser humano, a diferencia de los animales, posee “códigos significantes”, que no son simples experiencias.

*Antes de que el niño aprenda a articular el lenguaje, debemos suponer que hay significantes que aparecen, que ya son del orden simbólico. Cuando hablo de una aparición primitiva del significante, esto ya implica el lenguaje.*⁷²

Como decíamos más arriba, sólo hay sujeto en la medida que aparece, por decirlo así, inscrito en el registro simbólico. Ahora bien, la relación que existe entre el sujeto y lo simbólico (esto es, el lenguaje) es lo que determina la estructura psíquica. Esto es una diferencia muy importante respecto de la psiquiatría. Para ésta, la “enfermedad mental” y el síntoma psíquico se deben a una alteración en el funcionamiento del cerebro. Para Lacan, es la relación del sujeto con lo simbólico lo que determina su estructura, y por lo tanto, sus síntomas, independientemente de que el cerebro “funcione bien” o no. Dicho de otro modo, la estructura subjetiva está marcada por la relación del hombre con el significante.

Lo anterior es no sólo una disputa contra la concepción psiquiátrica del síntoma, sino también hacia los conceptos “tradicionales” del psicoanálisis. Efectivamente, ¿qué sucede con las nociones freudianas de inconsciente, pulsión, represión y transferencia, aplicadas a la psicosis? Esta disputa con la propia teoría freudiana es lo que obligó a Lacan a una reelaboración teórica de los conceptos fundamentales del psicoanálisis. Esta diferencia se observa, por ejemplo en la siguiente cita, extraída del *Seminario*:

⁷¹Lacan, J. *El seminario*, Vol. 3 “Las psicosis”. Pág. 300

*¿Cómo no ver en la fenomenología de la psicosis que todo, desde el comienzo hasta el final, tiene que ver con determinada relación del sujeto con ese lenguaje promovido de golpe a primer plano de la escena, que habla por sí solo, en voz alta, tanto en su sonido y furia, como en su neutralidad? Si el neurótico habita el lenguaje, **el psicótico es habitado, poseído por el lenguaje.***⁷³

Pero, ¿qué sucede en la psicosis que hace que el sujeto sea habitado por el lenguaje? Para Lacan, la etiología de la psicosis, así como los extraordinarios fenómenos lingüísticos que suceden en los sujetos psicóticos, tienen que ver con la pérdida de significación que produce el *rechazo* de un significante primordial.⁷⁴ Esto es consecuente con la posición que mantuvo el psicoanálisis desde sus inicios, pues:

*En efecto, se trata del rechazo, de la expulsión, de un significante primordial a las tinieblas exteriores, significante que a partir de entonces faltará en ese nivel. Este es el mecanismo fundamental que supongo está en la base de la paranoia. Se trata de un proceso primordial de exclusión de un interior primitivo, que no es el interior del cuerpo, sino el interior de un primer cuerpo significante.*⁷⁵

Este rechazo, que posteriormente Lacan llama “forclusión”⁷⁶, de un significante primordial produce la escisión entre significado y significante, lo cual está en la base de los trastornos del lenguaje del sujeto psicótico. A estas alturas de la enseñanza de Lacan (1954) considera que la represión primaria no ha tenido lugar en el psicótico, que “toma las palabras como cosas” y provoca fenómenos característicos. Éstos son una forma en que lo no simbolizado retorna desde lo real.⁷⁷ En particular, las palabras en el lenguaje del psicótico han perdido su significación. Esto no implica, necesariamente, que el sujeto se hunda en el silencio. Por el contrario, en muchas ocasiones encontramos en la psicosis intentos de entablar un relación

⁷²Ibid. Pág. 215.

⁷³Lacan. Ibid. Pág. 358 (El resaltado es mío).

⁷⁴Cfr. Ibid. Capítulo XI.

⁷⁵Lacan. *El seminario*. Vol. 3. Pág. 217.

⁷⁶“Forclusión” es la propuesta de Lacan para traducir el concepto freudiano de la *Verwerfung*.

comunicativa que fracasa, manifestada en trastornos de lenguaje tales como la elaboración de neologismos y la glosolalia. En particular el delirio se manifiesta como un intento por restablecer una significación perdida:

Si concebimos la psicosis como el hundimiento del universo simbólico del sujeto y el surgimiento inmediato de un vacío de significación, el delirio se nos presenta bajo la necesidad de encontrar un nuevo sentido a cualquier precio. En esta tarea se afana el delirante con éxito o sin él. Entendiendo en este caso el éxito del delirante no como el desvanecimiento del delirio que sana al psicótico y confirma su curación, sino como la adquisición de un aglutinante de la identidad que impide la disgregación más intensa del yo. Pues si en algunos casos el psicótico mejora cuando desaparece el delirio, en otros empeora si no da con él.⁷⁸

Hundimiento del universo simbólico es la frase que mejor describe la relación del psicótico con el lenguaje. Esto, sin embargo, no hace que Lacan otorgue primacía de lo psíquico sobre las alteraciones orgánicas. Tampoco hace una equivalencia entre lo simbólico y lo psíquico. Lo que pretende Lacan es situarnos en otro “paradigma metafísico” que borre las distinciones entre lo psíquico y lo somático, entre la “mente” y la materia. En el próximo capítulo abordaremos la génesis del sujeto de acuerdo con las elaboraciones teóricas de Lacan que, como veremos, se aproximan a las de Wittgenstein, al menos en su concepción del lenguaje y el papel que juega en la concepción de los síntomas. Asimismo, abordaremos de manera más formal la tesis del lenguaje privado desde las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein, con el fin de poder demostrar la imposibilidad que existe en la propia noción de lenguaje privado. Considero que esta tesis merece, dada las importantes consecuencias que tiene para nuestro tema, una revisión exhaustiva.

⁷⁷Cfr. Maleval, Jean-Claude. *La forclusión del Nombre del Padre. El concepto y su clínica*. Pág. 46 y ss.

⁷⁸José María Álvarez y Fernando Colina. *Daniel Paul Schreber, profesor de psicosis*. Estudio preliminar de: Daniel Paul Schreber. *Sucesos memorables de un enfermo de los nervios*. Pág. 14

CAPÍTULO TRES
DE WITTGENSTEIN A LACAN
PLANTEAMIENTO GENERAL Y REFUTACIÓN
DE LA TESIS DEL LENGUAJE PRIVADO

Hasta ahora hemos hablado de la primera obra de Wittgenstein, trazando a grandes rasgos algunas de sus grandes articulaciones. Hemos visto que en el *Tractatus* parece haber una coincidencia entre Lacan y el filósofo vienés, sobre todo en cuanto a la ética del silencio, el límite entre lo que puede decirse y lo que sólo puede mostrarse. Sin embargo, los desarrollos de ambos pensadores apuntan hacia una dirección muy interesante. Hay que aclarar que a partir de ahora el tono debe cambiar. Debemos cambiar de tono porque así lo exige el análisis de la obra de Wittgenstein. En la primera obra, se ofrecían tesis y argumentos con una construcción precisa. Por el contrario, en la segunda obra que analizaremos no hay sino una larga exposición de casos particulares, no dándose por sentado ninguna tesis. La forma en que Wittgenstein escribe y describe sus ejemplos se vuelve muy difícil de seguir, por lo que trataré de ser lo más exhaustivo posible. Bien, una vez realizada esta aclaración, abordaremos ahora el problema del lenguaje privado tal como aparece en las *Investigaciones*. Por último, formularemos las consecuencias que los desarrollos de Lacan tienen en la concepción del sujeto, el cuerpo y el discurso.

Muchos de los grandes filósofos han generado, dentro de sus sistemas, paradojas o contradicciones que, intencional o inadvertidamente, surgen de los mismos supuestos que plantean. Esto es tan frecuente en la historia de las ideas que uno tiende a sospechar de aquellos autores que no pueden ser sorprendidos *in fraganti* llegando a resultados paradójicos. Si se piensa que lo anterior es exagerado, menciono como ejemplo los siguientes casos: Platón y su argumento del “tercer hombre”, paradójica objeción que él mismo se plantea, en el *Parménides*, a su doctrina de las Ideas; Descartes, con su duda metódica, llega al paradójico resultado de que todo conocimiento, incluido el más evidente, puede ser puesto en duda; Russell, en su teoría de conjuntos, plantea la paradoja de los conjuntos que se

contienen a sí mismo como parte de sus elementos; el propio psicoanálisis de Freud puede plantear una paradoja acerca del saber sobre el inconsciente: ¿cómo sabemos que existe el inconsciente, si el saber es una categoría que pertenece, inevitablemente, a la conciencia? Como vemos, podría realizarse perfectamente una teoría del conocimiento que se basara en la paradoja como elemento indisociable a la construcción de un saber.

Wittgenstein, como todo gran pensador, propone también una paradoja. Encontramos en las *Investigaciones* una paradoja de carácter escéptico. Sólo que ésta no se desprende, tal como sucede con las paradojas descritas arriba, de las formulaciones o teorías wittgensteinianas. Por el contrario, considero que Wittgenstein *parte* de una paradoja para ofrecer una concepción particular del lenguaje y abordar un enigma filosófico. El propósito de este capítulo es formular, de la forma más clara posible, la paradoja escéptica de Wittgenstein. Son amplias las repercusiones que tiene la resolución de la misma: no sólo va en juego que las tesis de las *Investigaciones* sean válidas. Mucho de lo que Wittgenstein pone en juego es también poner fin al dualismo cartesiano. Asimismo, veremos que hay en Wittgenstein una teoría del lenguaje que se acerca mucho al concepto de lenguaje en Lacan.

1.- La noción de “privacidad”. Como ya hemos apuntado, pocas cosas concuerdan tanto en filosofía con el sentido común, como la noción de privacidad, esto es, el mundo interior que consiste en la experiencia inmediata que tengo acerca de mi mismo, la forma que percibo el mundo y, a final de cuentas, la concepción que tengo de la “realidad”. La experiencia inmediata, los estados de conciencia y la sensaciones pertenecen, a primera vista, a este ámbito privilegiado. Los “estados privados”, de los que hablamos cuando abordamos el síntoma⁷⁹, pertenecen a él. En esta concepción está implícita la idea de un lenguaje privado. Como dice Malcolm:

La idea de un lenguaje privado está presupuesta en cada programa de inferencia o construcción del “mundo externo” y de las “otras mentes”. Está contenida en la filosofía de Descartes y en la teoría de las ideas del empirismo clásico británico, así como en el fenomenalismo contemporáneo y

⁷⁹Cfr. Supra: “El síntoma en la concepción psiquiátrica”

Ahora bien, como hemos visto, esta noción de privacidad no sólo está presupuesta en esas filosofías. También el “sentido común” distingue, sin esforzarse demasiado en explicarlo, entre lo objetivo y lo subjetivo, o bien, entre lo interno y lo externo, y por lo tanto entre el lenguaje de los objetos físicos y el lenguaje de las sensaciones. Como veremos a lo largo de este capítulo, esta visión se basa en:

2.- Lo “interno” y lo “externo”, una distinción espuria. Pocas cosas resultan tan *evidentes* para cualquier persona como el hecho de que existe un ámbito privilegiado al que nadie más tiene acceso. Este “mito de la interioridad”, como lo llama Bouveresse,⁸¹ es tradicionalmente atribuido a René Descartes y a John Locke. Pero si estudiamos con más detenimiento la historia de la filosofía, veremos que antes de los fundadores de la filosofía moderna, otros ya habían planteado una tajante división entre lo interno y lo externo. Como vimos en el primer capítulo, el propio *Tractatus* incluye una versión radical de esta división denominada solipsismo, que Wittgenstein fundamenta en la lógica. Otras formas de plantear esta división utilizan términos tales como: la diferencia entre mente y materia, o alma y cuerpo. No es mi intención pasar revista a todas las formulaciones que, sobre este tema, se han hecho a lo largo de la historia. Utilicemos, como ejemplo representativo, a Descartes. No podemos negar que gran parte de su mérito consiste en haber demostrado “racionalmente” la existencia de un sujeto “metafísico”, un sujeto que piensa, y, dado que para Descartes el pensamiento es una “sustancia” que nada tiene que ver con los objetos materiales, participa de la sustancia divina.⁸² Este enfoque, que constituye el paradigma metafísico sobre el que se asienta la concepción médico-psiquiátrica del síntoma, ha provocado una gran cantidad de confusiones, malentendidos y contradicciones, no resueltos hasta la fecha. Algunos de estos problemas son:

a) La existencia del “mundo exterior”. Si aceptamos como válidos los supuestos cartesianos, ¿qué me puede inducir a saber con certeza que el “mundo exterior” a mí

⁸⁰Malcolm, Norman. *Wittgenstein's Philosophical Investigations*. England, 1954. Philosophical Review. Vol. 63.

⁸¹Cfr. Bouveresse. *El mito de la interioridad*.

⁸²Cfr. Descartes. *Discurso del método*. México, 1977. Editora Nacional (Traducción de Joaquín García Morente)

tiene existencia *real*? El escéptico radical puede argumentar que no hay nada en los datos de los sentidos que me demuestre que lo que estoy viviendo no es más que un sueño. Incluso una postura solipsista puede sostener que, en definitiva, nada me prueba que existe algo diferente de mí mismo.⁸³

b) La existencia de “otras mentes” . Aún cuando yo pudiera aceptar, sin conceder, que existe un mundo exterior diferente de mí mismo, ¿cómo sé que existen otras mentes, además de la mía propia? Dado que yo sólo tengo acceso, por experiencia inmediata, a mi propia mente, la mente de los demás me resulta inaccesible, por lo que su existencia no está demostrada en absoluto. Sólo puedo aspirar a inferir, haciendo una analogía con mi propia mente, que los seres humanos que veo poseen algo similar a lo que yo llamo “mi propia mente”.

c El carácter “privado” de las sensaciones. Uno de los análisis más sutiles que podemos encontrar, no sólo en Wittgenstein sino en toda la historia de la filosofía, es el análisis que se realiza en las *Investigaciones* acerca del lenguaje de sensaciones y de los “estados mentales” en general. El problema puede plantearse, de manera somera y sin agotar todas sus implicaciones, del modo siguiente: dado que yo soy capaz de sentir, por ejemplo, dolor cuando me pinchan el brazo con una aguja, ¿cómo sé que otro siente *lo mismo que yo siento* cuando le hacen lo mismo que a mí? Por definición, el dolor que yo siento es algo que nadie más puede sentir. ¿Qué me justifica, entonces, a decir que otro siente lo mismo que yo, si no existe nada que me permita experimentar lo que otro siente, si no puedo verlo o registrarlo de algún modo? Esto puede también plantearse con una pregunta que apunte hacia el significado del lenguaje de sensaciones: ¿cómo aprendemos el significado de “dolor”, así como de “placer” o “amor”, si no mientan a nada que pueda registrar más que por mi propia experiencia?

El carácter particular e irreductible de las sensaciones parecería conducirnos a postular la tesis de un lenguaje privado, es decir, un lenguaje que sólo yo entienda. A decir verdad, existe también una experiencia cotidiana que plantea un problema en cuanto a la forma y el

⁸³Cfr. *Supra* lo que el *Tractatus* afirma sobre este tema.

modo en que aprendemos a significarla, y que tiene mucho que ver con el psicoanálisis. Me refiero al lenguaje de los sueños.⁸⁴ Si existe un lenguaje de los sueños, ¿podría ser acaso un lenguaje privado? ¿Quizá el lenguaje privado por excelencia?

PLANTEAMIENTO GENERAL DEL ARGUMENTO DEL LENGUAJE PRIVADO

La distinción entre lo subjetivo y lo objetivo, entre lo que ocurre “dentro” de mí y lo que está “fuera”, nos habla de una concepción que ha sido sistemáticamente malentendida si se le toma en sentido literal. Es obvio que “mis” sensaciones sólo “yo” puedo aprehenderlas en mi experiencia más inmediata. Nadie pondría esto en duda. Ahora bien, ¿se sigue de lo anterior el hecho de que sólo yo “entiendo” lo que quiero decir cuando digo, por ejemplo, “siento dolor? Si este es el caso, entonces tenemos por lo menos un caso de un lenguaje que sólo yo entienda, es decir, un lenguaje privado. Lo que convierte a un lenguaje en privado es satisfacer una simple condición: ser inteligible a una sola persona y a nadie más. Esto es, que sólo una persona pueda comprender su significado.⁸⁵ Podemos ahora desglosar las premisas del lenguaje privado y plantearlo en la forma de un argumento:

Premisa 1:

Un lenguaje es privado si una sola persona es capaz de comprender el significado de lo que sus palabras designan.

Premisa 2:

Mis sensaciones son privadas en el sentido de que sólo yo las experimento. Sólo yo puedo *saber* si experimento o no una determinada sensación, por ejemplo, dolor.

⁸⁴No olvidemos que justamente Freud da el punto de partida de la teoría psicoanalítica con *La interpretación de los sueños*, obra publicada en 1900.

⁸⁵De acuerdo con Ayer, esta condición es puramente contingente. Lo que convierte a un lenguaje en privado no es el número de personas que lo entiendan, pues fácilmente podría traducirse a un lenguaje público, sino el hecho de que sus palabras sólo posean significado para una persona y para nadie más. El ejemplo de los sueños y de las sensaciones podría ilustrar un lenguaje privado. Cfr. Ayer, A.J. *Could language be invented by a Robinson Crusoe?* Pág. 50.

(Del mismo modo, nadie más que yo puede saber acerca de mis sueños)

Premisa 3:

Otros no pueden saber, dada la premisa 2, que lo que yo siento cuando digo “siento dolor” es exactamente lo mismo que ellos sienten cuando dicen que sienten dolor.

Premisa 3 bis:

Cuando alguien dice “siento dolor” sólo él sabe si lo que dice es falso o verdadero. Yo sólo puedo “creerle”, pero nunca “estar seguro”.

Conclusión:

El lenguaje de sensaciones es privado.

Esta es sólo una forma de plantear el argumento del lenguaje privado, que no agota, ni con mucho, las sutilezas que contiene. Ahora bien, de acuerdo con las concepciones que Wittgenstein presenta en las *Investigaciones* acerca del lenguaje, la tesis del lenguaje privado se torna imposible. Es importante aclarar aquí cuál es el sentido y la importancia de esta imposibilidad.

Aunque los ejemplos presentados en el argumento del lenguaje privado parecerían echar por tierra gran parte de las tesis más importantes de Wittgenstein, el análisis realizado en las *Investigaciones* incluye una serie de herramientas conceptuales novedosas que le permiten explicar la “gramática profunda” del lenguaje, esto es, el modo efectivo en que funciona. Ahora bien, nos encontramos ante una encrucijada. Si la tesis del lenguaje privado es correcta, entonces se desmoronan la concepción del lenguaje que Wittgenstein se esfuerza por explicar. Analizaremos a continuación en qué se fundamenta esta concepción.

JUEGOS DE LENGUAJE, FORMAS DE VIDA Y SIGNIFICADO COMO USO

1.- Sobre el origen del lenguaje y la forma en que lo aprendemos. Uno de los más grandes problemas que plantea el lenguaje concierne a su origen. ¿Cómo empezó el lenguaje? ¿Es algo que traemos desde que nacemos o lo adquirimos mediante una acumulación paulatina de experiencias? Trataré de plantear dos posturas básicas: Por un lado hay quien afirma que el lenguaje es innato; por el otro, hay quien sostiene que el lenguaje es aprendido. Obviamente, la última postura implica que es imposible que alguien aprenda por sí mismo el lenguaje. Esta no es otra cosa que una versión de la disputa que mantuvieron empiristas e innatistas en torno al origen del conocimiento.⁸⁶ Si la primera idea es correcta, entonces habría que pensar que un ser humano aislado, digamos un Robinson Crusoe, que desde bebé hubiera estado ajeno a todo contacto lingüístico, sería capaz de articular algo que, eventualmente, se convertiría en lenguaje. En realidad, si lo pensamos bien, es una idea bastante seductora. Si separásemos un “cachorro” humano, desde su nacimiento, del resto de la humanidad y observáramos que puede articular sonidos que responden a sus demandas, incluso frases o palabras, entonces tendríamos la prueba definitiva de que el lenguaje es innato. Además, sería posible la existencia de un lenguaje que sólo una persona, en su fuero “interno”, pudiera comprender.

Afortunadamente no es necesario llevar a cabo este experimento para desechar la idea de que el lenguaje es innato. Sin embargo, ¿cómo abandonarla con razones sólidas, ya que, a primera vista, no parece imposible ni absurda? Una de las muchas razones por las que no parece imposible *a priori*, es que la propia historia de la filosofía cuenta con una milenaria tradición “innatista” en relación con el origen del lenguaje. Aunque la reflexión en torno al origen del lenguaje haya ocupado un lugar secundario, existen algunas posturas muy claras al respecto.

⁸⁶Sin embargo existen diferencias entre las posturas que intervienen en estos enigmas. Aunque pareciera que un filósofo empirista se pronunciaría por un origen no aprendido del lenguaje, existe por lo menos una postura empirista que implica la existencia de un lenguaje privado. Aunque más adelante aclararemos estas cuestiones, el origen del lenguaje y el origen del conocimiento no son versiones de una misma cuestión.

Al principio de las *Investigaciones*, Wittgenstein cita un pasaje de las *Confesiones* de san Agustín, en el que se expone una idea que podemos llamar la concepción agustiniana del lenguaje. Ésta consiste, básicamente, en que el niño aprende el lenguaje cuando observa a los mayores señalar objetos, nombrarlos y actuar con ellos:

*Pues lo que ellos (los mayores) pretendían se entresacaba de su movimiento corporal: cual lenguaje natural de todos los pueblos que con mímica y juegos de ojos, con el movimiento del resto de los miembros y con el sonido de la voz hacen indicación de las afecciones del alma al apetecer, tener, rechazar o evitar cosas.*⁸⁷

Para Wittgenstein, estas palabras resumen una opinión ampliamente generalizada sobre el lenguaje, pues supone que el alma ya tiene afecciones tales como el apetecer, desear, rechazar o evitar cosas. Es decir, para san Agustín el lenguaje no hace sino “traducir” lo que el niño que está aprendiendo a hablar ya posee. Precisamente aquí empieza la crítica y el análisis de Wittgenstein:

*En estas palabras obtenemos, a mi parecer, una determinada figura de la esencia del lenguaje humano. Concretamente ésta: Las palabras del lenguaje nombran objetos -las oraciones son combinaciones de esas denominaciones.- En esta figura del lenguaje encontramos las raíces de una idea: Cada palabra tiene un significado. Este significado está coordinado por la palabra. Es el objeto por el que está la palabra.*⁸⁸

Si observamos con atención, nos daremos cuenta de un par de cosas: en primer lugar, que el lenguaje, como ya dijimos, no hace sino representar lo que el sujeto ya expresa en su pensamiento. En segundo, veremos también que se basa en la suposición de que existe un lenguaje privado, pues las “afecciones del alma”, como las llama Agustín, *ya poseen un*

⁸⁷Tomado de Wittgenstein. *Investigaciones filosóficas*. Par. 1.

⁸⁸Ibid.

significado. Esto es, el niño, por muy pequeño que sea, ya tiene deseos y afecciones que el lenguaje de los mayores no hace sino reproducir. Para Wittgenstein:

*Ese concepto filosófico del significado reside en una imagen primitiva del modo y manera en que funciona el lenguaje. Pero también puede decirse que es la imagen de un lenguaje más primitivo que el nuestro.*⁸⁹

Esta concepción del lenguaje ha dominado gran parte de la tradición filosófica, entre otras cosas, porque es coherente con la noción de “interioridad”. Esto es, de nuevo, la división tajante entre lo que hemos llamado mi “fuero interno” y el “mundo exterior”. Ahora bien, ¿cómo ataca Wittgenstein esta concepción agustiniana del lenguaje? Mediante una serie de herramientas conceptuales que a continuación explicaremos:

2.- Juegos del lenguaje y formas de vida. Para Wittgenstein, la concepción agustiniana del lenguaje es imposible en varios sentidos. No se trata de una imposibilidad empírica, que pudiera refutarse realizando alguna clase de experimento. Se trata de una imposibilidad conceptual que involucra lo siguiente:

- a) Es imposible que un hombre que ha vivido siempre aislado posea algo que pudiera llamarse lenguaje, aún cuando los sonidos que pudiera emitir sean, de algún modo, “entendidos” por otra persona (por ejemplo, un sonido que saliera por su boca cuando le hieren en alguna parte del cuerpo).
- b) Es imposible que un hombre utilice una palabra que refiera “objetos privados” (digamos “sensaciones”) y que nadie más, excepto él, pueda conocer.
- c) Es imposible que un hombre utilice una palabra cuyo significado sólo él, y nadie más, pueda entender.

⁸⁹Ibid. Par. 2.

Estas imposibilidades comienzan a tornarse evidentes cuando se expone la concepción wittgensteiniana del lenguaje. Básicamente, no existe algo como El Lenguaje, sino una multitud de juegos de lenguaje:

El lenguaje se compone de una multitud variante de juegos de lenguaje, es decir, de sistemas abiertos de signos introducidos en conexión con actividades y sancionados con reglas y convenciones. El lenguaje, condicionado por las prácticas... genera o permite la gestación de pensamientos.⁹⁰

Y un juego de lenguaje es para Wittgenstein:

Llamaré también “juego de lenguaje” al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entrelazado.⁹¹

Puede imaginarse fácilmente un lenguaje que conste sólo de órdenes y partes de batalla. -O un lenguaje que conste sólo de preguntas y de expresiones de afirmación y de negación. E innumerables otros. -E imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida.⁹²

En síntesis, un juego de lenguaje es un conjunto de actividades, acciones y prácticas relacionadas con términos lingüísticos, esto es, palabras u oraciones. Para Wittgenstein, las palabras de un juego de lenguaje son *herramientas*, es decir, utensilios que cumplen una función. Y esas funciones están íntimamente relacionadas con las *formas de vida*, o sea, el conjunto de actividades en que una palabra adquiere significación. Tal como nos dice en uno de los párrafos más importantes de las *Investigaciones*:

⁹⁰Tomasini, Alejandro. *El pensamiento del último Wittgenstein*. Pág. 20.

⁹¹Wittgenstein. Op. Cit. Par. 7.

Pero ¿cuántas clases de oraciones hay? Digamos ¿afirmación, interrogación e imperativos? -Hay innumerables clases de usos diferentes de lo que llamamos “símbolos”, “palabras”, “oraciones” . Y esta multiplicidad no es algo fijo, dada de una vez por todas, sino que nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, como podríamos decir, vienen a existir y otros se vuelven obsoletos y se les olvida...

*El término “juego de lenguaje” sirve para poner de relieve el hecho de que **el hablar un lenguaje es parte de una actividad, de una forma de vida***⁹³

Y acto seguido, ofrece un largo listado de actividades que conllevan sus propios juegos de lenguaje: dar y obedecer órdenes, actuar en el teatro, traducir de un idioma a otro, cantar en coro, solicitar, agradecer, maldecir, saludar, orar, etc. Lo importante de la propuesta de Wittgenstein es que el lenguaje es una actividad social, o bien, un institución en la que el lenguaje es inseparable de las actividades que le dan sentido, o bien, significación. A diferencia de la concepción agustiniana del lenguaje, para Wittgenstein existe una conexión entre pensamiento, lenguaje y realidad. Pero es necesario establecer que esa conexión se realiza **en el lenguaje**. El significado de una palabra es su uso en el lenguaje, pero esto no quiere decir que cualquier uso sea válido. La noción de institución nos da la idea de que el lenguaje es algo socialmente regulado. Casi podríamos decir: no hay juego de lenguaje que no esté ligado y regulado por una forma de vida. A la pregunta ¿cómo aprende un niño el lenguaje? Podríamos responder: aprendiendo una forma de vida, participando en ella:

Si se considera el ejemplo de 1 (la concepción agustiniana del lenguaje), se puede quizá vislumbrar hasta qué punto la concepción general del significado de la palabra circunda al lenguaje de un halo que hace imposible la visión clara. -Disipa la niebla estudiar los fenómenos del lenguaje en géneros primitivos de su empleo en los que se puede dominar con la vista claramente la finalidad y el funcionamiento de las palabras.

El niño emplea esas formas primitivas del lenguaje cuando aprende a hablar.

⁹²Ibid. Par.

*El aprendizaje del lenguaje no es aquí una explicación, sino un adiestramiento.*⁹⁴

Puesto que “lo que hay que aceptar, lo dado, son las formas de vida”⁹⁵ no tendría sentido plantearse la cuestión de qué sucedería con un ser humano aislado completamente desde su nacimiento. Evidentemente, al no tener ningún contacto lingüístico, no podría desarrollar ningún tipo de lenguaje. Ahora bien, parece claro que el lenguaje es algo socialmente regulado, que cada juego de lenguaje ofrece las reglas de lo que es permitido y lo que es sancionado.⁹⁶ Queda sin embargo una cuestión: ¿Podría existir un lenguaje que sólo una persona pudiera entender? ¿Existen experiencias a partir de las cuales pudiéramos plantear un lenguaje privado? Examinemos estas cuestiones a partir de la paradoja que nos ofrece Wittgenstein.

LA PARADOJA WITTGENSTEINIANA

Para comprender la solución que da Wittgenstein al argumento del lenguaje privado, es necesario que se exponga, aunque sea de manera general, la noción de “seguir una regla”, así como la paradoja escéptica que esta noción genera. Soy de la misma opinión que Saúl Kripke cuando afirma que existe una íntima relación argumentativa entre la tesis del lenguaje privado, la noción de seguir una regla y la paradoja de Wittgenstein.⁹⁷

El lenguaje es algo regulado, no una mera enunciación de sonidos caóticos e

⁹³Wittgenstein. Op. Cit. Par. 23.

⁹⁴Ibid. Par. 5.

⁹⁵Cfr. Ibid. Pág. 517.

⁹⁶“Si un león hablara, no lo podríamos entender.” *Investigaciones*, página 511. ¿Por qué no le entenderíamos? ¿Acaso es muy tonto? No. Simplemente, no compartimos su forma de vida. Esta aparentemente extraña afirmación de Wittgenstein, nos confirma que el requisito básico para comprender el significado de una palabra, y del lenguaje en general, radica en compartir las formas de vida.

⁹⁷Cfr. Kripke. Op. Cit. Pág. 17.

inarticulados. De ahí la afirmación de Wittgenstein acerca de la conexión entre una regla y el significado: si el significado de una palabra es su uso en el lenguaje, entonces entender el significado de una palabra es similar a seguir una regla y su aplicación. Por ello, el análisis del concepto de regla es el punto nodal, el núcleo mismo de nuestro concepto de lenguaje.⁹⁸ A continuación, desarrollaremos a grandes rasgos en qué consiste dicha paradoja.

Podemos afirmar que Wittgenstein elabora una nueva forma de escepticismo. No se trata ya del escepticismo radical del solipsista, ni del escepticismo moderado del idealista, sino de una forma mucho más sutil de plantear una duda filosófica. Una vez que Wittgenstein sienta las bases de un nuevo aparato conceptual (recordémoslo: juegos de lenguaje, formas de vida, significado como uso, gramática profunda, semejanzas de familia, distinción entre síntoma y criterio), las *Investigaciones* abordan problemas más complejos, por ejemplo, los estados mentales, llegando a la conclusión de que términos como “comprensión” no designan tales estados. Para nuestros propósitos, la idea más interesante de este análisis es una idea que se encontraba ya presente en algunos escritos previos de Wittgenstein, a saber, los *Cuadernos Azul y Marrón*: entender el significado de una palabra no es algo que un individuo pueda realizar sin tomar en cuenta el todo del lenguaje:

*Explicar la relación existente entre aprender el significado de una palabra y hacer uso de ella, es similar a una regla dada y su aplicación.*⁹⁹

Esto es, cada vez que utilizamos significativamente una palabra realizamos algo semejante a seguir una regla de uso, el cual está determinado por el consenso general que existe en torno a su uso. El acuerdo del que hablamos es un acuerdo de formas de vida. Ahora bien, a partir de esto Wittgenstein desarrolla una paradoja escéptica en torno al problema implícito en la noción de seguir una regla. Expliquemos esto. Supongamos que yo aprendo una regla (ya sea la aplicación de una palabra, o la de una regla matemática). En mi aprendizaje efectivo de esa regla está determinado un número ilimitado de casos futuros de aplicación. Pero, ¿cómo es eso posible? Se supone que una regla determina mis acciones cada

⁹⁸Cfr. Tomasini, Alejandro. *Enigmas filosóficos y filosofía wittgensteiniana*. Pág. 131 y ss.

⁹⁹Wittgenstein. *Cuadernos Azul y Marrón*. Pág. 38.

vez que tengo que aplicarla. Pero, ¿cómo las determina? Siguiendo a Kripke en su análisis,¹⁰⁰ imaginemos una situación: supongamos que un escéptico pone en cuestión el hecho de que, digamos, mediante la regla de la suma aritmética yo obtenga cierto resultado. Si al sumar dos números, x y y , yo obtengo, al igual que todos los seres humanos que han aprendido la adición, cierto resultado z , ¿cómo sé que he aplicado correctamente la regla?, preguntaría el escéptico. ¿Por qué justifico tan confiadamente el resultado inequívoco de z ? Si admitimos, de entrada, que nunca antes he calculado la suma de $x + y$, y que yo sólo he realizado un número finito de cálculos, el escéptico podría argüir que tal resultado no está más justificado que otros. Es lógicamente posible, según él, que en el tiempo pasado yo hubiese sistemáticamente malinterpretado mi propia aplicación de la regla de la suma aritmética. Quizás, continúa el escéptico, todo el tiempo que utilicé la regla de la adición estuve equivocado. O peor aún, estuve bajo el efecto de alguna droga, o quizás lo esté ahora, de tal modo que mediante “más” yo siempre quise decir “tás”, por lo que, de ser coherente conmigo mismo, aplicaría la regla de la “tadición” y no la de la “adición”, obteniendo de la suma de $x + y$ el resultado t y no el de z .¹⁰¹

Esta paradoja puede plantearse también de la siguiente forma: yo estoy ahora escribiendo sobre algo que se llama “mesa”. Pero, ¿cómo sé que sobre lo que escribo se llama “mesa” y no “silla”, por ejemplo? ¿Por qué estoy tan seguro de que se llama así y no de otro modo? Podría responder de muchas maneras:

- Así me dijeron que se llamaba *los que me enseñaron a hablar*.
- Nadie llama en la actualidad a la mesa “silla” y a la silla, “mesa”.
- Yo “recuerdo” perfectamente el significado de silla, de tal modo que soy incapaz de confundir el significado de “mesa” con el de “silla”.

Sin embargo el escéptico podría contraargumentar que:

- No debería estar tan seguro de que *los que me enseñaron a hablar* no se equivocaron. Ellos bien podrían haberme hecho creer que, en realidad, una silla se llama “mesa” y una mesa, “silla”, siendo que, en verdad, es al revés. ¿Cómo sé que no hay engaño o equivocación posible?

¹⁰⁰Kripke. Op. Cit. Pág. 17 y ss.

¹⁰¹Cfr. Ibídem.

- No puedo confiar del todo en el juicio de los demás. ¿Cómo sé que no se equivocan?
- No debería confiar por completo en mi memoria. ¿Cómo sé que no me ha engañado?

Si utilizar una palabra, entender su significado, es similar a seguir una regla y su aplicación, ¿cómo puedo estar tan seguro que no he interpretado mal la regla? A pesar de que, tanto en el caso de la suma aritmética, como en el del significado de la palabra “mesa”, las dudas parecerían absurdas, el hecho es que es difícil encontrar un argumento que lo refute definitivamente. Cualquier persona con un mínimo de sentido común, estaría de acuerdo con que sólo los locos y los filósofos podrían sostener seriamente estas dudas.¹⁰² Pero, de ser así, ¿no tendríamos que ser capaces de dar razones contundentes para mostrar el sinsentido de estas dudas? En uno y otro caso debería poder dar las razones que justifiquen que actúe así y no de otra manera. Debería haber algo en mi *aplicación de la regla en el pasado* que pudiera refutar definitivamente las dudas del escéptico ya que, a primera vista, no parecen imposibles *a priori*.

Dadas así las cosas, la paradoja de Wittgenstein puede plantearse de muchos modos, siempre y cuando integren una pregunta esencial: ¿cuál es la conexión entre mi comprensión actual y pasada de una regla y su futura aplicación? Como ya vimos, no puedo apelar a mi memoria, y decir que cada vez que yo aplico la regla, recuerdo lo que hice en el pasado y ahora y en el futuro haré lo mismo, ya que el escéptico contestaría que nada me garantiza que no malinterpreto sistemáticamente mi experiencia pasada y que, por tanto, una respuesta no está justificada más que cualquier otra. La memoria no me puede servir de guía, ya que, como dice Wittgenstein, la memoria carece, a su vez, de “guía”. Es decir, imaginemos que yo apelo indiscriminadamente a mi memoria cada vez que tengo que aplicar una palabra, digamos, un color. Podría pensar que veo el color en “el ojo de la mente”, de modo tal que, cuando lo veo en la realidad, lo comparo con el color de mi recuerdo. Sin embargo:

*¿Y qué si ninguna de esas muestras perteneciese al lenguaje si nos **grabamos**, por ejemplo, el color que designa una palabra? -”Y si nos lo grabamos,*

¹⁰²En esta afirmación parafraseo a Luis Villoro en su libro *Creer, saber, conocer*. Más adelante, abordaremos con más profundidad el problema de la psicosis y la significación.

(responde el interlocutor imaginario de Wittgenstein) *entonces se pone ante el ojo de nuestra mente cuando pronunciamos la palabra. Así pues, tiene que ser en sí indestructible si tiene que darse la posibilidad de que la recordemos en todo momento”- ¿Pero qué consideramos el criterio de que la recordamos correctamente? - Cuando trabajamos con una muestra en vez de con nuestra memoria, decimos bajo ciertas circunstancias que la muestra ha cambiado de color y juzgamos esto con la memoria. ¿Pero no podríamos bajo ciertas circunstancias hablar también de un oscurecimiento (por ejemplo) de nuestra figura mnémica? ¿No estamos tan a merced de la memoria como de una muestra?*¹⁰³

Aunque en un contexto diferente, la cita anterior me parece que demuestra con claridad por qué no se puede apelar a la memoria como un garante de que se aplica con pertinencia una regla. No existe tampoco ninguna forma de garantizar, mediante el recurso de la memoria, que aplicamos con justeza el significado de una palabra, si cada vez que la utilizo afirmo que yo “recuerdo” el significado en cada ocasión, ya que nada me garantiza que mi memoria acierta, o bien, que no he malinterpretado sistemáticamente mi experiencia anterior. Tal parece que hemos llegado a un callejón sin salida. Wittgenstein lo expresa así:

*¿Es lo que llamamos “seguir una regla” algo que pudiera hacer sólo **un** hombre sólo **una** vez en la vida?* ¹⁰⁴

Y más adelante:

Nuestra paradoja era esta: una regla no podía determinar ningún curso de acción porque todo curso de acción puede hacerse concordar con la regla. La respuesta era: Si todo puede hacerse concordar con la regla, entonces tampoco puede hacerse discordar. De donde no habría concordancia ni

¹⁰³Wittgenstein. Op. Cit Par. 54.

¹⁰⁴Ibid. Par. 199.

*desacuerdo.*¹⁰⁵

Esto es, según el escéptico, que yo responda de una manera a la suma $x + y$, no estaría más justificado que cualquier otra respuesta. Del mismo modo, que yo utilice una palabra de determinada manera, no estaría más justificado que si lo hiciera de cualquier otra. Tampoco existe nada en la regla misma que me indique que interpreto la regla correctamente, pues, como dice Wittgenstein:

*Toda interpretación (de una regla) pende, juntamente con lo interpretado, en el aire: no puede servirles de apoyo. Las interpretaciones solas no determinan el significado (de una palabra)... ¿Qué tiene que ver la interpretación de una regla con mis acciones? ¿que clase de conexión existe ahí?*¹⁰⁶

Asimismo no puedo, por introspección, ayudarme cada vez que tengo que aplicar una regla. En resumen, y como dice Kripke, la paradoja escéptica de Wittgenstein consiste en dudar si, al seguir una regla, cualquier instrucción que yo me dí a mí mismo en el pasado obliga (o justifica) una respuesta en vez de otra. Que yo responda de un modo o de otro no puede justificarse en ningún modo.

Debe resultar ahora más claro cómo se conectan el argumento del lenguaje privado y la paradoja wittgensteiniana: si existe un lenguaje privado, por ejemplo, el lenguaje de sensaciones, sólo yo puedo saber, cuando afirmo tener cierta sensación, lo que significa. Del mismo modo, si aplico una suma aritmética o utilizo alguna palabra, sea o no del lenguaje de sensaciones, nada me justifica a afirmar que las aplico correctamente o no. Para aclararlo con un ejemplo: si yo en vez de quejarme cuando siento dolor, me río, nadie debería extrañarse de mi reacción, puesto que yo sólo sé lo que quiero decir cuando digo que siento dolor. No hay parámetro alguno que me indique lo que “debo” hacer cuando afirmo sentir un dolor, pues cualquier cosa que hiciera no estaría justificada más que otra.

¹⁰⁵Ibid. Par. 201.

¹⁰⁶Ibid. Par. 198.

En conclusión, cualquier palabra que yo utilizo no hace sino “traducir” lo que yo, en mi fuero interno, intento decir. El lenguaje mismo, si el modelo privado de seguir una regla es correcto, no es sino la expresión de un estado de cosas interno. Como vemos, lo que está en juego no son sólo las tesis más importantes de las *Investigaciones*, sino el fundamento mismo del lenguaje, tal como Wittgenstein lo entiende. A continuación, veremos la solución que el propio Wittgenstein ofrece a su paradoja, así como la refutación del argumento del lenguaje privado.

REFUTACIÓN DEL ARGUMENTO DEL LENGUAJE PRIVADO

Hemos planteado la paradoja wittgensteiniana en términos de una paradoja escéptica. Asimismo, la hemos relacionado con el argumento del lenguaje privado. Ambos problemas tienen un cierto parecido con un viejo acertijo, ampliamente conocido, que toma la forma de una pregunta cuya contradicción no parece evidente a primera vista: ¿Podría Dios crear una roca cuyo peso fuera tan grande que ni Él mismo pueda levantar? Si puede hacerlo, entonces dejaría de ser omnipotente, puesto que no podría levantar la roca que ha creado; si no puede, entonces tampoco es omnipotente, pues hay algo que no puede hacer -crear una roca que no pueda levantar. La solución a esta paradójica objeción de la omnipotencia divina resulta clara si analizamos los términos que utiliza. Esto es, si entendemos por “omnipotencia” la cualidad que tiene Dios de poder hacer todo, dentro de esa cualidad no está incluida el “poder no-poder”. Es algo más que una contradicción en los términos. La paradoja se produce porque no estamos haciendo un uso adecuado de la palabra “poder”. El juego de palabras que el propio lenguaje permite cubre con un velo un sinsentido que debería resultar evidente.

Sugiero que la paradoja escéptica que genera la tesis del lenguaje privado es similar a este acertijo. Esto es, si no puedo justificar mis acciones al seguir una regla, entonces ninguna acción es justificable en absoluto. Si el escéptico wittgensteiniano plantea una duda cuando yo doy un resultado, creyendo seguir la regla de la adición, cualquier resultado es igualmente dubitable. Del mismo modo, si yo puedo dudar de que en lo que estoy escribiendo se llama “mesa” y no “silla”, entonces cualquier palabra que yo utilice para designar el nombre de la

cosa en la que estoy escribiendo, es igualmente cuestionable. El hecho evidente es que no es ese el caso. No profiero palabras al azar cuando quiero designar algún objeto físico, ni cuando designo una sensación. La solución a la paradoja de Wittgenstein tiene que ver con la regularidad con la que utilizo las palabras en el lenguaje. Costumbre e institución social son dos términos clave para comprender esto. Pero vayamos por partes. Analizaremos primero la respuesta que ofrece Wittgenstein a la tesis del lenguaje privado, para después ver cómo la paradoja se disuelve.

1.- Distinción entre síntoma y criterio .- Gran parte de la prueba en contra del argumento del lenguaje privado se basa en la refutación que hace Wittgenstein al carácter privado del lenguaje de sensaciones. Lo que se propone demostrar es que si la situación es bien descrita, y la gramática profunda de nuestro lenguaje, bien comprendida, los problemas ni siquiera se plantean. En el fondo, tanto el argumento del lenguaje privado como la paradoja escéptica de Wittgenstein se basan en una inmensa petición de principio, esto es:

Todo lo que los filósofos (escépticos) dicen lo expresan en un lenguaje cuya significatividad presupone la existencia de aquello que ellos quieren poner en tela de juicio.¹⁰⁷

Para que esto resulte más claro, ataquemos una a una las tesis en que se fundamenta el argumento del lenguaje privado. De acuerdo con la premisa 3 y 3 bis¹⁰⁸, sólo yo sé cuando siento un dolor. Pero, lo esencial aquí es: ¿se aplica con significatividad el verbo “saber” a la palabra “dolor”? Wittgenstein utiliza una herramienta: el método de los argumentos polares, que básicamente enunciado, nos dice: si una afirmación tiene sentido, su negación también lo tiene. Siguiendo este método, si pretendo que la proposición “sé que siento dolor” tenga sentido, entonces la proposición opuesta “no sé si siento dolor”, también debería tenerlo. Resulta evidente que tal negación es un patente sinsentido. Esta es la idea que Wittgenstein nos transmite cuando afirma:

¹⁰⁷Tomasini, Alejandro. *El pensamiento del último Wittgenstein*. Pág.

¹⁰⁸Véase **supra**.

¿Hasta qué punto mis sensaciones son privadas? -Bueno, sólo yo puedo saber si realmente siento dolor; el otro sólo puede presumirlo. -Esto es en cierto modo falso y en otro un sinsentido. Si usamos la palabra “saber” como se usa normalmente (¡Y cómo si no debemos usarla!) entonces los demás saben muy frecuentemente cuándo tengo dolor.- Sí, ¡pero no sin embargo con la misma seguridad con que yo lo sé! -De mí no puede decirse en absoluto (excepto quizá en broma) que sé que tengo dolor. ¿Pues qué querrá decir esto, excepto quizá que tengo dolor? Tiene sentido decir de otros que están en duda sobre si yo tengo dolor, pero no decirlo de mí mismo.¹⁰⁹

La conclusión de Wittgenstein es que el verbo “saber” aplicado al lenguaje de sensaciones, no se aplica con significatividad a la primera persona. Esto es, en el fondo de esta premisa del argumento del lenguaje privado, está una confusión de raíz “gramatical”. Como sucede con muchos problemas de este carácter, nos hemos dejado confundir con una expresión que, desde el punto de vista de la gramática “superficial”, parecería tener un sentido claro. Pero no desde la gramática profunda que Wittgenstein propone.¹¹⁰ Como ya habíamos indicado, se trata de estudiar y analizar el funcionamiento efectivo del lenguaje, esto es, las condiciones en que una palabra adquiere significatividad. Si a pesar del hecho de que todo el mundo *comprende* el lenguaje de sensaciones, se sigue sosteniendo que existe un genuino problema filosófico, es porque nos hemos dejado confundir al no tener en cuenta una distinción crucial en la batería argumentativa de Wittgenstein: la distinción entre síntomas y criterios¹¹¹ Esta distinción la introduce Wittgenstein en el *Cuaderno Azul*:

Introduzcamos dos términos antitéticos para evitar ciertas confusiones elementales: A la pregunta: “¿Cómo sabe usted que sucede tal y tal cosa?”, contestamos unas veces dando “criterios” y otras dando “síntomas”. Si la ciencia médica llama angina a una inflamación causada por un bacilo particular, y preguntamos en un caso concreto “¿por qué dice usted que este

¹⁰⁹Wittgenstein. Op. Cit.

¹¹⁰Es interesante comparar la conclusión de Wittgenstein acerca de la imposibilidad conceptual implícita en la afirmación “no sé si me duele, con la afirmación freudiana de que el placer neurótico es una sensación que no se experimenta como tal. Lacan va más allá con su concepto de *goce*. El síntoma implica un goce, al que el sujeto no desea renunciar.

¹¹¹ Cfr. Tomasini. Op. Cit. Pág. 71.

hombre tiene angina?”, la contestación “he encontrado tal y tal bacilo en su sangre” nos proporciona el criterio definidor de la angina. Por el contrario, si la respuesta fuese “tiene la garganta inflamada”, puede darnos un síntoma de la angina. Llamo “síntoma” a un fenómeno que la experiencia nos ha enseñado que coincide, de un modo o de otro, con el fenómeno que es nuestro criterio definidor.¹¹²

La distinción entre síntomas y criterios¹¹³ implica que cada palabra y cada oración son significativas porque su enunciación va acompañada de una gran cantidad de condiciones y circunstancias contingentes (síntomas) que permiten (o bien, tienen como consecuencia) que tengan un sentido, esto es, un uso. Por su parte, los criterios son:

...aquéllo en virtud de lo cual, el uso regular y regulado del lenguaje es factible. En este caso, la conducta externa y el contexto constituyen los criterios. Es en virtud de ellos que se puede introducir el juego de lenguaje de las sensaciones (que se puede jugar dicho juego) y que se determina si el uso de las expresiones de dicho lenguaje es adecuado o no.¹¹⁴

Para el caso que nos ocupa, el lenguaje de sensaciones, podemos diferenciar claramente los síntomas y los criterios que hacen posible que sea entendido por todos los hablantes. En primer lugar tenemos los síntomas que permiten afirmar que alguien siente, digamos, dolor (un herido en un accidente automovilístico, por ejemplo). En segundo lugar, tenemos los criterios (quejidos, sangre corriendo por las heridas):

Esto es así porque las palabras y expresiones propias del lenguaje de sensación son introducidas para reemplazar gritos y muecas naturales que emitimos o hacemos en las circunstancias que describimos como “teniendo un dolor”, por ejemplo, hay un proceso colectivo de educación mediante el cual

¹¹² Wittgenstein. *Los Cuadernos Azul y Marrón*. Pág. 53.

¹¹³ Síntoma entendido no como un padecimiento del sujeto. Esta distinción wittgensteiniana nada tiene que ver con el síntoma en la concepción psiquiátrica de la que hemos hablado.

¹¹⁴ Ibid.

se le enseña al niño una nueva conducta de sensación y lo que se le enseña al niño es algo que todos conocen . Por eso justamente existe la posibilidad de corregirlo. ¹¹⁵

Desde este punto de vista, cuando vemos a un accidentado que se desangra, a nadie se le ocurriría pensar que “sólo él sabe si le duele” o “yo sólo supongo que le duele, pero en realidad no lo sé”. Nada de eso. Es perfectamente significativo afirmar que sabemos del accidentado que le duelen las heridas y los golpes, puesto que hay un “trasfondo”, es decir, criterios claros que convierten a nuestras afirmaciones sobre el dolor en afirmaciones significativas.

Ahora podemos matizar algunas de las tesis que hemos planteado anteriormente. En primer lugar, la tesis de que el significado de una palabra es su uso en el lenguaje. Ya desde *El Cuaderno Azul*, Wittgenstein había planteado las dificultades filosóficas que se presentan cuando hacemos la pregunta “qué es el significado de una palabra”, señalando que, tradicionalmente, se ofrecen o bien, una definición ostensiva, o bien, una definición verbal.¹¹⁶ En las *Investigaciones* retoma el hilo argumentativo y realiza una crítica contundente a esta forma de plantear el significado. En concreto, afirmar el significado como uso implica que el significado no es una “aureola” que acompañe a la palabra, sino el conjunto de prácticas, tanto lingüísticas como extralingüísticas, que le otorgan significatividad a una palabra. Las confusiones surgen cuando intentamos corresponder al concepto “dolor” con un “objeto”. La significatividad de una sensación, y en general, del lenguaje, no puede ser separada de los criterios y síntomas que la vuelven inteligible.

Lo anterior tiene repercusiones no solamente filosóficas, sino psicológicas. Si el significado está determinado por los síntomas y criterios, y estos son el conjunto de circunstancias lingüísticas y extralingüísticas que otorgan significatividad a un lenguaje, entonces el aprendizaje del lenguaje pasa por una especie de “adiestramiento”. En su origen, la forma primitiva de un juego de lenguaje es una reacción o un conjunto de reacciones; a partir de ellas se crean formas más complejas y refinadas. Por ello, Wittgenstein afirma: *en el*

¹¹⁵Ibid.

*principio era la acción.*¹¹⁷ A diferencia de lo que afirma san Agustín, el niño no posee ningún pensamiento, afección o volición del alma. Aprende a tenerlos en el lenguaje que adquiere.

2.- Contra la “privacidad” de las sensaciones.- Las anteriores afirmaciones podrían tener profundas repercusiones para la concepción psiquiátrica del síntoma. Atacando ahora la premisa 2 del argumento del lenguaje privado, a saber, “mis sensaciones son privadas en el sentido de que sólo yo las experimento”, Wittgenstein nos hace caer en la cuenta de que hemos sistemáticamente malinterpretado nuestra forma de expresión acerca de las sensaciones. En este sentido, vale la pena citar un pasaje extenso de las *Investigaciones*:

Si digo de mí mismo que sé sólo por mi propio caso lo que significa la palabra “dolor” -¿no tengo que decir eso también de los demás? ¿Y cómo puedo generalizar ese único caso tan irresponsablemente? Bien, ¡uno cualquiera me dice que él sabe lo que es dolor sólo por su propio caso! - Supongamos que cada uno tuviera una caja y dentro hubiera algo que llamamos “escarabajo”. Nadie puede mirar en la caja del otro, y cada uno dice que él sabe lo que es un escarabajo sólo por la vista de su escarabajo -Aquí podría muy bien ser que cada uno tuviera una cosa distinta en su caja. - Sí, se podría imaginar que una cosa así cambiase continuamente.- ¡Pero y si ahora la palabra “escarabajo” de estas personas tuviese un uso? - Entonces no sería el de la designación de una cosa. La cosa que hay en la caja no pertenece en absoluto al juego de lenguaje; ni siquiera como un algo: pues la caja podría incluso estar vacía.- No, se puede “cortar por lo sano” por la cosa que hay en la caja; se neutraliza, sea lo que fuere.

*Es decir: si se construye la gramática de la expresión de la sensación según el modelo de “objeto y designación”, entonces el objeto cae fuera de consideración por irrelevante.*¹¹⁸

¹¹⁶ Cfr. Wittgenstein. *Los Cuadernos Azul y Marrón*. Pág. 27 y ss.

¹¹⁷ Wittgenstein. *Observaciones*. Pág. 63.

¹¹⁸ Wittgenstein. *Investigaciones filosóficas*. Par. 293.

Este párrafo es fundamental en el ataque contra la concepción de que las sensaciones son privadas. Si cada uno de nosotros supiera “por su propio caso” lo que es el dolor y todas las sensaciones en general, no habría ningún parámetro de corrección ni de significatividad. Las confusiones surgen cuando se malinterpretan las expresiones que designan el lenguaje de sensaciones. Éstas no son “algo” que se halle “dentro” de nosotros (pero tampoco “fuera”), por la sencilla razón de que estas expresiones de “lugar” no se aplican con significatividad a palabras tales como “dolor” o “placer”. ¡A menos que mi expresión de interioridad se refiera a mis vísceras o a mis huesos!

Plantearse la pregunta: “¿cómo sé que el otro siente lo mismo que yo cuando dice que siente dolor?”, o bien: “¿acaso lo que tu sientes es lo mismo que lo que yo siento?” parecería apuntar a una especie de experiencia privada, que sólo uno mismo podría conocer por su propio caso. Precisamente aquí empiezan los problemas. Wittgenstein ataca el carácter privado de las sensaciones, pero no sólo eso. La distinción entre un “dentro” y “afuera” de mí queda también desmontada. Por decirlo de cierto modo, Wittgenstein *deconstruye* la raíz gramatical de esas expresiones. Esto es, desmonta la certeza intuitiva de la interioridad como un espacio privilegiado de acceso a una cierta experiencia inmediata. Hablar de mis “emociones internas” o de “mis más profundos sentimientos” son expresiones que tienen perfecto sentido si se les comprende como lo que son: formas de hablar en un cierto juego de lenguaje, pero provoca malentendidos si se les toma en un sentido literal, descontextualizados y fuera de un uso que resulte significativo.

3.- La solución a la paradoja. Hemos visto cómo las premisa 2 y 3 del argumento del lenguaje privado se basan en falsos supuestos, o bien, en terminología wittgensteiniana, en incomprensiones gramaticales. Por tanto, la refutación a la paradoja escéptica debe resultar más fácil. Esta refutación tiene que ver, por lo menos, con dos ideas generales:

- a) El carácter espurio de la duda escéptica, y:
- b) La correcta comprensión de lo que es “seguir una regla”.

En relación con a), Wittgenstein traza claramente una distinción entre lo que es una duda “verdadera”, o sea, que pertenezca realmente a un juego de lenguaje, y la duda escéptica o filosófica. El escéptico radical del que hablábamos anteriormente ha malinterpretado las cosas, y ha creído que por el simple hecho de que es posible imaginar una duda, esta duda es verdadera. Imaginemos que al escéptico radical, esto es, al que afirma que es posible dudar si en realidad existe algo que llamemos “materia”, se le aparece en plena calle un león hambriento. ¡Seguramente correría lo más rápidamente posible para poner su vida a salvo, en vez de disertar si ese león existe en verdad, o sólo es una impresión engañosa de sus sentidos! Este hecho tan simple, tan de “sentido común”, nos dice que hay algo sumamente sospechoso en la postura del escéptico. Si relacionamos lo anterior con la duda del escéptico de Wittgenstein, esto es, el que duda de que en cada caso interpretamos correctamente nuestra aplicación de una regla, sea matemática o sea la aplicación de una palabra, le responderíamos que hay ciertamente algo que llamamos “seguir una regla” que no es una interpretación de la misma. El escéptico pretendía argumentar que yo posiblemente malinterprete mi experiencia pasada, de modo tal que mi interpretación actual de la regla no está justificada más que otra cualquiera, a lo que Wittgenstein contrapone la idea de que es la comunidad de hablantes la que juzga si mi aplicación de la regla es adecuada o no, pero no el individuo aislado. Nadie puede seguir privadamente una regla, porque cualquier reacción que tuviera le parecería correcta. Y si todas nuestras respuestas son correctas, eso significa que no se puede hablar de corrección o incorrección:

Lo que realmente se niega es lo que podría llamarse el “modelo privado” de lo que es seguir una regla, que la noción de una persona que siga una regla dada ha de analizarse simplemente en términos de hechos acerca de quién siga la regla y sólo de ella, sin referencia de membresía en una comunidad más amplia... la falsedad del modelo privado no tiene por qué significar que no puede decirse de un individuo aislado físicamente que sigue reglas; más bien, significa que no puede decirse de un individuo, considerado aisladamente (independientemente de que esté o no físicamente aislado), que

*pueda hacerlo.*¹¹⁹

Esto es, sólo sigue reglas el individuo que forma parte de una comunidad de hablantes, que comparten una forma de vida, y, por tanto, juegan los mismos juegos de lenguaje. Aunque la duda de los escépticos en general (radicales, moderados o wittgensteinianos), no parezcan “imposibles a priori”, es evidente que el hecho mismo de que puedan plantear sus dudas sobre el significado en un lenguaje que comprendamos, cancela la propia posibilidad de duda. Si la paradoja escéptica de Wittgenstein tuviera sentido, sería imposible incluso llegar a plantearla, pues presupone un lenguaje en el que todos participamos y podemos corregirnos. Dudamos siempre que tenga sentido plantear una duda, pero esto no significa:

...que dudemos porque nos es posible imaginar una duda. Puedo imaginarme perfectamente que alguien duda siempre, antes de abrir su portal, de si no se ha abierto un abismo detrás de él y que se cerciore de ello antes de entrar por la puerta (y puede resultar alguna vez que él tenga razón – pero no por eso dudo yo en el mismo caso.)¹²⁰

Dudar del significado de una palabra cuando la uso, implica dudar cuando ya la estoy usando, es decir, cuando comprendo lo que significa. La duda escéptica implica ¡que dudo y comprendo, al mismo tiempo, el significado de una palabra! Por ello:

*No se duda porque se **quiere** dudar o porque se dice que se duda, escudándonos en la lógica o en la semántica de los mundos posibles. Hay que justificar la duda, es decir, hay que tener razones para dudar...¹²¹*

Asimismo, no es posible un lenguaje privado, un lenguaje que sólo uno entienda, pues, ¿cómo podría ser eso un lenguaje? ¿Qué comunicarían las palabras de un lenguaje privado? Como

¹¹⁹ Kripke. Op. Cit. Pág. 101.

¹²⁰ Wittgenstein. *Investigaciones filosóficas*. Par. 84.

¹²¹ Tomasini. Op. Cit. Pág. 61.

dice A.J. Ayer, alguien que pretendiera usar un lenguaje de manera privada, o bien, alguien que pretendiera seguir una regla privadamente, no solamente sería incapaz de comunicar algo a los demás, sino que no comunicaría nada a sí mismo.¹²² Afirmar que no existe un lenguaje privado tiene consecuencias importantes. En primer lugar, Wittgenstein traza una tajante distinción entre lo público y lo privado, para después decirnos que lo “privado”, en el sentido de interioridad que supondría la privacidad de las sensaciones, es un mito. En segundo lugar, la noción de lo que es seguir una regla adquiere un estatuto público: no hay más regla que la publicada, y que además, no se deduce de las observaciones de las conductas humanas, pues, como ya sabemos, nunca se puede reconstruir, vía la inducción, una regla no publicada, porque cualquier curso de acción puede hacerse concordar con la regla. El hecho de que no exista más regla que la publicada es lo que está de fondo en la noción de juego de lenguaje.

LENGUAJE, CUERPO Y GOCE: CONCLUSIONES DE LA SUPERACIÓN DEL DUALISMO CARTESIANO

Todo lo que hemos dicho anteriormente acerca de la imposibilidad de un lenguaje privado tiene profundas repercusiones en la concepción psiquiátrica del síntoma, los estados mentales y la relación mente-cerebro (cfr, supra, capítulo 2). Para empezar con este último problema, el de la relación mente-cerebro, tanto la medicina como el sentido común estarían de acuerdo en afirmar que existen ciertas “funciones mentales” de las que el órgano responsable es el cerebro. Hemos visto cómo trastornos de la “personalidad” tales como la depresión, obtenían una cierta explicación causal derivándolos de ciertas fallas en el cerebro. Ahora bien, a partir de los desarrollos de Wittgenstein, sostengo que esta concepción es debida a:

- a) La generalización irrestricta del paradigama cartesiano que distingue entre “dentro” y “fuera” de mí, que a su vez se debe a:
- b) La incorrecta comprensión de la gramática de la palabra “pensamiento”.

¹²²Cfr. Ayer, A. J. *Could language be invented by a Robinson Crusoe?* Oxford, 1955.

Si esto es así, entonces podemos sostener que la psicología desarrollada a partir del paradigma cartesiano bien pudo haber seguido otros derroteros. Es perfectamente posible elaborar una teoría que afirme que es el corazón la sede de los pensamientos¹²³, con lo cual no se ahorran problemas filosóficos potenciales. Lo importante para salir de estas confusiones consiste en evitar la raíz gramatical de estos malentendidos y proponer, como hace Lacan, una teoría del sujeto que supere los dualismos y las diferencias entre mente y materia. Pero no sólo esto. Si lo que hemos planteado hasta ahora es correcto, entonces *la psicología médica, en particular su forma de tratar las “enfermedades mentales”, está basada en un gran malentendido filosófico.*

GOCE Y DISCURSO

1.- *Lalengua* (lalangue), discurso y goce. Una vez que hemos visto la imposibilidad de que exista un lenguaje privado, así como los dualismos que separan la mente de la materia y todos los que de esta distinción se genera, tenemos bases más precisas para entender al sujeto en Lacan. El sujeto es efecto del lenguaje y se constituye a partir de una articulación significante, o bien, una “cadena significante”, cuya fórmula se esboza como sigue:

S1 - S2

El significante uno (S1) representa al sujeto para otro significante, el (S2), éste revierte sobre el significante uno y lo hace representante del sujeto. El significante uno es el primordial, fuente de todo discurso. Retomando lo que expusimos en el capítulo dos, hay que precisar que este significante es el Nombre del Padre, representante de la ley.¹²⁴ De aquí se produce la batería significante, es decir, la totalidad estructurada del lenguaje que estructura al sujeto. Como afirma Lacan en 1964, el sujeto sólo es sujeto por su sujeción al campo del Otro. Y éste

¹²³ Como, de hecho, lo pensaba Aristóteles.

¹²⁴ La ley a que nos referimos es la ley de prohibición del incesto. Lacan retoma aquí a Freud en *Tótem y tabú*, obra en la que Freud señala que el origen de la cultura es debido a la prohibición que surge después de que la horda primitiva ha asesinado al padre, con lo que viene el interdicto: “no gozarás de la madre”. Si bien Freud elabora un mito para explicar el origen de la cultura, y por ende del sujeto, Lacan le otorga un valor lógico al mito afirmando el padre posee un valor simbólico, en tanto significante de la ley. Podemos afirmar que Lacan realiza un pasaje *de lo mítico a lo simbólico* en su concepción del padre en psicoanálisis. Véase: Freud, *Tótem y tabú. Algunas concordancias entre los salvajes y la vida anímica de los neuróticos*, en *Obras Completas*. Argentina, 2000. Editorial Amorrortu. Vol. XIV.

– que llama “Otro” con mayúscula para distinguirlo de un”otro”- es el campo simbólico.¹²⁵
Así:

*El Otro es el lugar donde se sitúa la cadena significativa que rige todo lo que, del sujeto, podrá hacerse presente, es el campo de ese ser viviente donde el sujeto tiene que aparecer.*¹²⁶

Este campo del otro se construye a partir de la introducción del Nombre del Padre, sin el cual se torna imposible la cultura, el lenguaje y el sujeto.

Por otra parte, Lacan, en el año de 1970¹²⁷, formuló la estructura de todo discurso posible, y propuso una definición muy sencilla de escribir, pero que encierra una gran complejidad: el discurso es un lazo social. No hay discurso que no sea un “amarre” o vínculo con el otro. La fórmula general de todo discurso posible es la siguiente:

Agente ---- otro
Verdad // producción

Notamos aquí que existen cuatro “lugares”. En primer lugar está el agente del discurso, el que enuncia, el que toma la palabra y la dirige hacia otro. Ese otro responde de alguna manera, sea mediante palabras, reacciones o, incluso, silencios. Debajo de las barras que separan los lugares del agente y del otro tenemos, por un lado, la verdad y la producción. Esto es, dos cosas que se encuentran separadas, fuera del alcance tanto del agente del discurso como del otro al que se dirige el discurso. La separación implica, en primer lugar, que el agente no sabe la verdad de su discurso. La pretende alcanzar, por lo tanto, la verdad se manifiesta como el motor del discurso. De aquí surgen cuatro tipos de discurso posible: el discurso del amo, el universitario, el de la histérica y el del analista. Su estructura depende del agente del que provienen y el lugar al que va dirigida la palabra. No me detendré en analizar cada uno de ellos. Nos basta con formular una pregunta: ¿Y la psicosis? No hay lugar para un “discurso de

¹²⁵ Cfr. Lacan. *El Seminario*. Vol. 11, “Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis”. Pág. 195.

¹²⁶ Ibid. Pág. 212.

¹²⁷ Cfr. Lacan. *Psicoanálisis: Radiofonía y Televisión*. Barcelona, 1977. Editorial Anagrama.

la psicosis”, pues el psicótico está ubicado “fuera del discurso”. A pesar de ello, la estructura del discurso propuesta por Lacan resulta esencial para comprender la psicosis. Como dice Braunstein:

La definición lacaniana del discurso como vínculo social, vínculo entre cuerpos habitados por el lenguaje, es el resorte esencial para acceder a la concepción psicoanalítica de las estructuras clínicas en general y a las psicosis en particular.¹²⁸

Podemos complementar esto último afirmando que es igualmente esencial la noción de goce. A partir de los años sesenta, existe un giro en la enseñanza de Lacan. A pesar de que no abandona la idea de que la psicosis es debida a la forclusión de un significante primordial, que después afirmará que es el significante del Nombre del Padre, su concepción de la psicosis cambia cuando concibe al lenguaje de otra forma, afirmando que constituye un “aparato de goce”. El concepto de goce hunde sus raíces en la teoría freudiana. En *Más allá del principio del placer*, Freud introduce la “compulsión a la repetición” con el fin de dar cuenta de ciertos fenómenos neuróticos: la negativa del individuo a abandonar o renunciar al síntoma, la reacción terapéutica negativa o ciertos sueños de angustia que atormentan sistemáticamente al sujeto. Freud plantea que existe un placer inconsciente en esos fenómenos, que va más allá de la ganancia secundaria que le produce el síntoma. Se trata de un placer que el sujeto neurótico no puede experimentar como tal. Lacan retoma esta idea que llega a tornarse central en su teoría a partir de los años sesenta. Si bien Lacan nunca abandona la idea de que lo simbólico estructura al sujeto, sí lo complementa con una elaboración topológica que describe una especie de “geografía subjetiva” (por llamarla así) que borra definitivamente la concepción cartesiana del sujeto. Para Lacan, el sujeto adquiere una estructura topológica similar a la “banda de Möebius”, en la que no existe ni “adentro” ni “afuera”. El inconsciente hace sus recorridos, por así decirlo, a través del borde, apareciendo y desapareciendo, mostrando, a través de sus formaciones, una verdad que muestra la realidad de un goce imposible para el sujeto:

¹²⁸ Braunstein, Néstor. *Goce*. México, 1999. Editorial Siglo XXI. Pág. 203.

Lo que capta el psicoanálisis, desde sus inicios, con los fenómenos de conversión, es que el significante extiende sus raíces por el cuerpo del sujeto hasta trenzar en él briznas de goce. Mucho antes de servir para el intercambio, el laleo del niño demuestra que el lenguaje no es eso puramente formal que la lingüística concibe, sino el “aparato de goce”.¹²⁹

El “aparato del lenguaje” es entonces un “aparato de goce”, es decir, por la introducción del hombre en el lenguaje, en el registro simbólico, ha de pagar un precio. Pierde el goce de la madre para devenir sujeto, siendo el lenguaje el instrumento por el cual intentará, sin conseguirlo, recuperar algo de ese goce:

El lenguaje no es para el hombre un instrumento, es mucho más que eso: el Otro cuerpo del ser hablante, necesario para la animación de su goce. Despliega sus ramificaciones no sólo en el cuerpo del sujeto, sino también en su entorno, que es por él estructurado.¹³⁰

Precisamente la psicosis se manifiesta como la invasión de un goce mortífero, que despliega su alcance en el cuerpo del sujeto. Al estar forcluido el significante de la ley, el Nombre del Padre, el psicótico habita en el goce, lo cual es correlativo a lo que afirmara Lacan acerca de que si el neurótico habita el lenguaje, el psicótico es habitado, poseído por él. Esto constituye algo más que una metáfora. Hablamos no sólo de los efectos que produce la forclusión de un significante primordial en el discurso del sujeto, sino de la invasión material de un goce mortífero, carne y psique incluidos. Debemos hablar, entonces, de la relación del sujeto con el cuerpo propio.

2.- El sujeto y el cuerpo. Desde su origen, el psicoanálisis se había mostrado como una práctica clínica que tenía efectos sobre el cuerpo. En sus primeros tratamientos con histéricas, Freud descubre que los síntomas “físicos” (parálisis, cegueras, irritaciones y otros malestares)

¹²⁹Maleval, Jean-Claude. *La forclusión del Nombre del Padre. Su concepto y su clínica*. Pág. 210.

¹³⁰Ibid. Pág. 211.

de sus pacientes desaparecían cuando se descubría la “causa psíquica” que lo producía. “Cura por la palabra” fue el nombre que en un primer momento, le dio Freud a su técnica. La pregunta inicial era entonces ¿cómo puede un “trauma psíquico” producir efectos sobre lo real del cuerpo, de modo tal que se produzcan fenómenos, a veces espectaculares, síntomas y enfermedades? Gran parte de los primeros trabajos de Freud consistió en elaborar un modelo del aparato psíquico que diera cuenta de estos fenómenos, y que fuera consistente con los avances de la ciencia de su tiempo. Más allá de que Freud lograra su propósito, queda la interrogante de cómo puede lo “psíquico” ejercer su influencia sobre el cuerpo, a tal grado de enfermarlo o incluso, llegar a matarlo.

En la actualidad, la medicina reconoce la existencia de enfermedades “psicosomáticas”, esto es, de trastornos funcionales que no se explican con alguna “causa física”: psoriasis, eczemas, alopecias areatas, colitis nerviosas, embarazos psicológicos, en fin. El desconcierto que provocan estos y otros fenómenos radica, según lo que hemos planteado en estas páginas, se debe al desdén generalizado que la concepción médica del síntoma tiene hacia el sujeto del inconsciente. Particularmente, la medicina tiende a ignorar:

a) Que la propia noción de “psicosomática” reproduce el dualismo cartesiano entre la mente por un lado y el cuerpo por el otro. Distinción que, como ya vimos, no puede sostenerse de acuerdo con las concepciones de Lacan y de Wittgenstein.

b) Que afirmar una “etiología nerviosa” o una “causa psicológica” a enfermedades que no se explican con una causa física, no implica tener en cuenta el inconsciente. En realidad, lo psíquico y lo inconsciente no coinciden plenamente. Ya desde el propio Freud no existe una correspondencia estricta entre lo psicológico y la escena inconsciente, pero será Lacan quien le de un estatuto propio al inconsciente en psicoanálisis.

c) Por último, que en los “fenómenos psicosomáticos” se trata de una huella, por decirlo así, *en el cuadro material que presenta el sujeto en tanto que ser corporal*.¹³¹

Esto último nos lleva a las relaciones que el sujeto tiene con el cuerpo propio. Dado que *no existe ninguna realidad pre- discursiva y que cada realidad se funda y se define con un*

*discurso*¹³², podemos afirmar que la propia realidad corporal es definida como una articulación significativa. El reconocimiento que el sujeto hace de su propio cuerpo, a través del Otro, es decir, a través de su registro en el campo de lo simbólico, lo hace habitar ese cuerpo, que sin ese registro no sería más que “un cacho de carne y sangre”. Como dice Sarge André:

*El cuerpo es producto del lenguaje; el goce del cuerpo es producto de la palabra. La naturaleza, en suma, no preexiste a la cultura; las células, los átomos, los prótidos, los lípidos estaban sin duda allí antes del lenguaje, pero no forman un cuerpo sino a partir del lenguaje, es decir a partir del momento en el que el significado de un cuerpo, como entidad, viene a formularse (...) es el significante el que crea el cuerpo a la vez que lo prohíbe.*¹³³

A partir de esto podemos extraer muchas conclusiones interesantes, así como plantear nuevos problemas. Es a partir del lenguaje que el ser corporal adquiere la categoría de cuerpo propio para un sujeto, en términos de Wittgenstein, al introducirnos en una forma de vida y practicar los juegos de lenguaje; antes de ello, el sujeto, el ser, en suma, la realidad no es ni deja de serlo. Las distinciones tradicionales entre cuerpo y mente son formas de hablar que nos confunden si las tomamos en forma literal, si atribuimos una “sustancia pensante” que pueda separarse del cuerpo, incluso existir después de su desaparición física. Lacan va más allá que Wittgenstein, introduciendo la noción de goce a su concepción del lenguaje, afirmando que éste es un verdadero “aparato de goce”. Justamente en la psicosis observamos las consecuencias de una “lesión” en la red significativa del lenguaje: el goce que invade el cuerpo, un goce mortífero que devasta al sujeto, y que el delirio se construye como una demanda desesperada de auxilio, una exigencia de rescate de ese goce. Sin embargo, en la psicosis no observamos un lenguaje privado, a pesar de que el psicótico está fuera del discurso y que el delirio pueda parecerse ajeno a cualquier significación, sino una absoluta alienación con el Otro que le impide formular un discurso con el que hable en nombre propio.

¹³¹ Cfr. Eidelzstein. Op. Cit. Pág. 291.

¹³² Cfr. Lacan. *El Seminario*. Vol. 20 “Aún”. Pág. 58 y ss.

¹³³ André, Serge. *¿Qué quiere una mujer?* México, 2002. Editorial Siglo XXI. Pág. 232.

Volviendo a la medicina, podemos formular una propuesta: la noción de “enfermedad única” que no distinga lo psíquico de lo somático, sino que le devuelva su posición al sujeto, su historia, la biografía de sus males y recupere el lugar que juega en sus síntomas y su malestar. En una palabra, que le otorgue un lugar al sujeto hablante en tanto que sufriente. Filosofía, medicina y psicoanálisis son empresas que, a pesar de lo diferente de sus praxis, pueden coincidir en un terreno común: el sujeto, el cuerpo y su escritura

BIBLIOGRAFÍA:

André, Serge. *¿Qué quiere una mujer?* México, 2002. Editorial Siglo XXI. (Traducción de Margarita Gasque y Antonio Marquet).

Aubert, Cheng, Milner. *Lacan: el escrito, la imagen.* México, 2001. Editorial Siglo XXI (Traducción de Juan José Utrilla Trejo)

Bleuca, José Manuel. *Lingüística y significación.* Barcelona, 1973. Editorial Salvat.

Braunstein, Néstor. *Ficcionario de psicoanálisis.* México, 2001. Editorial Siglo XXI.

-*Freudiano y lacaniano.* México, 1999. Ediciones Manantial.

-*Goce.* México, 2000. Editorial Siglo XXI.

-*Por el camino de Freud.* México, 2001. Editorial Siglo XXI.

Castañeda, Héctor-Neri. *The Private Language Problem.* Tomado de: *Enciclopedia of Philosophy.* Oxford, 1967. Basil Blackwell.

Constante, Alberto. *La obscenidad de lo transparente.* México, 1994. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Descartes, René. *Discurso del método.* México, 1977. Editora Nacional. (Traducción de Joaquín García Morente).

● *Meditaciones metafísicas.* México, 1977. Editora Nacional. (Traducción de Joaquín García Morente).

De La Fuente Muñiz, Ramón. *Psicología médica.* México, 1970. Novena reimpresión. Fondo de Cultura Económica. (Biblioteca de Psicología y Psicoanálisis).

Eidelsztein, Alfredo. *Las estructuras clínicas a partir de Lacan. Intervalo y holofrase, locura, psicosis, psicossomática y debilidad mental*. Buenos Aires, 2001. Ediciones Letra Viva. Vol. 1.

Fontenau, Francois. *La ética del silencio: Wittgenstein y Lacan*. Buenos Aires, 1999. Editorial Atuel/Anafora.

Foucault, Michel. *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*. México, 1989. Editorial Siglo XXI (Traducción de Francisca Perujo).

Freud, Sigmund. *Obras Completas*. Buenos Aires, 2002. Decimoséptima edición. Editorial Amorrortu. Veinticinco volúmenes (Traducción de José Luis Etcheverry).

Georgin, Robert. *De Levi-Strauss a Lacan*. Buenos Aires, 1988. Editorial Nueva Visión.

Hacker, P. M. S y G. Baker. *Wittgenstein. Meaning and understanding. Essays on the Philosophical Investigations*. Oxford, 1969. Basil Blackwell.

Julien, Philippe. *El retorno a Freud de Jacques Lacan*. México, 1993. Primera reimpresión. Editorial SITESA. (Traducción de Raquel Capurro).

Kripke, Saúl. *Wittgenstein: reglas y lenguaje privado*. México, 1991. Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM. (Traducción de Alejandro Tomasini Bassols).

Lacan, Jacques. *Escritos*. México, 1995. Decimoctava edición. Editorial Siglo XXI. Dos volúmenes. (Traducción de Tomás Segovia).

● *El Seminario*. Volumen 3 “Las Psicosis”. Buenos Aires-Barcelona-México, 2004. Editorial Paidós. (Traducción de Juan-Luis Delmont-Mauri y Diana Silvia Rabinovich).

● *El Seminario*. Volumen 7 “La Ética del Psicoanálisis”. Buenos Aires-Barcelona-México, 2004. Editorial Paidós. (Traducción de Diana Rabinovich).

● *El Seminario*. Volumen 10 “La Angustia”. Buenos Aires-Barcelona-México, 2006. Editorial Paidós. (Traducción de Enric Berenguer).

● *El Seminario*. Volumen 20 “Aún”. Buenos Aires-Barcelona-México, 2001. Editorial Paidós. (Traducción de Diana Silvia Rabinovich, Juan Luis Delmont-Mauri y Julieta Sucre).

● Lavell, Stanley. *The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy*. Tomado de: *Must We Mean what We Say?* New York, 1964. CUP.

Mannoni, Octave. *Freud. El descubrimiento del inconsciente*. Buenos Aires, 1970. Editorial Galerna. (Traducción de Jorge Jinkis y Mario Levín).

Malcolm, Norman. *Ludwig Wittgenstein*. Tomado de: *Enciclopedia of Philosophy*. Oxford, 1967. Basil Blackwell.

● *Wittgenstein's Philosophical Investigations*. London, 1954. Philosophical Review. Vol. 63.

● Moore, G.E. *Lectures on Philosophy*. London, 1966. Allen and Unwin.

Marqués Rodilla, Cristina. *El sujeto tachado: metáforas topológicas de Jacques Lacan*. Madrid, 2001. Editorial Biblioteca Nueva.

Maleval, Jean-Claude. *La forclusión del Nombre del Padre. El concepto y su clínica*. Buenos Aires, 2002. Editorial Paidós. (Traducción de Alfonso Díez. Col. Campo freudiano).

Masotta, Oscar. *Ensayos lacanianos*. Barcelona, 1976. Editorial Anagrama.

Mauthner, Fritz. *Contribuciones a una crítica del lenguaje*. Barcelona, 2001. Editorial Herder. (Traducción de José Moreno Villa).

Monk, Ray. *Ludwig Wittgenstein, el deber de un genio*. Barcelona, 2002. Editorial Anagrama. (Traducción de Damián Alou. Col. Compactos).

Pániker, Salvador. *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*. Barcelona, 1992. Segunda edición. Editorial Anagrama (Col. Argumentos).

Pears, David. *Wittgenstein*. España, 1989. Editorial Grijalbo.

Pérez-Rincón, Héctor. *El teatro de las histéricas*. México, 2001. Segunda edición. Fondo de

Cultura Económica (Col. La ciencia para todos).

Rhees, Rush and A.J. Ayer. *Could Language be invented by a Robinson Crusoe?* Oxford, 1954. Pas, Supp. Vol. 28.

Safouan, Moustapha. *Lacanian. Los seminarios de Jacques Lacan 1953-1963*. Buenos Aires, 2005. Editorial Paidós. (Traducción de Nora González. Col. Psicología profunda).

Schreber, Daniel Paul. *Sucesos Memorables de un enfermo de los nervios*. Madrid, 2003. Asociación Española de Neuropsiquiatría. (Traducción de Marciano Villanueva Salas).

Strawson, P. F. *Análisis y metafísica: una introducción a la filosofía*. Barcelona-Buenos Aires-México. 1997. Ediciones Paidós/Universidad Autónoma de Barcelona. (Traducción de Nieves Guasch Guasch. Col. Pensamiento Contemporáneo).

Tamayo, Luis. *El discipulado en la formación del psicoanalista. Un aporte del psicoanálisis a la pedagogía*. México, 2004. Editorial Sello de Agua. (Col. Ensayo).

Taylor, Charles. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. España. 1996. Editorial Paidós. (Traducción de Ana Lizón. Col. Paidós Básica).

Tomasini Bassols, Alejandro. *El pensamiento del último Wittgenstein. Problemas de filosofía contemporánea*. México, 1988. Editorial Trillas.

- *Enigmas filosóficos y filosofía wittgensteiniana*. México, 1995. Grupo Editorial Interlínea.
- *Lenguaje y anti-metafísica. Cavilaciones Wittgensteinianas*. México, 2005. Plaza y Valdés Editores.
- *Lenguaje y pensamiento: enfoques wittgensteinianos*. En: *Homenaje a Wittgenstein*. México, 1991. Universidad Iberoamericana (Colección Cuadernos de filosofía, no. 15).

Wittgenstein, Ludwig. *Algunas observaciones sobre la forma lógica*. En: *Homenaje a Wittgenstein*. México, 1991. Universidad Iberoamericana (Traducción de Fernando Álvarez Ortega y Alejandro Tomasini Bassols. Colección Cuadernos de filosofía, no. 15).

- *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona, 1988. Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM/ Editorial Crítica. (Traducción de Ulises Moulines).

● *Los Cuadernos Azul y Marrón*. Madrid, 1976. Segunda edición. Editorial Tecnos. (Traducción de Francisco Gracia Guillén).

● *Observaciones*. México, 1981. Editorial Siglo XXI

● *Sobre la Certeza*. España, 1991. Editorial Gedisa

- *Tractatus Logico-philosophicus*. México, 1987. Alianza Editorial.

● *Zettel*. México, 1997. Tercera edición. Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM. (Traducción de Octavio Castro y Ulises Moulines).