



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

**“UN ANÁLISIS EPISTEMOLÓGICO DEL CONCEPTO
DE REAL EN LA OBRA DE JACQUES LACAN”**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO ACADÉMICO DE
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA

CARLOS AUGUSTO ALBURQUERQUE PEÓN

TUTORA DE TESIS: DRA. ZURAYA MONROY NASR

REVISOR: DR. ALBERTO CONSTANTE LÓPEZ

SINODALES:

DR. HERBERT FREY NIMETH

DR. ALFONSO HERRERA DÍAZ

DR. CARLOS OLIVA MENDOZA

MÉXICO, D.F.

ABRIL 2011



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.	p. 1
CAPÍTULO 1. FUNDAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS DE LO REAL.	p. 8
CAPÍTULO 2. DE LA PANÓPTICA A LA PARANOIA.....	p. 44
CAPÍTULO 3. EL SUJETO FORCLUIDO DE LA CIENCIA.....	p. 67
CONCLUSIÓN.....	p. 78
BIBLIOGRAFÍA.....	p. 82

INTRODUCCIÓN

Chuang-Tzu soñó que era una mariposa. Al despertar ignoraba si era Tzu que había soñado que era una mariposa o si era una mariposa y estaba soñando que era Tzu.

Investigar acerca de la epistemología en la obra de Lacan es de vital importancia para poder comprender la revolución que propone sobre el psicoanálisis y como ésta tiene una repercusión en las “ciencias del hombre” y en la filosofía. No es coincidencia que la filosofía, como disciplina que promueve el conocimiento del pensamiento humano, sea imprescindible para el estudio del psicoanálisis y en la obra de Lacan. Así mismo no es de extrañar que Lacan sea más leído en las facultades y escuelas de filosofía que en las de cualquier otra disciplina académica, incluso en las de psicología.

Aunque pareciera que corresponde a la psicología tener una preocupación mayor por este autor, es en la filosofía donde Lacan se desenvuelve y florece su pensamiento. También son los filósofos los que le conceden mayor atención, por ejemplo: Žižek, Badiou, Derrida, Assoun y por supuesto Jacques-Alain Miller. Toda la obra de Lacan tiene una estructura filosófica. Si bien es sabido que el psicoanálisis se ha nutrido de la filosofía, poco se ha dicho de los aportes que hace el psicoanálisis a la filosofía y cómo la obra de Lacan resulta fecunda para ésta.

El psicoanálisis no es una filosofía, pero sí es un saber que está en profunda relación con ésta. La importancia de esta investigación radica en tratar de revelar algunos aportes que hace Lacan a la filosofía y al psicoanálisis, así como la repercusión de estos en la teoría del conocimiento.

El psicoanálisis discute, dialoga y problematiza cuestiones que convocan y atañen a disciplinas tales como: la topología, la lingüística, la filosofía y la

gramatología, entre otras. Esta tesis se propone también abordar algunos aspectos sobre la situación que guarda el psicoanálisis con la filosofía de la ciencia, ya que bajo algunas interpretaciones ha sido siempre polémica, llegando en ocasiones a ser maniqueísta y radical. Por ejemplo: desde la postura de Popper se cuestionó que el psicoanálisis fuese considerado como ciencia. En su exposición del falsacionismo como criterio de demarcación científica lo que objeta Popper es que el psicoanálisis no se pudiera falsear, esto es, que no se pudiera poner a prueba para decidir si esta teoría era o no válida.

Por su parte, Mario Bunge compara el psicoanálisis con la concepción de los zahoríes y la investigación espiritista. Para Bunge el psicoanálisis no consigue pasar las pruebas de cientificidad y afirma categóricamente que sus tesis son ajenas a la psicología, la antropología y la biología:

El psicoanálisis es ajeno a la teoría del aprendizaje, el capítulo más adelantado de la psicología. La hipótesis de una memoria racial inconsciente no tiene apoyo alguno en genética; la agresividad es instintiva y universal se contradice con la etología y la antropología; la hipótesis de que todo hombre acarrea un complejo de Edipo está en contradicción con los datos de la antropología (Bunge 1969a, p.59).

Es este tipo de argumentación de algunos filósofos de la ciencia, lo que hace necesaria una indagación más profunda y desde otra mirada epistemológica, acerca de los fundamentos teóricos del psicoanálisis y su contrastabilidad.

Como he mencionado, el psicoanálisis es una práctica singular, es un discurso diferente cuya función se encuentra en la palabra. Bunge afirma que: “hay demasiada gente creyendo que la magia de la palabra puede suplir a las drogas, porque ignoran, que entre otras cosas, el cerebro es un sistema

químico. Basta cambiar la química del cerebro para modificar la forma de sentir o incluso de pensar”.¹ En cuanto a esto Bunge debió considerar el experimento realizado por Federico II de Alemania en el siglo XIII:

Con el fin de saber qué lengua emplearían los niños que crecieran en un medio en el que no hubiera nadie que les hablara. “Con este fin, prescribió a las nodrizas que dieran leche a los niños, que estos pudieran mamar de sus pechos, que ellas los lavaran y los bañaran, pero sin hacerles zalamerías ni hablarles en forma alguna. En efecto, quería saber si hablarían la lengua hebrea, que había sido la primera, el griego o el latín, o bien el árabe, o si hablarán la lengua de los padres de quienes habían nacido. Pero si se tomó este trabajo fue en vano, porque tarde o temprano todos los niños morían. No podían vivir sin la aprobación, sin el gesto, sin la sonrisa y sin los halagos de sus nodrizas (Maleval 2009a, pp. 210-211).

La aportación del psicoanálisis al campo de la ciencia es mostrar que el lenguaje no es puramente formal, sino el “aparato del goce” (Lacan 2006a, p.70). Sin embargo para los neopositivistas como Mario Bunge la biopsicología es la única disciplina verdadera para explicar el pensamiento y la conducta del hombre ya que sus postulados teóricos pueden someterse a contrastación o falsación.. En tanto que la aproximación estructural modelo-teórica muestra que la teoría psicoanalítica tiene los elementos teóricos y empíricos de una teoría científica (Balzer 1997a). También Gregorio Klimovsky (1997) argumenta que el psicoanálisis contiene los elementos metodológicos hipotético-deductivos para ser considerada una ciencia.

Freud nunca dejó de pensar que el psicoanálisis se inscribía en el campo de las ciencias. Por su parte, Lacan se interesaba ya en esta cuestión, desde el discurso de Roma. Según Lacan al rescatar los aportes de las

¹Entrevista a Mario Bunge sobre psicoanálisis, El Ojo Escéptico (12/04/95) http://ateosteistas.com/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=47:entrevista-a-mario-bunge-sobre-el-psicoanalisis&catid=40:entrevistas&Itemid=68. Consulta (19/05/2010).

ciencias conjeturales, se posibilita instaurar un nuevo orden en la filosofía de la ciencia, partiendo del concepto de real, el cual garantizaría una verdadera objetividad.

Lacan pensaba que no tenía sentido seguir oponiendo las ciencias conjeturales a las ciencias exactas, dado que la exactitud se distingue de la verdad y la conjetura no excluye al rigor. La ciencia empírica puede extraer su exactitud de las matemáticas, pero éstas pueden servir también para simbolizar lo real, es decir aquello que fundamenta la acción humana. Lacan sostiene que el psicoanálisis al ocuparse del sujeto de la ciencia, se interesa en la causa material, el cuerpo sufriente, es decir, lo real.

Lo real introduce un cuestionamiento radical de los presupuestos de la lógica formal en la que se sustenta el conocimiento científico. La ciencia que se interesa en la verdad bajo su aspecto de causa formal, da una forma lógica a la comunicación de su saber, excluyendo así al sujeto que ella implica. Lo real por el contrario, se sitúa en los confines de la lógica, en un más allá del principio de no contradicción, la cual no sigue ninguna traducción de reglas aristotélicas del tipo “no se puede permanecer en un estado y en el estado opuesto al mismo tiempo”. A diferencia de la lógica aristotélica, lo real se ubica en la paradoja. Un ejemplo filosófico es la afirmación de Pascal: “El corazón tiene razones que la razón no entiende”. Lo que enseña la paradoja de Pascal es lo real de la razón, es decir, el inconsciente.

La paradoja muestra una verdad oculta que contribuye al conocimiento. Es así como lo real se desliza más allá de lo simbólico para cuestionar el fundamento de nuestra realidad, donde las palabras se desprenden de su esencia simbólica transformándose en acto de reflexión sobre nuestra

condición humana como vaciamiento simbólico, es decir como sujetos de deseantes.

No se trata en la teoría del conocimiento sólo del dato empírico, como privilegia el positivismo, sino de los factores inconscientes (lo real) que contribuyen a matizar la observación.

En términos epistemológicos, Lacan propone una relación original y compleja plantea que toda realidad en el sujeto tiene como fundamento lo real, es decir un espacio indiferenciado entre el interior y el exterior, entre el sujeto y el objeto, litoral de lo psíquico con el cuerpo, origen de las fantasías de carácter inconsciente que hacen que el sujeto reaccione e interprete la realidad.² Por tal la realidad se constituye a partir de los efectos producidos por lo real en lo imaginario y lo simbólico. En este sentido, la realidad no está en lo representado, sino en la representación, es decir, lo real es lo único

²Así Lacan, al integrar el esquema freudiano de la segunda tópica a su teoría de los registros, sustituye la visión anatómica freudiana por un modelo topológico que permite una continuidad entre el adentro y el afuera: “Todavía es preciso distinguir en este sentido de otro, el otro constituido por una distinción definida por una relación, exterior-interior por ejemplo, como Freud lo hace lo quiera él o no, en su segunda tópica, la que se soporta de una geometría de la bolsa, y donde ustedes ven una cosa, en alguna parte de las “Nuevas Conferencias...”, una cosa que está considerada que contiene, ¿qué contiene qué? Es divertido decirlo: las pulsiones. Es lo que él llama el Ello. Naturalmente, ello lo fuerza a añadir allí un cierto número de utensilios, una especie de lúnula que de paso transforma a ello en una especie de vitelo sobre el cual se diferenciaría un embrión. Evidentemente, no es lo que él quiere decir, pero es lamentable que ello lo sugiera. Tales son las desventajas de las figuraciones por imágenes. No les digo todo lo que él está forzado a añadir todavía, sin contar con no sé qué plumeado que intitula Súper-yo. Esta geometría de la bolsa, es precisamente algo de lo que nos ocupamos al nivel de la topología, salvo que, como puede haberseles ocurrido la idea, eso se dibuja sobre una superficie, y que estamos forzados a poner allí la bolsa. Sobre una superficie, eso hace un redondel, y de este redondel hay un interior y un exterior. Es con eso que estamos llevados a escribir la inclusión, a saber que algo, I por ejemplo, está incluido en un C, un conjunto. La inclusión, quizá ustedes saben cómo se escribe eso; es así: [inclusión], de donde se ha deducido un poco rápidamente que se podía deslizar de la inclusión, que está ahí encima, al signo “inferior a”: <, a saber que I es más pequeño que C, lo que es una imbecilidad manifiesta. He ahí entonces el primer otro, otro definido del exterior al interior” (J. Lacan, *R.S.I*, Versión de Chollet, Clase I, 10 de diciembre de 1974, Seminario inédito).

verdaderamente objetivo. Con ello no debe confundirse lo real con el mundo exterior. Lacan homologa a veces lo inconsciente con lo real y otras veces los diferencia puntualmente. Lo que no se modifica en su concepto es su carácter ominoso y trascendental, en tanto que “lo real es un ruido en el que puede oírse todo, y listo a sumergir bajo sus esquirlas lo que el principio de realidad construye en él bajo el nombre de mundo exterior” (Lacan 2001, p.372).

En esta tesis pretendemos analizar la idiosincrasia histórica, teórica y pragmática, en la creación del concepto de real en la obra de Lacan, indagando sus orígenes, sus fundamentos y sus finalidades, vinculando esta construcción teórica con una ideología particular sobre la ciencia y el hombre, que reivindica la poética como parte fundamental del discurso científico. Para ello hemos desarrollado los siguientes temas:

En el capítulo 1, “Fundamentos epistemológicos de lo real”, se hace una recopilación histórica de la visión de distintas teorías del conocimiento, acerca de “lo real”. En la tradición filosófica esto se denomina con diversos significantes (la cosa en sí, la voluntad, lo heterológico, la pulsión). Tienen en común que son el objeto de la realidad, que no es asimilable por la palabra, pero sin embargo la sustenta.

En el capítulo 2, “De la panóptica a la paranoia”, se ilustra cómo la panóptica es el paradigma de la clínica y de las ciencias de la conducta. En Foucault éstas son el resultado del discurso científico del siglo XVII, el cual marcó la discursividad científica de la modernidad. Esta discursividad tendrá una discontinuidad epistemológica con la invención del psicoanálisis. Se produjo un descentramiento de la mirada del sujeto, como eje del conocimiento y de la verdad, para sustituirla con la mirada del Otro. Esta mirada, se expresa

en la paranoia, que, para Lacan, es una lógica del conocimiento. El aporte lacaniano es la recuperación del discurso paranoico en su formalidad: en su búsqueda por la verdad del sujeto, por el rigor, y cuya certeza es sinónimo del ideal doctrinal de la ciencia. Así nadie tendría tanto acceso a lo real como el paranoico. Para acercarnos a la verdad del sujeto hay que acercarnos a la paranoia, de ahí que el psicoanálisis sea una paranoia dirigida.

En el capítulo 3, “El sujeto forcluido de la ciencia”, contestamos la pregunta ¿qué es lo que hace el psicoanálisis en el campo de la ciencia? La respuesta: rescatar al sujeto forcluido por ella, es decir recupera lo real. En este sentido el psicoanálisis construye un nuevo estatuto de sujeto, distinto a los diversos lugares de la subjetividad en el campo del saber. La búsqueda del psicoanálisis es despojar de sentido al discurso totalitario de la ciencia, para que pueda aparecer lo real. Si Dios ha muerto como lo ha declarado Nietzsche, ha resucitado en el Dios de la ciencia. Para Lacan el Otro no existe como completo, no hay por tal un Otro que no sea afectado por lo real.

CAPÍTULO 1

FUNDAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS DE LO REAL

La realidad es una mera ilusión, aunque una muy persistente.

Albert Einstein

Sólo los idiotas creen en la realidad del mundo, lo real es inmundo y hay que soportarlo.

Jacques Lacan

Dentro de un saber coherente un concepto se relaciona con todos los demás. La noción de lo real construida por J. Lacan abarca diferentes épocas: la de la propia vida intelectual de Lacan –sus etapas surrealista, estructuralista y topológica. Éstas se encuentran ligadas a su existencia humana en un ambiente cultural determinado, la del llamado “Boom” intelectual francés de mediados del siglo XX- así como a otra época histórica que contiene una tradición filosófica de más de cuatro siglos de pensamiento, y de la cual se nutre su concepto.

Esto significa que debemos considerar que el concepto de real es consecuencia, no sólo del acto creador del autor de los *Escritos*, sino de la historicidad de la producción de conceptos filosóficos reorganizados, en cuyas rupturas y mutaciones se encuentra la génesis de su quehacer conceptual.

Lo real lacaniano es sólo susceptible de comprensión, al establecer el “marco cultural”, es decir el conjunto de las relaciones y de los valores ideológicos de la formación social en la que se inscribe su concepto.

Así David Cooper (1981, p. 46) afirmaba que: “ningún psicoanalista en la historia del movimiento psicoanalítico ha mostrado una comprensión más profunda y práctica de la tradición filosófica europea que Lacan”. Los conceptos

forjados por Lacan, son conceptos cuya textura está entretejida por los filamentos teóricos y metodológicos de la filosofía.

En este capítulo pretendemos analizar la idiosincrasia histórica, teórica y pragmática, en la creación del concepto de real en la obra de Lacan, indagando sus orígenes a partir de su vinculación con algunos postulados de la tradición filosófica.

La realidad y lo real

Para S. Freud la realidad se divide en dos: una realidad de afuera, fáctica y una realidad de adentro, psíquica:

Imaginemos un ser vivo casi por completo inerte, no orientado todavía en el mundo, que captura estímulos en su sustancia nerviosa. Este ser muy pronto se halla en condiciones de establecer un primer distinguo y de adquirir una primera orientación. Por una parte, registra estímulos de los que puede sustraer mediante una acción muscular (huida), y estos los imputa a un mundo exterior; pero, por otra parte, registra otros estímulos frente a los cuales una acción así resulta inútil, pues conserva su carácter de esfuerzo (*Drang*) constante; estos estímulos son la marca de un mundo interior, el testimonio de unas necesidades pulsionales. La sustancia percipiente del ser vivo habrá adquirido así, en la eficacia de su actividad muscular, un asidero para separar un “afuera” de un “adentro” (Freud 1994a, pp.114-115).

Existe para Freud, por tanto un adentro y un afuera en nuestra percepción de la realidad. El psicoanálisis se ocuparía de lo que ocurre adentro del sujeto, es decir, se ocuparía de la realidad psíquica del paciente.

Lacan (2001, p. 63) entiende esta separación y afirma que: “Nada en todo caso que permita considerar unívoca la realidad que se invocaría al conjugar los dos términos: *Wirklichkeit* y *Realität* que Freud distingue allí,

reservando especialmente el segundo a la realidad psíquica". Este término de *Realität* tiene su antecedente en Hegel, en a *Fenomenología del espíritu*.

A este respecto, cabe decir a quienes afirman aquella verdad y certeza de la realidad (*Realität*) de los objetos sensibles que debieran volver a la escuela más elemental de la sabiduría, es decir, a los antiguos misterios eleusinos de Ceres y Baco, para que empezaran aprender el misterio del pan y del vino, pues el iniciado en estos misterios no sólo se elevaba a la duda acerca del ser de las cosas sensibles, sino a la desesperación de él, ya que, por una parte, las veía aniquilarse a ellas mismas. Tampoco los animales se hallan excluidos de esta sabiduría, sino que, por el contrario, se muestran muy profundamente iniciados en ella, pues no se detienen ante las cosas en sí, sino que, desesperando de esta realidad (*Realität*) y en la plena certeza de su nulidad, se apoderan de ella sin más y las devoran; y toda la naturaleza celebran, como ellos, estos misterios revelados, que enseñan cuál es la verdad de las cosas sensibles (Hegel 2000a, p. 69).

Para Hegel *Realität* denomina lo empírico, la "realidad sensible", las cosas del mundo. Hegel se burla de aquellos que consideran la verdad únicamente en las cosas sensibles y les dice que tienen que consultar a los antiguos y así poder aprender de ellos, la sabiduría de los misterios eleusinos de Ceres y Baco: que celebraban la desaparición de las cosas sensibles.

La *Realität* es entonces lo inmediato, es decir lo no mediado por el concepto, por la acción del espíritu. Aun los animales saben más que los incautos que pretenden una certeza de lo sensible, porque una vez que los animales devoran la realidad de las cosas, (sin preocuparse por la esencia de ellas, ya que estiman su poco valor de permanencia) la realidad auténtica surge, al ir más allá de lo inmediato para valorar el suceso en cuanto acción de la transformación de la materia para su fin, el de alimentar. Los animales entonces trascienden a lo verdadero, al desaparecer lo sensible, dan lugar a la

transformación de la naturaleza, por la acción del espíritu, creando con ello un sentido de lo sensible, produciendo una realidad verdadera.

Hegel afirma que la realidad sensible es una mera apariencia y gracias a la fuerza del espíritu podemos aprender la esencia de la realidad eficaz, la cual se caracteriza como una unidad del fenómeno; una realidad fenoménica que no es mera apariencia en cuanto que se adecua al concepto y es mediada por éste. Esto no quiere decir que lo sensible no es necesario para la comprensión de la realidad, en efecto es necesario, pero debe ser negado (lo sensible), es decir tiene que devenir en negatividad, tiene que acontecer su muerte.

La *Realität* hegeliana antecede a la posición freudiana y lacaniana de lo real, como aquello que es producto de lo sensible del cuerpo, no mediado por lo simbólico, en tanto que se encuentra separado de la conciencia, del lenguaje y del yo, para dar paso a la pulsión. Cabe señalar que a diferencia de Hegel, Lacan piensa que la *Realität*, es decir, lo real, es lo verdadero, es la base material de la teoría psicoanalítica, es el sostén de lo imaginario y lo simbólico, es lo que permite al psicoanálisis no caer en una forma de idealismo, sino por el contrario, es aquello que lo mantiene en el campo de la ciencia.

Los componentes de la epistemología freudiana se basan en la fisiología del siglo XVIII y XIX. A partir de estos se postulaba una potencialidad total, es decir, la capacidad de imponer al devenir de una parte bajo una regla de conformidad con la estructura de un todo. Esto es, se suponen funciones que controlan otras funciones y que mantienen ciertas constantes que permiten al organismo conducirse como un todo. En el último tercio del siglo XIX, estas funciones habían recibido el nombre de regulación (Canguilhem, 2005a). Este tema fue abordado por Freud, en *Formulaciones sobre los dos principios del*

acaecer psíquico de 1911. Allí Freud comenta que el principio de realidad y el principio del placer son los principios que regulan la actividad y buen funcionamiento del aparato psíquico, otorgándoles a los dos el mismo estatuto de verdad, Freud (1994, p. 230) nos dice:

El carácter más extraño de los procesos inconscientes (reprimidos), al que cada indagador no se habitúa sino venciendo a sí mismo con gran esfuerzo, resulta enteramente del hecho de que en ellos el examen de la realidad no rige para nada, sino que la realidad del pensar es equiparada a la realidad efectiva exterior, y el deseo, a su cumplimiento, al acontecimiento, tal como se le deriva sin más del imperio del viejo principio del placer.

Es esta realidad psíquica freudiana, la que en primer término constituyó el fundamento del concepto de real, concepto inseparable de los demás registros de la epistemología topológica lacaniana: lo real, lo simbólico y lo imaginario. Estos son los tres registros que conforman la cognición humana, al estar anudados son nuestra realidad.

La mente humana trabaja, construye, razona con base en estos campos cognitivos. Lacan formula esta triada a partir de la lectura de la segunda tópica freudiana. Para Freud, el aparato psíquico se compone de tres instancias, “el yo”, “el súper yo” y “el ello” (1920-1939). En la concepción freudiana, el yo corresponde a la conciencia, el súper yo, a nuestros preceptos morales y el ello, a la pulsión sexual.

En *Inhibición, síntoma y angustia* (1926), Freud define la inhibición como una limitación normal de la función del yo, y al síntoma como una manifestación (o un signo) de la modificación patológica de esas mismas funciones. El síntoma puede estar asociado a una inhibición, y ser producto de la sustitución de la satisfacción pulsional. Tanto en el sueño como en el acto fallido, se

establece una interacción entre las representaciones reprimidas (yoicas) y las instancias represoras (súperyoicas), es decir los campos de la inhibición y el síntoma convergen.

La angustia es la señal que funciona como símbolo mnémico y que permite al yo reaccionar mediante una defensa, para protegerlo de un recuerdo traumático (producto de una insatisfacción pulsional), mediante la construcción del síntoma. La obra de Freud nos muestra como los distintos campos o instancias psíquicas se relacionan para dar cuenta del inconsciente y de los fenómenos psicopatológicos.

Lacan hace un acto de formalización cognoscitiva, al intentar ordenar la construcción freudiana. Lo hace con base en la teoría de conjuntos, con el fin de mostrar gráficamente la relación matemática o lógica entre las diferentes instancias psíquicas. Expone así, la forma en que esas instancias se superponen entre sí y todas las posibles relaciones lógicas que existen entre ellas. Por ejemplo, cuando los círculos se superponen, indican la existencia de subconjuntos con algunas características comunes. De esa manera, Lacan puede ejemplificar la interacción de las instancias psíquicas, en los procesos mentales. Así el conjunto que Lacan denomina de “lo imaginario”³ comprendería, al yo y su inhibición con todos sus productos: identificaciones, imágenes, ilusiones. “Lo simbólico”⁴ que representaría al súper yo y al síntoma,

³Término derivado del latín *imago* (imagen) y empleado como sustantivo en filosofía y psicología para designar lo que tiene que ver con la imaginación, es decir, con la facultad de representar las cosas en el pensamiento y con independencia de la realidad. Utilizado por Jacques Lacan a partir de 1936, este término es correlativo de la expresión estadio del espejo, y designa una relación dual con el semejante. Asociado a lo real y a lo simbólico en el marco de una tópica a partir de 1953, lo imaginario en el sentido lacaniano se define como el lugar del yo por excelencia, con sus fenómenos de ilusión, captación y señuelo (Roudinesco y Plon 1998a, p. 513).

⁴Término tomado de la antropología y empleado como sustantivo masculino por Jacques Lacan desde 1936, para designar el sistema de representación basado en el

en el cual se agrupan: la represión, el deseo y el inconsciente. El conjunto de “lo real”⁵ contiene al ello y a la angustia y de ahí se desprenden: el carácter, la defensa, el goce y la pulsión.

Ninguno de los conjuntos puede explicarse sin la ayuda de los otros, son epistemológicamente inseparables. Para dar cuenta de lo imaginario es necesario lo simbólico, para lo real, lo imaginario. Lo que la teoría de conjuntos otorga a Lacan es la posibilidad de mostrar la conjunción y disyunción de los elementos, que componen el mecanismo que intervienen en el conocimiento de la realidad.

Lo real pensante

Se considera a Rene Descartes el padre de la filosofía moderna y además el instaurador del sujeto de la ciencia, así Lacan (2001, p. 835) señala:

Un momento históricamente definido del que tal vez nos queda por saber si es estrictamente repetible en la experiencia, aquel que Descartes inaugura y que se llama el *cogito*.

Este correlato, como momento, es el desfiladero de un rechazo de todo saber, pero por ello pretende fundar para el sujeto cierta atadura en el ser, que para nosotros constituye el sujeto de la ciencia, en su definición, término que debe tomarse en el sentido de puerta estrecha.

lenguaje, es decir, en los signos y las significaciones que determinan al sujeto sin que él lo sepa; el sujeto puede referirse a ese sistema, consciente e inconscientemente, cuando ejerce su facultad de simbolización. Utilizado en 1953 en el marco de una tópica, el concepto de simbólico es inseparable de los de imaginario y real, con los que forma una estructura. Designa entonces tanto el registro (o función simbólica) con el que tiene que ver el sujeto, como el psicoanálisis en sí, en cuanto fundado en la eficacia de una cura que se apoya en la palabra (Roudinesco y Plon 1998a, p.1003).

⁵Utilizado en el marco de una tópica, este concepto es inseparable de otros dos elementos, lo imaginario y lo simbólico, y forma con ellos una estructura. Designa la realidad psíquica propia de la psicosis (delirio, alucinación), en tanto compuesta por los significantes fourcluidos (rechazados) de lo simbólico (Roudinesco y Plon 1998a, p. 901).

La duda metódica condujo a Descartes a la evidencia de que la verdad primera es “*cogito ergo sum*”;⁶ que traducido al francés, se difundirá como *Je pense, donc je suis* (yo pienso, luego soy). Fue necesario que Descartes utilizara la primera persona “je” dada una exigencia lingüística del idioma francés: se requiere usar el pronombre personal je (yo). Sin embargo, como lo ha señalado Alfonso Herrera⁷ podríamos traducir el *cogito* cartesiano como: “eso piensa”, o “ello piensa” fórmula que expresaría no una subjetividad, sino una transubjetividad que antecedería a la formulación freudiana de inconsciente y a la visión estructural de inconsciente en tanto real agujerado por el lenguaje de Jacques Lacan.

Así Descartes inaugura a través del *cogito* una separación entre el enunciado y el sujeto de la enunciación. En este sentido se considera que el psicoanálisis es cartesiano, debido a que reafirma esta separación, el sujeto es consecuencia del enunciado (lo inconsciente) y es anunciado por él, lo antecede y lo determina, habla a través de él.

También Descartes al ubicar la certeza en la duda, crea una separación entre la certeza y el saber. Así Descartes en las *Meditaciones* nos dice:

Soy una cosa que piensa, es decir, que duda, que afirma, que niega que conoce pocas cosas, que ignora muchas, que ama, que odia, que quiere, que no quiere, que también imagina y siente. Pues tal, como he señalado antes, aunque las cosas que siento e imagino no sean quizá nada fuera de mí y en ellas mismas, estoy sin embargo seguro que esos modos de pensar que llamo sentimiento e imaginación, en tanto son solamente modos de pensar,

⁶“El *cogito* es: 1) el primer principio indudable que permite formular el criterio cartesiano de verdad y 2) el punto de partida para establecer la distinción real entre la substancia pensante y extensa, para luego demostrar la existencia de las cosas materiales. Junto con el importante papel que juega el *cogito*, se encuentra el papel fundamental del Dios siempre veraz, que valida el criterio de verdad y quien tampoco engaña haciéndonos creer que las ideas de las cosas pueden transmitirse a partir de algo distinto a las cosas mismas” (Monroy 2006a, p. 117).

⁷Seminario inédito.

residen y se encuentran ciertamente en mí. Y en lo poco que acabo de decir, creo haber referido todo lo que sé verdaderamente, o al menos, todo lo que, hasta aquí, he advertido saber (AT IX-1,27).

De estas líneas de Descartes, se desprende que la certeza se encuentra en el pensamiento, en el acto mismo de pensar, en ejecución de la duda. Así Freud (1994, p. 162), al hablarnos sobre la interpretación psicoanalítica de los sueños, señala que:

De igual manera averiguamos, en el trabajo de interpretación, lo que corresponde a las dudas e incertezas, que tantas veces comunican los soñantes, sobre si cierto elemento apareció en el sueño, sobre sí fue esto o a caso alguna otra cosa. A estas dudas e incertezas nada corresponde, por lo general, en los pensamientos oníricos latentes; provienen íntegramente de la acción de la censura onírica y equivalen a una expurgación intentada, no lograda del todo.

Es decir, esa duda devela una verdad, una verdad escindida del saber, que al igual que el analizante, en el acto analítico refiere no saber, y ese no saber es una certeza, así el sujeto de supuesto saber, se resiste a lo real, a la certeza que lo habita.

Para Lacan lo real designa la realidad psíquica propia de la psicosis (delirio, alucinación), en tanto compuesta por los significantes forcluidos⁸ (rechazados) de lo simbólico. Lo real es esa estructura que piensa sin sujeto, donde los significantes hablan por él: eso piensa y habla sin sujeto.

Sin embargo, hace mucho tiempo que guardo en mi espíritu una cierta opinión: que hay un Dios que puede todo, que me ha creado y producido tal como soy. Pues bien ¿quién podría asegurarme que ese Dios no haya hecho de modo que no exista ninguna tierra, ningún cielo y ningún cuerpo

⁸Concepto elaborado por Jacques Lacan para designar un mecanismo específico de la psicosis por el cual se produce el rechazo de un significante fundamental, expulsado afuera del universo simbólico del sujeto. Cuando se produce este rechazo, el significante está forcluido. No está integrado en el inconsciente, como en la represión y retorna en forma alucinatoria en lo real (Roudinesco y Plon 1998a, p.901).

extenso, ninguna magnitud, ni lugar, y que sin embargo tenga yo los sentimientos de todas esas cosas y que todas ellas me parezcan existir tal como las veo? Mas aún: así como a veces juzgo que los otros se equivocan incluso en las cosas que, según piensan, saben con la mayor certeza, puede suceder que Él haya querido que me engañe toda vez que adiciono dos a tres , o que número los lados de un cuadrado, o juzgue sobre algo aún más fácil que eso (AT IX-1,16).

Su aproximación se apoya en la consideración de que Descartes pone como último y máximo obstáculo la posible existencia de un "genio maligno" que en Lacan se interpreta como lo real del Otro.

...debo examinar, tan pronto como la ocasión se presente, si hay un Dios y, si hallo que hay un Dios, debo examinar también si puede ser engañador, ya que sin el conocimiento de esas dos verdades no veo que pueda alguna vez conocer algo con certeza (AT IX-1,29).

El Otro en Lacan designa un lugar simbólico –el significante, la ley, el lenguaje, el inconsciente o incluso Dios- que determina al sujeto, a veces de manera exterior a él, y otras de manera intrasubjetiva, en su relación con el deseo. Si tal genio existiera y quisiera engañarnos, no tendríamos modo de superar el estado de ilusión y error –es decir se produciría la paranoia - Pero esto no puede darse, dirá Descartes, ya que Dios es perfecto y por tal motivo, no nos abandonaría a merced de un espíritu malvado. “Dios, digo, quien, siendo soberanamente perfecto, no puede ser causa de ningún error” (AT IX-1,48).

Así que Él, que es la verdad, es el que nos alumbra y nos hace ver las cosas tal y como son, sin la intervención de ningún genio maligno que nos lleve a la confusión.

Descartes demostró la existencia de Dios como causa externa de la existencia, de la idea de perfección en nuestra conciencia. Siendo nosotros

imperfectos, porque dudamos, no puede nuestra idea de perfección provenir de nosotros. Entonces debe provenir de un ser que sea efectivamente perfecto, de Dios. Y si Dios es perfecto no puede ser engañador y no puede habernos hecho de modo tal, para que nos confundiéramos sistemáticamente cuando creyéramos estar en la verdad.

Hay que captar en ese ego que Descartes acentúa con la superfluidad de su función en algunos de sus textos en latín, el punto en que sigue siendo lo que pretende ser: dependiente del dios de la religión. Curiosa caída del ergo, el ego es solidario de ese Dios. Singularmente Descartes sigue el movimiento de preservarlo del Dios engañoso, en el cual es a su compañero al que preserva hasta el punto de arrastrarlo al privilegio exorbitante de no garantizar las verdades eternas sino siendo su creador (Lacan 2001a, p. 844).

La Existencia de Dios (el Otro, como lenguaje) no garantiza mi certeza, esa está dada en el cogito; es decir en lo real; lo que garantiza que la certeza sea saber es la necesidad de Otro (lo simbólico). En el sistema de Descartes es necesaria la existencia de Dios justamente para distinguir entre la certeza y el saber. En efecto el *cogito, sum*, está reducido a la certeza actual como lo real, es decir como delirante; para poder alcanzar un saber; es decir uno simbólico, que produzca lazo social, y que se distinga de la certeza psicótica; se necesita de otro sujeto que garantice la entrada del hombre a la subjetividad. Dios toma, en Descartes, el papel de ese Otro.

El Otro designa el espacio eminentemente simbólico que caracteriza a lo humano. Pero no es una dimensión que se sitúa en algún más allá; encarna en todos esos otros de quienes surgimos, a quienes nuestra palabra se dirige, en quienes ocupamos algún lugar: antepasados, padres, maestros, instituciones. El Otro es ese conjunto de redes de discursos que atrapan al viviente desde antes del nacimiento para hacerlo sujeto y donde sigue presente más allá de la muerte (Gerber 2009a, p.105).

Podemos pensar lo simbólico lacaniano en relación a lo propuesto por Spinoza en su *Ética* donde afirma: que la Realidad es Dios y naturaleza (*Deus sive Natura*). Dios es el Otro cuya perfección determina la realidad del mundo, una realidad positiva determinada por la necesidad de libertad, la cual expresa justamente lo que es y no otra cosa. Dios es lo verdadero de las ideas, mientras que el error es el alejamiento de Dios, produciendo con ello la mutilación y la confusión. Si Dios es el Otro, aquello que ocasiona el error, es lo que obtura el lenguaje –al Otro- es efecto de lo real lacaniano, lo que se aparta de lo simbólico.

Lacan toma su concepto de deseo del *cupiditas* (apetito) spinocista, la cual instituye la alegría y la tristeza y las demás pasiones en el ser humano, en la medida que el hombre se aleja del deseo de conocimiento de Dios –del Otro- se crea la desdicha, la única salida es buscar a Dios a través de la razón, como ideal del sabio “que piensa en todo menos en la muerte” y “cuya sabiduría es una mediación de la vida”. Pensar en la muerte, pensar en el error es pensar en lo real.

Mientras que Descartes comienza por lo real, Spinoza comienza por lo simbólico, el Lacan de los años 50s estaría más por la supremacía de lo simbólico, sería spinocista al plantear que puede existir una palabra plena, mientras que el último Lacan pasó el acento de su investigación de la escisión entre lo imaginario y lo simbólico a la barrera que separa lo real de la realidad, lo que se separa del Otro, en este sentido el Lacan de los años 70s sería más cartesiano.

Lo real del vacío

El hombre para Pascal es un ser medio y mediano situado entre dos infinitos: lo infinitamente pequeño y lo infinitamente grande. El hombre no es ángel ni bestia, es algo intermedio, ser depositario de lo verdadero y cloaca de incertidumbre y de error, gloria y desperdicio del universo, producto de un nudo imposible de deshacer, de un real. Para Pascal el deseo es infinito y es nada, es un vacío que expresa la condición humana. De ahí Lacan retoma su estrategia del entre-dos, del medio- decir, del no-todo, produciendo con ello, una lógica de lo parcial, de lo incompleto, del entre-dos, de lo heterológico, es decir, de lo real, el cual se expresa como producto del vacío, de la intersección de dos infinitos, que expresan las cualidades de lo real: entre la materia y la nada, condición sólo aprehensible por el pensamiento.

Afirma Pascal que entre la razón y la sensibilidad se inserta un modo de conocimiento a un tiempo peculiar y universal: el del “corazón” el resultado de una integración de la universalidad racionalista dentro de la fe personal, el creer para comprender “es el corazón el que siente a Dios y no la razón”, lo siente porque la razón constituye uno de sus momentos. Sólo a través de apostar a Dios (existe o no existe Dios, para Pascal es una cuestión de azar y él apuesta a la existencia de Dios ya que, aunque no se conoce de modo seguro si Dios existe, lo racional es apostar que sí existe) puede el hombre escapar a la paradoja del vacío.

Como buen jansenista que era, Pascal se interesaba por el deseo, y por esta razón, se lo digo a ustedes como una confidencia, llevó a cabo la experiencia del Puy de Dôme acerca del vacío.

El vacío es algo que ya nos interesa en absoluto desde el punto de vista teórico. Eso ya casi no tiene sentido para nosotros. Nosotros sabemos que en el vacío, pueden producirse todavía huecos, llenos, paquetes de ondas y

todos lo que ustedes quieran. Pero para Pascal, que la naturaleza tenga o no horror al vacío era capital, porque esto significaba el horror de todos los sabios de su tiempo ante el deseo. Hasta entonces, si no la naturaleza, al menos todo el pensamiento había tenido horror de que pudiera haber, en algún lugar, vacío (Lacan 2006a, p. 80).

El vacío es el lugar de lo real, es donde emerge la falta y es lo que posibilita el deseo, pero también es el horror de que exista algo que no este completo.

“En la demanda, el deseo no es todavía (cómo podría); y en lo simbólico nunca será nada (salvo el resto impropio, el saldo insalvable)” (Herrera 2009a, p. 123). Es en lo real donde el vacío estructura el deseo del sujeto.

Lo real es la cosa en sí

Para Kant el ser humano no puede conocer las cosas-en-sí-mismas, *Ding an sich*, sino solamente las cosas tal como las percibimos, por mediación de la intuición sensible. La epistemología kantiana, se preocupa por la cosa-en-sí. Jean Baptiste Botul (2003, p.96) nos otorga su interpretación sobre ello:

¡Curiosa teoría del conocimiento! Como si la ciencia tuviera que ver con las “cosas”, objetos permanentes, estables. La ciencia moderna no estudia “cosas” aisladas, sino relaciones, flujos, campos, sistemas. Hay en el noumón kantiano un sorprendente fetichismo de la “cosa”.

Es evidente que este fetichismo por la “cosa” está también en Lacan al crear el objeto pequeño a, objeto de lo real, objeto kantiano que representa el lugar que ocupa la pulsión.

La “cosa” es el sexo. Es evidente. No podemos conocer la cosa en sí, nos advierte Kant: no somos capaces, pero sobre todo, no estamos autorizados: Esto tiene que ver con la moral y con el deseo: “confundir la apariencia con el fenómeno es cometer una falta”, escribe Kant en la Crítica a la razón pura. ¿Qué tiene que hacer la noción de falta aquí, sino señalar que la teoría del conocimiento es

inseparable de una conducta de la razón? La metafísica comete algo peor que un error: comete una falta: Existe una falta porque existe un deseo de querer ver la cosa tal cual es en sí misma. Esta pulsión (*Trieb*), esta manera de mirar bajo la falda de la realidad es una obsesión del filósofo. La “crítica” es una terapia inventada por el doctor Kant para contener –sin poder erradicar- ese deseo de mirar (Botul 2003a, p. 96).

Aquí Botul es absolutamente lacaniano y podemos entender el origen de la idea de lo real y el “objeto pequeño a”⁹ como producto del noúmeno kantiano.

Qué es lo real, si no lo prohibido de la razón, lugar de la fantasía de lo inconsciente, de los deseos ocultos, lugar del goce. Efectivamente la “cosa” es el sexo y el sexo es lo imposible, o sea el lugar del goce. Lacan ha interpretado la teoría kantiana de lo cosa en sí como el lugar de soporte de lo fenoménico, aquello que se encuentra detrás del semblante, de lo simbólico y de lo ideológico producto de lo imaginario.

La “cosa” es el objeto causa del deseo y del goce en Lacan, objeto perdido por la representación, es decir, por lo histórico y cuyo semblante ocupa el analista, para recibir las proyecciones del analizante. Kant basó su epistemología en esta “cosa” que se sustrae a la percepción, pero que se encuentra ahí, como sostén de nuestras representaciones sensibles.

Se ha supuesto hasta ahora que todo nuestro conocer debe regirse por los objetos. Sin embargo, todos los intentos realizados bajo tal supuesto con vistas a establecer a priori, mediante conceptos, algo sobre dichos objetos –algo que ampliara nuestro conocimiento-

⁹Expresión introducida por Jacques Lacan en 1960 para designar el objeto deseado por el sujeto y que se sustrae a él, al punto de ser no representable, o de convertirse en “un resto” no simbolizable. En tal carácter, sólo aparece como una “falta en el ser”, o en forma estallada, a través de cuatro objetos parciales separados del cuerpo el pecho, objeto de succión; las heces, objeto de excreción, la voz y la mirada, objetos del deseo en sí (Roudinesco y Plon 1998a, p.759).

desembocaban en el fracaso. Intentemos, pues, por una vez, sino adelantaremos más en las tareas de la metafísica suponiendo, que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento, cosa que concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento a priori de dichos objetos, un conocimiento que pretende establecer algo sobre éstos antes de que nos sean dados. Ocurre aquí como los primeros pensamientos de Copérnico. Éste, viendo que no conseguía explicar los movimientos celestes si aceptaba que todo el ejército de estrellas giraba alrededor del espectador, probó si no obtendría mejores resultados haciendo girar al espectador y dejando a las estrellas en reposo. En la metafísica se puede hacer el mismo ensayo, en lo que atañe a la intuición de los objetos. Si la intuición tuviera que regirse por la naturaleza de los objetos, no veo cómo podría conocerse algo a priori sobre esa naturaleza. Si, en cambio, es el objeto (en cuanto el objeto de los sentidos) el que se rige por la naturaleza de nuestra facultad de intuición, puedo representar fácilmente tal posibilidad (KpV BXV-BXVII).

Para Kant, el conocimiento del mundo no viene sino parcialmente por los sentidos; el mundo “tal como es” está fuera de nuestra comprensión sensorial pero no de la intelectual. Podemos “ver” el mundo con nuestro “ojo” interno y usar el intelecto como creador de ideas. Debemos subordinar los sentidos al sentido, no a través de nuestras percepciones sino de nuestras concepciones. De la misma manera, Lacan accede por ejemplo a lo real traumático a través del método psicoanalítico como ciencia conjetural, que utiliza la razón para calcular el efecto del significante y el tiempo como escansión en el campo de lo real. Kant crea su teoría del conocimiento como puente entre el yo y las cosas, Lacan entre lo imaginario y lo real.

Para Kant, las cosas se dan en nuestras ideas, habiendo en ese conocer lo dado por las cosas (lo científico) y lo puesto por nosotros (lo filosófico). Al caos de sensaciones de luz, color, sonido, tacto, gusto, que nos bombardean de continuo, imponemos las categorías que les asigna nuestro pensamiento.

Las integramos en el tiempo y el espacio, y de ello surgen las cosas conocidas, el fenómeno (KpV AXXIII-BXLI).

Ese mismo principio funciona en el sujeto del psicoanálisis, la ansiedad de la vida, las sensaciones, nuestro acercamiento a lo real, son experimentados por el sujeto, e interpretados (subjetivados) como una forma de dar sentido a lo que le sucede, el síntoma es esta interpretación, es la puesta en escena de lo real atenuada por el diálogo del sujeto.

Lo real como voluntad

Fichte, Schelling, Hegel son egregios representantes del idealismo alemán. En esta tradición el principio de la autoconciencia, el acto de ser consciente, es el proceso de la creación misma. También lo es, el desarrollo de una lógica, nombrada dialéctica, cuyos componentes: tesis, antítesis y síntesis, reflejan la estructura de la autoconciencia.

Estos pensadores mantenían una lógica de la dialéctica de los espejos, no sólo en la estructura de las producciones humanas, en lo individual y en lo social, sino también en la estructura misma de la realidad, como un todo, concebido como sustancia pensante.

Lacan sitúa a Hegel, como representante del discurso del saber y el discurso universitario¹⁰, producto de la dialéctica entre el amo y el esclavo. En

¹⁰La fórmula del Discurso Universitario (o Discurso «de» la Universidad) aparece en el *Seminario XVII* de Lacan (El reverso del psicoanálisis, 1969-1970), en contrapunto con el discurso de la ciencia, en cuanto se considera que manifiesta aquello de lo que éste último se asegura. El saber S_2 ocupa en él el lugar dominante -el del semblante-, lugar del orden, del mandamiento, lugar ocupado primeramente por el amo ($S_2 / S_1 \rightarrow a/\$$). “El discurso universitario, heredero del discurso del amo, privilegia el discurso del saber. Con este discurso Lacan destaca que en la universidad se informa el saber adquirido por los amos-maestros. Porque la función de la universidad es recoger el saber acumulado. Se trata propiamente del saber universitario, que a través de la pedagogía recoge y organiza los discursos, cuidando de excluir del discurso ya

un principio dos hombres lucharon por el poder y por el reconocimiento sobre el otro como su superior, como dueño y señor de él. Uno de los contrincantes- el futuro amo- necesita con tal fervor el reconocimiento por parte del otro como amo, que no teme ni a la muerte para conseguirlo.

A diferencia del amo, el esclavo teme a la muerte, es consciente de su propia mortalidad y prefiere someterse a la voluntad del amo, a este otro que al Otro absoluto que es la muerte. Es decir, en el esclavo se produce un conocimiento fundamental sobre sí mismo en relación con su mortalidad, lo que provoca en él una autoconciencia de ser en el mundo, lo que no ocurre con el amo.

Hegel destaca que si el esclavo teme al amo no es por éste mismo, sino porque se ha sentido profundamente angustiado por el miedo a otro amo, al amo absoluto que es la muerte. Lacan le reconoce a Hegel el mérito de haber sido el primero en identificar a la muerte como el significante amo. Este significante primordial, es el que promueve nuestra fuerza para vivir, nuestra movilidad como seres finitos y cuya finitud hace que perduremos más allá de nuestra muerte en la creación científica o artística, en la cultura o en términos hegelianos en el espíritu. Sin embargo, Hegel solamente permanece en el campo de lo que Lacan concibe como lo simbólico, como dirá Bataille (1988, p.

constituido, aceptado e institucionalmente legitimado, todos los nuevos saberes, a los que percibe amenazantes. La función principal del discurso universitario es obstaculizar el advenimiento de nuevos significantes, nuevos conceptos y categorías, nuevas interpretaciones que atentan contra un orden científico y simbólico dado. Cuando Thomas Samuel Kuhn (Cincinnati, 1922-Cambridge, 1996), habla de las sociedades científicas como guardianas de los paradigmas científicos constituidos, evoca al discurso universitario, tal como piensa Lacan. Un saber directamente vinculado a los bienes del goce que produce el saber. Es el capital de la ciencia: el saber y los bienes que procura. Pero en realidad todo saber nos constituye como sujetos del inconsciente: atravesados por una falta de saber incolmable” (Herrera 2007a).<http://www.lajornadamichoacan.com.mx/2007/01/20/index.php?section=sociedad&article=012n1soc>. Consulta 20/03/2011.

4) “el animal muere pero la muerte del animal es el devenir de la conciencia”. Esto significa que el desarrollo de la autoconciencia es producto del significativo muerte. Nuestra experiencia como seres humanos es impensable sin este significativo. Esta idea que recorre toda la obra freudiana y lacaniana. Sin embargo, habría que rastrear lo real lacaniano no en la muerte, la cual cómo la vislumbró Hegel –bajo la interpretación de Lacan- pertenece al registro de lo simbólico, sino, en lo abrupto de la vida. Sólo un discípulo de Kant, pudo ver la sexualidad de la vida inmersa en lo nouménico kantiano: Arthur Schopenhauer. Este pensador se oponía al idealismo alemán y a su metafísica, como elevación de la autoconciencia (la cual le parecía demasiado intelectualizada). Sin embargo, se mantenía en el espíritu de la tradición del idealismo, ya que creía que el último principio del universo era aprensible sólo a través de la introspección. Además se propondrá entender filosóficamente al mundo, como varias manifestaciones de este principio general. Para Schopenhauer, este principio general no es ni el de la conciencia ni el de la razón, sino el de la voluntad: un impulso sin mente, sin objeto, no racional que subyace a la pulsión y a todo lo que existe. La originalidad del planteamiento de Schopenhauer no radica en su concepción del mundo como voluntad, la cual ya se encontraba en la filosofía de Fichte, sino en la idea de que la voluntad carece de racionalidad o intelecto.

Habiendo rechazado la posición kantiana de que las sensaciones son causadas por un objeto incognoscible que existe independientemente de nosotros, en Schopenhauer cobra importancia el cuerpo – el cual es uno más de los objetos del mundo. Este es dado a nosotros de dos diferentes maneras. Percibimos nuestro cuerpo como un objeto físico entre los otros objetos físicos,

sujeto a las leyes de la naturaleza (las cuales gobiernan los movimientos de los objetos físicos). Además podemos ser conscientes de nuestro propio cuerpo, por medio de nuestra conciencia inmediata de habitarlo, intencionalmente movido, el cual siente directamente los placeres, dolores y estados emocionales.

Podemos objetivamente percibir nuestra mano, como un objeto externo, como un cirujano puede percibirla durante una cirugía. Pero también podemos ser subjetivamente conscientes, de nuestra mano, como algo que habitamos o como algo que voluntariamente movemos y en donde podemos sentir trabajar nuestros músculos internos.

Schopenhauer afirma que nuestro cuerpo está dado en dos formas diferentes, a saber, como representación (objetivamente; por fuera) y como voluntad (subjetivamente; por dentro).

Cuando movemos nuestra mano, este movimiento no es debido a la consecuencia de un acto motivado, que generaría el movimiento de nuestra mano como un efecto, sino que el movimiento de nuestra mano es un sólo acto (son las dos caras de la misma moneda). Hay un sentimiento subjetivo de voluntad en una cara y el movimiento de la mano como representación en la otra. En Schopenhauer la acción de nuestro cuerpo es nada más que un acto de la voluntad objetivado, traducido en percepción (Schopenhauer 2004a).

Para la clínica psicoanalítica, la irrupción de lo real en la percepción tiene que ver con el acto de voluntad objetivado, que en el sujeto de la psicosis experimenta como la voluntad misma. Allí los registros de lo imaginario y de lo real se trastocan, y aquello que es una percepción imaginaria, a saber, el movimiento de mi mano, se vive en la psicosis como una percepción en lo real -

fuera del sujeto-, fenómeno de extrañamiento, “algo mueve la mano”. Podríamos decir que la psicosis, se encuentra fuera del “velo de maya”¹¹ y vemos la voluntad. Pero al no haber mediación, es decir, una representación que límite mi yo, con la voluntad –recordemos que para Schopenhauer, la voluntad es una fuerza terrible- la experimentamos con horror.

Schopenhauer combina su postulado de que el mundo es voluntad con la postura kantiana de que nosotros somos responsables de individualizar el mundo de las apariencias. Es decir, las condiciones de posibilidad de tiempo y espacio que se encuentran en el sujeto, ejercen el “principio de individuación”. Basta la diferente posición en el espacio y el tiempo para afirmar la diferencia de los seres. Esto, pues el tiempo y el espacio son lo único por lo que aquello que es igual y una misma cosa según la esencia y el concepto aparece como

¹¹Iniciado en las *upanisad*, el concepto de maya (a veces *avidyā*) fue desarrollado en detalle en varios sistemas de la filosofía india. Lo más común es considerar que maya designa el mundo en tanto que apariencia; el Brahmán está pues, oculto por el velo de maya. Ahora bien este “estar oculto por” significa también “depender de” en otros términos “depender de maya para ser visto (o entrevisto)”. El concepto maya, se refiere pues, como indica Reyna a la relación de algo fenoménico con algo Absoluto, especialmente el carácter fenoménico del yo y el Absoluto trascendente. Por este motivo maya significa muy raramente entre los filósofos indios que el mundo es una ilusión, que el mundo no existe y, de consiguiente, tiene que ser descartado. “La mayor parte de los filósofos indios –escribe Reyna– defienden la existencia, si no la realidad del mundo empírico (fenoménico) y encuentran su base en el Absoluto, la fuente de sus innumerables permutaciones. Pero desde el punto de vista del ser Absoluto, los fenómenos pueden muy bien ser irreales”. El concepto de maya más bien parece ligado a las concepciones dualistas. Y en efecto, los sistemas en los cuales se acentúa la orientación dualista son aquellos en los que el concepto de maya alcanza mayor importancia. Pero aún en concepciones monistas desempeña la noción en cuestión una función nada desdeñable, pues la unidad verdadera o Brahmán-real se destaca solamente en cuanto se ha descartado la apariencia de la diversidad. En algunos casos (como en la escuela de Vedanta fundada por Samkara) maya designa un poder (mágico) por medio del cual es conjurado el mundo: Dios crea la apariencia a través de maya. Por eso maya puede ser la fuente de la diversidad (aparente del mundo físico), que posee un género ilusorio, pero en cierto modo “fundado”, de realidad. Schopenhauer adoptó con entusiasmo el concepto de maya y con frecuencia lo equiparó al mismo su idea del “mundo como representación”. Dicho filósofo veía, además, en el pensamiento de Kant una confirmación de la fecundidad del concepto de maya, pues éste puede ser comparado con el “fenómeno” que oculta el “noúmeno”. Esta ocultación para Schopenhauer no es irremediable, pues a través del mundo como maya emerge el mundo como Brahmán, esto es, a su entender, como voluntad (Ferrater 2009a, p. 2338).

diferente, como pluralidad en yuxtaposición y sucesión. Lo que se mantiene siempre, lo que no cambia, es atemporal. Eso es la voluntad (característica de lo real lacaniano). Lo que permite la diferencia, es el sujeto.

Schopenhauer, había establecido la compleja representación del cuerpo en forma de una cualidad dual. Cuando él percibe la luna o una montaña, no tiene ningún acceso directo a la metafísica interna de esos objetos. Ellos permanecen como representaciones, que revelan sólo su lado objetivo. Schopenhauer se pregunta, cómo se puede conocer el mundo como un todo integrado, o cómo percibir el principio de las cosas. En todas las cosas la voluntad es su esencia, pero por sí misma es incognoscible para la conciencia, sólo puede ser percibida como apariencia, “representación” de su realidad.

Sin embargo, la voluntad de vivir, que experimentamos como sujetos, nos permite percibir ese más allá del principio de individuación, nos pone en sintonía con la voluntad, es en el cuerpo en donde se inscribe la condición de posibilidad de acercarnos a la realidad de las cosas, a través de nuestra pulsión, lo real del cuerpo, ese lugar, sin representación, es decir, sin lenguaje.

Igual que los idealistas alemanes, quienes buscaban la cadena del ser, en la autoconciencia. Schopenhauer explica el mundo como una graduación de la expresión de la voluntad. Para Lacan, lo real, es esa voluntad de cual se sostienen los demás registros (imaginario y simbólico).

Para Schopenhauer, el mundo que experimentamos está constituido por la objetivación de la voluntad. En este sentido la voluntad es la realidad y los objetos en general son la apariencia de esta voluntad.

A pesar, de sus antecedentes generales dentro de la familia filosófica de las teorías duales, la caracterización de Schopenhauer del mundo como

voluntad, resulta original y atrevida, es también atemorizante y pandemónica: él sostiene que el mundo como en sí mismo (otras veces agrega para nosotros) es como un impulso ciego e interminable que no tiene fin a la vista, carente de conocimiento, sin ley, absolutamente libre, enteramente autodeterminado y todo poderoso. Dentro de la visión del mundo como voluntad, en Schopenhauer, no hay Dios para comprender y el mundo es concebido como sin sentido, cuando se considera antropomórficamente, el mundo es representado como una eterna frustración, como un esfuerzo interminable, para nada en particular, y es esencialmente, sin progreso, un inmundo, es decir, “lo real” del mundo.

El eterno retorno de lo real

En 1872 Frederich Nietzsche escribe *El nacimiento de la tragedia*, obra que trastoca el pensamiento de la filología, al oponerse radicalmente al clasicismo de Goethe, Wilhelm von Humboldt y Winckelmann en su concepción de los griegos, develando lo irracional de la cultura griega. No sólo es la obra inaugural del pensamiento nietzscheano sino también como asevera James Porter (2000): será el comienzo de un “sistema” filosófico –no en el sentido de Kant o Hegel- un *leit motive* que no tuvo más que pequeñas modificaciones a largo de su obra. En ella expresa un pensamiento escéptico sobre la antigüedad, para plantear que es a partir de nuestra idea presente que interpretamos el pasado. No habría por tal un pasado verdadero, sino interpretaciones sesgadas por nuestras concepciones presentes. Como afirma Hyden White (1992, p. 316):

El propósito de Nietzsche consistía en destruir la creencia en un pasado histórico del cual los hombres puedan aprender alguna verdad única y sustancial. Para Nietzsche— igual que para Burckhardt— había tantas “verdades” sobre el pasado como perspectivas individuales sobre él.

Sin embargo, en Nietzsche habría un principio —influenciado por el materialismo de Demócrito y la filosofía de la naturaleza de los presocráticos— un núcleo duro que sustenta la interpretación, un concepto que recorre toda su obra: Dionisios el dios de Tracia, el señor de la vida del éxtasis y de la muerte.

En *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche, replanteó los valores occidentales donde “bueno” debería significar valiente y despiadado y los hombres “buenos” serían aquellos gobernantes que se dejaran llevar por sus instintos y proclamasen el derecho del más fuerte, Nietzsche develaba lo dionisiaco del hombre, como aquello que impulsa el desenfreno, lo caótico y la violencia.

“El nacimiento de la tragedia fue mi primer transvalorización de todos los valores, con ello retorno al suelo del que germinan mi querer y mi poder —yo el último discípulo del filósofo Dionisios— yo el maestro del eterno retorno”, (Frey 2005a, p.130).

La filosofía de Nietzsche recuperaba la aceptación de la vida como algo sin reglas, sin sentido, sin un más allá que nos consuele, la vida con todos los aspectos dulces y amargos que la componen. Un mundo de voluntad, inesperado, donde no hay escape a otro, sino que éste se repite eternamente.

Para Nietzsche hay que vivir conforme a la doctrina del eterno retorno, vivir para renacer lo vivido y repetirlo sin omitir nada, ningún placer y ningún sufrimiento, por que sólo hay este mundo. Para Lacan aquello que retorna es lo real, es aquello que no deja de aparecer en la historia del sujeto, es lo que

Nietzsche rescata en la tragedia griega, en particular con Sófocles, en donde el *fatum* es implacable, por más que el héroe trate de escapar de su destino, éste retorna para recordarle que el único verdadero heroísmo consiste en aceptar el destino por trágico que sea, es lo que Nietzsche denomina, lo dionisiaco de la vida, lo cual se expresa en el mito de Sileno:

Se dice que cuando Midas capturó a Sileno, después de la cacería, lo interrogó y le preguntó, qué es lo mejor para los hombres y cuál es de todas las cosas la que es más deseable. Sileno primero no dijo nada sino que mantuvo un terco silencio; pero, tras usar Midas la violencia, Sileno con una sonrisa le contestó lo siguiente: "Efímeros descendientes de un genio lamentable y de fortuna infausta, ¿por qué quieren forzarme a decir lo que es mejor para ustedes ignorar? es imposible para ti acceder a la mejor de las cosas. Así lo mejor, para todos los hombres y mujeres, es no haber nacido; y lo segundo después de esto, es una vez nacido, es morir pronto".

Lo que el mito revela es la pulsión inconsciente de muerte, es la vuelta al útero materno, donde no hay frío ni calor, ni hambre, ni sed. En donde existe la completud, el ser uno con la madre. Freud para aclarar este punto, se sirve de la mitología oriental, al efectuar la analogía entre el principio de Nirvana y la pulsión de muerte.

El Nirvana es la emancipación del ciclo de la vida y la inmersión en el estado de lo Absoluto, semejante al estado de divinidad descrito por Plotino: al dejar de actuar, nada sucede y es vencida la fuerza del karma. El Nirvana es, pues, un estado de negación psicológica, de quietismo psíquico, de anulación de la personalidad, en palabras de Ramacharaka, el brahmán estático: "se absorbe en lo inexistente, en el absoluto reposo y en la eterna paz del abismo abisal" (Ibáñez 1973a, p.11). Es así, que la pulsión de muerte es el origen del principio de Nirvana.

Ni la vacuidad define al *nirvâna*, aunque una condición para aspirar a él (y sólo eso, según cierta tradición) sea el vaciamiento de sí mismo. Es por eso que “el *nirvâna* es pero el sujeto *nirvanado* no existe”.

Análogamente, lo inconsciente –objeto metapsicológico por excelencia– no es, como en el caso del *nirvâna*, sino *habrá sido* cuando al producirlo (en una de las llamadas formaciones de lo inconsciente), deje de serlo en el acto. Lo inconsciente se colige a partir de sus manifestaciones pero ninguna de éstas –sueño, *lapsus*, síntoma, chiste, etc. – es lo inconsciente sino sólo una de sus formaciones. Pero igual que no hay algo como el sujeto *nirvanado*, tampoco hay participio posible en el sujeto del inconsciente. Es por eso que el futuro anterior (*habrá sido*) es el tiempo verbal adecuado para hablar de aquello que de lo inconsciente se muestra fenoménicamente. Esta imposibilidad de acceder al *nirvâna* recuerda lo dicho por Lacan “El inconsciente (...) es algo negativo, idealmente inaccesible. Por otra parte, es algo casi real”.¹²

La concepción del mundo en Nietzsche tiene que ver con la idea de *tyche*¹³ como acontecimiento fortuito, como causa del azar, la cual se desplaza metonímicamente como la Moira o como la diosa de la fortuna. Esto quiere decir, que los dioses griegos estaban sujetos al destino, nada estaba por encima de la vida, de la suerte y del destino. La filosofía de la vida de Nietzsche proclama el fundamento de todo en lo real de la vida, es decir en la naturaleza como cimiento de la existencia.

Hemos afirmado que lo dionisiaco, es un concepto capital en la obra de Nietzsche en relación con el arte. ¿Cómo entender este arte dionisiaco? Aquello que conjuga el arte y la pulsión dionisiaca es lo sublime, tema del que Kant se ocupa en *La crítica del juicio*:

¹² Alfonso Herrera, *Freud ante la filosofía*, Tesis de Doctorado, Inédita.

¹³ Cuando hablamos de *tyche* se trata predominantemente de sucesos de la esfera humana. En Aristóteles sólo se puede hablar de azar o espontaneidad en caso de acontecimientos tales para los que también podrán ser causa la razón humana o la naturaleza (Düring 2005a, p.377).

Llamamos sublime lo que es absolutamente grande. Pero hablar de una cosa grande y de una magnitud es expresar dos conceptos en un todo diferente (*magnitudo et quantitas*). Del mismo modo decir simplemente (*simpliciter*) que una cosa es grande, no es decir que es absolutamente grande (*absolute, non comparative magnum*). En este último caso la cosa es grande fuera de toda comparación (Kant 1977a, p. 56).

Para Kant lo sublime no puede ser juzgado a partir de los sentidos, ni por la razón, sino por medio del juicio, es decir, a través de la subjetividad. “De aquí se sigue que no es necesario buscar lo sublime en la naturaleza, sino, solamente en nuestras ideas” (Kant 1977a, p. 56).

Esta afirmación sorprendente de Kant nos otorga la pista del origen de lo real en Lacan, ya que es en la experiencia subjetiva donde se conoce lo real, al retornar en el sujeto como una experiencia “absolutamente grande”, que le produce desasosiego. Lo real es lo sublime.

Otro filósofo – contemporáneo de Kant- reflexiona acerca de lo sublime: Para Edmund Burke (1985) todo lo que produce ideas de dolor y de peligro o actúa de forma similar al terror es una fuente de lo sublime, lo que provoca la emoción más fuerte dentro de lo psíquico. Burke (1985) opone lo sublime a lo bello. Esto último estaría relacionado con los cuerpos por los cuales se genera amor, mientras que el primero se vincula con los objetos terribles: la oscuridad, la noche y la locura.

Lo sublime, al igual que lo real, nace cuando se desencadenan pasiones como el terror, prospera en la oscuridad, evoca ideas de potencia y de un tipo de privación de la que son ejemplos el vacío, la soledad, el silencio, lo no finito y la aspiración a cada vez algo mayor. Asimismo lo sublime pone de manifiesto lo dionisiaco: en la melancolía, en el abismo que nos convoca, en la

monstruosidad, en los edificios oscuros y lóbregos. Especialmente en aquellos en que la diferencia entre la luz exterior y la oscuridad interior es más marcada. Lo dionisiaco, de la misma manera que lo real, se expresa en la preferencia por los cielos nublados frente a los serenos, por la noche frente al día e incluso (en el terreno del sabor) por lo amargo y maloliente; en el estruendo de grandes cataratas, de furiosas tempestades, del trueno.

Tanto lo real como lo sublime se manifiesta en la repetición de un solo sonido de cierta fuerza, que produce un gran efecto, como en los primeros acordes de la Quinta sinfonía de Beethoven. Lo sublime del arte y el espíritu dionisiaco son caras de ese ímpetu de la conducta pasional del hombre por lo terrible, el lugar de lo real. Tanto Burke como Nietzsche han visto lo seductor que puede ser lo oscuro, lo ominoso, lo profundo, adjetivos que sin lugar a dudas también representan el contenido del inconsciente freudiano y lo real lacaniano.

Lo real es lo que resiste

Émile Meyerson (1933) en su excepcional libro: *Lo real y el determinismo en la física cuántica*, explica que la ciencia tiene como fin explicar lo real, domesticándolo con base en la razón. Meyerson dice que lo real es precisamente lo que se resiste a la deducción de la razón, ya que lo real se ajusta parcialmente al determinismo y a la causalidad. Así también para Freud lo real tanto en física como en psicoanálisis tiene la categoría de *Unerkennbar* (no discernible) y sólo puede ser asimilable a través de la razón.

Lo real-objetivo permanecerá siempre “no discernible”. La ganancia que el trabajo científico produce respecto de nuestras representaciones sensoriales primarias consiste

en la interacción de nexos y relaciones de dependencia que están presentes en el mundo exterior, que en el mundo interior de nuestro pensar pueden ser reproducidos o espejados de alguna manera confiable, y cuya noticia nos habilita para “comprender” algo en el mundo exterior, preverlo y, si es posible modificarlo (Freud 1994a, p.198).

Para Meyerson la razón es del orden de lo unitario idéntico y lo real es del orden de lo múltiple diverso. Para Lacan la identificación es la condición de posibilidad para que exista el sujeto, sujetado por el Otro, es decir para que exista dentro del orden simbólico.

La ciencia es para Meyerson la tentativa de explicación de lo real a través de la búsqueda de su imagen. Esta imagen sólo es posible a través de la identificación: el intelecto necesita de la identificación de los fenómenos en espacio y tiempo, como principio de conservación y debido a que la realidad es variada y para explicar esta variación, el intelecto tiene que reducir esta variedad a categorías de identificación. A través de los postulados de la unidad de la materia, del espacio uniforme y del vacío (Meyerson 1933a).

De esta manera, la ciencia acaba por abolir la realidad que pretendía explicar. El hombre hace de lo múltiple y de lo diverso algo unificado y consigue, en el curso de este esfuerzo, una adecuación parcial entre lo real y lo idéntico. Por un lado, la ciencia misma, en su ambición por comprender lo real, llega a la comprensión de lo inasible: la velocidad de la luz en el vacío, la carga del electrón, la constante de Planck, la constante gravitacional, la constante eléctrica, la constante magnética; la tridimensionalidad del espacio, etc. El hombre de ciencia, no debe negar las realidades que estudian la filosofía y su búsqueda por una imagen de lo real.

Lo real no es el mundo. No hay la menor esperanza de alcanzar lo real por la representación. No voy empezar a argumentar aquí con la teoría de los quanta no con la onda y el corpúsculo. Mas les valdría no estar en babia, aunque la cosa no les interese. Pero si quieren estar al tanto, entérense, basta abrir unos cuantos libritos de ciencia (Lacan 2007a, p.82).

Para Lacan lo real –recuperando la teoría del conocimiento de Meyerson- es aquello, que se resiste a la simbolización y al no poder ser asimilado en el campo de lo simbólico retorna en lo real como delirio o como alucinación –lugar de la locura- la otra escena, donde el sujeto entra en el campo de lo imposible, lo real, es el lugar donde ya no existe un “Velo de Maya” que lo proteja.

La ansiedad y el trauma son lo real, en tanto no exista una mediación sobre ellos, lo real es el objeto de la ansiedad, donde las categorías y las palabras no pueden absorber la violencia que ejerce en el sujeto.

La heterología de lo real

A partir de que la noción de las funciones del cuerpo entra en contradicción, con la ideología dominante de intercambio y la ganancia del capitalismo. El cuerpo como lo advirtió en su momento Nietzsche produce una lógica alternativa del exceso, una transvalorización cuyo objetivo es el provocar una revolución y una denuncia de la decadencia de la “normalidad”. De esta genealogía partió George Bataille recuperando la visión nietzscheana de lo irracional y del derroche que existe dentro de la naturaleza del hombre. Un ejemplo de esto es el sacrificio humano, donde se muestra un acto de total exceso, un derroche que horroriza la conciencia moderna por su violencia, su sin sentido, e irracionalidad. Lo que alienta a Bataille, no es la tolerancia al

sacrificio humano, sino el mostrar, que este sacrificio revela el límite de la sociedad moderna. También muestra las contradicciones dentro las sociedades productivas, productoras de desechos: pobres, prostitutas, desempleados, enfermos, delincuentes, asesinos, dementes, etc., estos desechos no son asimilados por el sistema ya que no son materia de equivalencia ni intercambio, en otras palabras son heterogéneas.

Bataille con base al nombre dado por los antiguos anatomopatólogos a los tejidos mórbidos que no tenían analogía con los tejidos del cuerpo, crea el término de heterología para designar: “la ciencia de lo que es enteramente otro”, (Andrew y Sedgwick 2002a, p.19) la ciencia de lo irrecuperable, cuyo objeto es lo “improductivo”: los desechos, las heces, la inmundicia, lo anormal.

La heterología, contrariamente a la ciencia y a la filosofía, explica lo que queda fuera de la uniformidad del mundo. Retoma la existencia que se encuentra fuera del campo de la norma y su objeto es lo que el cuerpo segrega, todo lo que se excreta por el orificio bucal, todo aquello que no produce lenguaje: el llanto, la carcajada, el grito, el delirio. La heterología no sólo engendra una subversión en la filosofía, sino también, encaja la reivindicación de las pulsiones de destrucción, en el cuerpo social. Pulsiones que van en contra de los intereses de una sociedad decadente, pero que se revelan en los momentos revolucionarios.

El hombre dirá Hegel: es esta noche, esta nada vacía, que contiene todo en su indivisa simplicidad: una riqueza, infinitas representaciones, de imágenes, ninguna de las cuales llega precisamente a su espíritu, o (más bien) no están en él como realmente presentes. Es la noche, la interioridad o intimidad de la naturaleza lo que existe aquí: (él) Yo personal puro. En torno a las representaciones fantasmagóricas está la noche: entonces surge bruscamente aquí, una cabeza ensangrentada; allá una

aparición blanca; y ambas, bruscamente también, desaparecen. Esa es la noche que se advierte al mirar a un hombre en los ojos; se hunden entonces las miradas en una noche que se vuelve terrible; es la noche del mundo que se presenta ante nosotros (Bataille 1988a, p.4).

Para Bataille, Hegel revela la negatividad de la existencia (Andrew y Sedgwick 2002a), en términos trascendentales, es lo real, el horror cuya negatividad es necesaria para la vida, necesaria para la transformación del hombre a través del espíritu, de ir más allá de su absurda y denigrante condición humana, llegar a una que ante la tragicidad de su existencia, logre una afirmación ética de sí misma.

Lo real como fundamento del psicoanálisis

Lo real es la base material de la teoría psicoanalítica. Es el fundamento de lo imaginario y lo simbólico. Es lo que permite al psicoanálisis no caer en una forma de idealismo, sino por el contrario es lo que lo mantiene en el campo de la ciencia –es por tal un error epistemológico pretender que el psicoanálisis se subsuma exclusivamente a la hermenéutica– Lo real es lo que fundamenta la praxis de la clínica psicoanalítica.

Múltiples teóricos del psicoanálisis han cometido el error de fundamentar la teoría psicoanalítica a partir de la hermenéutica. Así Mauricio Beuchot (2009, p. 14) afirma refiriéndose al psicoanálisis: “No es, por eso, una ciencia natural, sino hermenéutica, centrada en la interpretación del deseo (libido) funda los demás conceptos del psicoanálisis como deducción trascendental. Y se realiza como discurso intersubjetivo”. El psicoanálisis no es un discurso intersubjetivo sino transubjetivo, ya que el deseo es el deseo del Otro, es decir el sujeto de lo inconsciente es producto de la sujeción discursiva

de la ideología, la religión, el poder y la pertenencia. Además, si bien es verdad que el psicoanálisis tiene relación con la hermenéutica y con las disciplinas del lenguaje, no puede fundarse en ellas, ya que el descubrimiento del psicoanálisis es precisamente que hay algo fuera del universo simbólico, es decir, revela: lo pulsional, la angustia, el goce y estos se encuentran detrás del discurso y son poco permeables a la interpretación. Por ello Freud (1994, p. 18) nos dice:

El psicoanálisis era sobre todo un arte de la interpretación. Pero así no se solucionaba la tarea terapéutica,... Después, empero, se hizo cada vez más claro que la meta propuesta, el devenir-consciente de lo inconsciente, tampoco podía alcanzarse plenamente por este camino. El enfermo puede no recordar todo lo que hay en él de reprimido, acaso justamente lo esencial. Si tal sucede, no adquiere convencimiento ninguno sobre la justeza de la construcción que se le comunicó. Más bien se ve forzado a repetir lo reprimido como vivencia presente, en vez de recordarlo, como el médico preferiría, en calidad de fragmento del pasado.

La afirmación de Freud sobre la limitación de la interpretación y el devenir-consciente de lo inconsciente, no señala que no es propiamente en el sentido, donde se desarrolla la cura y el método psicoanalítico, sino en el sinsentido del acto de repetición, en la pulsión de muerte. En este sentido Freud (1994, pp. 18-19) agrega:

Cuando en el tratamiento las cosas se han llevado hasta este punto, puede decirse que la anterior ha sido sustituido por una nueva, una neurosis de transferencia: El médico se ha empeñado por restringir todo lo posible el campo de esta neurosis de transferencia, por esforzar el máximo recuerdo y admitir la mínima repetición. La propiciación que se establece entre recuerdo y reproducción es diferente en cada caso. Por lo general, el médico no puede ahorrar al analizado esta fase de la cura; tiene que dejarle revivenciar cierto fragmento de su vida olvidada, cuidando que al par que lo hace conserve cierto grado de reflexión en virtud del cual esa realidad aparente pueda individualizarse cada vez

como reflejo de un pasado olvidado. Con esto se habrá ganado el convencimiento del paciente y el éxito terapéutico que depende de aquél.

Es en la neurosis de transferencia donde el paciente puede acceder a la cura. A través de la transferencia el paciente puede revivenciar, es decir, poner en acto la realidad del inconsciente, procurando con ello un efecto en el cuerpo. Es por ello que Lacan (2006, p.147) afirma: “El inconsciente de Freud es justamente la relación que hay entre un cuerpo que nos es ajeno y algo que forma círculo, hasta recta infinita, y que es el inconsciente, siendo estas dos cosas de todos modos equivalentes una a la otra.”

Es en el cuerpo en donde se desenvuelve el acto analítico. La praxis psicoanalítica se funda en la experiencia de ese acto, en la acción de dejar traslucir lo real. Así lo real pertenece no sólo al reino de lo biológico, al cuerpo en su más bruta materialidad (en oposición de lo imaginario del cuerpo que lo contiene, es lo vivo sin forma) y en la angustia de la existencia, sino también es la estructura que sustenta las palabras, es el lenguaje en sí mismo. ¿Pero cuál sería entonces la diferencia entre lo simbólico y lo real, si los dos pertenecen al reino del lenguaje? La diferencia consiste, en que lo simbólico, el discurso, es el discurso del Otro. Es donde existe lazo social, intercambio, relación, sentido de las palabras, representación; mientras que el registro de lo real, es un soliloquio, donde no hay lazo con el otro, sino ruptura con el Otro; es la palabra del Uno, donde no hay representación sino acto, lugar de encuentro con la verdad en tanto que es primordialmente la

experiencia del ser en relación a la muerte. En este sentido rechazamos la tesis de Beuchot (2009, pp. 21-22):

La hermenéutica es el modo epistémico que desde un principio quería su fundador para el psicoanálisis. Y también, cómo una hermenéutica analógica es la más apropiada para tener ese rango de camino epistemológico de la actividad psicoanalítica, tanto teórica como clínica.

El psicoanálisis a diferencia de la hermenéutica se basa en la ruptura del sentido del discurso. No pretende la disciplina fundada por Freud descifrar el inconsciente creando una lectura cosmológica de él, sino mostrar el inconsciente en sus efectos, en su realidad, en el síntoma del sujeto, en su experiencia como ser que goza. La interpretación psicoanalítica no busca dar sentido al discurso del paciente, sino abrir la posibilidad del sin sentido en su discurso, es decir dar la oportunidad a que el inconsciente hable –de ahí el delirio- creando con ello una subversión subjetiva que desestructura al Otro.

Si no fuera así, si el inconsciente fuera un texto cuya interpretación correcta fuera posible, querría decir que el Otro existe como completo. Es precisamente esto lo que niega el psicoanálisis, al mostrar que el Otro esta en falta, que lo real existe y persiste en el discurso del sujeto. De esta manera no es la interpretación lo que fundamenta la clínica psicoanalítica, sino la experiencia del sujeto en su relación transferencial con el analista. Además la interpretación en psicoanálisis no es analógica, sino abductiva¹⁴ y enigmática. Se basa en el acertijo, el cual debe ser completado y resuelto por el analizante. Así el analista opera en un no saber que le permite cuestionar a

¹⁴Peirce habla a veces de la abducción como siendo esencialmente un cierto tipo de instinto de conjetura, mantiene explícitamente que, además de poder dar cuenta psicológicamente del descubrimiento hay definitivamente una lógica del descubrimiento, y ello, sobre todo, en virtud de una concepción normativa no descriptiva (y se podría agregar, no exclusivamente analítico-formal), de la lógica (Ferrater 2009a, p.14).

través de su función, la creencia del paciente en el Otro como completo. Lacan (2006, p.201) lo dice mejor en el Seminario11:

El psicoanálisis sólo se sostiene si no anda a la greña en su ser. El famoso no saber con el que nos toman aguasa sólo le llega al alma por el hecho de que, por su parte no sabe nada. Le repugna desenterrar una sombra en boga para fingir carroña, haciéndose cotizar como perro de caza. Su disciplina lo penetra por el hecho de que lo real no esté de entrada para ser sabido; es el único dique para contener al idealismo.

El psicoanálisis no es un idealismo, por el contrario es una disciplina materialista: “Del sentido no se ocupa nadie. Esto pone bien de relieve un hecho sobre el que hago hincapié y que siempre se olvida: el lenguaje, ese lenguaje que es el instrumento de la palabra, es algo material” (Lacan 2006a, p. 131). El psicoanálisis al ocuparse del lenguaje del cuerpo: la angustia y el delirio, se ocupa de lo real.

Sitarlo (el inconsciente) respecto de lo real es indicar que el inconsciente es sobre todo un soliloquio, un hablar sólo en el semblante para protegerse de lo real, es volver el psicoanálisis imposible, o hacer de este una excepción, que es donde se ubica la última enseñanza de Lacan. O bien el psicoanálisis es imposible, es decir que sólo explota las relaciones del significante y del significado que no valen más que como semblante respecto de lo real, o bien el psicoanálisis es una excepción capaz de perturbar la defensa en contra de lo real. De hecho, ser analizante es aceptar recibir de un psicoanalista lo que perturba su defensa (Miller 2003a, p. 34).

El psicoanálisis al perturbar la defensa del paciente, le permite al sujeto acceder a lo real, es decir, a lo innombrable, al horror de encontrarse consigo mismo. Pero si bien esta experiencia es terrible, también es el lugar del ensalmo que destierra los demonios producidos por el goce y da lugar al deseo, única posibilidad real de cura.

CAPÍTULO 2

DE LA PANÓPTICA A LA PARANOIA.

Para mí hay algo que está fuera de toda duda: que he llegado infinitamente más cerca de la verdad que todos los hombres a los cuales no les han sido concedidas revelaciones divinas.

Daniel Paul Schreber

Debo ser el único de mi especie que ha dominado y ha transformado en potencia creadora, en gloria y en júbilo, una enfermedad mental tan grave.

Salvador Dalí

La panóptica es el paradigma de la clínica y de las ciencias de la conducta, que para Michel Foucault son el resultado del discurso científico del siglo XVII,¹⁵ el cual marcó la discursividad científica de la modernidad. Esta discursividad tendrá una discontinuidad epistemológica, con la invención del psicoanálisis: al producir éste un descentramiento de la mirada del sujeto, como eje del conocimiento y de la verdad, para sustituirla por la mirada del Otro. Esta mirada, se expresa en la paranoia que, para Lacan, es otra lógica del conocimiento.

En este capítulo mostraremos la ruptura epistemológica ocurrida entre la clínica psiquiátrica fundada en la supremacía de la mirada (panóptica) y la clínica de la escucha (paranoia) basada en el discurso del Otro. La propuesta lacaniana en relación con la paranoia devela la falta del Otro, es decir devela lo real: la materialidad discursiva en su formalidad, entendida como verdad, metafísicamente no toda.

¹⁵El siglo XVII es uno de los más importantes en la historia de la humanidad pero más que nada para la ciencia, ya que sucederá en este siglo la denominada “Revolución Científica”, importante ya que marca no sólo una gran ruptura con el pensamiento medieval y antiguo como el de Aristóteles o Ptolomeo, sino que influirá en el siglo siguiente en los pensadores de la Ilustración y sobre todo, sentará las bases fundamentales de las teorías de la ciencia moderna.

Para acercarnos a la verdad, hay que acercarnos a la paranoia, de ahí la propuesta lacaniana del psicoanálisis, como dispositivo de una paranoia dirigida.

La panóptica

Michel Foucault (2001, p.157) en *El nacimiento de la clínica*, define la mirada clínica como:

Un acto perceptivo subtendido por una lógica de las operaciones; es analítico porque reconstituye la génesis de la composición; pero es puro de toda intervención en la medida en que esta génesis no es sino la sintaxis del lenguaje que hablan las cosas mismas en un silencio originario. La mirada de la observación y las cosas que ella percibe comunican por un mismo *logos* que es aquí génesis de los conjuntos y allá lógica de las operaciones.

La clínica es una disciplina nacida de la enfermedad, el saber clínico es producto de lo patológico, de la observación de lo anormal, de aquello que no anda, que no camina correctamente. La clínica inaugura una lógica del conocimiento a través de la mirada, la mirada sobre el cuerpo del enfermo y esta mirada médica no sólo se ocupará del cuerpo, sino también de la conducta del hombre.

Observar bajo una epistemología empirista constituye no sólo el fundamento del método científico, sino también el fundamento de los dispositivos de control, de vigilancia. El clímax de esto –según Foucault- se encuentra inaugurado por la creación del panóptico: un centro penitenciario, diseñado por el filósofo Jeremy Bentham¹⁶ en 1791. El concepto de este diseño

¹⁶Jeremy Bentham (1748-1832), nac, en Houndsditch, Londres, estudió en Oxford. Su principal interés fue el Derecho. Desplego gran actividad en favor de reformas jurídicas y educativas, ocupándose de multitud de cuestiones –desde la libertad de prensa hasta el sistema penal- en un sentido extremadamente liberal. En la Westminster

permite a un vigilante observar a los prisioneros sin que estos puedan saber si están siendo observados o no.

La estructura de la prisión incorpora una torre de vigilancia en el centro de un edificio anular que está dividido en celdas. Cada una de estas celdas comprende una superficie tal que permite tener dos ventanas: una exterior para que entre la luz y otra interior dirigida hacia la torre de vigilancia.

Los ocupantes de las celdas se encontrarían aislados unos de otros por paredes y sujetos al escrutinio colectivo e individual de un vigilante en la torre que permanecería oculto. Para ello, Bentham no sólo imaginó persianas venecianas para las ventanas de la torre de observación, sino también en conexiones laberínticas entre las salas de la torre, para evitar destellos de luz o ruido que pudieran delatar la presencia de un observador.

El sometimiento a “observación” prolonga naturalmente una justicia invadida por los métodos disciplinarios y los procedimientos de examen. ¿Puede extrañar que la prisión se asemeje a las fábricas, a las escuelas, a los cuarteles, a los hospitales, todos los cuales se asemejan a las prisiones? (Foucault 2002a, p.230).

El panóptico es el antecedente de la cámara de Gesell: una habitación conformada por dos ambientes separados por un vidrio de visión unilateral, para observar la conducta de los sujetos, procurando la invisibilidad del observador. La cámara fue concebida por el psicólogo y pediatra estadounidense Arnold Gesell para observar la conducta en niños sin ser perturbados, o que la presencia de una persona extraña causase alteraciones en la conducta de los infantes.

Review, que fundó en 1824, desarrollo lo que llamó “radicalismo filosófico”. A favor de la libertad de opinión y de reformas políticas constitucionales (Ferrater 2009a, p.343).

De esta manera, la ideología científica estará vinculada con una concepción voyeurista del conocimiento. Esta forma de espiar, sin ser visto, garantizaría, supuestamente, la objetividad en las ciencias del comportamiento.

La panóptica, para las ciencias de la conducta, es el lugar privilegiado de la certeza, sólo lo observado tiene un estatuto de verdad perceptible, un dispositivo de vigilancia y de control que opera en beneficio del *establishment*.

La psicología y la psiquiatría modernas, ambas fundadas dentro del discurso de la panóptica, privilegian la mirada del cuerpo en detrimento del habla, del discurso, del delirio del sujeto: el cual expresa las contradicciones de su entorno social y cultural.

A diferencia de los discursos panópticos, Freud partió siempre de un campo teórico que reencuentra en la práctica histórica el fundamento del psicoanálisis. Es decir no existe nada en lo subjetivo que no haya sido determinado por el mundo exterior, haya sido en el pasado o en el presente.

La disciplina creada por Freud pone el énfasis en la relación dialéctica del hombre con su medio cultural, esta relación es lo que genera la transformación de animal humano en sujeto, de esta forma el psicoanálisis puso de relieve la constitución cultural del sujeto y de sus contenidos más subjetivos.

Michel Foucault en su libro: *Histoire de la folie á l'âge classique*, plantea una historia de la locura, desde la santidad de la locura medieval hasta su asesinato clínico a comienzo del siglo XVII por parte de la psiquiatría. Esta disciplina se constituyó a partir de la transformación de la locura en alienación mental.

El nacimiento de la psiquiatría moderna, planteado por Foucault, se origina en la medicalización de la locura y en la instauración de un espacio terapéutico destinado a curarla, es decir un “asilo”: en donde la locura ya no es portadora de una verdad. Esta descalificación de la locura en la tradición occidental es producto del nuevo privilegio de la razón sobre la sinrazón. Esta última es la figura que representa la locura, transformada en enfermedad mental. Esta contraposición de razón-sinrazón, fundamentada por la cultura occidental, se manifiesta en que el loco no tiene nada que decir que sea verdad. Estas afirmaciones de Foucault ponen en evidencia, que fue la tradición de la razón en occidente, la que marcó, la devaluación de la locura y su exclusión del campo social.

Para Foucault, la locura es una forma de expresión de un pensamiento alterno ante la discursividad hegemónica de la razón, es decir, la locura vista, como discurso periférico, donde lo trágico y la sinrazón cobran valor como maneras de decir: Esto se puede apreciar en la obra de locos egregios, tales como: Goya, Hölderlin, Nietzsche y Artaud (quienes experimentaron la genialidad y también la locura, en algún momento de su existencia).

La tradición de la razón surge a partir de la filosofía del sujeto, y de la centralidad del sujeto sobre el discurso: epistemología con la cual Foucault, siempre estará en desacuerdo. Debido a que el proyecto epistemológico foucaultiano plantea el descentramiento del sujeto. El sujeto al estar descentrado ya no tendría fundamento, por consiguiente no habría límite entre la razón y la sinrazón.

Según Foucault, el lenguaje es la estructura primera y última de la locura, es su forma constituyente. El psicoanálisis y la antropología estructural al plantear una idea de inconsciente que descentra a la conciencia, entendida esta última como eje del pensamiento, repercuten en la obra de Foucault. Para el psicoanálisis, el lenguaje antecede al sujeto y es en el lenguaje donde el sujeto puede develar lo que de verdad hay en él. El psicoanálisis ejemplifica a través de las formaciones del inconsciente – el lapsus, el chiste, el síntoma, el sueño (como narración)- el postulado de Foucault, de que es el lenguaje el que habla por el sujeto, muestra con ello que el sujeto y su saber son sólo otra forma de subjetivación producto del lenguaje.

El diálogo que mantiene Foucault en toda su obra con el psicoanálisis en relación a la locura se desarrolla en un equivoco: confundir el enfoque psicoanalítico, fundado en el discurso del paciente, con el enfoque psiquiátrico, que ha tenido origen en la clínica de la mirada. Sí bien el psicoanálisis es heredero de la tradición clínica de la medicina, se diferencia de ésta, al plantear la excentricidad del sujeto y su posición frente a locura, como forma en la que el sujeto es torturado por el lenguaje.¹⁷

El proyecto de Foucault “fue el advenimiento de un *tour de force* filosófico, que ha derrumbado las estructuras de poder de bloques ideológicos de pensamiento. No podemos empezar a comprender las formas de

¹⁷Así, en *Historia de la locura en la época clásica*, inscribe el psicoanálisis en la tradición psiquiátrica, como partícipe del proceso que transformó la locura en enfermedad mental. Foucault cada vez que percibía en el psicoanálisis la presencia del pensamiento de afuera, este último podía insertarse en su proyecto filosófico y contituir un objeto efectivo de conocimiento. En cambio, cada vez que el psicoanálisis se acercaba a las figuras de la filosofía del sujeto –al incorporar ya sus categorías, ya sus problemáticas-, Foucault lo rechazaba seriamente y lo inscribía en otro campo, opuesto a su proyecto filosófico. La filosofía del sujeto y el pensamiento de afuera son las fronteras que deciden cuál es el territorio de la confrontación entre Foucault y el psicoanálisis (Birman 2008a, p. 49).

estructuración del poder en las que nos encontramos entretejidos como personas, sino como filamentos de una ulterior estructuración”. (Cooper 1981a, p.153) Es lo que Foucault denomina la microfísica del poder.

La locura es una subversión discursiva perseguida por los sistemas de control y vigilancia, efecto de la panóptica occidental, en donde todos somos oprimidos por poderes en su especificidad multiforme. La propuesta foucaultiana sobre la locura nos permite hacer un análisis de dichos poderes precisamente en el momento en que somos atravesados por ellos.

La paranoia

En *El mito trágico del “Angelus” de Millet*, Salvador Dalí hace la descripción de su método paranoico-crítico, método cuya finalidad es permitir realizar un experimento surrealista sobre la obra del pintor Jean-François Millet. A partir de este método Dalí, puede utilizar su experiencia delirante, para producir asociaciones de significantes, que le permiten acceder a los símbolos eróticos-antropofágicos, expresados en el cuadro del *Angelus* (el cual, el propio Millet ocultó y censuró) proyectando impulsos de sensualidad y de violencia de su autor.

La paranoia metódica de Dalí le permite entrar en el inconsciente del autor del *Angelus*, por medio de las representaciones invasoras, que se repiten a consecuencia de la imagen del cuadro, que en Dalí cobran un carácter no sólo angustiante sino también inspirador. La persecución de las imágenes de la pintura en la psique de Dalí, le procuran las capacidades de introspección necesarias para un acto creador sublime. En términos lacanianos, Dalí accede a lo real de la obra de Millet, es decir, devela la verdad sobre el erotismo del

autor, ayudando a Dalí a crear – a partir de su delirio- nuevas asociaciones que le permiten elaborar nuevas formas de representación simbólica, con una carga inmensa de afectividad: erotismo, agresividad, violencia, dolor, que se conjugan en su arte surrealista. Así estas visiones delirantes de Dalí –producto de su auto nombrada paranoia¹⁸- participaron como puente entre sus propias representaciones inconscientes y las de Millet, a tal grado que pudo descubrir las implicaciones eróticas en las obras de Millet, antes de ser descubiertas por los historiadores del arte.

Es así como el delirio paranoico-crítico de Dalí, alimenta su sed de inspiración y su búsqueda de los factores desencadenantes de la proyección simbólica, mecanismos que le permiten una investigación rigurosa sobre los aspectos simbólicos inconscientes expresados en la obra de Millet. Dalí crea un método de delirio dirigido, cuya estructura no constituye ningún tipo de hándicap, más bien una forma de producción artística con base en el inconsciente.

El carácter esencialmente “productivo” y exclusivista de esos fenómenos delirantes creo que “participa” –como actuando en su propia base- no sólo de las producciones de las que se admite que encarnan el ámbito más hiperestésico y agudo de los fenómenos de la personalidad (fenómenos artísticos en general), sino también de las que constituyen los grandes *ensueños paranoicos* de la filosofía y de la historia, e incluso de la investigación científica, en las que la actividad experimental alcanza los más ambiciosos grados de objetividad.

A este respecto ¿cómo negarse al uso de ciencias tales como el psicoanálisis, ciencia de “los delirios genialmente sistematizados” (sin que en ese caso delirio comporte el menor sentido peyorativo, por supuesto)? (Dalí 2004a, pp. 153-154).

¹⁸El término paranoia, en la nosología moderna, señala la locura extrema como un rigor muy apremiante, en que la razón desviada, aunque se sale del cauce, es una acción contra la demencia (Postel y Quérel 2000a, p.209).

De esta manera Dalí estaría de acuerdo con el filósofo Mario Bunge en que Freud sería un delirante. Sin embargo, como bien lo menciona Jacques-Alain Miller¹⁹: “Hay así mismo muchas cosas delirantes en Newton, quien le dedicaba más tiempo a la alquimia que a la matemática y se apasionaba descifrando el libro de Daniel y el Apocalipsis”. (Miller 2005a, p. 95)

Tanto para Dalí como para Lacan, delirar, no es una cuestión fuera del campo del conocimiento, sino por el contrario es una nueva forma de normatividad del pensamiento. “Hablar de delirio no es solamente hablar de delirio de interpretación, sino que *el delirio* es una *interpretación*, que señala que en el texto mismo del delirio encontramos una verdad explícita y casi teorizada” (Miller 2005a, p. 95).

La ciencia moderna según Alexander Koyré²⁰ es galileana y se funda en la física matematizada. A diferencia de la panóptica proveniente del benthanismo, la paranoia como método, se desenvuelve en una lógica argumentativa en sintonía con los lenguajes de carácter formal, es decir,

¹⁹Jacques-Alain Miller (1944) psicoanalista francés, fundador de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. Inició su formación junto a Jean-Paul Sartre, a quien conoció a los 16 años. Luego ingresó a la Escuela Normal Superior de París donde, en 1964, conoció a Jacques Lacan. Asistió a los seminarios de Roland Barthes en la École Pratique des Hautes Études. Fue discípulo de Louis Althusser, junto a Jacques Rancière y Etienne Balibar. Impulsado por Althusser a estudiar la obra completa de Lacan, entabló luego una relación estrecha con Lacan y contrajo matrimonio con su hija Judith. Fue director del departamento de Psicoanálisis de la Universidad de París VIII y presidente de la *École de la Cause Freudienne*, que fundó en 1981 junto a Jacques Lacan. Tras la muerte de Lacan, Miller se ha dedicado principalmente al estudio y la difusión del pensamiento de Lacan, editando sus seminarios y brindando cursos y conferencias en distintas partes del mundo. Ha realizado trabajos conjuntos con los filósofos Alain Badiou y Slavoj Žižek, dos de los mayores defensores de los postulados lacanianos. http://es.wikipedia.org/wiki/Jacques-Alain_Miller

²⁰Alexander Koyré (1892-1964), nació en Taganrog (Rusia), se trasladó muy joven a París. Después de pasar un tiempo en Göttingen, regresó a Francia. Fue profesor en la *École Pratique d'Études Supérieures*, de París, pero pasó frecuentemente temporadas como miembro invitado del *Institute for Advanced Study* de Princeton. Koyré ha contribuido a desarrollar la idea de estructura epistemológica y de paradigma epistemológico que ha alcanzado luego gran resonancia en la obra de Thomas S. Khun (Ferrater 2009a, p. 2029).

mientras que la primera privilegia los sentidos, la segunda se despoja de las cualidades sensibles.

Lo que muestra la paranoia es una forma de razonamiento que permite descubrir la inconsistencia del lenguaje, en tanto que produce en el sujeto un saber sobre la falta. En este sentido, la ciencia busca anular la falta, al tratar de simbolizar lo real, por ejemplo: cuando por medio de la fórmula H_2O representa los componentes químicos del agua. No obstante, a partir de esta fórmula, no se puede en el laboratorio fabricar el preciado líquido. Entre lo simbólico y lo real existe una barrera y la ciencia intenta franquearla, al tratar de representar algo del orden de lo imposible, la naturaleza misma del “agua”, su real.

Kurt Gödel había teorizado sobre la imposibilidad de los lenguajes formales como completos, en 1931 todavía se creía en la posible de axiomatización de la matemática, propugnada por David Hilbert. Un sistema logístico en el cual se alojará la matemática clásica y que podría probar que tal sistema era completo.

Kurt Gödel echó por tierra semejante suposición. Mostró que, dado un sistema logístico razonablemente rico (el sistema de los *principia mathematica* o el sistema axiomático de los conjuntos elaborado por Zermelo, Frankel y J. von Neumann), tal sistema es esencialmente incompleto, por aparecer cuando menos un enunciado o teorema que no es decidible en el sistema (Ferrater 2009a, p. 1477).

Tanto Gödel como Lacan, en sus respectivos dominios, han mostrado la imposibilidad de una simbolización completa, siempre existe un resto que se resiste a ella. La locura es ese resto, que al ser resistente a lo simbólico, es lo real.

Lo simbólico se distingue por especializarse, si puede decirse así, como agujero. Pero lo sorprendente es que el verdadero agujero está aquí donde se revela que no hay Otro del Otro.

Allí estaría el lugar de lo real,... (Lacan 2006a, p.132).

Lacan muestra que lo que se revela en el psicoanálisis es la no existencia de un metalenguaje. Lo real lacaniano es la imposibilidad de decirlo todo, en donde la verdad habla, pero no toda. Aquello cuya verdad habla siempre a medias, siempre entre dos, entre el lenguaje y la pulsión, lugar de la locura, heteronimia de verdad discursiva excluida por el doctrinal de la ciencia.

La exclusión de la locura dentro del campo del saber, ocurrida según Foucault en la época clásica (la edad de la razón), al oponerse razón-sin razón, tuvo un cambio radical con el nacimiento del psicoanálisis, que aunque Foucault no le haya dado el peso de esta transformación epistemológica, al igualar a Freud con Pinel y con Tuke, es decir, al comparar el sistema asilar con el dispositivo analítico –ya no un asilo de la locura donde sujetarla, sino un diván donde amarrarla- por el contrario el psicoanálisis, se encuentra más emparentada con personajes como Goethe, Shakespeare y Nietzsche cuyas aportaciones sobre la idea de locura han proporcionado un saber acerca de ella tan importante como la psiquiatría clásica y quizás han influido aún más en nuestro conocimiento sobre la psicopatología.

Es el psicoanálisis el reivindicador de la locura como portadora de saber, que devela lo real que habita en ella. La expresión de la locura no es el camino de la sin razón, un logos edulcorado, sino la senda de otro logos, de otra razón, cuya dialéctica muestra las contradicciones de nuestro mundo simbólico, debido a que el lenguaje no lo puede decir todo, no hay un Otro del Otro, es decir, no hay un Otro completo.

La locura para la Filosofía Antigua es endiosamiento o posesión por un dios (o un demonio). Es también comparable al éxtasis como estado en el cual se halla en creador, el poeta, el estado de inspiración. Es, pues, algo que viene, por así decirlo, “de fuera”, aunque toma posesión de lo que hay “más adentro” en el alma. Como indica Platón, la locura está inspirada por los dioses. Pero hay según Platón cuatro formas de locura o delirio: la locura profética, el arte delirante que Platón relaciona con el arte adivinatorio; la locura ritual; la locura poética (de la cual las Musas son el principio), y la locura amorosa (en el sentido o los sentidos, platónicos del amor). Las tres primeras formas de la locura son equivalentes al entusiasmo; la última forma de locura es equivalente al impulso hacia la belleza y en general a lo superior (Ferrater 2009a, p.2173).

La celebre frase de Eurípides: “Aquel a quien los dioses quieren destruir, primero lo vuelven loco” refleja la concepción de la locura para la filosofía antigua como endiosamiento y se confunde con el Hado o con el destino, intervención de los dioses sobre las decisiones de los hombres. Innumerables ejemplos recorren la tragedia griega, desde Heracles hasta Edipo, el Hado o el *fatum*, lo escrito por los dioses como castigo al *hubris*²¹, es enviado al héroe como velo que lo enceguece y lo destruye, es la posesión de los dioses sobre la razón de los hombres. Existe un concepto de Aristóteles, *tyche*, el azar – que se ha traducido como fortuna y se ha relacionado con una visión cosmológica en relación con el Hado o el destino- explica la causalidad de lo inesperado, de una manera racional. Para Aristóteles, *tyche* no tiene ningún fundamento sobrenatural y se refiere a lo que sucede accidentalmente en los asuntos humanos. El que sea accidental excluye que sea necesario. Pero no implica que sea absurdo o inexplicable. Designa un acontecimiento “excepcional” que tiene lugar cuando se entre cruzan series causales independientes.

²¹ *Hubris* significa exceso, desmesura e injuria.

La *tyche* tanto para Aristóteles como para Peirce²², “es la causa escondida a la razón humana”.

Cuando alguien se dirige al ágora para mercar aceite y encuentra allí a alguien que le debía dinero y que le paga, el dirigirse al ágora es la *causa per accidens* de la cancelación de la deuda. Dos series causales independientes –A, que va al ágora con un propósito, x; B, que va al ágora con un propósito, y, pero no siendo ni x ni y “cobrar una deuda” y “pagar una deuda” respectivamente– se encuentran, produciendo el acontecimiento excepcional e inesperado (pero no inexplicable) llamado *tyche*: el pago de la deuda. (Ferrater 2009a, p.292)

En este sentido la locura, como acontecimiento trágico, es producto de la *tyche*, en tanto que es causa de un acontecimiento extraordinario. En la literatura helénica se ejemplifica cuando el héroe es puesto en una situación que lo obliga a errar en sus decisiones. Un ejemplo es la tragedia de Edipo: para evitar que se realizara el oráculo de Apolo, que le había predicho que sería asesinado por su hijo, Layo entregó su vástago recién nacido a un servidor, ordenándole que lo abandonara en el monte Citerón, después de haberle hecho perforar los tobillos con un clavo. En lugar de obedecerlo, el servidor confió al niño a un pastor, que a su vez se lo dio a Pólipo, rey de Corinto, y a su esposa Mérope, quienes no tenían descendencia. Ellos lo llamaron Edipo. (*Oidipous*: pie hinchado) y lo educaron como hijo suyo.

Edipo creció y le llegaron rumores de que no era hijo de quienes creía sus padres. Fue entonces a Delfos a consultar el oráculo, el cual le profetizó de inmediato que mataría al padre y desposaría a la madre. Para huir de la predicción, Edipo emprendió un viaje. En la ruta de Tebas, se cruzó por “azar”

²²Peirce admite, o postula, un “puro azar”; el azar engendra a su entender, hábitos y regularidades. Ello se debe probablemente a que hay continuidad, por lo menos “continuidad evolutiva” (Ferrater 2009a, p.3517).

(*tyche*) con Layo, a quien no conocía. Los dos hombres tuvieron una pelea y Edipo lo mató.

En esa época, Tebas vivía aterrorizada por la Esfinge, monstruo femenino alado y con garras, que daba muerte a quienes no resolvían el enigma que ella planteaba sobre la esencia del hombre. Edipo dio la respuesta correcta, y la Esfinge se mató. En recompensa, Creonte, regente de Tebas, le dio por esposa a su hermana Yocasta (éste suceso, también es producto del “azar”, el que fuera su madre el premio), de la que Edipo tuvo dos hijos (Eteocles y Polinices) y dos hijas (Antígona e Ismene). Pasaron los años. Un día se abatieron sobre Tebas la peste y el hambre. El oráculo declaró que los flagelos desaparecerían cuando el asesino de Layo fuera expulsado de la ciudad. Edipo consultó a todos. Tiresias, el adivino ciego, conocía la verdad, y al revelarla, la tragedia llega a su desenlace: Yocasta se ahorcó. Edipo se perforó los ojos y se exilió en Colono con Antígona; Creonte retomó el poder.

En esta tragedia podemos observar como el acontecimiento extraordinario del azar (*tyche*) o el Hado en la narración, produce efectos en los personajes y en sus acciones, que no tienen una explicación irracional, sino son el producto de varias series causales:

De no haber creído los padres de Edipo en la predicción del oráculo, no hubieran tratado de asesinar a su propio hijo. En aquellos tiempos era sabido que las palabras de las pitias eran ambiguas y difíciles de interpretar con acierto. Para que Layo y Yocasta aceptaran sin reparos esta profecía, debían estar convencidos de que su interpretación del oráculo era correcta, lo mismo que Edipo estaba convencido de que su interpretación era correcta y que el oráculo se refería a sus padres adoptivos. Lo que convenció a Edipo fueron los sentimientos edípicos que habían desarrollado con respecto a quienes le habían criado desde su infancia; lo que convenció a sus padres fueron sus sentimientos respecto al hijo, sentimientos que

forman parte del complejo de Edipo tanto como los del niño (Bettelheim1983a, pp.49-50).

Y como lo ha mencionado Bruno Bettelheim (1983, p.50):” Yocasta se dio muerte por haber conspirado en el intento de asesinato de su primogénito. Su suicidio no tiene que ver nada con su culpabilidad por el incesto con Edipo”. Lo que sucedió fue efecto de la *tyche* o lacanianamente de lo real sobre los personajes.

La función de la *tyche*, de lo real como encuentro –el encuentro en tanto que puede ser fallido, en tanto que es, esencialmente el encuentro fallido–se presentó primero en la historia del psicoanálisis bajo una forma que ya basta por sí sola para despertar la atención –la del trauma (Lacan 2006a, p.63).

La fortuna o *tyche* como real, trauma histórico, inadvertido para los personajes y sólo claro para el adivino Tiresias, ¿por qué? Es debido quizás a que, como ciego, tiene que calcular y ve no con la mirada, sino con el entendimiento, no entra en el universo de la panóptica, sino en el universo paranoico, en el cual percibe las relaciones causales desapercibidas para los demás.

La paranoia como mecanismo de inserción del sujeto en lo real con base al “atravesamiento” de la mirada del Otro, puede ser mostrada paradigmáticamente a través del dispositivo producido por el cine. Lacan afirmaba que lo que le compete al psicoanálisis, en relación al arte, es utilizar la obra artística como herramienta epistemológica para lograr hacer percibir lo que la teoría psicoanalítica desconocía. Lacan, al igual que Freud, se basó en los aportes culturales como medio paradigmático para la construcción teórica del psicoanálisis.

Desde el principio de su obra, Freud recurre a la literatura, los giros lingüísticos, los puentes verbales, las homofonías, la gramática y la filología, para interpretar el deseo inconsciente y construir el discurso del psicoanálisis, concibiendo la dimensión de la vida inconsciente como un fenómeno del lenguaje (Herrera 2008a, p.129).

La epistemología lacaniana tiene como piedra de toque, ese eje teórico, cuya expectativa es decodificar los elementos más oscuros y abstractos que se manifiestan en los postulados del psicoanálisis a través de los diversos modelos narrativos de la poética, expresados en el arte, como un medio privilegiado para acceder a lo real.

De este postulado parten las tesis epistemológicas de Slavoj Žižek (1994) en su ya célebre libro: *Todo lo que usted quería saber sobre Lacan pero nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock*. Žižek de manera genial utiliza al cine, principalmente las películas de Alfred Hitchcock, como elemento paradigmático y pretexto para una articulación dialéctica entre el cine y el psicoanálisis.

Gilles Deleuze creía que el cine tiene relaciones muy particulares con la filosofía. Podemos decir que, para Deleuze, el cine es una experiencia filosófica, donde la filosofía mira al cine y luego donde el cine trastoca esta posición mirando a la filosofía. Para Lacan este lugar que ocupa la mirada en relación al sujeto, no es una mirada vista, sino una mirada imaginada por el sujeto en el campo del Otro. No es la Otra mirada como tal, sino la manera en que el sujeto se involucra (su mirada), en donde él como sujeto, se mira a sí mismo, afectado en cuanto a su deseo, el cual es el deseo del Otro. Podemos ejemplificar esta tesis con lo que ocurre en las películas pornográficas. En la pornografía ocurre un fenómeno muy interesante en relación con la paranoia:

En la pornografía el espectador es forzado *a priori* a ocupar una posición paranoica. En lugar de estar de lado del objeto visto, la mirada cae en nosotros mismos, los espectadores, razón por la cual la imagen que vemos en la pantalla no contiene ningún lugar, ningún punto sublime-misterioso desde el cual nos mire (Žižek 2000a, p.183).

Cualquier persona que haya visto una película pornográfica puede corroborar esto. Los actores de la película durante la parte culminante (el orgasmo o la eyaculación) los actores miran directamente a la cámara como si nos vieran directamente a nosotros como espectadores. Luego lo que sucede es que nos convertimos en objeto de esa mirada. A diferencia de lo que piensa el común de la gente, no son los personajes o sea los actores los que son convertidos en objetos sexuales, es el espectador el que deviene objeto, es decir se cosifica en el sentido más marxista de la palabra.

La pornografía promete un goce en el sujeto, de un placer “total”, pero al final de cuentas fracasa –luego de una masturbación apresurada – perdemos rápidamente el interés y se crea en el sujeto una sensación de vacío, como si no hubiera valido la pena. Lo que sucede es que el goce, en la perversión, pierde lo que del deseo hay en el sujeto. Sin deseo la vida pierde interés. La posición de la mirada recae en el sujeto como una forma de convocarnos al goce.

Una obra de arte moderna es “incomprensible” por definición, funciona como un shock como la irrupción de un trauma que socava la complacencia de nuestra rutina cotidiana y se resiste a la integración en el universo simbólico de la ideología prevaleciente; después de este primer encuentro, la interpretación entra en escena y nos permite integrar ese shock: digamos que nos informa que ese trauma registra y señala la depravación chocante de nuestras vidas cotidianas muy “normales” (Žižek 1994a, p.7).

Un ejemplo cinematográfico es la película *Vanilla Sky*²³ del director Cameron Crowe. David Aames (Tom Cruise) tiene todo lo necesario para ser feliz: es guapo, rico, es dueño de una exitosa firma de publicidad de Nueva York. Y, sin embargo, algo falta en su vida. Una noche conoce a la chica de sus sueños, Sofía Serrano (Penélope Cruz) y se enamora de ella instantáneamente. Pero David debe luchar contra el amor neurótico de su novia Julie (Cameron Díaz), quien, desquiciada, lanza su coche contra un barranco. Ella muere y David queda tan desfigurado que su cara resulta monstruosa. Pasan los meses y ningún cirujano ha conseguido restaurar el rostro de David, Sofía no quiere mirarle a la cara y en un momento de desesperación se emborracha y aparece dormido en la acera. A partir de entonces todo parece haber cambiado. Sofía lo ama, los cirujanos le reconstruyen el rostro, pero algo extraño sucede. De repente Sofía desaparece y en su lugar se le muestra el rostro de Julie, quien afirma ser Sofía y tiene su documentación en regla. Es entonces cuando David cae en el abismo de su peor pesadilla, no entiende nada de lo que está pasando y no sabe si ha perdido el juicio o si hay una trama para engañarlo. Lo que sucede es que David es puesto a dormir criogénicamente por una compañía que provee a sus usuarios de la inmortalidad, en donde ellos pueden permanecer dormidos soñando en un mundo programado para ser maravilloso, esto es lo que le ocurre a David cuando despierta en la acera, todo parece “arreglarse” y empieza a vivir una vida maravillosa. Sin embargo, durante su sueño comienza a tener pesadillas que se manifiestan en lo real de su sueño, lo que podemos llamar el retorno del trauma. David nunca pudo trabajar su trauma de desfiguración, de la culpa de

²³Vanilla Sky, EEUU, 2001, dirigida por Cameron Crowe. (Argumento original: Alejandro Amenábar & Mateo Gil).

la muerte de su novia, de las decisiones que tomó, etc., desde lo simbólico. El sueño virtual que toma, es una respuesta imaginaria como mecanismo de defensa contra el trauma, pero toda defensa termina por sucumbir al trauma y aparece como síntoma en forma de alucinaciones, en donde su amada Sofía deviene en Julie, para recordarle a David de su culpa de su des-figura, de su castración en un mundo virtual que pretende suprimirla. David al asesinar en el sueño a Sofía a causa de la alucinación irrumpe en acto, el trauma.

Lo que toda la película parece demostrar, es la incapacidad de David por aceptar lo sucedido y su obsesión por Sofía es la demostración de un deseo de que “no hubiera ocurrido” el suceso traumático, por tal motivo David se obsesiona con Sofía, así puede demostrarse inconscientemente, que si ella lo ama, entonces nada ha cambiado. Entonces podemos comprender los sentimientos agresivos de David hacia Sofía, por no cumplir la fantasía de “no ha pasado nada”, por no haberlo amado lo suficiente.

Lo que Sofía representa para David es la función de un significante que hace que él gire alrededor de ella, toda su existencia depende de Sofía, al asesinarla rompe la cadena significante y enloquece.

La película de ficción permite al protagonista reestructurarse y finalmente aceptar y “abrir los ojos” a la realidad, permitiéndole salirse del discurso del Otro, para encontrar su propio discurso.

El cine moderno está lleno de discursos sobre el sueño virtual y la transposición entre realidad, un ejemplo paradigmático es la trilogía de *Matrix* que nos recuerda que no podemos escapar a lo real, por más digitalizado que pueda estar nuestro mundo, lo real traumático, siempre logra colarse por los desfiladeros cibernéticos, como medio para recordarnos nuestra subjetividad.

Lacan plantea que toda realidad en el sujeto es transubjetiva. La realidad se constituye a partir del conocimiento y este conocimiento implica reacciones en lo imaginario, en lo simbólico y en lo real. En este sentido, en la realidad no está lo representado sino la representación. Es decir que “lo real es lo imposible” (Lacan 1984a, p.18).

Si algo se desarticula de la relación imaginario-simbólico, deja de ser realidad para volver a lo real, lo cual implica una suerte de flujo en la constitución de la realidad a través del conocimiento por lo imaginario y lo simbólico, donde lo real deviene realidad. Lo real queda representado por efecto de su realización en la realidad, por eso lo real es del orden de lo no realizado o lo que es igual, de lo no hecho realidad.

. “El inconsciente es aquella parte del discurso concreto en cuanto transindividual que falta a la disposición del sujeto para restablecer la continuidad de su discurso consciente” (Lacan 2001a, p.79). Esto es lo que el cine puede mostrarnos de manera estructural, lo que separa lo real de la realidad, en la medida que muestra esta falla del discurso en la continuidad de la estructura discursiva.

Otro ejemplo cinematográfico para ejemplificar la barrera que separa lo real de la realidad es el film *Spider*²⁴ de David Cronenberg. Spider (Ralph Fiennes) es dado de alta del manicomio y alojado en un hospicio de tránsito entre el centro de salud mental y la libertad. Allí es básicamente maltratado por la burocracia institucional dirigida por la señora Wilkinson (Lynn Redgrave). En ese lugar, el cual parece ser el pueblo de su infancia, Spider comienza a recordar los fantasmas de su infancia, la ilusión de un pasado aparecen, y los

²⁴Spider Nacionalidad: Francia, Canadá, Reino Unido. Año 2002, dirigida por David Cronenberg.

muros que su mente levantó para protegerle de lo recuerdos sucumben ante lo que le ocurrió tiempo atrás. Entonces se nos presentan las imágenes de un Spider niño (Bradley Hall), un muchacho sensible y callado que "presencia" cómo su padre asesina brutalmente a su madre y la reemplaza por una prostituta, Ivonne (Miranda Richardson). Convencido de que su padre asesino a su madre en colaboración con Ivonne y pensado que tratan de engañarlo – con el argumento de que su madre no ha muerto pues es en realidad Ivonne – y así poder quedar impunes, Spider concibe un plan para asesinar a su supuesta madre. Spider mata a su madre pero se da cuenta de que “en realidad” no era Ivonne sino su verdadera madre. La película muestra la imposibilidad de conocer la realidad de los acontecimientos, todo lo que podemos observar son lo que experimenta Spider como realidad psíquica en tanto lo real aparece como respuesta a la falla de estructura significativa.

En la trama de la película podemos observar como Spider niño ocupa el lugar del fantasma del padre²⁵, impidiendo que Spider niño devenga sujeto deseante. Esto ocurre en la escena en donde Spider niño está comiendo junto a sus padres y hace un ruido con los cubiertos –en busca de articular una demanda, una forma de construirse como sujeto deseante- el padre al percibirlo, lo fulmina con una mirada de desaprobación.

El niño se siente expuesto desde muy pequeño a la amenaza de una agresión interior que, proyectada al exterior, le descubre un medio ambiente que, en el plano fantasmático, siente como peligroso. Esta situación de proyección agresiva ocurre en todo niño normal en el punto culminante del

²⁵Las proyecciones del deseo de muerte, que se manifiestan en la melancolía y en abuso del alcohol por parte del padre de Spider.

Edipo; el superyó sería el resultado de la introyección de una imagen parental que se siente como aterradora (Mannoni 1987a).

Pero si, en la realidad, uno de los padres se muestra verdaderamente amenazante, entonces la elaboración normal de un superyó no se cumple y el niño se encuentra perseguido por un superyó feroz²⁶ en lo real, es decir el Otro goza con su cuerpo. Las alucinaciones de Spider sobre la prostituta que ocupa el lugar de su madre y en otro momento la Señora Wilkinson (la cual intenta asesinar, durante un pasaje psicótico) muestran la necesidad de posicionarse fuera del deseo materno, el cual lo devora y lo sitúa en la dialéctica del adulto.

Durante el delirio, Spider instrumenta el lenguaje para dar testimonio con él de su propia exclusión como sujeto.

La situación que experimentamos como espectadores es de desconcierto, es producto “de la saturación” que produce lo real en la historia del sujeto Spider, Esto es lo que nos proporciona una multiplicidad de interpretaciones sobre lo que sucedió realmente. Es lo que ocurre en la experiencia analítica, el analista tiene que creer en lo que le dice su paciente, la realidad es la realidad psíquica del sujeto, lo que interpreta el analista es lo que se presenta como falla a causa de lo real en el discurso. Spider demuestra esto, la realidad como composición transubjetividad, desplegada entre nosotros como espectadores y el discurso del sujeto Spider atravesado por lo real de su experiencia traumática, esa es la realidad.

²⁶El imperativo categórico, como Freud mismo lo reconocerá, no es otra cosa que la ley en su dimensión superyoica, totalmente indiferente al bienestar del sujeto, un mandato feroz que no admite excusas que puedan justificar su incumplimiento “puedes porque debes” (Gerber, 2006a).

En la película de Cronenberg, se representan los elementos de la praxis de la clínica psicoanalítica, es decir su representación *dramática*, una tensión entre el héroe y la palabra de los muertos.

Los “ismos” de la pintura tuvieron sus pares en el cine: expresionismo, cubismo, futurismo, dadaísmo, superrealismo. Los cineastas descubrieron, con Freud y Lacan, que el inconsciente podía ser una fuente de placer estético: narrativa de automatismo psíquico que buscaba una realidad más absoluta que la percibida por la inteligencia lógica.

La paranoia como eje epistemológico expresa lo real traumático de nuestro universo simbólico. Lo que Lacan retoma de Freud es un saber sobre la locura que permite una desarticulación ideológica que repercute indefectiblemente en el doctrinal de la ciencia, al fundar una positividad sobre la falta del Otro. Esto es una revolución filosófica, el establecimiento de una ruptura con la metafísica clásica, pensada como esfera, es decir, como completa. Lacan creó una filosofía de lo no-todo, de lo real, inteligible para la razón –en términos kantianos – pero no para el juicio. La paranoia es ese juicio que intenta simbolizar lo real del mundo, lo traumático de la existencia y nos proporciona, mediante el método psicoanalítico una reestructuración de los componentes simbólicos excluidos por las psicosis, para dar cuenta de la verdad: que el sujeto tiene la posibilidad de servirse del Otro y así ya no ser-vil por el Otro.

CAPÍTULO 3

EL SUJETO FORCLUIDO DE LA CIENCIA

*La Palabra resuena más en ti que en boca ajena
Si puedes enmudecer ante ella, enseguida la oirás*

Angelus Silesius

El sujeto del psicoanálisis es diferente al sujeto sustancial de la filosofía²⁷ y es distinto al sujeto psicológico de comprensión y conciencia. Es un sujeto forcluido²⁸ por la ciencia, un desecho del discurso de verdad científicista que excluye al inconsciente, a la sexualidad y a la locura como formas de verdad.

Michel Foucault plantea en *Histoire de la folie á l'âge classique*, que Descartes habría exiliado a la locura del discurso de la razón y este decreto de exclusión inauguraba el decreto político del "Gran encierro". Así en las *Meditaciones*, Descartes comenta:

¿Cómo podía negar que estas manos, y este cuerpo son míos, si no es quizá comparándome con esos insensatos cuyo cerebro está tan turbado u ofuscado por los negros vapores de la bilis que aseguran firmemente que son reyes, cuando son muy pobres, que están vestidos de oro y púrpura, cuando están desnudos, o imaginan ser cántaros o tener cuerpo de vidrio? Pero en fin! Son locos y yo no sería menos extravagante si tomara sus ejemplos por regla (AT, IX-1, 14).

Para Foucault, Descartes separaba el sueño de la locura y de la razón. Así el *cogito* cartesiano excluía a la locura de la razón, encaminando el discurso de la alienación producido por Pinel en el siglo XVII. Esta exclusión es

²⁷Desde el punto de vista gnoseológico, el sujeto es el sujeto cognoscente, el que es definido como "sujeto para un objeto" en virtud de la correlación sujeto-objeto que se da en todo fenómeno del conocimiento y que, sin negar su mutua autonomía, hace imposible la exclusión de uno de los elementos. Desde el punto de vista psicológico, el sujeto psicofísico, confundido a veces con el gnoseológico cuando el plano trascendental en que se desenvuelve el conocimiento ha sido reducido al plano psicológico y aun biológico (Ferrater 2009a, p.3416).

²⁸El término forclusión es de uso corriente en el vocabulario jurídico procedimental y significa "la caducidad de un derecho no ejercido en los plazos prescritos". En su raíz la forclusión lacaniana hace referencia a lo jurídico.

manifiesta en la tradición filosófica del racionalismo, Así en *Sueños de un visionario*, Kant utiliza de pretexto a Emmanuel Swedenborg: un teósofo, científico y místico, quien en su obra *Arcana Caestia*, expone su cosmogónica doctrina de las correspondencias; así como, también, sus travesías por el mundo espiritual; y sus habituales diálogos con los espíritus, los demonios y los ángeles.

Cuando Kant lee la obra de Swedenborg, crea una relación discursiva entre las ideas de éste y los postulados metafísicos y se propone evaluar desde un punto de vista epistemológico y racional la idea de espíritu, de Dios, y de la trasmigración de las almas. Estos conceptos fueron desarrollados por Swedenborg en su obra de una manera elocuente, ya que se encontraba realmente convencido de la veracidad de sus afirmaciones.

Aunque Swedenborg inicialmente estaba interesado en las matemáticas y en la física, posteriormente, abandonó el estudio de la ciencia, dedicándose, a registrar minuciosamente el mundo espiritual. Kant veía en la obra de Swendenborg una falta de rigurosidad en la afirmación de sus tesis: tanto la metafísica como las ideas de Swendenborg no podían ser demostradas, ni refutadas por ningún método racional y sin embargo éstas eran aceptadas como verdaderas. Con su crítica Kant establecía los límites de la razón y al mismo tiempo la discontinuidad de lo verdadero y de la fantasía.

Si bien para Kant, la refutación de Swendenborg tiene su fundamento en una crítica a la metafísica, también es cierto que en Kant existe una cierta fascinación ante la figura Swendenborg, es decir, una fascinación ante el delirio. Esto indica que la locura tiene una relación dialéctica con la razón.

Hay una necesidad de carácter epistemológico por fundar el conocimiento científico a partir de su negatividad, de lo que se opone a él. También resulta necesario descubrir lo que se encuentra oculto a nuestro encuentro fenoménico-perceptual.

Histoire de la folie á l'âge classique, no plantea una historia de la locura, como podría suponerse, sino, kantianamente lo trascendental de la psicología. El merito de Foucault es haber descrito las condiciones de posibilidad para una disciplina científica de la psique. La locura funciona como punto de partida para establecer los lineamientos de la razón –este hecho es claro, en las *Meditaciones* de Descartes y en los postulados de Kant acerca de Swendenborg– la locura en relación especular con la razón, su negatividad como positividad. De igual manera la fisiología se estableció a partir de lo patológico. En este sentido lo que vislumbra la obra de Foucault es el origen del discurso racional a partir de lo irracional, digámoslo con todas sus letras “la locura es la condición necesaria para fundar la psicología” (Gross 2000a).

La obra de Foucault sobre la locura plantea el descubrimiento freudiano, como precisamente el operador de esta revelación. Es Freud aquél que recupera a la fantasía como la imagen de la razón, siendo esta última, tan válida, como la conciencia y más aún, su fundadora.

La preocupación filosófica por la locura tiene su origen en la necesidad de saber lo que es la razón. Sin embargo, como lo pensó Foucault, esta epistemología parece haber sido exorcizada por el discurso alienista del siglo XVII, inaugurando con ello un nuevo dispositivo de control: el discurso psiquiátrico. Pero es evidente, que lo que negó la psiquiatría, el psicoanálisis, lo hizo suyo.

Así en el planteamiento de Foucault (aunque habría que precisar el momento de la obra, ya que el diálogo que mantiene con el psicoanálisis es ambivalente, sobre todo en *Historia de la sexualidad*, donde afirma que *el psicoanálisis es como una ciencia confesión*) el psicoanálisis le regresa la palabra a la locura, y la piensa no como un desvío, sino por el contrario, como una lógica propiamente humana. A esta lógica Freud la denominó inconsciente.

La genialidad lacaniana consistió en llevar esta proposición a sus últimas consecuencias, al establecer una formalización (no biologizante) de la locura o una lógica de lo real. Lacan afirmaba que el sujeto del psicoanálisis es consecuencia del sujeto de la ciencia, es decir, el psicoanálisis es impensable sin la instauración del sujeto de la ciencia –inaugurado propiamente por Descartes en el siglo XVI.

Sin embargo, en el sujeto de la ciencia no hay cabida para el inconsciente, ya que no hay saber en la locura. Mientras que para el psicoanálisis, heredero del mesmerismo, la hipnosis y la sugestión, se reivindica al inconsciente y a la sexualidad, como los dos grandes universales de la subjetividad.

La genealogía del psicoanálisis parte del entrecruzamiento entre la ciencia y el misticismo, surgido desde el origen mismo de la cultura. Esta dualidad vista como el enfrentamiento de la razón contra la naturaleza profundamente imaginativa del hombre.

Freud al publicar en 1900 *Die Traumdeutung*, iniciaba un saber sobre el sujeto que cuestionaba el conocimiento científico de su tiempo, al recuperar lo excluido por el positivismo, un saber sobre el deshecho, el resto y lo oculto. Freud declara: “Me refiero a la interpretación de los sueños, la que dio inicio al

destino del psicoanálisis de afirmarse en oposición a la ciencia oficial” (Freud 1994a, p. 173).

Freud no ha hecho otra cosa que dar respuesta a la crisis de la metafísica del siglo XVII, al sustituirla por una metapsicología, un conocimiento moderno sobre el alma y una epistemología que puede dar cuenta racionalmente de la conducta irracional del ser humano, dando lugar a un nuevo estatuto de sujeto, el sujeto de lo inconsciente.

Magia y religión, las dos posiciones de ese orden que se distinguen de la ciencia, hasta el punto de que ha podido situárselas con relación a la ciencia, como falsa o disminuida ciencia para la magia, como rebasando sus límites, o incluso en conflicto de verdad con la ciencia para la segunda: hay que decirlo el sujeto de la ciencia, una y otra no son sino sombras, pero no para el sujeto sufriente con el que tenemos que vérnoslas (Lacan 2001a, p. 848-849).

El sujeto para Foucault –es importante señalarlo, ya que es la figura de Foucault la que incidió de mayor manera en la concepción d ex -céntrica del sujeto y la constitución de la subjetividad moderna- es como aquel personaje que da vida a la creación a través de su riqueza interior.

Esto se puede apreciar de manera metafórica y sublime en la producción pictórica de Goya, quien funcionaría como el operador de un proceso histórico, y su obra representaría la realidad política y social de la España de su época, donde el absurdo, el sin sentido, la desolación y el fatalismo, se conjugarían en la llamada “década ominosa” 1823 - 1833, con la llegada de una involución antiliberal del ejército francés a las ordenes de la Santa Alianza.

Goya plasmó, con la habilidad del genio creador, los aspectos propios de la emblemática, la mitología, la historia antigua, buscando con ello una correspondencia con su momento histórico y con su devenir como sujeto, un

sujeto que sufre el peso de la tiranía, quien, sin embargo, no se someterá jamás ante la opresión del poder.

Con Lacan surge una visión diferente de sujeto, que se opone al proceso de subjetivación, en donde el sujeto revela una falta en la estructura de simbolización, es decir, en el Otro. Lo que el sujeto lacaniano expresa es un vacío y ese vacío es lo real, es lo que fundamenta al inconsciente freudiano, es precisamente una ruptura en el discurso.

El sujeto del psicoanálisis no es un actor de la subjetivación, como lo podría ser una persona que práctica yoga, hace meditación, crea arte o cualquier expresión de subjetivación, sino el agente que determina la falla en la súper estructura *Überbau*²⁹. Lo que se desenvuelve en el sujeto es un falta, que es llenada por el significante, es decir por la palabra, por la letra, por “la lengua”.³⁰

Este vacío llenado por el significante, es propiamente lo real, de esta forma el sujeto del psicoanálisis es real, no simbólico porque lo que regresa al sujeto es su vaciamiento, es la imposibilidad de representar lo que es en sí mismo. “Un sujeto es lo que es representado por un significante para otro significante”, es el vacío que es llenado por el significante.

La diferencia del psicoanálisis con las psicoterapias y otras formas de dispositivos de subjetivación, es que el psicoanálisis busca lo real –no lo simbólico– la ruptura discursiva. Un ejemplo sería lo ocurrido en México, en

²⁹“La totalidad de esas relaciones de producción constituyen la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio (*Überbau*) jurídico y político, y a la cuál corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina (*bedingen*) el proceso social, político e intelectual de la vida en general” (Marx 1980 a, p. 4).

³⁰Para designar el caos donde está fijado el goce del serdiciente (*parlêtre*), Lacan crea el concepto de *lalengua*. En este último, el significante no tiene valor de comunicación *Lalengua* esta constituida de S_1 al que no se vincula ningún S_2 para darle sentido (Maleval 2009a, p. 162).

una entrevista realizada a un gobernador acerca de una tragedia ocurrida en una guardería de su estado, donde murieron niños quemados. Al contestar las preguntas que el entrevistador le realiza sobre lo ocurrido, el gobernador relata los hechos sustituyendo el significante “guardería” por el significante “funeraria”. Así el gobernador declara: “vamos ayudar a los niños sobrevivientes de la funeraria” repitiendo el mismo lapsus en otras frases, hasta que el entrevistador le hace “ver el error” de sus enunciados.

No es el error sino la verdad, la verdad oculta del sujeto que sabe que hay algo que no deja de insistir que regresa del universo traumático, para agujerar el discurso. Por más que el gobernador pretenda eludir o trivializar la tragedia ocurrida o formar un discurso políticamente conveniente, lo real lo invade y retorna en forma de lapsus.

El sujeto para el psicoanálisis es del orden de lo real. Tanto para Lacan como para Hegel el componente de la experiencia propiamente humana es la negatividad. Esta negatividad es dialéctica, se inscribe como portadora de la verdad del hombre, como contraposición de lo positivo, que sin ella, no tendría sentido, no habría movilidad, no habría flujo y por tal no habría vida.

Para la práctica psicoanalítica, es fundamental poder discernir las "más bajas" motivaciones (lujuria sexual, agresividad irreconocible) detrás de los gestos aparentemente "nobles" de la elevación espiritual del ser amado, del auto-sacrificio heroico, etc. Es decir, develar la oscuridad del alma del hombre, mostrando su reverso, no para justificarlo, como ingenuamente piensa el común de la gente, sino para producir conciencia de sí, adjudicar responsabilidad de nuestros actos, de manera que el psicoanálisis es el gran desmitificador de la “apariencia”, para él, siempre existe el doble discurso.

Lacan crea un acto político radical al concebir el análisis como el ejercicio para provocar la tachadura del gran Otro, esto significa que el sujeto se des –aliena de su ideología. Podríamos decir también que abre sus ojos ante ella.

La “ideología” ha sido un aspecto del sensismo, o sea del materialismo francés del siglo XVIII. Su significado originario era el de la “ciencia de las ideas”, y dado que el análisis era el único método reconocido y aplicado a la ciencia, significaba “análisis de las ideas”.

Las ideas debían ser descompuestas en sus “elementos” originarios, y éstos no podían ser sino las “sensaciones”: las ideas derivan de las sensaciones. Pero el sensismo podía asociarse a la fe religiosa, a las creencias más extremas en la “potencia del espíritu” y en sus “destinos inmortales” (Gramsci 1975a, pp.56-59).

Para Althusser la ideología es sin duda un sistema de representaciones, pero estas representaciones la mayor parte del tiempo no tienen nada que ver con la “conciencia”: son imágenes, a veces conceptos, pero sobre todo se imponen como estructuras a la inmensa mayoría de los hombres, sin pasar por su conciencia. En la ideología, los hombres expresan no su relación con sus condiciones de existencia, sino la manera en que viven su relación con sus condiciones de existencia: lo que supone a la vez una relación real y una relación “vívida”, imaginaria.

En la ideología la relación real está inevitablemente investida en la relación imaginaria: relación que expresa más una voluntad (conservadora, conformista o revolucionaria), una esperanza o una nostalgia, que la descripción de una realidad. (Althusser 1968a) Es esto el gran Otro.

El hombre no vive en un universo puramente físico sino en un universo simbólico. Lengua, mito, arte y religión son los diversos hilos que componen el tejido simbólico. Cualquier progreso humano en el campo del pensamiento y de la

experiencia refuerza este tejido. La definición del hombre como animal racional no ha perdido nada de su valor pero es fácil observar que esta definición es una parte del total. Por que al lado del lenguaje conceptual hay un lenguaje de la imaginación poética: Al principio, el lenguaje no expresa pensamientos o ideas, sino sentimientos y afectos.³¹

Esto ya está en Freud –es lo inconsciente – detrás del discurso del sujeto se encuentra su vida afectiva, su relación con el Otro. Así Michel Tort (1970, p.11) ha dicho:

El psicoanálisis es una disciplina teórica inscrita en el continente del materialismo histórico, como una teoría del proceso de producción y de reproducción de los individuos soportes bajo el doble aspecto antagonista del sometimiento-desometimiento requerido para su funcionamiento en la instancia ideológica y por ende en las otras instancias de las formaciones sociales.

Se puede afirmar entonces que Lacan es un desmitificador de la ideología, al igual que Freud, crea una política, porque al indagar en las construcciones sociales del individuo, proponiendo que lo mueven discursos que no son de él propiamente, sino representantes del Otro, funge entonces como un elemento disidente del campo del poder y de la ideologización.

Según Giovanni Sartori, nos encontramos en plena revolución multimedia. El *homo sapiens* producto de la cultura escrita se esta transformando en *homo videns*: la palabra ha sido destronada por la imagen.

La primacía de lo visible sobre lo inteligible, lleva a un ver sin entender, que va liquidando con el pensamiento abstracto, con las ideas claras y distintas. Es un hecho que la televisión estimula, por ejemplo, la violencia, y también que informa poco y mal, o que en palabras de Habermas, es culturalmente regresiva.

³¹Ernst Cassirer, (citado por G. Sartori 1997a, p.27).

Es decir, el gran Otro es producto de los efectos más recientes de la globalización comunicacional y diversificación tecnológica en los complejos industriales-culturales, la idea de cultura *moderna* no se vincula a contenidos *modernos*, sino a la capitalización de insumos tecnológicos.

El psicoanálisis, es una disciplina que influye de manera radical en la estructura de la ideología del sujeto, al posibilitar un ejercicio de reflexión sobre el deseo del Otro. El sujeto entonces se descubre escindido por la falta porque es producto del Otro, este es el primer paso del análisis, ya que el sujeto no sólo tiene que ver la falta en sí mismo, sino también en el Otro, es esto lo que le posibilita reescribir su historia.

El psicoanálisis propone que el sujeto tiene la posibilidad de replantear y reconstruir su historia particular a través de su vaciamiento. El llegar a una cura psicoanalítica, es la afirmación del analizante de la libertad de encaminarse a su deseo, de reconocerlo y quizás de tener la experiencia de vivirlo.

Es necesario reconocer que lo que se desea es, a su vez, producto del discurso del Otro, del inconsciente, de un guión de vida escrito para nosotros, y su única posibilidad de cura es “ver el vacío” que constituye el deseo del Otro, es por eso que el analista debe caer como deshecho en el imaginario del analizante. Producir la tachadura del Otro, darse cuenta que la demanda hacia el Otro, es su propia respuesta.

La pregunta que el analizante realiza al analista: ¿qué soy para el Otro? No tiene más respuesta que la pregunta misma, es su vaciamiento de sentido, no hay un Otro que me diga lo que soy, soy solamente el vacío de significado en el Otro.

Es la locura en términos clínicos, las psicosis del sujeto al entrar en contacto con la cosa en sí, sin mediación simbólica que lo proteja, pero también lo des-sujeta del discurso del Otro, es la prueba empírica de la tachadura en el Otro. Del loco no queremos saber nada, porque lo que nos muestra con sus desvaríos, es la verdad del horror de lo real, producto de la falta en el Otro.

El sujeto forcluido de la ciencia, es aquel que regresa a lo real que lo habita y lo lleva atravesar la falta del Otro, para vivir conforme a su deseo permitiéndose no seguir gozando del Otro, pero también es aquel que llena la falta con el goce del Otro sobre él.

CONCLUSIÓN

Es tan difícil decir la verdad como ocultarla

Baltasar Gracián

Como hemos mostrado en el capítulo 1, lo real pertenece a la tradición filosófica kantiana de la cosa en sí, *Ding an sich*, a la voluntad (Schopenhauer), y también es lo que siempre retorna (Nietzsche), fungiendo como aquel objeto de la realidad, que no es asimilable por la palabra, pero sin embargo la sustenta.

Así, lo real es un sustantivo que sirve para definir un absoluto ontológico, un lugar sin fisura, que se resiste a la simbolización y que no puede ser percibido tal como es. En lo real a diferencia de lo simbólico no hay posibilidad de ausencia, es lo que siempre permanece en el mismo lugar. Es el asidero del trauma y la angustia donde el sujeto reconoce lo ominoso del recorrido de su existencia, que hace que siempre vuelva al mismo sitio.

Lo real se expresa en lo sublime –objeto de estudio de Burke y Kant– aquello que implica una abstracción no cuantificable de la experiencia y que sólo puede ser asimilable por el juicio y de ello es ejemplo palpable la escritura de James Joyce. Es así como el psicoanálisis lacaniano transforma la poética en un objeto científico (el poemema).

Real es un término hegeliano que define la negatividad que opera como falta significativa en el Otro, lo que posibilita la movilidad discursiva en la “estructura”. Lo que responde a una necesidad de explicación de los fenómenos humanos no reduccionista, sino por el contrario que requiere de explicaciones complejas (en este sentido se diferencia de tradiciones científicas

que pretenden explicar al “ser hablante” como una reducción de estímulo-respuesta o intercambio sodio-potasio).

Lo real es aquello que al no poder ser absorbido en el campo de lo simbólico retorna como delirio o como alucinación –lugar de la locura- la otra escena, donde el sujeto entra en el campo de lo imposible. En el capítulo 2 señalamos como la paranoia es efecto de lo real en el discurso y como el psicoanálisis colige este efecto para construir una teoría sobre lo inconsciente, la cual reivindica la locura como portadora de un saber.

El término real en Lacan no tiene un sentido único ni preciso. Más bien es un concepto significante, que para ser comprendido, es decir, para obtener de él su significado, debe ponerse en relación con otro significante. Así cuando Lacan en los años 50’s –piensa lo real en relación con la supremacía del registro de lo simbólico, “lo real es racional”- responde al mandato del significante. Sin embargo en los años 60’s, Lacan pone en oposición de lo real a lo imaginario y a lo simbólico, donde lo real va más allá de lo simbólico.

Lo real en el Lacan de los años 70’s en su periodo bourbakiano³², es la base material (la letra) de la teoría psicoanalítica. Es el fundamento de lo imaginario y lo simbólico, es lo que permite al psicoanálisis no caer en una forma de idealismo – ya que no concibe un simbólico capaz de fungir como metalenguaje.

Lo real se mantiene en el campo de la ciencia, en la misma tradición racionalista cartesiana, en donde la búsqueda de lo real se convierte en una reflexión sobre “las condiciones de posibilidad para cualquier objetividad”

²⁵Se refiere a la perteneciente a la enseñanza de Nicolás Bourbaki: nombre colectivo de un grupo de matemáticos franceses que en los años 30 del siglo XX se propusieron revisar los fundamentos de las matemáticas. Bourbaki presentó el primer tratamiento sistemático de topología general y álgebra multilineal.

(Laclau, 1992a, p.16). Por ello lo real lacaniano es una herramienta científica, ya que nos permite acceder al punto de capitón de nuestro juicio subjetivo, posibilitando con ello despejar los prejuicios imaginarios y simbólicos que yacen en nuestra percepción del mundo.

Lo real rompe con el doctrinal de la ciencia, en tanto que lo real no es realidad. Su verdad epistemológica va más allá de ésta, más allá de lo simbólico— lo real es pura ruptura discursiva- Lo que Gödel demostró en su teoría de incompletud, Lacan lo muestra en el discurso analítico:

Sólo la matematización alcanza un real —y por ello es compatible con nuestro discurso, el discurso analítico —un real que no tiene nada que ver con aquello de lo cual ha sido soporte el conocimiento tradicional, y que no es lo que éste cree, realidad, sino de veras fantasma (Lacan 2006a, p.158).

Es así como lo real es un núcleo lógico-conjetural, el cual es la base de la praxis del psicoanálisis, es en última instancia el soporte signifiante: lo que impulsa a la imagen (signifiante) que hace que el sujeto entre en acción.

Real es la presencia de la muerte en el sujeto, es el goce del ser, es la implicación del discurso delirante como el origen de todo discurso coherente.

En el capítulo 3 expresamos como el sujeto de lo real es la castración del Otro. Lo indecible del que habló Wittgenstein y de lo que Freud y luego Lacan teorizaron como la falla en el discurso del Otro. Esta teorización fue forcluida por el doctrinal de la ciencia, debido a que el sujeto de lo real es un obstáculo para el sostenimiento de la ideología científicista de totalidad y certeza. Es así como lo real inaugura una nueva sabiduría que implica un retorno a la filosofía de Baltasar Gracián, la que afirmaba que “la verdad se dice a medias”. Afirmación de una verdad absoluta que se expresa como vacío.

El objeto del psicoanálisis es este vacío y su apuesta epistemológica es la posibilidad de una escritura que necesita espacios en blanco para cobrar sentido, de suerte que después de un espacio vacío siga algo pronunciable: “Lo real, dirá Lacan (2006, p.158) es el misterio del cuerpo que habla, es el misterio del inconsciente”.

BIBLIOGRAFÍA

- Andrew, E. y Peter Sedgwick., 2002, *Cultural theory: the key thinkers*, Routledge, London.
- Althusser, L., 1996, *Escritos sobre psicoanálisis Freud y Lacan*, Siglo XXI editores, México.
- , 1968, *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI editores, México.
- Assoun, P.L., 2008, *Lacan*, Amorrortu editores, Buenos Aires.
- , 1982, *Introducción a la epistemología freudiana*, Siglo XXI editores, México.
- Bataille, G., 1988, *Hegel, la mort et le sacrifice*, Gallimard, Paris, vol. XII, *Œuvres complètes*.
- Balzer, W., 1997, *Teorías empíricas: modelos, estructuras y ejemplos*, Alianza Universidad, Madrid.
- Braunstein, N., 1980, *Psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis (hacia lacan)*, Siglo XXI editores, México.
- Botul, J.B., 2003, *La vida sexual de Emmanuel Kant*, UNAM, DGPFE, México.
- Bettelheim, B., 1983, *Freud y el alma humana*, Critica, Barcelona.
- Beuchot, M., 2009, "Psicoanálisis e interpretación analógica" en R. Blanco Beledo (comp.) *Filosofía ¿y? psicoanálisis*, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, México.
- Birman, J., 2008, *Foucault y el psicoanálisis*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.
- Bunge, M., 1969, *La investigación científica*, Ariel, Barcelona.
- Burke, E. 1985, *Indagación filosófica de nuestras ideas acerca de lo sublime y lo bello*, Colegio oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de Murcia, Valencia.
- Canguilhem, G., 2009, *Lo normal y lo patológico*, Siglo XXI editores, México.
- , 2005, *Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida*, Amorrortu editores, Buenos Aires.
- Cooper, D., 1981, *El lenguaje de la locura*, Ariel, Barcelona.
- Descartes, R., 2009, *Meditaciones Metafísicas: acerca de la filosofía primera, en las cuales se demuestran la existencia de Dios y la distinción real del*

- alma y el cuerpo del hombre*, traducción, introducción y notas de Pablo E. Pavesi, Prometeo Libros, Buenos Aires.
- Dalí, S., 2004, *El mito trágico del "Angelus" de Millet*, Tusquest editores, Barcelona.
- Düring, I., 2005, *Aristóteles*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México.
- Fages, J.B., 1993, *Para comprender a Lacan*, Amorrortu editores, Buenos Aires.
- Ferrater, J., 2009 *Diccionario de filosofía*, Ariel, vol. I, II, III y IV, Barcelona.
- Foucault, M., 2002, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI editores, México.
- ,2001, *El nacimiento de la clínica*, Siglo XXI editores, México.
- ,1990, *Historia de la locura en la época clásica*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Freud, S., 1994, "Esquema del psicoanálisis", Amorrortu editores, Buenos Aires, vol. XXIII, *Obras Completas*.
- , "Pulsiones y destinos de pulsión", Amorrortu editores, Buenos Aires, vol. XIX, *Obras Completas*.
- , "Más allá del principio del placer", Amorrortu editores, Buenos Aires, vol. XVIII, *Obras Completas*.
- , "El simbolismo del sueño", Amorrortu editores, Buenos Aires vol. XV, *Obras Completas*.
- , "Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico", Amorrortu editores, Buenos Aires, vol. XII, *Obras Completas*.
- Frey, H., 2005, *Nietzsche, Eros y occidente*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México.
- Gramsci, A., 1975, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Juan Pablo Editor, México.
- Gerber, D., 2009, "¿Porqué el deseo es inconsciente?" en A. Casas, A. Constante, L. Flores Farfán (comp.) *Escenarios del deseo. Reflexiones desde el cine, la literatura, el psicoanálisis y la Filosofía*, Facultad de Filosofía y Letras y DGAPA, UNAM, México.
- , 2006, *El psicoanálisis en el malestar de la cultura*, Lazos, Buenos Aires.
- Gross, F., 2000, *Foucault y la locura*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.

- Hegel, W.G.F., 2000, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México.
- , 1968, *Filosofía del derecho*, Claridad, Buenos Aires.
- Herrera, A., 2009, "Gramática del deseo" en A. Casas, A. Constante, L. Flores Farfán (comp.) 2009, pp. 115-124.
- Herrera, R., 2009, "Poética del deseo" en A. Casas, A. Constante, L. Flores Farfán (comp.) 2009, pp. 125-136.
- Kant, I., 2006, *Crítica a la Razón Pura*, traducción del alemán por Pedro Ribas, Taurus, México.
- , 2004, *Sueños de un visionario aclarados por sueños de la metafísica*, traducción, prólogo y notas de Carlos Correas, Leviatán, Buenos Aires.
- , 1977, *Crítica del juicio*; traducción del alemán por Manuel García Morente, Espasa calpe, Madrid.
- Klimovsky, G., 1997, "Acerca del carácter científico del psicoanálisis" en A. M. Wagner (comp.) *Psicoanálisis y ciencia*, Editorial Dunken, Buenos Aires.
- Lacan, J., 2007, *Intervenciones y textos 2*, Manantial, Buenos Aires.
- , 2006, "El sinthome", Paidós, Buenos Aires, vol. XXIII, *El Seminario*.
- , "Aun", Paidós, Buenos Aires, vol. XX, *El Seminario*.
- , "Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis" Paidós, Buenos Aires, vol. XI, *El Seminario*.
- , "El reverso del psicoanálisis", Paidós, Buenos Aires, vol. XI, *El Seminario*.
- , "La angustia", Paidós, Buenos Aires, vol. X, *El Seminario*.
- , "Las psicosis", Paidós, Buenos Aires, vol. III, *El Seminario*.
- , "El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica", Paidós, Buenos Aires, vol. II, *El Seminario*.
- 2001, *Escritos*, Siglo XXI editores, vol. 1 y 2, México.
- 1984, "El atolondradicho", Escansión, vol. 1, pp.15-73.
- Maleval, J.C., 2009, *La Forclusión del Nombre del Padre*, Paidós, Buenos Aires.
- Mannoni, M., 1987, *El niño su "enfermedad" y los otros*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.
- Martí, F., 1973, "En torno a la psicología del budismo", MD en Español. vol. XI, Núm. 4, pp. 9-16.

- Marx, K., 1980, *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI editores, México.
- Meyerson, E., 1933, *Réal et déterminisme dans la physique quantique*, Hermann & Cle, Éditeurs, Paris.
- Miller, J.A., 2005, *El saber delirante*, Paidós, Buenos Aires.
- , 2003, *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*, Paidós, Buenos Aires.
- Minhot, L., 2003, *La mirada psicoanalítica*, Editorial Brujas, Córdoba.
- Monroy, Z., 2006, *El problema mente cuerpo en Descartes: una cuestión semántica*, UNAM, DGAPA, México.
- Morales, H., 2003, *Sujeto en el laberinto, historia, ética y política en Lacan*, Ediciones de la Noche, México.
- Popper, K., 1983, *Conjeturas y refutaciones*, Paidós, Buenos Aires.
- Porter, J., 2000, *Nietzsche and the philology of the future*, Standford University Press.
- Postel, J. y Claude Quérel, 2000, *Nueva historia de la psiquiatría*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Roudinesco, É., y Michel Plon, 1994, *Diccionario de psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires.
- Sartori, G., 1997, *Homo videns. La sociedad teledirigida* Taurus, Madrid.
- Schopenhauer, A., 2004, *El mundo como voluntad y representación*, Trotta, Madrid.
- Tort, M., 1970, "La psychanalyse dans le materialismo historique" en Nouvelle revue de psychanalyse, núm. 1.
- White, H., 1992, *Metahistoria*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México.
- Žižek, S., 2000, *Mirando al sesgo*, Paidós, Buenos Aires.
- , 1994, (comp.) *Todo lo que usted quería saber sobre Lacan pero nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock*, Manantial, Buenos Aires.
- , 1992, *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI editores, México.