



Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Estudios Superiores Iztacala

Reflexiones en torno a la locura: paradoja, fe creencia y
acontecimiento

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN PSICOLOGÍA
P R E S E N T A (N)

Joao Alexis Santibáñez Armenta

Director: Mtro. **José Antonio Mejía Coria**

Dictaminadores: Mtro. **César Roberto Avendaño Amador**

Mtro. **David Gómez Arredondo**





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.

Resumen

Se realiza una reflexión sobre el concepto de locura desde la filosofía, psicología y psicoanálisis a través de las implicaciones de las nociones de paradoja, fe, creencia y acontecimiento. Se asume la locura, antes de ser un concepto con connotación clínica y patológica, era uno de tipo moral, con el que se identificaban rasgos diferenciales en el comportamiento de las personas, constituyendo una lógica referencial que particularizaba el modo de actuar de las mismas como ininteligibles, absurdas, ridículas y carentes de todo sentido común. Se abordan discusiones en torno a los comentarios de Wittgenstein, Foucault, Hegel y Derrida respecto a la ética y su relación con la locura, recayendo a su vez en ejemplos de la vida cotidiana. La comparación entre diversas situaciones en las que se afirma la locura o en las que no tiene sentido hacerlo, trata de mostrar el hecho de que al final de cuentas, como comentaba Wittgenstein, todo empieza con una decisión que fundamenta el tipo de argumentos empleados así como las creencias sobre las cuales descansa la certeza del mundo y la relación con el sujeto, y que aunque hay cuestiones sobre las que simplemente no tendría sentido dudar, cuando se llevan a cabo pueden ser ejemplos muy parecidos a los que una persona inmersa en la locura, podría referir. Sin embargo, las creencias y los juicios siempre descansan en otros presupuestos que a su vez deben de ser explicitados, pues denotarían sin lugar a dudas que no solo es una observación de conducta individual, sino solo una manera en la que el dispositivo de la locura funciona para poder poner en marcha toda una serie de prácticas éticas y “razonables”, que en sí mismas no dejan nunca de ser el reflejo paradójico de la fe en la que descansan las certezas de los delirios en la locura en el orden ideológico de justificación social.

ÍNDICE

Resumen	1
Introducción	4
CAPÍTULO 1. Reflexiones primeras: paradoja	12
Fragmentos 1.1	20
Fragmentos 1.2	23
CAPÍTULO 2. Reflexiones segundas: fe	35
Fragmentos 2.1	35
Fragmentos 2.2	43
CAPÍTULO 3. Reflexiones terceras: creencia	47
Fragmentos 3.1	51
Fragmentos 3.2	56
CAPÍTULO 4. Reflexiones cuartas: acontecimiento	59
Fragmentos 4.1	62
Fragmentos 4.2	69
CAPÍTULO 5. Reflexiones interminables	77
Conclusiones	82
Bibliografía	87

Introducción

¿Qué significa “estar loco”? Se supone que los “locos” no pueden comprender cosas que los “cuerdos” sí pueden. Se dice que algunos sí pueden hacer ciertas cosas y otros no, y esa posibilidad radica en la razón, pues ¿acaso esos locos son racionales? ¿O cómo podrían ser razonables? Sin embargo, ¿cómo es que se llega a asumir que la anormalidad es algo *patológico*?

¿Cuál es el lugar de la locura conceptualmente? El alcance de este proyecto no es para derrumbar certezas ni mucho menos construirlas, sino para reflexionar entre los diversos *modos de conocimiento* y *modos de conocer* (López-Valadez, 2015). Es merodear y dar luz a zonas no inspeccionadas con anterioridad por la misma psicología, que se supone, “trata” y “estudia” la locura científicamente, como lo percibimos en la cita. La ciencia, se sabe, no se ha desarrollado independientemente de la época ni desenlazada de la historia cultural, religiosa, política y económica imperante, con dominio de ciertos valores y creencias que circunscriben el sentido y la finalidad de toda práctica social (Ribes, 1990), sino siempre bajo el cobijo de las relaciones de poder, intercambio y sanción que permiten tejer una formación social (Ribes, Pulido, Rangel y Sánchez-Gatell, 2016).

Pues es a partir de la puesta en juego de las relaciones médico-farmacéutico-económicas, que por medio de prácticas ideológicas, se excluye al sujeto que demanda una atención por el sujeto conceptual estudiado, con síntomas particulares y agrupados en clasificaciones diversas, y en el que es necesario un juego de traducción, como si de términos se tratara, en el que se traduce en términos técnicos lo que en lenguaje más o menos ordinario (lleno de metáforas, imprecisiones y analogías) se logra discernir lo que “en verdad” le está sucediendo; se sustituye el lenguaje de la demanda por el lenguaje de la vida medicalizada (Braunstein, 2013). El saber de uno se supone como el saber claro y distinto del otro, aquel que ni siquiera reconoce lo que le pasa.

El origen de un despliegue arbitrario de acciones parece perpetuar una modalidad práctica del poder: la de fundar no un mero conocimiento, sino la de poder decir qué sí y qué no es un modo válido y “universal” de conocimiento. La práctica de un *ethos* muy particular, que al mismo tiempo que fundamenta una visión sobre un hecho del mundo, excluye por definición otras formas

“insignificantes” de conocimiento, con una inoperabilidad derivada de su titubeante andar por el camino de la verdad científicista. Práctica que en la actualidad trata a la razón como eje motor o conceptual que concedería sólo un lugar por debajo de ella a todo acto de creencia sin fundamento empírico y teórico. Vaya, como si fuera cuestión de experimentos en laboratorio demostrar la superstición de los seres humanos en las épocas pasadas y que por tales y tales razones creían en seres sobrenaturales.

Basta dar una mirada hacia el lugar del mito, hacia aquel rincón al que se le destinó, por su falta de claridad y rigor en el conocimiento que aportaba. Esas formas de expresar una realidad, como metáforas o analogías, no tienen su origen en algo exacto, no recurrieron a las matemáticas para establecerse como un conocimiento en el que creyeran las personas. Sin embargo, al parecer se autoglorifica en formas similares al mito, como Najmanovich (2016) lo manifiesta:

“El nacimiento de la ciencia descrito por los positivistas aparece como si una humanidad esencialmente estúpida hubiera sido tocada con la varita mágica de la razón un buen día del siglo XVI. A partir de ese momento la humanidad pudo ver el mundo en toda su pureza, claridad y distinción. Esta forma de concebir el llamado “progreso de la razón” es notablemente parecida a los cuentos de hadas o a las creencias religiosas (tan vituperadas por muchos científicos) pues pretende hacernos creer en la inmaculada concepción de la ciencia.” (p. 138)

¿Acaso la creencia es propia de aquellos que son ignorantes? De esta manera, la pregunta de arriba la podemos orientar hacia otra, ¿todo fundamento racional surge primeramente como una creencia? Supongamos que sí. Entonces podría asomarse un científicista y renegar de lo dicho, arguyendo que no surge así de la nada (y podría agregar a modo de broma “ni que fuera un mito”), sino que procede de un sistemático quehacer, con cálculos, hipótesis y deducciones lógicas irrefutables, además de cierta evidencia empírica. Así se prueba la existencia del objeto estudiado sobre la base de dicho fundamento racional. Aunado a esto, hay ciertos supuestos básicos, o creencias compartidas e incuestionables respecto al mundo, como por ejemplo lo que dice Bunge (2007):

“Por cierto, no hay dos individuos que vean el mundo exactamente del mismo modo, puesto que no hay dos cerebros que tengan historias de vida idénticas. Con todo, todas

las personas, aun las que sufren autismo severo, coinciden en que hay ciertas cosas a su alrededor que existen por sí mismas, tales como árboles, edificios y otras personas. Además, los eventos emocionalmente conspicuos o sorprendentes, tales como los disparos de arma de fuego y los accidentes aéreos, probablemente sean percibidos de manera correcta por todos los que se encuentren dentro del radio en que son audibles. Más aún, se ha hallado que, al percibir esos sucesos, diferentes cerebros funcionan de manera sincrónica. De tal modo, la objetividad o, al menos, la intersubjetividad, parece estar profundamente embutida en el cerebro. Hasta aquí el argumento de la neurociencia cognitiva.” (p. 347)

Si la objetividad estuviera “embutida en el cerebro”, ¿qué tan *objetivo* sería hacer una afirmación como esa? Por supuesto que nadie dudaría en que esa afirmación es más bien una expresión, o una *forma de decirlo*. Pero, en cuanto a la *existencia* por sí misma del mundo, independientemente de lo que nosotros pensemos, ¿no es de hecho una *creencia* al fin de cuentas, una que afianza la certidumbre, paradójicamente, sin fundamento alguno más que el de encontrar una consistencia entre lo que se *ve* y lo que se *dice*? Es de hecho justo como lo mencionamos más arriba. ¿Pero qué pasa con aquellos que no tienen estas creencias compartidas, y que de hecho, sus creencias parecen más bien un sinsentido, que no forman parte del sentido común?

Paradoja, fe, creencia, acontecimiento: nociones problemáticas y más a la luz de la entera empresa racional que intenta darle explicación a todo lo que se pueda. Explicación medible y cuantificable, que disipa la niebla misteriosa creada por ciertos modos de concebir nuestra vida, y sobretodo nuestra vida social. La incertidumbre se combate cada día con una nueva forma para someterla a la palabra no de Dios, sino del Hombre. La fe, no es mera creencia, sino un acto absurdo, un acto de locura que necesariamente termina convirtiéndose en una razón con sentido; locura tal y como lo expresa Foucault (2015):

“La locura es un momento duro pero esencial en la labor de la razón; a través de ella, y aun en sus victorias aparentes, la razón se manifiesta y triunfa. La locura sólo era, para ella, su fuerza viva y secreta.” (p. 62)

De ninguna manera este lío está desentendido de la problemática sobre la verdad; no hay nada más codiciado en los tiempos de la era científica que el desvelamiento de la verdad. Aquella que objetivamente nos mostrará que la fe no es más que una ilusión (supuestamente) y que nos dará de manera milimétrica las pautas y patrones que conforman las leyes de la naturaleza (Foucault, 2012; 2016). Loable tarea que coronaría al modo determinista de ver el mundo como El Modo por excelencia para conocerlo legítimamente; y aquél que haría polvo a la contradicción, a la paradoja, que pondría en su lugar todo lo que no tiene sentido: la locura. Recordemos las palabras de Najmanovich (2016) que anteriormente se revisaron y con ellas presentes, leamos lo que Nietzsche (2015) dice:

“(...) Si no se contenta [el hombre] con la verdad en forma de tautología, es decir, con conchas vacías, trocará continuamente ilusiones por verdades. ¿Qué es una palabra? La reproducción en sonidos de un impulso nervioso. Pero inferir además a partir del impulso nervioso la existencia de una causa fuera de nosotros, es ya el resultado de un uso falso e injustificado del principio de razón. ¿Cómo podríamos decir legítimamente, si la verdad fuese lo único decisivo en la génesis del lenguaje, si el punto de vista de la certeza lo fuese también respecto de las designaciones, cómo, no obstante, podríamos decir legítimamente: la piedra es dura, como si además captásemos lo <<duro>> de otra manera y no solamente como una excitación completamente subjetiva! Dividimos las cosas en géneros, caracterizamos el árbol como masculino y la planta como femenino: ¡qué extrapolación tan arbitraria! ¡A qué altura volamos por encima del canon de la certeza! Hablamos de una <<serpiente>>: la designación cubre solamente el hecho de retorcerse; podría, por tanto, atribuírsele también al gusano. ¡Qué arbitrariedad en las delimitaciones! ¡Qué parcialidad en las preferencias, unas veces de una propiedad de una cosa, otras veces de otra! (.)” (p.25-26)

El acto de referir no significa “transmitir” un significado, no es el vehículo de éste; el mismo acto es el “vehículo” por medio del cual es posible establecer un contacto contingente con nuestro entorno. No es adivinar, sino una suerte de repetición que reorganiza una serie de elementos de una forma distinta. Es permutar continuamente las metáforas por otras y verlas como “verdades” para parafrasear a Nietzsche (2015):

“¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.” (p.28)

Deviene paradójicamente una constante en la racionalidad cuestionada: la de fundarse no con “evidencia” anterior a ella, sino posterior (un despliegue arbitrario de acciones que parece perpetuar una modalidad práctica del poder: la de fundar no un mero conocimiento, sino la de poder decir qué sí y qué no es un modo válido “universal” de conocimiento). Su “verdad” deviene con base en las relaciones de correspondencia que se establecen a partir de prácticas de conocimiento que “creen” ver sus conclusiones como “razones fundadoras que ya estaban antes”. Tan sólo podríamos comparar lo dicho previamente con la idea que Dios fue nuestro creador y por lo tanto ya estaba antes que nosotros en este mundo; no es necesario encontrar pruebas de su existencia, sino ver cómo la consecuente enseñanza y predicación de su “Palabra” es la misma “creadora” de seres humanos hijos de él: es la misma constancia que deviene en acto, en actividades perseverantes, que corresponden diferencialmente a lo largo del tiempo con lo dicho o predicado.

Quizá la paradoja necesariamente nace en un sistema conceptual; que algo sólo se torna paradójico por el encuentro siempre eterno con una *diferencia*; que el salto de fé del que habla Kierkegaard (2012) sólo sucede en un *instante-de-locura*, o locura como acontecimiento, como lugar de la paradoja. Y que esta locura no es más que el objeto conceptual o significante por excelencia al que se deposita cualquier cosa deformada o incomprensible respecto del mundo de la comprensión. Porque precisamente en eso consiste la paradoja: asumir las creencias primitivas que nos vamos formando acerca del mundo como si tuvieran existencia por sí mismas y fueran demostrables empíricamente, cuando son de hecho, certezas sin las cuales no podríamos siquiera dudar acerca de algo (Wittgenstein, 2003).

Necesariamente tenemos que pisar cierto terreno filosófico para trabajar la pregunta. Hacer experimentos para entenderlo no tiene sentido, porque dicha noción no es para nada un fenómeno psicológico. Sin embargo, con una lógica ordinaria acerca de lo psicológico (es decir, de todas las expresiones que se tienen psicológicas), sí podemos relacionarla. Justamente con lo que Ribes (2018) refiere como el material “crudo” de la ciencia psicológica, aquellas “prácticas del lenguaje ordinario”. Este “material” va a formar parte, como punto de encuentro entre la discusión filosófica y psicológica para dar cuenta de la locura como acontecimiento. Vamos a leer entre líneas todo intento de asumir algo con sentido y abogar por uno explícito, puesto que para cada fundamento hay siempre un “Genio Maligno” (como el nombrado por Descartes (2014)) que representa la posibilidad del error, así como una posibilidad lógica para que las circunstancias *puedan* ser distintas cuando se dejan de lados esas certezas primitivas y al examinar, se vislumbras otras.

El acontecimiento es de hecho como “un espacio en blanco” nada más, semejante a como lo hay en un punto y aparte de un texto. Badiou (2013) comenta:

“(.) Para mi un acontecimiento es algo que hace aparecer cierta posibilidad que era invisible o incluso impensable. Un acontecimiento no es por sí mismo creación de una realidad; es creación de una posibilidad. Nos muestra que hay una posibilidad que se ignoraba. En cierto modo, es sólo una propuesta. Nos propone algo. Todo dependerá de la manera en esta posibilidad propuesta por el acontecimiento sea captada, trabajada, incorporada, desplegada en el mundo. Esto es lo que yo llamo <<procedimiento de verdad>>. El acontecimiento crea una posibilidad, pero luego hace falta un trabajo, colectivo en el plano de la política, individual en el caso de la creación artística, para que esa posibilidad se haga real, es decir, se inscriba, etapa tras etapa, en el mundo. Utilizo la palabra <<verdad>> porque se crea algo que expresa no sólo la ley del mundo, sino la verdad del mundo. El acontecimiento es la creación, en el mundo, de la posibilidad de un procedimiento de verdad, no es el creador del procedimiento en sí. (.)”

El progreso suele ser visto, por decirlo de esta manera, como la cuerda que auxilia a los que se quedaron en el fango y que vale la pena rescatar. No es un destino; es el pretexto ideal para fundamentar una nueva vía de escape y que se consolide no como un delirio, sino como una tesis

legítima, *heróica*, un nuevo modo del saber. Sin embargo, esto no abre la puerta al acontecimiento, de hecho, asegura más el cerrojo de la *puerta*, de tal manera que parezca que *no hay* y que *no es* necesaria una salida de emergencia. El progreso sigue siendo un ideal sensatamente alcanzable por medio de la ciencia, pero sólo como un acontecimiento, para generar una posibilidad de una nueva fundación de sentido.

Así, la locura como acontecimiento, más que un momento de lucidez o sin ella, permanece en las inmediaciones de los límites del lenguaje, de lo que tiene sentido hablar y hacer. No haremos una caracterización clínica de la locura, sino una discusión en torno a sus sentidos. Es la lucidez la que funge como fuente de donde brotan las razones, las justificaciones, de donde se puede representar todo, pero al lugar de lo irrepresentable sólo se llega si hay un desborde de dichos límites, de paradoja, de fe, de creencia y acontecimiento (Rodríguez, 2014).

A cualquiera que se atreva a seguir el hilo de una serie de actos que tienen sentido sólo para él pero incomprensibles o sinsentido para los demás, también se le puede llamar loco. Podemos analizar este como tantos otros casos desde el psicoanálisis y entenderemos poco a poco cómo es que se utiliza la expresión “brote psicótico”. Y quedémonos en el “brote” como verbo; en su acepción etimológica significa “romper” o “salir rompiendo”. Ahora por supuesto, no pensemos que la locura de repente brota.

Vayamos más allá. ¿Cuáles son las sendas del sentido *de* las que, el que delira, se sale o se ubica precisamente fuera del surco, pero al mismo tiempo es *posible* ubicarlo en otro, es decir, dentro de una senda de sentido y no fuera de esta, y por lo cual es posible *entenderlo*? Porque se puede dar cualquier interpretación al respecto, sean aproximadas o muy alejadas del acontecimiento, pero este impulso por querer entender algo en donde no hay un sentido claro, es imponer de alguna manera o asumir de tajo una *fictio*, ya que se pretende que algo *sea* solo por medio de la certeza de que en verdad lo sea. El brote psicótico, el salto de la locura de manera repentina, irrumpe el *ethos* del sentido, de aquel deber que delimita lo que tiene sentido hacer o decir y lo que no lo tiene. Esto lo podemos localizar en un plano individual, en el del sujeto. Y esto implica algo más, algo que Yébenes (2014) menciona atinadamente:

“Estar en una situación social implica estar en el mundo de los significantes, y el significante está siempre sujeto a los efectos retroactivos a través de los cuales pueden serle atribuidos nuevas maneras de significar. Esta apertura de la significación implica que en la dimensión social hay un exceso. Efectivamente, los efectos retroactivos de significación hacen que toda cosa, acción o sujeto no se agote en su identidad social, sus propiedades y sus relaciones, sino que permanezca en ellas siempre un plus de indeterminación, por el cual precisamente puede significar de nuevas maneras.” (p.42)

No obstante, la dirección en la que se encamina este trabajo es *precisamente hacia el lugar de esa despreciada y vituperada incompreensión*; es ir en contra, por decirlo así, de esa gramática profunda. Y porque esa “mera posibilidad de que nos entendamos”, con lo que hemos estado exponiendo, tiene que ver con un acontecimiento, un instante de locura, que da lugar a esa posibilidad. No muchos voltean a ver ese lugar ¿Y quién no dudaría en que es un sinsentido buscar comprender algo que no se puede comprender? Es aquí en donde hay que reconocer el limitado alcance de nuestras palabras, del pensamiento. Porque sólo podría *facilitar* la visión perspicua de algo que no es posible plasmar en palabras, ni gráficas, ni siquiera en matemáticas.

Regresando a la última cita ¿a qué se refiere Yébenes (2014) con “exceso” y “plus de indeterminación”? Yo me atrevo a decir lo siguiente: se refiere a la mera posibilidad de fundar un nuevo juego de lenguaje o también de jugarlo de formas distintas, o sea, un nuevo sentido o nuevas modalidades del mismo. Y puesto que es posible (en el primer caso), conlleva por lo tanto a asumir nuevas prácticas de lenguaje que, como se dijo, no son explícitas; y que desde el psicoanálisis, lo que se puede decir (con seguridad a poder ser impreciso) produciría efectos inconscientes en tanto hay, en consecuencia, actos fallidos, errores y sinsentidos, en el intento de ajustarse a la sistematicidad del campo social.

Y al respecto, plasmo las palabras de Yébenes (2014):

“Con categorías como magia, y como esquizofrenia, la modernidad construye a su otro. Otro que pretende exterior a sí misma, como lo primitivo o lo irracional, pero que más bien muestra lo otro de sí misma que no quiere reconocer ... Lo que con ello indican, y que el orden moderno quiere conjurar, es el carácter Unheimlich de ese orden moderno.

Lo que está en juego es la naturaleza de la modernidad, sus valores y sus límites. Lo Unheimlich es finalmente, como recordaba Freud citando a Schelling, todo lo que estando destinado a permanecer en secreto, en lo oculto, ha salido a la luz.” (p. 55)

Cabe aclarar, que en lo que respecta al ulterior escrito, nada de lo que se diga, por más decisivo que se lea, será con el fin de lanzar sentencias válidas, ciertas, verdaderas y mucho menos objetivas. Pues, el fin en sí mismo del presente trabajo, es para provocar el pensamiento propio de *otro* que se deje llevar de manera dubitativa ante cada frase, por más ridícula o cínica que pueda percibirse. Si se busca alguna verdad, con lo único que se encontrará aquí será con una “farsa de mentiras sin ningún interés por el trabajo serio y sin frivolidades”. Con esto, no es que quiera bautizar mi trabajo de esa forma, sin embargo será lo que muy probablemente resuene en la conciencia mundana y pretendidamente objetiva de la actualidad.

CAPÍTULO 1. Reflexiones primeras: paradoja

Yébenes (2014) al discutir el lugar del discurso científico y las nuevas formas de “estudiar” en el cerebro las enfermedades mentales, apelando no solo a su localización sino a su interpretación, comenta lo siguiente:

“La superstición es el lugar asignado en la modernidad para distinguir interpretaciones que se consideran más o menos erróneas, extraviadas o válidas en cierto contexto o en cierta manifestación ‘salvaje’ de pensamiento. El lugar que permite entonces que se asevere que frente a ellas sí hay hechos, científicos, cuya validez puede considerarse evidente, que no pasan por los procesos de mediación y apropiación social, porque se sostienen por sí mismos, o que hay interpretaciones, científicas, que son capaces, a diferencia de las primeras, de transformar efectivamente la realidad. Lo Unheimlich del orden social contemporáneo se devela sin embargo cuando advertimos cómo, al hacerlo, adjudicamos a una máquina la producción de un conocimiento neutral, incontaminado, en cuya producción no intervenimos y que aparece, precisamente, como ‘por arte de magia’: ‘Gracias a los adelantos de la computación - leemos en un artículo publicado por miembros del Instituto Mexicano de Psiquiatría- esta técnica (Imagen de Resonancia Magnética) [sola y por sí misma] permite incluso observar en pantalla, la distribución topográfica de los estados funcionales del cerebro mediante el mapeo cerebral”. (p. 423-424) (paréntesis mío).

De manera tajante y sin titubeos, sin especificaciones de que son solo “formas de expresión” o algo similar, se asevera que lo que se ve por medio de los diversos modos de estudio funcional del cerebro, es el “Yo”, la personalidad, el pensamiento, los sueños, el miedo, el recuerdo, etc. Se estudia a la persona por medio de su cerebro para explicar lo que por sentido común podríamos cavilar que el cerebro nunca realiza.

No es necesario, quizá, ser religioso o supersticioso en algún culto como para poder creer de manera radical, que *algo* es así por cómo se ve. Así como se iban exiliando y encarcelando a los que se consideraban locos porque alteraban no solo el orden social, suscitaban conflictos fácilmente o

porque no se entendía lo que hablaban, era también para no *ver* lo que ensuciaba la imagen moral de una ciudad o pueblo (Foucault, 2015).

La cuestión de la creencia y la fe no conciernen solamente a grupos religiosos. Tal vez pueden constituir situaciones en las que las expresiones de fe y de creencia no se ven involucradas con un Dios y mucho menos en grupos grandes donde las personas se reúnen para rezar u orar. Sería un trabajo aparte poder analizar cada uno de dichos conceptos. Pero lo que no se puede dejar de lado, es que sus implicaciones van más allá del ámbito religioso.

Tanto Foucault (2015) como Yébenes (2014), así como Scull (2019), plantean que en los estudios sobre la locura, muchas veces resulta interesante y curioso, observar que el tipo de afirmaciones que hacen los “locos” sobre los científicos y viceversa, parecen fundamentarse de la misma forma y que además, podría resultar confuso distinguir quién es quién.

No está por demás subrayar el hecho de que la suposición anterior no es más que una forma figurada de expresar las similitudes observadas en ambos discursos. No es que el científico esté loco o que el loco sea un científico. Más bien, el modo radical como afirman, por convicción a veces más que por evidencia, podría mostrarnos la fe que tiene cada uno al sostener sus dichos. Yébenes (2014) por ejemplo, comenta lo siguiente respecto a la respuesta de una paciente esquizofrénica a la que entrevistó:

“Yo esperaba encontrar de su parte oposición a la idea de que se pudiera aprehender una experiencia como la suya, que ella describía como ‘algo espiritual’, a través de la tomografía. Poco a poco me fui percatando de que para ella, en el cerebro se hallaban literalmente los conductos que permitían que las voces robotizadas la asediaran y alejaran la voz de Dios. La imagen le proporcionaría la prueba material y visible de lo que ella ya sabía y podría, por tanto, mostrar a los demás.” (p. 422)

Aquí quiero puntualizar sobre un aspecto: el hecho de que los considerados como locos, pretendan hacer ver, en algunas ocasiones, que lo que ellos ven y escuchan en sus alucinaciones así como sus reflexiones delirantes, *es real*. Schreber (2008) en sus *Memorias*, discute un poco esa cuestión en relación a lo que exponía Kraepelin en su *Manual de Psiquiatría*. No estaba de acuerdo en que

todo se redujera a alucinaciones o delirios, a simples “ilusiones sensoriales”, con las que se le intentaba quitar la parte de objetividad que pudieran tener. Y por supuesto, Schreber niega que en su particular caso, lo que le haya sucedido sea solamente una ilusión o alucinaciones, pues no basta con estar enfermo para creer que lo que se está viviendo no es real, así como en muchas ocasiones, aun y cuando no se está enfermo, se cree en cosas que no son para nada reales. Por lo que, al parecer, la única diferencia radicaría en qué afirmación aceptar como principio a partir del cual se juzgaría cualquier creencia, fe o aseveración sobre la realidad de algún acontecimiento; como si fuera solo una cuestión de acuerdos en los “presupuestos”.

¿Por qué no habríamos de creer en lo que los que están inmersos en la locura, nos cuentan? ¿No es que olvidamos que todo sentido en una expresión es parte de un conjunto inimaginable de expresiones? Esto es: cada que decimos algo, podemos analizar lo que necesariamente se presupone y lo que implicaría posteriormente, seguir el hilo del discurso. Es este hilo, como la lógica de lo que se dice, lo que tenemos que seguir extendiendo, para poder entendernos, comunicarnos.

De hecho, Freud (2004a) comprendía que para que nuestra conciencia “reconociera” el hecho de que otro hombre también poseyera una “conciencia”, debía ser un razonamiento por analogía. Pero no solamente eso; lo que implica es que sin un análisis a detalle de las conductas y acciones de los demás, atribuimos que todos los demás, diferentes respecto de mí, piensan, sienten y por lo tanto actúan por motivos parecidos a los míos.

Quizá sea cuestión de asunción o asentimiento (Assoun, 1992), pero esta atribución no es meramente deliberada. Es tal vez, una en la que no se piensa detenidamente, sino que se asume en la práctica, al momento de actuar en relación a un otro, así como en relación a lo que ese otro dice también respecto del mundo en el que nuestro habitar es compartida.

Wittgenstein (2003) comenta al final del párrafo 30 en *Sobre la Certeza*:

“La certeza es, por así decirlo, un tono en el que se constata cómo son las cosas, pero del tono no se sigue que uno esté justificado.”

¿Cómo es que este aserto podría extenderse para el análisis de algunas ideas y argumentaciones de una persona considerada como inmersa en la locura, una “patológica”, como el caso de Schreber? Quizá no haya que hacer mucho al respecto más que tomar como ejemplos algunas citas de sus *Memorias* (Scherber, 2008) para analizar la cuestión de la paradoja, más allá de meros ejercicios intelectuales y trayéndolos de vuelta a la vida cotidiana, en donde estas paradojas, a manera de contradicciones, se diluyen y se condensan de muchas formas en las percepciones, concepciones y opiniones que damos en general ante cualquier aspecto de nuestra vida.

Una característica curiosa de Wittgenstein, es que parece aludir a un punto crucial: una vez que se olvida el lugar en el que se sitúan las concepciones del mundo (sean científicas o no), la investigación se suele perder entre justificaciones para dar razón de sí misma al ya no tener la certeza con la que se empezó a trabajar: el olvido de la certeza en lo que se hace no es el olvido de proposiciones, tesis, etc., sino de asunciones cruciales que fungen como acuerdos en los modos de vinculación con el mundo y los otros individuos.

Se puede investigar acerca del mundo, sus características, las dimensiones analíticas de la realidad y demás, pero ¿no sería extraño investigar si el mundo realmente existe? ¿o si la realidad tiene nada más una dimensión analítica y no más, que se pueden agrupar en conceptos basados completamente en lo que se puede observar en el mundo?

Se puede hacer a un lado de manera tajante la validez de las preguntas anteriores, partiendo de la normalidad de las preguntas, en el sentido de su genuidad. La certeza se puede perder, no de vista, sino en tanto que, cuando la perdemos, perdemos el espacio a partir del cual nos movemos.

¿Cómo podríamos entender a Schreber (2008) cuando dice que tuvo la certeza de convertirse en mujer? Podríamos simplemente pensar que fue parte de sus alucinaciones y delirios cuando estaba “enfermo”. En el momento en que le está sucediendo esto (de acuerdo con sus memorias), después incluso de haber “muerto”, no podía simplemente tomar un té con los médicos y psiquiatras hablando sobre el cercano fin de siglo, haciendo un recorrido de los sucesos históricos más importantes.

Tal vez sea necesario repasar lo que Hegel (2011,2017) reflexionaba acerca de la locura: toda vez que asume una actitud en contra de la Ley del Mundo, se desentiende de ésta, reafirmando tajantemente la Ley de su Corazón, desvariando en su decir y en su hacer en el mundo, creyendo que por medio de este actuar está demostrando la determinación de su verdad, además de que acepta la implicación obvia, esto es, que todos pueden y deben asumir de la misma forma la ley de sus sentimientos morales, pues es la única verdadera.

El sujeto, ensimismado en esos sentimientos, es decir, encontrando dentro sí la totalidad significativa de la ley de su corazón, por medio de su cuerpo materializa, por así decirlo, su concepción de sí, dentro de la cual está la del mundo. No hay distanciamiento entre sujeto y mundo, no hay reconocimiento de una realidad en la que se deposita con fe, que hay algo que siempre va *a ser así*. No hay supeditación a un otro más allá de sí mismo, al menos, de manera consciente, pues no hay forma de que un loco, en su delirio se reconozca como tal.

¿Pero cómo es posible comprender profundamente lo que dice sin, por supuesto, haberlo experimentado? Y ¿cómo es que, al no experimentarlo, se supone que un médico, científico, puede decir qué es lo que en realidad está ocurriendo? ¿No es acaso que, por ejemplo, el paciente delira y alucina con el contacto con Dios, y el médico delira y alucina, con el saber explicativo que le permite dominar al cuerpo enfermo?

Schreber (2008) dice tener contacto con Dios por medio de *nervios intelectivos*, que poseen de hecho todos los seres humanos, y con los cuales se mantiene comunicación con Dios por medio de la función divina de los mismos, y cuando se mantiene este acto, es entonces cuando se vuelven *rayos*, que constituyen la potencia divina creadora de Dios, un fluir de voliciones no solo divinas sino también humanas; por otra parte, el Sol también mantiene contacto con él por medio del lenguaje humano.

Si actuáramos como seres racionales ¿qué tipo de preguntas de investigación se derivarían de lo expresado por Schreber? Los más sensatos dirían que ninguna, básicamente porque de lo que dice un loco no se puede plantear alguna pregunta *sensata* sobre el mundo y la realidad. Pero ¿qué

pasaría si asumimos que Dios siempre ha estado ahí? ¿Qué pasaría si suponemos que siempre se ha tratado de él; es decir, que tratamos de llenar ese vacío que dejó al momento de nosotros *abandonarlo*? En una nota a pie de página de *Apuntes sobre la Filosofía de la Revelación de F.W. J. Schelling (1841-1842)* de Kierkegaard (2014), se dice lo siguiente:

“Vemos que en el ámbito del Idealismo alemán, como ocurriera con el pensamiento griego antiguo, la razón no es entendida nunca como una facultad individual del alma, como una potencia del individuo, sino como una potencia universal, como una facultad divina. La idea de la diosa Razón sigue vigente en todos los planteamientos del Idealismo alemán, que ven en ella un potencial que está por encima del mundo fáctico y real, incluso de lo que ordinariamente calificamos de <<experimentable>>. Por este motivo, el hombre, dada la emergencia en él de la Razón, es un segundo dios o un dios encarnado...” (p. 17)

El endiosamiento, en este caso, de la razón, nos deja absolutamente varados en un punto sumamente crucial para tomar en cuenta en nuestro análisis: no difiere en demasía con la idea de Schreber, de los nervios intelectivos, que como “facultad divina” nos provee de una vinculación con esa “potencia universal”; esta presuposición en la discusión idealista alemana, entre filósofos ordinarios y profesores universitarios, no los vuelve locos, sino quizá “visionarios filósofos”.

Incluso, Schreber (2008) llega a decir que tan solo la pretensión de responder a la pregunta de “¿quién creó a Dios si él creó la tierra?” no es posible de responder de acuerdo a nuestra capacidad intelectual, como humanos; aseveración sumamente emparentada con la de Descartes (Conant, 2019), disolviendo la validez del cuestionamiento sobre el límite de Dios para poder hacer las cosas de acuerdo a la lógica de sus Leyes demostrando que una cosa es el límite de dios y otra el límite de nuestro entendimiento y la apenas captación de ciertas cuestiones que por nuestra limitada capacidad intelectual, apenas podemos barruntar.

¿Qué de *misterio* quedaría en la creencia en un Dios, cuando ella misma sería palpable de manera directa y, metida, de alguna manera, en el recoveco del sentido común? Asumiendo, claro está, que todo el conocimiento que aporta la ciencia va diluyéndose, paulatinamente, en la vida cotidiana de aquellos que no se dedican a hacer ciencia. ¿Y este conocimiento escéptico hubiese sido

suficiente para refutar y “curar” la “enfermedad” de Schreber, esto es, que la cura consistiera en tan solo “hacerle entrar en razón”?

Claro que hay ciertas vías de sentido que no podríamos romper, ya que producirían una anarquía de sentidos y significados más allá de toda pragmaticidad bien encaminada del lenguaje. Sin ellas no habría posibilidad alguna de entendimiento. Sin embargo, es de esto mismo de lo que se trata el presente trabajo: reflexionar en torno al sinsentido y que es situado, como paradoja, en un lugar muy peculiar: la locura. Y para no perder el hilo, citaré a Ter Hark (1990):

“El fundamento del juego de lenguaje es el acuerdo en las formas de vida. Este acuerdo no puede ser explicado, mucho menos la conducta de alguien que no participa de este acuerdo y que está aparentemente jugando un juego de lenguaje diferente. Alguien que ve una excepción donde nosotros vemos una regla está ‘loco’.” (p. 59. Traducción mía)

¿Se podría explicar por qué decimos que esa persona está loca? En primera instancia, para Wittgenstein (2017) la noción de juego de lenguaje tenía que ver con el *“todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entrelazado.”* (Parágrafo 7). Y, por consiguiente, como menciona Tomasini (2005): *“(…) conjuntos de palabras (y reglas) cuyos significados están ligados a o se derivan de actividades (en un sentido amplio) mediante o en conexión con las cuales fueron acuñadas y puestas en circulación. No hay, por así llamarlas, palabras ideales o puras.”* (p. 77).

De esta manera, el lenguaje no es solamente signos y grafos, sino que es considerado en la práctica, como modo de expresarse, en el que ineludiblemente están inmiscuidas las palabras, tanto habladas como escritas, así como dibujos, gestos, etc. que coadyuvan un modo de interacción dado. En este sentido entonces, ¿a qué se refería Ter Hark (1990) con esa excepción vista así por el loco? ¿Qué incertidumbre y cómo se experimentaría en una situación en donde alguien haga algo que *no se puede comprender en un primer momento?*

Después que alguien ve a su hermano, tío, primo, amigo, etc. hablando solo, podemos decir que experimenta una sensación de extrañeza e incertidumbre. Pero en lo tocante a la comprensión de

dicha situación ¿cómo es que se logra hacer? Se entra en un juego de razones y causas de los acontecimientos en nuestras vidas.

Distinguir entre ellas y sus sitios en las distintas situaciones en las que nos desenvolvemos puede ser algo difícil de hacer, o al menos complicado. Puesto que podemos integrar la motivación y hablar de si ésta es consciente o inconsciente, especular sobre detalles ínfimos de las mismas situaciones que muy probablemente en ese momento adquirieron importancia y que pudieran explicar el que tal persona se haya comportado de dicha manera y que tuvo determinadas razones para ello.

Es aquí entonces, cuando hablamos de justificación de un acontecimiento, cuando podemos ver que lo que hacemos más que justificar o fundamentar un suceso específico, estamos recalcando más bien eso mismo de manera que a partir de él gire *el sentido o la lógica* con la que armamos *lingüísticamente* nuestra justificación, las razones. Es como dice Arrington (2015) las razones serían de justificación suficiente para hacer algo deliberadamente y con sentido. Cuando alguien alude a causas de su comportamiento, delega la responsabilidad de su palabra y su actuar a otros, y en todo caso podrían enumerarse razones por las que lo hace así. De cualquier manera, las razones dotan de sentido lo que se hace y a su vez tienen límites claros, dependiendo de las circunstancias a las que se traten de amoldar.

Esto implica una *intención*. Esta intención, entonces, es lo que da sentido a las razones en relación con el suceso. En el caso, por ejemplo, de Arrington acerca de la chica ruborizada, fue una *reacción* respecto al secreto que se dijo, sin embargo hay muchas situaciones en las que la reacción no implica la causa (es decir, que no la sabemos, no es explícita), como bien lo demuestra el autor en el caso de la familia que se va de su hogar.

Podemos pensar varias opciones evidentemente. Independientemente de estas, podemos preguntarnos de qué depende que hagamos una cosa y no la otra, y así con las demás opciones, en consecuencia estaríamos preguntando por las posibles causas. ¿Y las razones? Estas, son precisamente lo que nos interesa.

Fragmentos 1.1

No hay como tal una realidad que exista fuera de nosotros, puesto que esa supuesta realidad es esencialmente eso, una *suposición* quizá en cierto sentido, *presupuesta*. ¿Quién podría decir la esencia total de *eso* cuando al decir *algo* de *ello*, no dice la otra (diferencia/repetición)? ¿Cómo se podría considerar el *todo* de lo que que *se puede decir* que *constituye* a una persona, tal cual?

Esta posibilidad no es una certeza, pero *se tiene que asumir como tal* si es que se quiere actuar con sentido y, también, de las circunstancias bajo las cuales se actúe con ese otro. Si esas posibilidades pueden ser muchas, entonces, tan solo el tomar en cuenta que solamente algunas de ellas son las que se consideran constantemente (por costumbre) y que por lo tanto, son las que nos permiten y hacen decir, con más recurrencia, que dicha persona es así con tal y tal característica, nos permitirán *ver algo*.

Pensémoslo de otra forma: ¿qué pasaría si dijéramos que cada vez que vemos a una persona conocida, en realidad estamos “actuando con fe”, o sea, que es un acto de fe el que yo precisamente de crédito que esa persona es la misma y no otra? Alguien que no pueda acoplarse a las prácticas sociales, por más “sencillas” que sean, y que diga cosas sin sentido, y que consecuentemente las otras personas no puedan interactuar con él, entonces le podrían llamar “loco”; alguien que podría hacer lo que se planteó en la pregunta. Sin embargo ¿sería realmente un desatino hacer cavilaciones entorno a nuestra vida, a partir de un hecho como ese?

Regresando a la pregunta basada en la cita de Ter Hark (1990) un poco más arriba, ¿no es acaso la incertidumbre la que nos orilla a sentenciar y establecer un sentido de las cosas cuando ya no hay uno más allá? ¿no es precisamente ante alguien que, por su comportamiento, no entendemos y lo llamamos *loco*? ¿Cómo es que el significado de loco ha cobrado vida entonces? Ante un suceso así, podríamos *acoplar el sentido de nuestras aseveraciones o razones* al comportamiento de la persona, o si no, podríamos mejor *imponer un sentido a partir de uno ya dado*.

¿Habría que asumir que hay una verdad inscrita predeterminadamente en la naturaleza y nosotros solo la desvelamos? ¿De qué manera podríamos asumir dicha postura? ¿De repente es que algo se

nos muestra o nos damos cuenta que *está ahí* y es cuando tomamos conciencia de lo otro de mí mismo? ¿Qué de diferente tendría esta postulación con la de Schreber (2008) acerca de los *nervios divinos*?

Tal vez sería interesante analizar qué es la materia. Con esta palabra tratamos de denominar *aquello* que existe y que podemos percibir a través de nuestros órganos sensoriales. Pero la materia, se dice, no sólo es lo que puede ser percibido sino también lo que *existe por sí mismo*. ¿Cómo que es eso que existe por sí mismo? ¿Cómo es que algo puede existir por sí mismo? De acuerdo con Tomasini (1992) Russell defendía una concepción tradicional de la materia, que el primero resume en estas cinco:

- que es perdurable
- que es impenetrable
- habita en tiempo y espacio
- “es la causa de nuestras sensaciones”
- “es algo radicalmente diferente de la mente”

Russell pretendía establecer, en el sentido de denotar, que toda descripción sobre la materia debería de afirmarse en un principio *por definición*: que cuando se habla de materia de lo que realmente se está hablando es de las *unidades* que componen a la materia; además, bajo la visión ontológica de Russell para hablar de aquello que es, se define o categoriza en cuatro aspectos: “puntos, instantes, términos que ocupan instantes pero no puntos y términos espacio-temporales” (Tomasini, 1992). Por lo tanto, de esta manera, este mismo autor caracteriza el enfoque materialista de Russell en 6 casos que reproduciré de modo exacto:

- Cada unidad de materia ocupa un punto espacial en cualquier momento.
- Dos unidades de materia no pueden ocupar el mismo espacio simultáneamente.
- Una unidad de materia no puede ocupar dos puntos espaciales simultáneamente.
- Toda unidad material persiste en el tiempo.
- El cambio espacial de las unidades de materia requiere series continuas.

- El criterio de identidad para las unidades de materia se extrae de sus relaciones con el espacio y con el tiempo.

¿Qué es entonces la materia y cómo la podemos definir como tal a partir de los criterios de Russell? Indudablemente, para hacerlo, tenemos que *asumir* la afirmación de principio de que todo lo que denota la palabra “materia” tiene ciertas características que *debe* cumplirlas (las de arriba) para que luego, sea algo verdadero sobre lo que se está hablando. Sin dicha asunción, no sería posible en primera instancia, defender o extraer esas características que entre ellas son mutuamente excluyentes, y que además define una *relación con algo y relacionada de una forma determinada*. Esto es, que en primera, lo que los seis aspectos de arriba “denotan”, es que hay una consistencia, por decir, *interna*, en cuanto a la referencia de las mismas, y en un *sentido*, por supuesto, en el que se comprenden cada una de ellas; pero esos puntos sólo surgieron a partir de un fundamento que *no se fundamenta*: que *hay algo sobre lo cual el término materia denota*.

¿A qué me refiero? A que se asume o se *cree* que *de verdad* se está alcanzado o aproximando a algo en el mundo que *está por sí mismo ahí* y que se trata de dar cuenta de él de manera lógica, dando a entender que hay una manera lógica y sin fallo alguno de dar cuenta de lo que hay o existe. ¿Cuál es esa lógica? aquella bajo la cual toda deducción implica una relación consistente y que es incluyente o excluyente, de tal manera que cada *cosa* entrometida en esta lógica tiene un lugar asignado, pero que *de alguna manera* no es impuesto o arbitrario por *alguien* que se relaciona con esa *cosa* de una manera *determinada* (por el lenguaje), sino que por el lenguaje, como herramienta para poder *ver fielmente que hay*, se pueda situar y describir a la cosa como se entiende en ésta lógica que replica los hechos del mundo.

A Russell (Tomasini, 1992) lo que le interesaba era el “análisis de la dinámica racional”, que aplicaba en este caso a la materia, comentando que al derivarse de la “matemática pura” dicho análisis, implicaría “por definición” toda la serie de relaciones racionales que surgen delimitadas por la misma lógica matemática, esto es, que son introducidas por *necesidad*. Y tan sólo podríamos preguntarnos ¿qué necesidad es la que está antes de todo acto que se hace *por definición*?

Como le he venido diciendo, hay un punto desde el cuál *aparece* ya algo como *dado*. Sin embargo no es que haya ya algo dado antes de considerarlo como tal. Y es aquí en donde la *negación* puede entrar y cobrar importancia. La negación es lo que nos permite volver a un punto de no-consideración y al mismo tiempo, como se puede notar, considerar ese punto negativo como algo positivo, resultando en que el punto de no-consideración termina siendo un punto a partir del cual considerar algo. Esta contradicción es por supuesto, necesaria, pero no por lógica, sino el punto a partir del cual *se necesita decir algo*, o para decirlo como esperpento: cuando se necesita cubrir un espacio *con sentido*. Por esta razón, es que para cualquier argumento, sea a modo de *afirmación* o de *negación*, es necesario partir de manera arbitraria de una *asunción de sentido* para que entonces lo que se asevere conserve su carácter contrario, su contradicción, su diferencia.

¿Cómo puedo saber, a partir de la definición o el mismo acto de determinar, sobre la existencia en sí mismo de algo y, asumir al mismo tiempo, que antes de considerar su existencia, *eso* ya existía? ¿Tiene sentido decir que algo existía en sí mismo antes de siquiera entender el significado de existencia y de manejar a conciencia los tiempos del verbo existir? ¿Y no es acaso de la conciencia que *tomamos* de algo diferente a nuestro *cuerpo* por lo que podemos *comprender* que *somos* y que existimos? ¿O cómo podríamos entender entonces nuestra existencia? Simplemente no lo podríamos entender si no es en relación con lo otro. Y este otro, me parece, puede ser cualquier cosa y no necesariamente un ente omnipotente y omnipresente con el cual nos relacionamos y nos revela nuestro *ser*.

Fragmentos 1.2

La locura, tal vez (y para decirlo de esta manera) puede devenir de una tendencia de *instantes* que no amoldan la base de manera que una creencia se asiente sobre un suelo tan sólido como la superficie de una nube, propiciando saltos de paso en paso para no tocar el vacío que es insostenible de manera *fantástica* sin dominar hasta cierto punto la invención de la realidad. Meditemos sobre estos textos siguientes de Wittgenstein (2003):

“Pero lo que consideran las personas como razonable o no razonable cambia. Una cosa que les parece razonable a los hombres en cierta época, les parece irracional en otra. Y al contrario.

Pero, ¿no hay nada objetivo en esto?

Personas muy inteligentes y muy cultas creen en el relato bíblico de la creación y otras lo consideran algo manifiestamente falso, y las razones de éstas últimas son bien conocidas por las primeras.” (p. 43, párrafo 336).

¿Las personas que *creen* en la biblia en general y la predicán, y los que hablan con Dios como si hablaran con otra persona (y claro que son acciones muy distintas) *deberán* de ser menospreciadas por los demás que se rigen por sistemas racionales y ordenados, aunque los primeros también hagan esto último? ¿O acaso no *deberán* tener creencias que emerjan de prácticas totalmente diferentes a las que profesionalmente realizan, precisamente porque lo que *profesan* está en aparente contradicción partiendo de esa *diferencia*? La diferencia surge si se hace *temblar* la base sólida de una creencia.

Sin embargo, ¿esa aparente contradicción es de índole lógica? ¿o de qué carácter es esa contradicción como para que, al detectarla, sintamos la necesidad de decir que eso *no se puede hacer*? Solamente lo sería en caso de que se pretenda decir que dichas prácticas son lo mismo o que *no tienen ninguna diferencia*, en tanto que, al negar ésta, estaría anulando lo que constituye la relación entre ellas, y de la que fácilmente se pueden establecer semejanzas y diferencias entre ellas pero que al mismo tiempo no implican contradicción, paradoja.

La contradicción sólo podría ser establecida no por necesidad, sino por arbitrariedad en la forma de una afirmación, de un juicio que ambicione totalizar y excluir aquello que *no pertenece* a su dominio de conocimiento. Y la debilidad en la justicia de esto, recae en que así como no hay un fundamento incuestionable para totalizar, tampoco lo hay para mantener la apertura, amparando la balanza del lado de quien tome la *decisión* primero y pueda mantener dicha postura. Pero así como de esta manera se toma la decisión para fundar una certeza, así también se toma la decisión para fundar la incertidumbre.

Retomemos a Wittgenstein (2003) con lo siguiente:

“No es posible hacer experimentos si no hay algo de lo que no se duda. Y esto no quiere decir, sin embargo, que se acepten a ciegas ciertos supuestos. Cuando escribo una carta y la entrego al correo supongo que llegará, confío en ello.

Si hago experimentos, no dudo de la existencia de los aparatos que tengo ante los ojos. Tengo multitud de dudas pero no ‘ésta’. Si hago un cálculo creo, sin ningún tipo de duda, que las cifras escritas en el papel no cambian espontáneamente y también confío en mi memoria todo el tiempo. Se trata de la misma seguridad que aquella según la cual nunca he estado en la Luna. “ (p. 43, párrafo 337. Comillas mías.)

Probablemente tenga sentido pensar que desde la locura es posible dudar de *eso* que Wittgenstein expone. No obstante, ¿en realidad no habrá personas que duden de esa forma? Prosigamos con Wittgenstein (2003):

“Pero imaginemos personas que nunca estén seguras de éstas cosas y que, sin embargo, dijeran que muy probablemente son de ese modo y que no vale la pena dudar al respecto. Si una persona así se encontrara en mi lugar diría: ‘Es sumamente improbable que yo haya estado alguna vez en la Luna’, etc., etc. ¿En qué se diferenciaría la vida de éstas personas de la nuestra? Después de todo, hay quien dice que es sólo sumamente probable que el agua de una cazuela puesta al fuego hierva y no se hiele y que, por tanto, lo que consideramos imposible sólo es, estrictamente hablando, improbable. Pero, ¿qué diferencia introduce eso en sus vidas? ¿No se trata tan sólo de que hablan de ciertas cosas un poco más que los demás?” (p. 43, párrafo 338.)

En nuestra vida cotidiana no lo notamos así, pero si nos ponemos a pensar de manera detenida y muy meticulosa cada acción en la que nos vemos involucrados, nos daremos cuenta que *hay algo que asumimos*, que está, por decirlo de esta forma, *latente*, que es como si fuera *invisible*, como el *no-lugar* donde se origina cada expresión empapada de lenguaje y que puede ligarse o no al sentido de la situación. Por ejemplo, en una discusión sobre cualquier juicio que se hace respecto a la belleza, no se siguen reglas de cómo formar los argumentos y sus contrargumentos, ni tampoco se sigue al pie de la letra instrucciones de cómo formar cada pensamiento (aunque lo más cómico y

trágico a la vez es que en la actualidad ya hay libros que *enseñan* cómo hacerlo, ¡qué vida tan más técnica!), se hace en la práctica, como bien lo dice Wittgenstein (2003):

“No aprendemos la práctica de los juicios empíricos mientras aprendemos reglas; lo que se nos enseña son juicios y sus conexiones con otros juicios. Lo que nos llega a parecer verosímil es una totalidad de juicios.” (p. 21, parágrafo 140).

Y en el siguiente parágrafo (141) de la misma página, comenta:

“Cuando empezamos a creer algo, lo que creemos no es una única proposición sino todo un sistema de proposiciones. (Se hace la luz poco a poco sobre el conjunto).”

¿Cuál es esa “totalidad” a la que se refiere, así como “conjunto”? Me parece que va en el sentido de lo que Yébenes (2014) apunta con *exceso de significado*. Pensémoslo como *aquello que puede ser dicho y que puede tener sentido o no en una situación*, y dependería de para quien sea relevante una idea o palabra y que una vez dicha, *para los otros* sea comprensible y pertinente. Y de que sea tomada como correcta o incorrecta dependerá de cómo actúen los otros, en específico, de lo que ellos mismos vayan delimitando.

En el parágrafo 338 veíamos que Wittgenstein se preguntaba por la diferencia que produciría en las vidas de esas personas que incesantemente *dudan*. Personas que constantemente se muestran inseguras respecto a algo que dicen. Basándonos en su ejemplo, ahora supongamos que hay alguien que se pregunta si es la misma persona cada vez que despierta. Y no en el sentido de que olvida quién es, sino que si de verdad es la misma persona que se vio al espejo la noche pasada y la antepasada.

¿A qué se referirá con “la misma persona”? ¿Es *lo mismo*, algo que se encuentra afuera de nosotros, algo del mundo? ¿Tiene que *creer* a cada rato que es el mismo para sentirse seguro? ¿Bajo qué circunstancias sería posible que a alguien le suceda esto? Quizá a un individuo que tiene problemas con la memoria, problemas para recordar. ¿Qué haríamos si alguien nos dijera que *en realidad* no somos lo que decimos que somos, sino que más bien así lo creemos; es decir, sólo creemos que

somos algo pero fuera de nuestras creencias y formas de vida, no somos nada de eso que decimos ser?

A mí me parece de esta forma: la manera en la que entendemos *lo mismo* es necesaria y *económica* para nuestros lazos con el otro. Necesaria, porque es la base de toda relación social en la que cada una de nuestras conductas está envuelta en lenguaje (de diversas formas) y, a su vez, como es posible *captar* la *constancia* de algo, su repetición. Sin embargo nunca se repite lo mismo. ¿Qué sucede entonces?

Traigo a colación la pregunta de Wittgenstein (2003) del párrafo 338, en el que, lo que se cuestionaba, era la *diferencia* que podía tener en la vida de las personas, tener pensamientos en los que se dudara de la *certeza* asumida de ciertos hechos que nos parecerían incuestionables para mantener el entendimiento mutuo.

Esa totalidad a la que se refiere Wittgenstein es bajo esa circunstancia, es decir, en el hecho mismo de un *conjunto de situaciones* en los que los juicios que se aprenden a formular y expresar *dantpauta* para que de alguna manera, se sigan formulando juicios que independientemente de que sean negativos o afirmativos, mantienen *girando y propagando la fluidez de una serie de expresiones* en una dirección *común*. Este *común* no es más que lo que se *infiere* como “el sentido” de un conjunto de proposiciones. Veamos como caso, el sentido de la palabra *repetición*.

¿Cómo es que se entiende la repetición en la vida ordinaria? Si alguien por ejemplo dice 8 veces la palabra mesa, decimos que dicha persona repitió 8 veces esa palabra. Si un profesor le dice a un estudiante que repita en voz alta las tablas de multiplicar 3 veces, entendemos que el estudiante, una vez que acabe con la tabla del 10, iniciará *de nuevo* con la tabla del 1. Si una persona que va a su trabajo tarde, y que ya han sido 2 semanas en las que demora mucho para llegar a tal lugar, el jefe en turno le puede llamar la atención puesto por semejante hecho y decirle algo como “¿Otra vez llegaste tarde? que la próxima semana no se repita”. Si una muchacha *falla* 5 veces en la preparación de un cierto tipo de alimento (y hasta con receta), alguien puede adjudicarle algo como “últimamente has cometido el *mismo* error”, etc. Un hombre que se divorcia por tercera vez de una mujer manipuladora, convenenciera y alcohólica, puede provocar que alguien afirme

sarcásticamente algo como “ese hombre ya cometió el *mismo* error 3 veces de casarse, ojalá no lo haga una cuarta vez *de nuevo*”. Así podemos seguir pasando revista a muchos sucesos de los cuales podría ser imponderable justificar el hecho de que “algo se repita”, aunque sí podamos barruntar acerca de *cómo es que aconteció de nuevo*.

Sin embargo en esos momentos no nos pondríamos a cuestionar el significado de ciertas expresiones como *otra vez* y *de nuevo*. Si siguiéramos por ejemplo la lógica ordinaria con el primer caso, el del estudiante que repite las tablas de multiplicar, decimos, tal vez hasta de manera obligada, que en realidad no hizo algo *diferente*, sino que en cualquier caso *hizo lo mismo*. Y claro ¿Acaso cuando lo dijo por segunda vez se convirtió en un brillante estudiante? No. Podemos decir, con toda naturalidad, que siguió siendo el mismo, ni aumentó su edad, ni su inteligencia ni la complejidad con la que multiplicaba en voz alta. Sólo dijo algo que *ya había dicho*.

Hablar del pasado es hablarle al viento. Y también lo es hablar del futuro. El presente no se salva: para entender el presente tuvimos que haber escuchado, hablado o actuado de cualquier manera, por más rápida y espontánea que sea para *comprenderse*. La noción de *instante*, en Kierkegaard (2015), remite al momento suspendido en el tiempo en el que todo orden y sentido se altera y posibilita su reorganización; no hay sucesión lineal de instantes, de hecho, quizá el instante sea un síntoma de todo malestar propiciado por el orden de vida. Me apoyaré en extenso de una nota a pie de página de *El concepto de la angustia* de Kierkegaard (2013) que elucida dicha noción:

“Platón expone su doctrina del instante en el Parménides. Este diálogo trata de mostrar la contradicción en los conceptos mismos, cosa que Sócrates expresa con tanta precisión que no hay en ello ningún motivo para que se llene de vergüenza aquella antigua y hermosa filosofía de los griegos, pero que, por el contrario, bastaría para poner en vergüenza a una filosofía más reciente y petulante, la cual no se hace grandes exigencias a sí misma como se las hacía la griega, sino que más bien se complace en exigir mucho a los hombres y a la admiración que éstos han de tributarle. Sócrates observa que no sería nada extraño que alguien pudiese mostrar algo contradictorio (...) en lo que respecta a una cosa particular que participe de lo diverso.

En cambio, continúa Sócrates, sería muy de extrañar que alguno estuviese en condiciones de demostrar una contradicción en los mismos conceptos (...) El modo de

*avanzar es, sin embargo, el propio de una dialéctica experimental. Se supone que la unidad (...) es y no es, y a renglón seguido se sacan las consecuencias correspondientes para la unidad misma y para todo lo demás. Es aquí donde interviene el instante, esa extraña esencia (...) que está situada entre el movimiento y el reposo, sin que todo exista en ningún determinado tiempo, sino que constantemente está entrando y saliendo del tiempo para poner en reposo lo que se mueve y en movimiento lo que reposa. Por eso el instante es, en general, la categoría de la transición (...) ya que Platón demuestra que del mismo modo que el instante entra en la transición de la unidad a la pluralidad y de la pluralidad a la unidad, o de la igualdad a la desigualdad, etc., así también entra en lo que no es ni **uno** ni **muchos**, o no está separado ni confundido (.). Por una parte se afirma categóricamente que tiene que darse la unidad, y a renglón seguido se la define como participación en una esencia -o en una esencialidad- dentro del tiempo presente (...) En el desarrollo detallado de las contradicciones que el tema representa, vamos viendo cómo lo presente (...) oscila incesantemente entre varios significados: lo presente, lo eterno y el instante. Este ahora (...) está situado entre el <<era>> y el <<será>>, y la unidad no puede saltarlo cuando avanza desde lo pasado a lo futuro. Por eso la unidad queda apresada en el interior del ahora, y no es que se haga más vieja, sino que lo es. La abstracción de la filosofía moderna culmina en el puro ser; ahora bien, el puro ser es para la eternidad la más abstracta de todas las expresiones y, en cuanto es la nada, vuelve a ser una vez más el mismo instante.”*

Podemos imaginar el presente como el vestido de una novia, cuando va caminando hacia el altar para encontrarse con el hombre que la desposará y la amará por el resto de los días divinamente; el vestido tiene una *cola* de tela del mismo ropaje, que aunque depende del cuerpo de la novia para moverse, nunca se adelanta sobre los pasos de ella, sino que siempre se mantiene detrás: así mismo es el presente, es esa cola de vestido que aunque nos acompaña en el momento del actuar mismo, nunca *nuestra comprensión de las palabras* antecede hasta el mero hecho de pensarlas siquiera, cuando *de repente* vienen a nuestra mente.

Es aquí en donde quiero plantear una cuestión importante en torno a lo que acabo de mencionar sobre el presente y el instante. ¿No es quizá que, más bien somos nosotros los que no logramos alcanzar *el frente*; no somos nosotros los que, en nuestro recorrido, sólo miramos el camino *transitado* y el camino *esperado*, imaginando que son *nuestro presente* porque precisamente

transitan junto con nosotros? ¿Por qué no lograríamos alcanzar a uno de ellos? O más bien ¿por qué y para qué lo significamos como algo *alcanzable*? ¿Qué es aquello que queremos alcanzar y que es como un mero espectro cargado de añoranza por algo que *no es*? ¿Cómo es que queremos y añoramos? ¿Será tal vez, como condición para experimentarla, la zozobra del presente?

No hay nada más enigmático que pensar de esta forma sobre algo que para cualquiera es un *sinsentido* y del cual, el mismo intento torpe y necio por tratar de *decir algo más allá* de lo que usualmente se dice y que es necesario y suficiente de declarar, es solo muestra y ejemplo de alguien que piensa o habla un poco más que los demás, como lo interpela Wittgenstein en el parágrafo 338 que ya revisamos. ¿Qué sentido tendría entonces hacer todo un análisis sobre la repetición y el instante tal y como lo entendemos con Kierkegaard (2015)? Cabe manifestar algo más al respecto: para Wittgenstein (2003) no hay una *justificación lógica* con la cual se niegue, refute y elimine la posibilidad de *hablar de más*.

La unidad que muchos pueden visualizar, entender, demostrar, representar, exponer, discutir, mostrar, etc., es una unidad que en sí misma constituye el alejamiento de *aquello* que pretende demostrar, representar, observar, etc. Por eso mismo, es que el sentido común puede identificarse como tal y a partir de él, saber qué sí y qué no tiene *sentido* decir, puesto que el sentido *nunca* es objetivo, aunque se *regula* como tal, no es *real* aunque a partir de él se forme la realidad, no es *observable* aunque solo por él es posible observar, etc.

Defender de alguna manera lo que ya se tiene por entendido desde un principio, es decir, lo “básico” que vamos aprendiendo poco a poco en nuestras formas de interactuar con los demás, es defender una postura que *no es en sí misma* la postura más plausible. Y esto, porque tan sólo hecho de defenderla, de armar todo el entramado de argumentos y refutaciones, es confeccionar el *fundamento mismo* que se pretende elucidar (Le Roy, 1977).

Básicamente, quien dice que “ahí está el sentido de esta aseveración” después de haber dado un argumento, quien le responda a éste con un “tiene sentido, tienes toda la razón, no puedo refutarte”, sólo está siendo cómplice del juego de lenguaje que está *moviendo* el sentido de lo que la primera persona haya *mostrado* con sus argumentos. Y de hecho, sí se podría refutar. Pero, quiero resaltar

aquí algo que me parece todavía más importante: nadie puede decir esto (exceptuando el hecho de que alguien no haya entendido realmente y solo pretenda haberlo hecho) a menos que no haya *hecho contacto* con aquel sentido que puede solo *hablarse* o *decirse* de la misma forma en la que el otro lo dijo. Este *contacto* sólo se hace en un *instante*.

La noción de *contacto* es muy útil para hacer ver cómo el instante, en tanto temporalmente eterno, sólo *se da* cuando hay un movimiento en la experiencia de la comprensión de un *acontecimiento*. Y por lo tanto, es predicable sólo posteriormente a dicho acontecer. Aunque ¿qué palabra o concepto, *es*, antes del entendimiento de su acontecer? ¿Qué concepto o palabra *está*, ahí fuera, para apreciar el *acontecimiento mismo*? No lo hay. Y como ya vimos, ni la misma palabra *presente* logra *presenciar* aquello que se supone refiere.

El contacto sólo *se da* en *relación*. Una verdad que permanece igual en relación a sí misma, es de hecho una relación, y dan ganas de decir, pura. Si no fuera por ésta relación que se refiere así misma en tanto que es en sí y para sí verdad, tanto del objeto como del concepto, no sería posible verdad alguna, ni por lo tanto, contacto alguno. Esta relación es tan necesaria para la constitución de un entendimiento, como por ejemplo para Hegel, según (2014):

*“La esencia particular del objeto está en el momento preciso del **contacto** o punto de interacción entre el sujeto y el objeto. Esto se vuelve el nuevo “aquí” y el nuevo “ahora”. La particularidad no está en el propio objeto (ya que el “esto” es un universal) o en el propio sujeto (ya que el “yo” es un universal), sino en el momento cuando el sujeto entra en contacto con el objeto y se da cuenta de ello.”* (p. 105)

El entendimiento se pone en movimiento a partir del primer contacto que hace el objeto con la conciencia, contacto que sólo es posible *figurar* a partir del lenguaje; esto es, que sólo se *toma conciencia* de la cosa cuando se determina por medio del concepto, de tal manera que la constante repetición de la palabra no sólo es un mero repetir: es más bien, tratar de que por medio de la repetición se trate de regresar al *instante del contacto*. Y de hecho, naturalmente podemos decir que se logra.

¿Cómo es que la cosa en sí *es*? ¿Qué es lo que esa noción trae? La duda, la espina, la incertidumbre de lo que tocamos, olemos, vemos, oímos, etc. La cosa en sí es algo que intentamos poner como *fuera del entendimiento*. ¿Cómo es que algo que no puede ser percibido se conoce, si todo conocimiento sensible es tal que la inseguridad sobre lo sensible, la duda de que realmente estoy tocando teclados, respirando y escuchando el reloj sólo sería un capricho escéptico?

¿Qué pasaría si digo con toda certeza que el foco que estoy viendo en realidad no es un foco, sino algo que le llamo como tal y que en realidad es distinto pero que dicha diferencia no la puedo percibir puesto que la representación que hago de ese objeto siempre excluye su esencia real? La esencia de la cosa misma es de hecho igualmente supuesta. Es impuesta. Y no entendamos imposición sólo en relación a algo político o algo de fuerza. Tan sólo tomémosla en su acepción más simple: poner encima. Y digamos, por supuesto de manera figurada, y como Wittgenstein (2017), que el *ropaje de nuestro lenguaje* es lo que viste a todo lo que se predica que “es”. O para decirlo de otra manera: el lenguaje es el que ilumina la caverna, es la luz, la toma de conciencia, la fulguración.

Sin embargo, sería imposible tomar conciencia de que la caverna está oscura si antes no se comprende qué *es* una caverna y oscuridad. Se puede estar a oscuras y no estar consciente de que no se ve nada. Actuar sin lenguaje, no es actuar, *no es*. Tal vez podríamos decir que tenemos una *percepción lingüística del entorno* (o que solo por ella es que hay un *entorno*), bajo la cual podemos *ver la esencia* de la negación, la diferencia o la multiplicidad (Hegel, 2017). Este “ver” no es en el sentido de ver algo tangible como llanamente podemos entender; es el *ver como wittgensteiniano* (Tomasini, 2005).

Y aquí hay que entender algo sobre este *no ser* que luego se convierte en *ser*. Quizá nadie contradiga que esto es un juego de palabras de la metafísica, que así sin más solo sirven para seguir especulando sobre algo que no tiene nada que ver con la vida real. Casi como decir que el hecho mismo de jugar con las palabras para hacer metafísica tampoco es real (algo que de hecho sostienen muchos, lo cual resulta cómico dada su postura realista-científica-materialista-naturalista, etc.) sino sólo una artificialidad del pensamiento. No obstante, independientemente de su afán por eliminar este tipo de expresiones del pensamiento, que para esos muchos resultaría hasta dañina

(y falta que lo clasifiquen en el DSM como una modalidad de la esquizofrenia), atrevámonos a visualizarlo de una manera tan sencilla: es decir, por aquella vía gracias a la cual *entendemos* lo que esas expresiones “sinsentido” dicen, o “pretenden” decir. Cuando alguien habla sobre el *no ser* quiere dar a entender algo que no es, esto es: algo que es un *no ser*.

Y, no obstante, también podemos aprender algo más de Wittgenstein, algo que con él podemos *ver*: el juego de la *determinación o fundamentación*: ¿pues quién *decide* que “ya se llegó a un punto de delirio” con tanta seguridad que los demás lo acepten sin respingar? Alguien puede jugar supuestamente con el significado de una palabra y de repente decir que ahora su significado es otra; pero esto no diría nada sobre un cambio verdadero, a menos que el cambio se mantenga, que sea constante. En un instante algo puede cambiar de manera radical toda una serie de elementos en relación, pero se vería como una reacción en cadena si a partir de ese instante, las repercusiones fueran consistentes.

¿Y cómo es que el instante de la decisión estaría relacionada con el fundamento? Veamos primeramente lo que dice Wittgenstein (2003) al respecto:

“Deseamos decir: ‘Todas mis experiencias muestran que es de ese modo’. Pero, ¿cómo lo hacen? Pues la misma proposición a la que apuntan forma parte también de una determinada interpretación de ellas.

‘El que yo considere a esta proposición como algo verdadero con seguridad absoluta es también una característica de mi interpretación de la experiencia.’

Nos formamos la imagen de la Tierra como si se tratara de una esfera flotando libremente en el espacio y sin sufrir cambios importantes en cien años. He dicho ‘Nos formamos la imagen, etc.’, y esta imagen nos ayuda a juzgar diversas situaciones.

Es cierto que podemos calcular las dimensiones de un puente; a veces también puedo calcular que un puente es más conveniente que un transbordador, etc., etc.- Pero en algún momento debo de comenzar con un supuesto o una decisión. (p. 21-22, párrafos 145-146.)

No obstante ¿qué pasaría si me obstinara por la decisión en cada momento por cualquier acto mío, así sea el más simple?

CAPÍTULO 2. Reflexiones segundas: fe

Fragmentos 2.1

Se dice que fue Aristóteles el primer filósofo científico con mayor adhesión al sentido común y que tuvo el coraje y la determinación para repensar lo que en su momento se creía y aseveraba acerca del mundo. No se ha caído muy en cuenta sobre el principio crucial en el que descansa la forma de filosofar, teorizar y conceptualizar en occidente que el estagirita pudo haber fundado primeramente: el tan osado principio de no-contradicción.

Con este principio, Aristóteles quería resaltar la importancia de la *esencia* de lo predicable y no su *accidente*. La esencia de algo es el *ser* y su accidente aquello de lo cual se predica que eso *es algo* (Cosentino, 2016). La premura en nuestras exposiciones sobre lo existente, sobre lo que está ahí como ente, es la que nos conlleva acabar con el balbuceo en el que nos encontraríamos al simplemente acortar cualquier oración hasta el verbo conjugado *ser*. La esencia no tiene que ver con una característica universal y manifestable por sí misma en las cosas del mundo. Si algo es, no es porque realmente sea en sí mismo, sino que es un *logos* (al puro estilo de Heidegger, 2015; Rivero, 2016), es decir, un *lenguaje-habla-pensamiento determinador*. ¿Y por qué determinador? Porque extrae, *desvela*, genera un *desocultamiento* de lo que existe, tal cual y lo manifiesta en un modo sumamente particular: imponiendo a lo *no-ser*, un *ser*.

Recordemos la forma en la que se puede demostrar el principio de no-contradicción de Aristóteles: hacer que alguien diga algo (Aristóteles, 1994). Como bien lo menciona Bustamante (2008), el principio de identidad, de no-contradicción y del tercero excluido, tienen que ver quizá con el ser o la esencia de las cosas mismas del mundo, incluyéndonos; con los atributos predicables a las cosas; y con las proposiciones. Y algo que hace notar, es que precisamente los primeros dos tienen que ver igualmente con proposiciones. Bustamante apunta de hecho que, aun así, lo que se puede afirmar acerca de la existencia o pertenencia (en este caso de cualquier objeto, persona o evento) no radica en ningún otro lugar más que en las proposiciones.

En el *Libro IV* de la *Metafísica*, Aristóteles (1994) menciona que, de entre todas las formas en las que se puede expresar aquello que *es*, también está la forma negativa de todo lo que *es*, o en otras palabras, que también aquello se dice que no *es*, puede formar parte del predicado de lo que *es*; como por ejemplo “las peras, las manzanas, los carros, los libros son aquello que *no es* un ser vivo”. Para verlo más claro y de manera redundante, el no-ser es algo que no *es*. Hasta lo negativo es algo. Pero esto es así, al parecer, porque aquello de lo que se dice que *es*, es decir, todo lo que va después de este verbo (al menos en español), constituye un accidente del ser. Y para decirlo de una forma ridículamente figurada, el ser nunca llega a devenir en el mundo porque sufre un accidente (aunque esto tiene que ver con otra cuestión: el ser *es*, una vez que *no es*). El accidente en el sentido filosófico no es un infortunio inesperado que daña a un ser vivo, sino una modalidad de aquello que *es* y a la cual no se puede reducir la esencia del ser. De tal manera que decir “el cielo es azul” no reduce el cielo a su propiedad atribuida “azul” y mucho menos a lo que implica, un color.

Entonces, ¿qué es una identidad? tal vez podríamos decir que es un conjunto de predicados acerca de un objeto, una persona o un evento. Y viendo la identidad de manera individual, el que cualquier algo (evento, persona y objeto) sea idéntico a sí mismo: que el accidente sea igual o que sea compatible con la esencia total sobre aquello de lo cual se dice que *es* (Ferrater, 2001). Parafraseando a Aristóteles (1994), la identidad resulta ser la unidad de lo Uno y de lo Otro, o uno y múltiple. Sin embargo, el que algo sea *algo*, no significa que se está refiriendo a una manera de comprobar la realidad en sí misma del objeto, o del objeto en sí mismo. Bustamante (2008) dice al respecto:

“Obsérvese que el principio de identidad tiene un punto de partida: si A es, dado A. Entonces, si aceptamos que hay A, de ahí en adelante no podemos operar más que con su ‘existencia’ (entonces, no se trata de una verificación en la realidad, sino de un punto de partida). Si hay A, si damos por hecho que hay A, pues nos contradiríamos si dijéramos que no hay A, al mismo tiempo y en las mismas circunstancias que hay A. Incluso podría decirse que la lógica es como una serie de recreaciones de esta primera tautología, según la cual A=A. Es como si Aristóteles, en lugar de un principio de identidad de la cosa, en realidad hablara de un principio de consistencia de quien enuncia: ‘si empiezas considerando que hay A, no lo olvides en el camino’. Incluso más:

‘si empiezas considerando que hay A, y encuentras en el camino que no hay A, entonces tienes otro comienzo.’”

La consistencia en lo que se dice, en cierta medida, es simplemente necesaria para poder mantener una discusión o hasta una conversación cotidiana. Y no solo la consistencia con lo que se dice, sino que lo *implicado* en cada caso, se mantenga como una posibilidad de relacionarse de manera pertinente con alguna aseveración que se haya expresado.

Empero, la identidad no significa meramente igualdad. Esto es, que si $A=A$ no es porque son exactamente iguales, sino porque es una relación de igualdad que se predica de dos cosas distintas (Cosentino, 2016). Y la manera en que se puede predicar esto depende también de cómo se haga. Por ejemplo, si yo digo que Lalo es igual a Lalo, y en realidad son la misma persona, podría decirse que eso no tiene sentido, que es una tautología. Pero ¿qué es lo que pretendería decir alguien con ese enunciado? Por ejemplo, si dice “Lalo es Lalo, él nunca se drogaria”, ¿a qué se estaría refiriendo con esta proposición? ¿qué de lo implicado podría relacionarse con que Lalo sea Lalo? Implica que de todas las cualidades que pueden atribuírsele a Lalo, la que queda excluida es que sea un drogadicto. Bajo unas circunstancias así, esa proposición tautológica cobra mucho sentido. ¿Qué verdad está refiriendo? Es algo complicado de delinear. Lo que importa entonces, no es que Lalo se multiplique para que en la realidad sean dos Lalos con la misma historia, gestos, ADN, etc., sino que en el lenguaje el desdoblamiento de lo que se refiere y que está en el mundo, puede darse de esa manera porque es *permitido* a partir del modo en que actuamos por medio del lenguaje. Las relaciones posibles que se puedan establecer, son establecidas no en el mundo sino en el lenguaje.

Si se dice que $A=A$ y se sostiene de tal forma que A es diferente de A, se dice que se cae en una contradicción. La vela no puede ser vela y no vela al mismo tiempo si se habla de una vela. Por esta razón es que el principio de no-contradicción parece ser de hecho un punto de partida (Bustamante, 2008; Aristóteles, 1994). Sin embargo, el respeto a este principio depende de las circunstancias. Y recordemos lo que vimos con Wittgenstein (2003): si un niño cree que la Tierra ha existido desde hace millones de años, no va a comprobar que en realidad sea así, que el tiempo sea exacto y demás para, posteriormente, compruebe y acepte que es cierto, simplemente lo cree.

Y el que lo crea solo significa que si de repente se encuentra en una discusión sobre la Tierra, él expresará determinadas ideas que *correspondan* con la idea de que la Tierra ya había existido. De tal manera que si dice algo que *no corresponda*, si alguien más lo nota, le dirá que se contradice o que está en una contradicción.

¿Cómo se sentiría y se comportaría una persona que tiene una relación amorosa con alguien llamado Peter, y al día siguiente no recuerde su nombre y diga que es Francisco y que es gay, y al día siguiente diga que es una niña llamada Katia, y así sucesivamente? Por esta razón quiero enfatizar el hecho de que más que una contradicción, lo importante es lo que la inconsistencia en sus actos propicia en su relación con los demás. La contradicción, de nuevo, está y se da en el lenguaje, no en la naturaleza como tal, así como lo menciona Bustamante (2008):

“De nuevo, Aristóteles parece haberse referido a la discusión, no a las cosas. Cuando alguien intenta dar cuenta de algo, lo mínimo que Aristóteles le pide es que tenga en cuenta que lo dicho ha sido afirmado y que si va a cambiarlo lo diga o que, en todo caso, se atenga a las consecuencias si sus interlocutores se dan cuenta. Esto explica que el principio de incertidumbre de Heisenberg se refiera a la imposibilidad de describir, al mismo tiempo, velocidad y posición de las partículas subatómicas. Es decir, no se trata exactamente de una propiedad de la naturaleza, sino de una dificultad de nuestra aproximación o, como intento mostrar aquí, de nuestra argumentación...”

Igualmente, en el sentido de un acto, podemos seguir a Wittgenstein (2017) cuando habla sobre un aspecto crucial de la noción de juegos de lenguaje:

“Nuestros claros y simples juegos de lenguaje no son estudios preparatorios para una futura reglamentación del lenguaje (...) Los juegos del lenguaje están más bien ahí como objetos de comparación que deben arrojar luz sobre las condiciones de nuestro lenguaje por vía de semejanza y desemejanza.

En efecto, sólo así podemos evitar la iniquidad o vaciedad de nuestras aseveraciones, exponiendo el modelo como lo que es, como objeto de comparación -por así decir-, como una regla a medir; y no como prejuicio al que la realidad tiene que corresponder.

(El dogmatismo en el que tan fácilmente caemos al filosofar”. (p. 84, párrafos 130-131)

El juego de lenguaje de las atribuciones y fundamentaciones son juegos de organizar de una u otra manera las diferencias y semejanzas. La decisión a cada instante de defender el fundamento, se vuelve importante, puesto que cada *instante repetido* se transforma en una posibilidad de reivindicar lo que nunca tendrá que dejar de reivindicarse, puesto que solo se tiene de dos: preconizar y resguardar a toda costa el fundamento que da sustento a lo que se hace y hacen muchos como una práctica social o, aceptar el abismo y el vértigo de darse cuenta que están parados ante la vacuidad del sentido, ante la no-universalidad de sus presupuestos. Sigo con Wittgenstein (2003) de forma extensa:

“Podría decirse: ‘Sé’ expresa la seguridad tranquila, no la que todavía está en lucha.

Ahora bien, me gustaría considerar tal seguridad no como algo parecido a la precipitación o a la superficialidad, sino como (una) forma de vida. (Esto está muy mal expresado y, posiblemente, también mal pensado.)

Pero ello significa que quiero considerarlo como algo que yace más allá de lo justificado y de lo injustificado; como, por decirlo de algún modo, algo animal.

SÉ que éste es mi pie. No podría admitir ninguna evidencia como prueba de lo contrario. -Eso puede ser una exclamación, pero ¿qué se sigue de ella? En todo caso, que he de actuar de acuerdo con mi creencia con una seguridad que no conoce duda alguna.

Pero también podría decir: Dios me ha revelado que eso es de ese modo. Dios me ha enseñado que eso es mi pie. Y, por tanto, si ocurriera algo que pareciera contradecir este conocimiento, habría de considerar que eso era una ilusión.

¿No se manifiesta aquí que el saber está vinculado con una decisión?(p. 46-47, párrafos 357-362)

Las acciones de la decisión no son solo de una única vez. Necesariamente tiene que *repetirse*. Tan solo hay que imaginarnos, continuando con el ejemplo de Wittgenstein, que de repente ocurre algo que la *veo como* evidencia de un criterio distinto al divino, es decir, que ahora puedo entrever la posibilidad de que mi creencia en que Dios me había revelado que ese era mi pie, ahora tiene que ver con que mis padres fueron los que me enseñaron que *éste* es mi pie y que me pertenece. Sin embargo, ¿solo por considerar esto así, de manera automática y al día siguiente cambio de parecer, es decir, mi concepción se ha transformado en su totalidad y ahora la idea de dios me parece absurda y *ya no creeré que en la revelación de Dios como verdad, sino como una suposición que asumí como tal pero que ahora ya no es así?*

¿Qué me impide mañana despertarme y actuar, creyendo convincentemente, que soy otra persona a la que *realmente* soy? Por supuesto que podemos decir que eso no *serviría de nada*, dado que me impediría relacionarme socialmente de muchas maneras y demás, sería un sinsentido hacerlo con una convicción muy bien asentada; no obstante sería diferente el *sentido* con el que se toma, si se hace esto bajo circunstancias como la de una actuación en una película, o como una broma pesada para los que viven en mi propia casa, etc. Comprender por eso la decisión y el instante no tiene que terminar en sus consecuencias últimas, es decir en una contemplación tan repetidamente obsesiva que impide las posibilidades de una relación interpersonal *armónica*.

Tan sólo tomemos en cuenta la proposición $A=A$. Para expresar simplemente que A es igual a A, necesitamos escribir dos veces la letra. Si decimos que A es igual a sí misma, la estamos poniendo en relación consigo misma, es decir $A=A$. Y es necesario esto, aunque sea una tautología, para entender su relación, la relación de igualdad. La identidad es por la diferencia, porque en realidad no es lo mismo una vez que se pone en relación con otro, aunque sea sí mismo. No es nada mágico ni misterioso, es nuestro propio uso del lenguaje para significar, para dar a entender.

A esto, de acuerdo con Pérez-Borbujo (2004), se refería Schelling al discutir el principio de identidad. Nos pone el ejemplo de “este cuerpo es azul”. De esta proposición podría entenderse que el azul es parte de la esencia del cuerpo y que el cuerpo es parte de lo azul, si seguimos al pie de la letra la relación de igualdad mantenida anteriormente. Solo que ahora lo hacemos con elementos que, en sí mismos en primera instancia se consideran como diferentes, reitero:

necesariamente se consideran como diferentes. Como vimos hace un momento, la relación de igualdad no está expresamente impresa en la naturaleza y nuestra conciencia capta la esencia de esas ideas, no.

¿En qué sentido azul y cuerpo son lo mismo? ¿En *relación* a qué? Me parece que este tipo de preguntas son las que se tienen que hacer para analizar y valorar el sentido de las proposiciones. No hay un fundamento del fundamento con el cual se justifique su necesidad. Lo único necesario es asumir el fundamento como tal, esta asunción despliega una serie de acciones en correspondencia con el sentido delimitado igualmente por el fundamento mismo.

Cuerpo y azul no son lo mismo en un principio. Si se consideraran como tal y por tanto, que a eso exactamente se *refiere* con la proposición “el cuerpo es azul”, entonces se estaría *errando el camino*. Si lo analizamos desde Aristóteles tomando en cuenta la esencia y el accidente del ser, el azul constituye aquello que se predica del cuerpo y por tanto, su accidente. Probablemente esto no sea difícil de comprender puesto que se están poniendo en relación palabras distintas que refieren a objetos distintos. Azul y cuerpo serían lo mismo solo bajo determinadas circunstancias, y esto es ¿qué circunstancias *determinarían* la mismidad de estos dos? En primera instancia, el accidente constituye lo ente del predicado como lo menciona Pérez-Borbujo (2004):

“En la relación de fundamento y consecuencia, la entidad tiene que ver con esa fundamentación de lo fundamentado. Sólo en lo fundamentado, es decir, en la relación de fundamentación, en la que el fundamento es lo prioritario: el mal no puede ser sin el bien, sólo en oposición a él y contra él, tiene entidad. ¿Puede decirse, por ende, que la entidad es tan sólo negación del fundamento, la activa oposición al mismo? Podría parecer a primera vista, que la identidad consiste tan sólo en recibir una determinación o, más bien, que toda determinación es una negación que consiste en la negación activa de su fundamento. La peculiaridad de tal negación se encierra aquí en el fundamento, pues el negar sólo puede acontecer mediante el fundamento mismo.” (p. 58-59)

Y ahora comparemos esta cita con lo que Wittgenstein (2017) nos dice acerca de lo verdadero y lo falso, así como la posibilidad del error: expone que no hay tal cosa fuera de nuestro lenguaje a lo que en él se refiere como verdad y falso, sino que depende de los acuerdos en nuestras formas de vida. ¿A qué se refería con esto? a que depende de qué es por lo que entendemos por verdad y falsedad de algo en general. Con “acuerdos” significa lo que en la práctica se hace constante y de

la que nosotros poco a poco nos hacemos partícipes, aprendiendo a *qué hacer* y *qué no hacer*, de acuerdo con un *deber*. Y está relacionado con la posibilidad del error. ¿Cómo podremos saber si alguien hizo mal o de manera incorrecta una actividad? Es más ¿cómo podemos concebir al error mismo? Un error solo se entiende respecto a algo que no lo es. Su contraparte, que no necesariamente es una oposición meramente dicotómica, es la que posibilita su sentido. ¿Qué pasaría si todo lo consideráramos como correcto? ¿Qué lugar de nuestro entendimiento ocuparía lo incorrecto si ya todo es “correcto pero de diferente forma”?

Es como entender el individuo excluido totalmente de la lógica del término sociedad. No hay el uno sin el otro, no es posible entender a un individuo si no es en tanto que pertenece a una sociedad. Podemos intuir la separación del individuo de un conjunto, sin embargo ¿un conjunto de qué? de individuos. Si un concepto no se pone en relación con otro, parecería un fetiche, una exaltación de algo que al final de cuentas no es sin *lo otro de sí mismo*. Como Pérez-Borbujo (2004) lo insinúa al hablar de Schelling y la tautología:

“El fundamento se entiende, en la proposición tautológica, como unidad, mientras que el consecuente, como pluralidad de propiedades. La unidad del fundamento es una unidad simple, en la que no es posible la distinción de propiedades, sino que estas se despliegan en lo fundamentado. La relación de fundamentación, en la que la identidad consiste, es la relación entre lo implícito y lo explícito. Estas nociones de ‘implicación’ y ‘explicitación’ configuran las categorías básicas de una filosofía del lenguaje en Schelling: lo implícito solo parece ser tal en relación a lo que se explicita o está en proceso de hacerlo mediante la exposición. La esencia de la cópula en el juicio, como base o fundamento de toda capacidad de juzgar, es desplazada al ámbito de la unión tensa y antitética de lo implícito y lo explícito, de lo simple y lo compuesto”. (p.59)

Todo el exceso de significado del que hablaba Yébenes (2014) puede también verse como lo implícito en el lenguaje, en una situación determinada. Sin embargo lo importante de este exceso es que queda precisamente excluido de lo que se considera como pertinente; de hecho su pertinencia en lo explícito es su pase de entrada a lo definido, a lo *hablado*, a ser dicho. Si, como dice Pérez-Borbujo (2004), para Schelling “*el bien y el mal son lo mismo en tanto que diferentes*”, significa que si son lo mismo es porque uno implica al otro. Ya no se trata de marcar una distinción o indistinción para poder definir de manera plena un concepto, sino que ya sean iguales o

diferentes, lo son siempre en relación con algo. La *relación*, como lo vimos en el capítulo anterior, y la forma en que esta se da, es lo relevante y no las cosas en sí mismas.

Sin embargo no todo tiene sentido en sí mismo, sino que éste es asumido en acto, creído. Es en lo explícito del acto, y como acto, en donde se condensa una parte de las posibles significaciones y se concatenan con una parte de lo implícito, pues justamente al explicar algo, lo asumido se mantiene implícito y posibilita el entendimiento de lo que explícitamente se da.

Reflexionemos en lo siguiente (Wittgenstein, 2003):

“Cuando digo ‘Supongamos que la Tierra existe desde hace muchos años’ (o algo por el estilo), suena muy extraño que se haya de suponer tal cosa. Pero dentro del sistema total de nuestros juegos de lenguaje forma parte de los fundamentos. Podemos decir que el supuesto constituye el fundamento de la acción y, por tanto, también del pensamiento”. (p. 52, párrafo 411)

Así como hay fundamentos para entender determinadas cosas, como nuestro ciclo de sueño, el movimiento del sol, lo que es un ser vivo, la gravedad, etc., también hay fundamentos para poder establecer relaciones o vínculos con los demás. Si no asumimos lo que el otro nos dice, si no creemos en lo que dice, simplemente podríamos comportarnos ante él como ante un objeto inanimado y sin entenderlo. El fundamento no es más que lo que no se pone en duda y permite la constancia de una serie de acciones.

¿Qué pasaría si tratáramos de comprobar a cada rato que lo que nos dice sea verdad? A esto me refería más arriba cuando hablo sobre la mera posibilidad de entendernos: sin el entendimiento no podríamos relacionarnos. Si esto parece obvio ¡qué magnífico! Solamente quien se atreve a merodear el sentido y sinsentido de nuestras palabras y expresiones puede ver esto y al mismo tiempo parecerle inútil reflexionar sobre ello, ya que no le podrá llevar a un *más allá*. Pero hay que decirlo: también se corre el riesgo de no ser comprendido o de perderse en la constante incertidumbre y duda tortuosa.

Fragmentos 2.2

Toda posibilidad viene con lo implícito, con lo que nunca cesa de no explicitarse.

¿Cuál es ese *deber epistemológico*, el deber al cual el conocimiento debe acceder, o más bien lo que nuestro entendimiento debe conocer de la realidad para no perderse en la ilusión del conocimiento, que por definición (¡vayan ustedes a saber qué definición!) es falsa si no se contrasta con evidencia empírica?

Las circunstancias tienen que ver con el despliegue del pensamiento y la ordenación de un sentido a partir de las relaciones explícitas e implícitas de lo expresado. De expresiones directamente descriptivas de *sucesos*, se pasa a expresiones sobre las formas de esas expresiones descriptivas, y de estas formas se pasa a un tercer nivel de expresiones en la que los conceptos llegan a abstraerse de los niveles inferiores, y que se *relaciona* con ellos pero no de manera *explícita* ni tampoco *implícita*. El *término* es el término del camino de la abstracción (Ribes, 2010). El término, como noción, es lo que permite *moverse* en el lenguaje sin depender de *referentes concretos*. Van tejiendo *dominios prácticos* en las que las expresiones se *desligan* de otras, fundando otro dominio. La pertinencia de este dependerá de su despliegue práctico, es decir, a la inversa de cómo se llegó al término.

Así que no puede haber una manera de hablar que sea completamente ininteligible para alguien. Pueden *hacerse vías de lenguaje* para llegar al *término* abstracto, de tal manera que las nociones de *sinsentido*, *paradoja*, *carente de sentido*, dibujan el área conceptual para entender lo que se dice como “no tiene sentido” o, que es “contraintuitivo”. Reflexionar sobre *la mera posibilidad* por la que nos podamos entender, pero no sobre la posibilidad misma, sobre ese comienzo de todo sentido a partir de un acto. La mera posibilidad de entendernos no “está ahí” como lo daba a entender Wittgenstein (2003), pero se tiene que presuponer así.

Caer en el absurdo, es caer en la *impertinencia* de lo que se dice: y esto solo quiere decir que aquello que se dijo no *guarda* mucho sentido o *correspondencia* con el o los criterios que definen el sentido de la circunstancialidad de la situación. Pero sea algo absurdo o sea claro ¡aun así se *comprensible*! Y esto no significa que entonces sólo porque es comprensible, debe de ser *verdadero*. Todos entendemos el que se diga que un caballo va volando por encima de los edificios de la Ciudad de México, con su larga cola de colores y una cabellera dorada tan brillante bajo la luz del Sol.

¿Cómo entendemos la posibilidad del sentido? Algo es susceptible de tener sentido solamente cuando es expresado en lenguaje, cuando es hablado o predicado. Que su sentido sea pertinente o no, dependerá de las circunstancias en que se dice y respecto a qué se dice, pero es susceptible de tener sentido siempre y cuando se *hable*. La *posibilidad* es introducida por el *habla*. La posibilidad podemos pensarla a partir de una expresión ordinaria “que algo puede o no, ser”. Cualquier cosa sigue deviniendo como demanda en relación con un otro. Una manzana no deviene como alimento siempre, a menos que alguien se acerque, la agarre y la coma. Pero esto es una *predicación* de ese acontecimiento. Una cosa es lo que sucede y otra lo que se dice acerca de eso que sucede, y de igual manera algo que se dice es un acontecimiento en el momento en el que ocurre y, es otra cosa cuando se habla acerca de eso que se dijo. Por lo tanto, el decir que algo devenga, describe más no capta en palabras el suceso en sí, ya que esto, como hemos visto, es una ilusión.

Podría quizá creerse que, entonces, hay un desorden en el lenguaje y la forma en la que lo usamos, porque pareciera que se puede hacer un uso *desobediente* de las palabras, que no se ajuste al tipo de prácticas y circunstancias en las que *cobran* sentido. Pero no es así. Tiene que haber una forma en la que, independientemente del modo en que usemos las palabras y armemos nuestros argumentos, opiniones, ideas, pensamientos, haya un acuerdo básico, en el que se asuma lo mismo por todos pero que no está explícito; y esto es lo que Wittgenstein (2017) expresa como gramática, en cuanto a que es lo que permite que un juego de lenguaje se constituya, y que lo haga como una práctica de lenguaje compartido. Y esto es así, porque de otra manera, el decir de un sujeto no estaría *sujeto* a las reglas del juego del lenguaje en donde se expresan, lo que daría lugar a una incompreensión. ¡Pero puede haber tantos juegos de lenguaje como se quiera! La mera posibilidad de que nos entendamos supone entonces una “gramática profunda” en la que subyacen acuerdos convenidos de manera tácita (Padilla, 2014).

¿En qué consiste el devenir de algo, su actualización, en tanto *demanda* de un otro? No tiene que ver con necesidad de satisfacer un estado de insatisfacción. La *demanda* en latín significa *de* (dirección de un punto a otro), *manus* (mano) y *dare* (dar), por lo que a riesgo de desviarnos, puede querer decir “dar la mano a”. No es difícil establecer la conexión y el sentido con una acción de dar la mano a alguien: es el vínculo y el lazo, la *relación* con un otro que implica una acción *mutua* y no de causa y efecto o cualquier cosa por el estilo. Lo podemos *ver como* una *petición*. Alguien

pide en tanto que *le falta* algo, y solo le falta algo cuando está consciente de él no lo es todo en tanto absoluto que se satisface a sí mismo.

CAPÍTULO 3. Reflexiones terceras: creencia

Y de nuevo volvemos a la creencia. Sin esta imposición, sin el acto decisivo de *fundamentar*, de actuar, ¿cómo sería posible la constitución de una creencia? Toda creencia necesita de la fantasía, del fantasma de la idea, de aquello que no es pero que es necesario *asumir* como con sentido, con una cierta *realidad*.

Alguién que en una obra de teatro, le tocó representar a un payaso triste y melancólico, tiene claro que en realidad no es un payaso con esas características. Sin embargo tiene que actuar como uno, y para hacerlo tiene que creerse como un payaso; esto es en el teatro. Pero ¿qué pasaría si pensáramos *de esa manera* sobre nosotros mismos? Es decir ¿qué pasaría si aseveráramos que nosotros *nos creemos* como tal y tal persona, y con tal y tal nombre, personalidad, emociones, experiencias, etc.? ¿O desde niños supimos por deducción lógica que éramos hombres, mujeres, Alexis, Sandra, Miguel, morenos, blancos, inocentes, ingenuos, etc.? Ninguna de la dos. Sin embargo la primera es interesante, sobre todo si se le piensa detenidamente en esos primeros momentos en los que el niño empieza a referirse a sí mismo en primera persona después de, como menciona Lacan (1997), se refiere a sí mismo en tercera persona.

La esencia del lenguaje en la gramática, la “vinculación esencial que se da entre los sentidos de las palabras”. Alguien no actúa nada más por actuar, aunque podamos quizá entender una expresión similar. Todo comportamiento lingüístico es *sugestivo*. Esta *sugestión* es lo interesante en el comportamiento humano, pues implica una *percepción auspiciada* a partir de vínculos lingüísticos. Lo que uno entienda a partir de algo expresado por otro, no es *causado* ni de forma directa o indirecta, no sucede algo así. Es *sugerido*. Y esta sugerencia no es hecha de manera expresa, como puede ocurrir y como ocurre, sino que puede ser *inferida* de manera que se actúe conforme aquella *conexión* (contacto) que se haga entre segmentos lingüísticos, es decir, entre ideas y sus sentidos (Ribes, 2018). No es un *acto de magia*, aunque pueda expresarse este acontecimiento como “algo mágico del ser humano”.

Esta situación, entonces, implica primeramente actos. Actos por supuesto, comprensibles; y lo son puesto que se *actúa en correspondencia* con otro acto, lingüístico o no, de manera que se *extiende* y se retrotrae o contrae (Ribes, 2018). En este sentido, un comportamiento comprensible puede ser

un acto del que se diga que es totalmente ininteligible. Así se comprende, no es que se actúa de manera “privada”. Y todo intento de entender lo privado, como lo ha mostrado Wittgenstein (2017), es, aún y con la forma tan obsesiva, empedernida, convincente, segura, evidente, etc., es *comprensible* puesto que es sólo *a partir de un criterio* (Le Roy, 1977) que entendemos algo, sea lo que sea; sea la locura o algo ininteligible, “inexpresable en palabras”, etc., es entendible esto aunque no por eso *signifique* (como si fuera una consecuencia natural) que sea absolutamente *verdadero* tal y como se hace con las explicaciones en el sentido común y en el modo de conocimiento científico.

Ese criterio, por el cual, podemos decir que todo comportamiento humano en un medio social es *sugerido*, sí implica, reitero, un conjunto de actos. ¿A dónde quiero llegar con todo esto? Que el vínculo esencial entre los sentidos del lenguaje, *no son vínculos que están ahí, como nuestra vida* en tanto que no es algo que se pueda observar tan fácilmente y que no se puede explicitar tan fácilmente. No constituye algo profundo o un descubrimiento innovador, sino que casi nadie pone atención en esto. Ese vínculo que se *supone*, para decirlo de la manera más redundante y ridícula posible, es de hecho *presupuesto*. Simplemente esa *suposición* no pudo darse sin alguien que actúe de tal manera que ese mismo acto presuponga algo.

No es que el vínculo *esté ahí*; sino que si se dice que *está ahí*, es que está ahí cada que alguien *habla* y dice que está ahí. El lenguaje mismo es el acontecimiento de su esencia. No hay suposición más que cuando *se actúa correspondiendo* y, de manera consistente (Ribes, 2018). Así se hace explícito el “criterio” (Le Roy, 1977) (es decir, se puede describir la naturaleza contingente de esa gramática a la que se refería Wittgenstein (Arrington, 2013)).

No es que haya un conjunto de instantes o una serie de instantes, que a la vez, preceden a un instante mayor o más importante, o a un instante más profundo o profundizado. En el instante como *instante de la decisión* ¿cómo entendemos la decisión? Lo trataré de discutir partiendo de esta pregunta: ¿cómo es que alguien *tiene que decidir* o se ve “arrojado” a decidir? ¿Toda decisión es deliberada? Sí y no. Las decisiones dependen de las circunstancias, así que, no es un acto racional y volitivo por el cual decidimos siempre, sino que a veces, por decirlo de esta manera, son las circunstancias las que nos eligen.

Si pretendemos buscar la universalidad de un concepto, no olvidemos que la abstracción de dicho concepto no es, un punto de llegada sino el camino mismo. La generalización de un concepto no es una percepción o descubrimiento de la realidad y mucho menos de lo real, sino la modalidad en que se configuran y se figuran un conjunto de actos, como un patrón.

La condición de posibilidad entonces, no se descubre como *ya estando ahí*, sino que se establece, se *funda*. Cuando alguien quiere establecer un fundamento primero, lo hace suponiendo, estableciendo una base conceptual sobre la cual lo que dirá posteriormente tendrá sentido. Además que será dirigido para un otro. El habla de alguien siempre va dirigido con intención hacia un otro, sea este un humano, objeto o la nada. Y no es por cuestión divina o arbitraria, sino que en nuestro mismo lenguaje, gracias a los pronombres, *alguien habla hacia alguien o algo más*.

La decisión, curiosamente, no es una acción, pero presupone una. La decisión, de hecho, es hecho, solo como una referencia o expresión del *curso de acción tomado o por tomar*.

Lo que habría que hacer notar, es que esto de hecho pareciera como si por medio de toda esta argumentación se tratara de salvar o al menos, resguardar *esa* incertidumbre e indeterminación de lo que sucederá después. En la conciencia, la decisión puede ser percibida como un hueco, un vacío, en el que se tiene que llenar o al menos *hacer un puente* que conecte con lo siguiente, es decir, con una consecuencia sobretodo esperada y *con sentido*.

En una conferencia llevada a cabo en el 2002, a modo de videoconferencia, Derrida (Cátedra Alfonso Reyes, 2014) mencionaba que *“el instante de la decisión es una locura”*. Comenta que toda decisión lo es. Me atreveré a desarrollar más esta aseveración, que más que decir una verdad, lo que dice de hecho es más bien sugestivo y da pie para más. Podemos entender aquí el lugar de la locura, como una instancia sin-razón. Derrida mencionó que independientemente de las razones y argumentos que se pueden dar, puntualmente, en el instante en que se decidía no había ninguna razón que la determinara.

En este sentido, la determinación del sentido existe solo como mera cuestión colateral en el acontecimiento. ¿A qué me refiero? A que podemos actuar de formas tan diversas, que nos

parecería como una “orfandad” de nuestros actos si no van a acompañados de lenguaje. Ese sinsentido, que constituyen la referencia a muchos actos de los cuales aparentemente no podríamos dar razones, *es* solamente explícito cuando alguien lo instaure así en el momento de actuar lingüísticamente, o sea, en el momento de hablar (aseverando, confirmando, suponiendo) o escribiendo.

La comprensión de un acontecimiento tiene que ver con una forma de referirlo y de inferir lo implícito de aquello que se va diciendo. El que se vaya negando, afirmando, demostrando su verdad o falsedad, su sentido o sinsentido, depende de una misma forma de actuar en correspondencia, y claro, en el medio social. Si no fuera por la posibilidad de establecer un vínculo social, entonces no sería posible ni siquiera asentir a una verdad. Y ojo: la verdad actualmente es algo que se tiene, si no de manera explícita al menos *sobre-entendida*, como algo que forma parte de la base de nuestra realidad y que no es posible refutar; básicamente como si se dijera “o somos en la verdad o no somos nada”. Lo cual, claro está, tendría sentido si lo analizamos como ya lo hemos venido haciendo.

Pero en este caso, el devenir del sentido no es natural, como si fuera independiente de nosotros. La determinación o indeterminación de algo lo podemos entender de una manera distinta desde las nociones de instante y de decisión. El instante, de hecho, lo podríamos caracterizar, por esta misma vía, como un momento o acontecimiento que es segmentado a partir del lenguaje, como si fuera separado de su orden original y tratara de ser eterno una vez que se aprehende en el lenguaje, esto es, que tratara de permanecer ahí, en ese lugar al parecer, libre de toda indeterminación, en la certidumbre de la aprehensión de su ser.

No podemos olvidar algo: si Kierkegaard escribe contra la filosofía de la conciencia de Hegel, no es para tratar de pasar sobre él y quedar como el intelectual de la época y mucho menos de los románticos (Stewart, 2017). Lo que Binetti (2004, 2008, 2015) no toma en cuenta mucho es que Kierkegaard discute con Hegel respecto a la categoría que define por sí y para sí mismo al sujeto como existente: angustia, o como lo propone DIP (2017) la melancolía, la angustia y la desesperación, correspondientes a las etapas del sujeto singular existente: estética, ética y religiosa.

Recordemos lo que escribimos al principio del trabajo: movimientos de la reflexión y movimientos de la existencia. Aquello a lo que apela Kierkegaard no es más que a *ello* (lo digo en cierta forma mañosa en relación con el *Ello* de Freud) que *nos mueve hacia el instante de la decisión, en saltos de fe*, mostrando ese espacio *sin-fundamento* del que hablamos en torno a Schelling (Pérez-Borbujo, 2004) Nadie nace hablando con sentido, sino que éste es regulado por el Otro, y esto implica, al menos de forma especulativa, que la lógica y el concepto no preceden nunca al habla sino que el actuar errático podría considerarse como el precedente (y esto es *errático* solo a partir de las formas en las que vamos aprendiendo aquello que es pertinente decir y que no, dependiendo de las circunstancias de la situación así como de la forma en la que *lo anímico* afecte al individuo).

Fragmentos 3.1

Si hay algo que angustia, no es la supervivencia, ni mucho menos la simple presencia, sino la *sensación de estar vivo y de ser real, de existir*. ¿Quién no ha dudado sobre si realmente existe o no, pero no en el sentido de si son *reales* o una simulación, sino de su valor como individuos singulares? Esto es ¿cómo están seguros, cómo tienen la certeza de que son individuos? Si no fuera por esta sensación de nosotros mismos, simplemente no pudiéramos *darnos cuerpo*. La ilusión de que el acto está determinado se constituye con la ayuda de la sensación del sí mismo que surge en un instante del que precisamente se puede desarrollar la locura (Lacan, 1997); el que el individuo se considere como tal y con cordura, no es más que el delirio más fundamental para *completar accidentalmente su falta-de-ser* (Fages, 2001).

Tan solo volvamos a Freud (2013) que respecto a los sueños y su interpretación, abordó el problema de la supuesta falsedad de sus observaciones y análisis de los sueños que hacía de sus pacientes, así como del problema de la determinación del simbolismo en ellos, es decir de hecho, de su representación. Aquí, la determinación e indeterminación de la elaboración secundaria del sueño por el pensamiento normal o “consciente”, no es arbitraria, como si de adivinanzas o corazonadas se tratara. La determinación se lleva a cabo haciendo explícita la relación que *se presupone implícita* entre el contenido manifiesto y el pensamiento latente. Es esta misma suposición la que se trata así como también se trata con el equívoco de las palabras en las expresiones empleadas.

Freud acepta en primera instancia, que pareciera que es arbitraria la interpretación, por la naturaleza multívoca de las palabras, sin embargo enfatiza que la arbitrariedad solo tendría sentido si, en algún modo, se *supiese* lo que se está haciendo, es decir, como si de antemano ya se supiera a dónde se quiere llegar con la interpretación de los sueños.

Y esto no es así. La indeterminación solo estaría en aquél punto en el que *no se sabría qué decir*. Sin embargo *es necesario decir algo al respecto aunque se esté en lo incorrecto* y esto lo sabe bien Freud (2013) cuando comenta que muchas veces esa conexión legítima que se haría en la interpretación, no se consigue a la primera. En este sentido, lo inconsciente no son las representaciones manifiestas del sueño y su nexa con aquello que no brota a la luz de la conciencia, sino que se hace la conexión más pertinente respecto de aquello manifiesto y lo que permanece, por decirlo así, volando fuera del alcance de la conciencia.

La posibilidad que hubo en Freud de haberse dejado convencer por las objeciones hechas a su elaboración teórica de los sueños, estuvo no solo en la convicción que debió de tener sobre ellas, sino, precisamente, en su actuar consecuente con la constante reelaboración de sus observaciones. No fue obra de un descubrimiento sino de una extensión del sentido sobre lo inconsciente que él mismo iba creando y abriéndose paso, de forma que él creía pertinente. Y no es que el que no sea descubrimiento, en el sentido en que se podría entender cuando científicamente se “descubre algo de la realidad de manera clara”, le quite mérito. Entre la ilusión del descubrimiento y lo real hay dos opciones: seguir la pista del desvelamiento a través de los sueños, y, la posibilidad de rendirse y no seguir por ese camino, atendiendo a la negación expuesta por las objeciones hechas.

Por supuesto que confluyen muchas otras cosas, pero ese instante decisivo en Freud de seguir con sus convicciones entorno a sus reelaboraciones, no fue un instante de decisión causada y pertinente por las razones que él da, sino por lo que hizo para que esas justificaciones le dieran sentido a su acción. Ese momento, que es minimizado y visto hacia abajo como si no tuviera una participación relevante en nuestras relaciones sociales, y en lo que hacemos, en esta vida que aparentemente está “bien”, es el instante de la decisión, ese *instante-de-locura*. Quien no haya pasado por un momento así, podrá decir que de lo que se trató de hablar aquí fue de cosas sinsentido. Su negación, al igual

que las objeciones de Freud, no refutan nada ni tampoco niegan eso: el acontecimiento, la repetición constantemente de lo diferente a partir de ese primer trauma, y que intentamos recuperar por medio de la palabra, dando sentido a todo y asumiendo que todo ya tiene sentido. No lo es. Es como si fuera parte de nuestra experiencia alucinatoria, así como la primera, en nuestra infancia.

Empero hay algo más que considerar de Freud y es por supuesto la cuestión anímica. El afecto, la libido, pulsión, moción pulsional, energía psíquica, etc. Desde otros “enfoques de la psicología” se dice que el afecto tiene que ver con la forma en la que percibimos nuestras emociones, sentimientos, y sensaciones físicas propias. Es decir, tienen que ver con la propiocepción y registro de sensaciones y emociones propiamente fisiológicas y que tienen su representante en la conciencia, de manera que está coligada la representación con un afecto.

Podríamos pensar que esto solo “deviene con sentido” o comprensible, cuando se habla del afecto. Por ejemplo, el dolor, al tener registro de él, podríamos tratar de comunicarlo, describiendo el dolor que sentimos. Podemos decir quizá que hay algo que sucede meramente en el orden biológico, y a eso es a lo que nos referimos con las expresiones de dolor. El dolor no es un afecto, por supuesto, pero quiero resaltar con este ejemplo lo que en su conjunto se ve como una “expresión” de una sensación, así como también puede serlo de una emoción y claro, de un sentimiento. Es solamente en el lenguaje como podemos comprender al afecto.

Por otra parte, también hay veces que decimos algo como “a él lo *movié algo por dentro* para renunciar al trabajo de limpieza”, “*tengo ganas* de hacer tal y tal cosa” o “pareciera que *tenían unas ganas inmensas* por comprarse esos tenis para jugar fútbol”. ¿Cómo podríamos denominar a ese tipo de afecto o a los afectos en general?

Me parece que hay que rescatar un fragmento simple pero conciso de Ferrater (2001) respecto a lo que pensaba Aristóteles sobre las emociones, que versa así: “*Emociones son afectos tales como el apetito (...) el miedo, la envidia, la alegría, el odio y, en general, los sentimientos acompañados de placer y dolor (...) Estas emociones se manifiestan casi siempre ante la perspectiva de algo; el alma se siente con ello agitada y ‘movida’*”.

Y al respecto también cito a Freud (2004a) al hacer una nota sobre “*la naturaleza de las pasiones*”:

“Sobre la base de esta concepción puede proponerse esta caracterización de las pulsiones: serían tendencias, inherentes a la sustancia viva, a reproducir un estado anterior; serían entonces históricamente condicionadas, de naturaleza conservadora, y por así decir la expresión de una inercia o elasticidad de lo orgánico. Ambas variedades de pulsiones, el Eros y la pulsión de muerte, actuarían y trabajarían una en contra de la otra desde la génesis misma de la vida”. (p. 254)

Imaginemos a alguien que está en un hospital psiquiátrico que simplemente se queda viendo al suelo, hace muecas, mueve sus manos de forma “temblorosa”, de repente parpadea rápido y de repente deja de hacerlo. Al verlo ¿qué tanto podríamos pensar y tratar de inferir sobre lo que le está sucediendo, esto es, lo que está quizá imaginando o *sintiendo*? Todos podríamos decir algo y pero nadie con eso estaría completamente seguro de que *es exactamente lo que siente* esa persona. ¿Qué es lo que hacemos cuando sucede esto mismo con alguien de nuestra familia o amigos? Hablar ¿Y en el caso de la persona en el psiquiátrico, no haríamos lo mismo para *saber*? ¿Y si no contesta?

Pues el afecto, las sensaciones, emociones, las ganas de hacer algo, etc., las podemos “suponer” en alguien así a partir de la historia de su vida que tengamos a la mano en un expediente, de la voz de alguien que lo conoce y de otras conductas que podamos visualizar. Reflexionando en variedad de casos, sucedería lo mismo si no *responde* de alguna manera la persona. Es más, hasta es posible pensar que *no siente nada*. El afecto, como lo apunta Ferrater (2001), ha sido hasta despreciado por algunos filósofos que creen que solo es una perturbación ínfima que distorsiona a la razón y que simplemente debería de ser desechada. Afortunadamente, Freud lo retoma. Y sí, realmente fue una fortuna y tiene sentido que lo haya hecho, si hacemos caso a la observación de Henry (2010):

“Puesto que Freud toma, según sus propias palabras, su concepto de conciencia de la tradición filosófica, así como del sentido común (...) y puesto que la Bewusstheit freudiana designa explícitamente la conciencia representativa, en ese caso la afirmación según la cual el fondo de la psique escapa a una conciencia tal -no siendo nada que se pro-pone inicial o habitualmente como el afuera de una exterioridad

cualquiera, en la luz de un ek-tasis-, la afirmación de un inconsciente, reviste así por ello un alcance ontológico inmenso: establece que la esencia originaria del ser se oculta al campo de la visibilidad en el que el pensamiento, filosófico y científico, la busca después desde Grecia. En una filosofía de la conciencia, o de la naturaleza, que reduce la fenomenicidad a la trascendencia de un mundo, el inconsciente es el nombre de la vida". (p. 24)

De acuerdo con Henry (2010) el concepto de lo inconsciente surge al mismo tiempo que el de consciente, desde Descartes. Solo que Descartes elabora e intuye una dirección filosófica de la conciencia que se desplaza y se separa del acto mismo que la concibió. El *pienso, luego existo* cartesiano muestra aquello que luego se deja de lado: lo que importa no es el pensamiento, el acto de representar, sino el acto mismo. Y no solo eso. Se deja de lado algo que podemos de manera muy sencilla preguntarnos así ¿Qué, en la vida misma de Descartes, *lo movió* a aseverar y a asentar el fundamento de la filosofía moderna, en el que el pensamiento es la certeza de la existencia? La afectividad, como diferencia y resto de toda una filosofía que intenta cimentarse sobre una base meramente racional, deja fuera a la afectividad, esa misma que es vida y que, se muestra en la acción.

Freud (2004a) entonces, sabe muy bien lo que dice cuando manifiesta que la representación o, el “agente representante-representación” está coligado a las mociones pulsionales: no es cuestión de razón, sino de pasión; no es cuestión de lógica sino de afecto; no es cuestión de representación sino de pulsión. Las primeras nunca se despegan de la segundas. Incluso hasta en las teorías psicológicas más recientes (como en Ribes, 2018), aunque se apela a modos de comportamiento mediante contactos funcionales concebidos conceptualmente, no se da lugar a la afectividad, siendo esta un mero epifenómeno, hasta un resultado “inefectivo” del comportamiento. Esto tiene mucho sentido: sigue demeritándose aquello que da movilidad a todo acto humano y aquello que sigue reivindicándose en cada fallo de la ciencia, incluso, en cada sinsentido en nuestra forma de entender el mundo, la vida y a nosotros mismos (Henry, 1996).

La pulsión es concepto del psicoanálisis y que tiene que ver con la relación placer-displacer, como en la cita de más arriba lo podemos contemplar. Y las pulsiones constituyen, en sentido cuantitativo, económico y descriptivo, a manera de especulación teórica y bien entramada, la

dinámica anímica. Lo consciente, preconscious e inconsciente solo son instancias igualmente descriptivas que atienden a instancias psíquicas para nada delimitadas estrictamente sino difusa; lo consciente es aquello que precisamente podemos manifestar sin tanto conflicto, lo preconscious es inconsciente pero que permanece más cercano o que es más susceptible de devenir consciente, y lo inconsciente es por supuesto, lo que de alguna manera permanece oculto, a oscuras de la luz de la conciencia (Freud, 2004d).

Y hay algo que quiero resaltar, y es que Freud de manera muy astuta y perspicaz apunta a que lo que es consciente nunca dura para siempre, es decir, es pasajera. Las representaciones de las pulsiones pueden fugarse en cualquier momento, son como marionetas de la dinámica anímica, hablan por ellas pero nunca develan el ser de la voz. Freud (2004d) pasa revista a la pugna que hacen los filósofos sobre la distinción que emplea el psicoanálisis, de esos tres términos, y como ya hemos atinado, la filosofía occidental no puede concebir algo distinto que no sea coherente, formal, lógico, etc., justamente Freud perfila su discernimiento hacia ese ocaso de lo inconsciente que de alguna manera fue suprimido ni bien nació. El filósofo piensa que es absurda una diferencia así y una postulación como la freudiana, sin embargo ¿qué otro lugar le han heredado a Freud, al menos en ese sentido; es decir, qué otra distinción se podría hacer sobre la base de una acción excluyente con la obsesión por su reafirmación rígida y perfecta en la abstracción más extravagante e irrisoria sobre un suelo esencial y fantásticamente lógico? El que una representación-pulsión devenga consciente o se mantenga inconsciente es una cuestión conceptual del psicoanálisis que se sostiene sobre la aseveración de ellas como *cualidades* y no como conceptos que hacen referencia a un acontecimiento tangible a primera vista y que, por su orfandad ante la mira dominante de la razón, solo necesitaba un nombramiento.

Fragmentos 3.2

Pero es indispensable una distinción así, por más turbia que sea, tal como dice Freud (2004b) como *“No es lícito lamentarse de que lo dinámico sólo encuentre una expresión ambigua en la manifestación fenoménica”* (p. 17). Y en la página siguiente redacta una nota sumamente elucidante y extraordinaria argumentando con ejemplos y contraejemplos sobre por qué es pertinente hablar de inconsciente y no sobre una gradación de conciencias, dice, como si de las

gradaciones de la iluminación de una lámpara se infiriera que la oscuridad no existe, o que, de diversos grados de vitalidad, la muerte no existe. Por supuesto que ahora, se puede argumentar algo así, sin embargo no por eso se eliminarían las palabras “oscuridad” ni “muerte” por más actualizados que estemos en pleno siglo XXI. De esta manera, lo inconsciente no es una mera predilección azarosa o un capricho del psicoanálisis, ni tampoco una noción salvavidas para todo lo que clama; es más bien razón que da sentido a una decisión acoplada al conflicto de dar cuenta de aquello que *pareciera simplemente* escapar a su verdad, al instante de su develamiento.

Lo inconsciente da cuenta de lo reprimido, pero no todo lo inconsciente es producto de la represión. Una función del Yo es reprimir aquello que pueda causar displacer, y es en este sentido que la moción pulsional es más importante que la representación. El Yo no es la conciencia, y podría decirse que el primero nace gracias al segundo por medio del sistema percepción ligado a las sensaciones y su representación palabra, que, ya sean estén ligadas o no, devienen directamente conscientes dado que no pasan por lo preconsciente: al ser afectos, o igualmente podríamos llamarlos *pasiones* (Freud, 2004c) al ser movimientos pulsionales, dejan eco, como sensaciones, de paso o represión por el Yo. El Yo, de manera no muy clara, Freud lo asienta tanto en lo consciente como en lo inconsciente, y el sentido de que asevere que el Yo toma la función de gobernabilidad de la motilidad es precisamente el que va desarrollándose poco a poco como un *forzamiento o exigencia* del mundo exterior debido a su misma influencia en el Ello.

Es el Yo quien rige lo que accede a la conciencia y lo que no, así como mediar la demanda del mundo exterior por medio del sistema percepción, conectada con la conciencia. Por esta razón, el Yo no es solo el pronombre personal que de manera repentina los niños comienzan a utilizar para referirse a sí mismos. Si bien, podemos incluso imaginar que en los primeros momentos los niños, por decirlo de esta manera, cuando hablan pronunciando este pronombre, no pueden tener “la certeza” de que se refieren a sí mismos, puesto que todavía no han desarrollado la sensación de sí mismos de forma más compleja.

El Yo como pronombre y como “herramienta” de uso lingüístico no solamente adquiere sentido como tal, sino que permite vertebrar las relaciones entre el cuerpo y el mundo, manteniendo con el cuerpo una cercanía como *esencia* de él, puesto que la conciencia, al tener sensaciones, las ubica

no más allá de éste, y solo podría ubicarlas en otro cuerpo si las sensaciones, al tenerlas, se ligan indiscriminadamente con cosas del mundo exterior. Es aquí en donde el psicoanálisis nos puede abrir las puertas a la comprensión de la locura: como algo que siempre manteniéndose aparentemente como ajeno a nosotros debido a su representación, su afecto, pronunciado en nuestro cuerpo y como tal un *afecto sentido*, deviene así en nosotros lo que de hecho pertenece a nuestras mismas mociones pulsionales, pero que subvertido por el Yo y alejado de la representación y, por lo tanto, alejado de nuestra conciencia, lo que afirmamos como locura, no es más que el acontecimiento que de ninguna manera nos es ajeno, sino siempre *desconocido*, pero no perteneciente a lo exterior sino siempre al interior, pues ya vemos que lo que percibimos como locura no es más que el artificio del Yo, así como el uso del pronombre “yo”, para darle representación y lugar diferentes a lo *no diferente del Ello*. Si la locura nos aterra y nos amenaza con *volvernos igual*, tal vez sería por lo común en el afecto, por lo común que reside en él: la angustia del Yo de perderse a sí mismo.

CAPÍTULO 4. Reflexiones cuartas: acontecimiento

¿Es posible hallar pensamiento en la locura? ¿Ese pensamiento, independientemente de ser pertinente o no, sería el criterio por el cuál distinguiríamos a un loco de una persona cuerda? Descartes (2014) creía que alguien *insensato* era quien *creyera* ser, hacer o tener algo que en realidad no eran, hacían o tenían, y aseverarlo con tal ímpetu que la única distinción obvia entre aquello que ellos creían y su condición real era la incongruencia entre lo que decían y hacían. De tal manera que si una persona se decía rey siendo un pordiosero y lo creía como tal, *actuaba* entonces *como* uno. Si creía que era un caballero que había peleado en guerras de la cruzada, se *comportaba como* tal. ¿Pero solamente porque lo que dijese no tuviese sentido, no piensan? Si fuera así, todo lo que se dijese y que fuese un sinsentido sería un no-pensamiento, y ¿cómo se podría pensar acerca de algo que no es pensamiento, es decir, se puede pensar sin pensamientos sobre los cuales pensar?

Por supuesto esto llevaría quizá muchos inconvenientes en la reflexión. No hay más que recordar que Descartes (2014) al referirse a estos insensatos, lo que pretendía era desligarse de un pensamiento no certero, alejado de toda verdad absoluta, y así como con los sueños y su experiencia, a comparación de la experiencia en estado de vigilia, no le daba la certeza que fuera totalmente indubitable. ¿Y no es acaso muy extraño tratar de pensar que la locura tiene su lugar en un sitio totalmente distinto a la cordura? Porque ¿cómo es posible siquiera pensar sobre algo que se supone no es sino algo más allá de nuestro entendimiento? ¿Qué no es precisamente hacia un punto fuera de toda nuestra comprensión la dirección que toma la reflexión sobre la locura, lo insensato y hasta el sinsentido mismo?

Uno de esos puntos fuera, puede serlo la muerte. Ella, ante su presencia totalmente imaginaria a partir de la pérdida y la absoluta ausencia de algún ser vivo, no es nunca un objeto susceptible de conocimiento, independientemente de la forma en la que se conceptualice. ¿Quién podría experimentar con la muerte? Los procesos orgánicos que siguen posterior a la muerte de un ser vivo, son por supuesto para nada dolorosas, impactantes, traumáticas. El *intentar* saber sobre la muerte nos mueve a poner *ahí* en donde no hay nada, cualquier cosa, cosa que se formará por expresiones de afectos así como pensamientos sobre ello que proyectan el fantasma sobre el vacío

que *vuelve* en ella: la fantasía nos ayuda a darle sentido a aquel acontecimiento al que nunca comprenderemos por experiencia propia.

Pareciera que la muerte esconde un secreto muy profundo y traumático sobre nuestra vida y cualquier sentido que se dé a ésta. Pero independientemente de lo que se pueda decir sobre la muerte, a veces nos produce más curiosidad e intriga aquello que en la misma vida pareciera perderse en un abismo del desorden, con ímpetu por la maldad, desligarse de toda acción y motivación intrínseca para entregarse a la oscuridad de la incompreensión que nos llama y nos incita a reformular varias veces nuestras opiniones, teorías y aproximaciones, y que cada vez que nos muestra un poco su verdadera cara, se oculta de inmediato, dejándonos hambreados por la certeza, por al menos un atisbo de luz, acentuando de manera extenuante el afecto más angustioso: la sensación de poder quebrarse y desvanecerse en cualquier momento.

La risa puede ayudarnos a descargar la tensión que de otra manera, nos obsesionaría hacia un objeto cualquiera. Esta tensión afectiva es la que siempre nos ha movido a actuar de formas tanto comprensibles como incomprensibles, y justamente ha sido lo menos atendido por la ciencia psicológica. No hay nada más que obstaculice de manera ascendente que una cuestión anímica. Los cuerpos al final de cuentas, no son sacos de huesos impulsados por actividad nerviosa. Si un cuerpo cobra vida es porque alguien cobró conciencia de sí, y aunque vemos en otro, animación, *tenemos que creer que tiene vida*. No es cuestión de creencia formada, sino de un tipo de creencia *asumida*, es un tipo de asentimiento necesario e infundamentado.

Las mismas circunstancias que nos habilitan para poder vincularnos con un otro, tanto afectiva como lingüísticamente, son las mismas que nos permiten de hecho, desviarnos del camino de la pertinencia. Y este camino inicia con la constante permutación y extensión del uso de expresiones y acciones en otras circunstancias, digámoslo así, en segmentos o episodios distintos de nuestras vidas. Si no accedemos a este camino de la pertinencia, la dirección se enmarca hacia el lugar otro, destinado para aquellos que tanto pueden ser objeto de ignorancia como depósito de actos fallidos no asumidos, así como toda la gama de órdenes del terror, asco y desobediencia, lugar de excesos y de errores, lugar de pérdidas y de fantasmas, lugar de la fantasía más arcaica y desestabilizadora; no hay marca más potente y más dolorosa que la del estigma de la locura. ¿Será que fue sumamente

necesario el tránsito por la locura, sus experiencias, huellas y expresiones, para llegar a la época moderna? (Foucault, 2015; Peñalta, 2008).

Empleando una metáfora para entender el *decir* y el *mostrar* del Tractatus (Wittgenstein, 2012), la razón nos dicta los límites de la isla, y la locura nos muestra los confines del océano. Nadie pierde nunca la posibilidad para volverse loco, y afortunadamente es así debido a que la razón solo parece atraparnos en muros completamente *direccionales*, empero, hay quienes logran atravesar esos muros demostrando que sólo son ilusiones: alguien puede meter y sacar la mano dentro de estos muros y dará cuenta de la importancia de la decisión. Si la razón, si lo que dicta con su dedo casi divino y perfecto, es *verdadero*, tendría que demostrarlo cada instante o, si no, afirmarse por medio del *asentimiento*.

Su lugar, en este último caso, sería el de una creencia, y muchos podrían decir “¡Por supuesto, una creencia basada en evidencia, en hechos demostrados empíricamente!” y uno ¿podría reírse a carcajadas sin parar! ¿Qué diferencia habría entre una creencia basada en hechos científicos y una creencia basada en razones aducidas por eventos que en realidad no tienen nada que ver con lo que se dice, es decir, fantasiosos? Pues si tanto se ha dicho acerca de leyes de la naturaleza que deben de ser encontradas y formuladas de manera que puedan ser simplemente irrefutables, y esas leyes están formuladas en varios escritos y además se asume que son un hecho independiente de lo que se afirme ¿seguirían existiendo esas leyes si de repente desaparecieran todos esos escritos? Quizá volverían a ocultarse, para que de nuevo sean descubiertas.

Creo que es obvio que la cosa no va por ahí. Las leyes que gobiernan la naturaleza no están ahí, como nuestra vida. Pero quizá también deberíamos preguntarnos ¿cómo es que las leyes, teniendo su sentido primeramente religioso, pasan a ser ahora leyes científicas, estos es, de leyes divinas a leyes de la naturaleza? ¿Acaso por la decepción del mundo cerrado y oscuro de Dios, sus leyes pasaron a ser ahora objetos nuestros y por lo tanto, de nuestro mundo? La idea de que “algo” gobierna el mundo, es una concepción que, independientemente de si es divina o científica, el sentido de la expresión es el mismo: un *supuesto* exterior y ajeno al saber supeditado a la razón humana.

Fragmentos 4.1

Recordando el momento de la conciencia en el capítulo 3 de la Fenomenología del Espíritu de Hegel (2017), cuando la conciencia al examinar de cerca la ley y ve que en su constitución, o más bien dicho, en su interior, está vacío de contenido y que solo se ve a ella misma y sus movimientos reflexivos, podríamos sostener algo similar con el caso del gran encierro en sí misma de la locura y que comenta Foucault (2015) discutiendo el lugar de la locura y el sueño en cuanto al fundamento de todo pensar: la duda.

Es precisamente porque dudamos y estamos conscientes de que pensamos, lo que nos aporta claridad y distinción respecto a todo el conocimiento que podamos tener frente a nosotros, una fuente de lucidez inagotable y la conexión con lo divino. Es lo que sustantiviza el alma y la vuelve capaz de materializar cualquier efecto del pensamiento. Pero es esta claridad y distinción la que hace nacer el fundamento de toda razón, y como tal, la distinción de lo verdadero y de lo falso; y como en la locura no hay espacio para distinguir de manera clara y distinta entre lo falso y lo verdadero, de acuerdo con Descartes (2014) y siguiendo la lectura de Foucault (2015), es inconcebible que el loco pueda pensar. De manera implícita podemos también tomar en cuenta que el loco no duda.

El gran encierro de la locura en sí misma es de hecho propiciada por la fulgurante aparición de la razón como guía hacia la idea más perfecta, hacia la comprensión de ella: Dios. Si la razón ve en la locura un secreto incomprensible, misterioso y hasta con recelo, y no resiste a la tentación de aislarla de su lugar y examinar a profundidad lo que hay dentro de ella, lo que descubrirá no es más que a ella misma; la razón entonces, estaría siempre detrás del telón de la locura. ¿Pero cómo es que sería esto posible?

La razón, al dominar en su terreno y negarle cualquier espacio al error y lo fallido, a la desgracia e imperfección, la excluye proyectándola hacia el lugar ponderado por toda época, y sobretodo, para la época dominada también por la religión: el mal. La locura tendría que ser esa conciencia que no pudo distinguir de manera clara lo que el Genio Maligno le designaba como verdad. Es aquí en donde la hipótesis de éste y metida por Descartes, juega un papel interesante y sumamente

relevante: el Genio Maligno no surge de la nada, no aparece espontáneamente: es el secuaz de la razón para poder constituirse como dominadora sobre todo aquello que puede iluminar con su bastión de bien y perfección.

Esto es, la razón no es nada sin él, y básicamente, la razón no hubiera tenido tanto poder y no hubiera opacado a la locura si no hubiese estado ahí ese agente del mal aliado de manera indirecta de la claridad. Aquella mitología sobre la esencia y origen del mal no es más que la eternización por medio de la palabra de lo que, en carne propia, vive el hombre arrojado en el mundo: él no está destinado a nada, es libre, y es libre en tanto puede elegir, simplemente, el mal (Pérez-Borbujo, 2003).

En este sentido, es necesario un *criterio* por el cual podamos determinar la verdad de una idea, siendo estos la claridad y distinción, pues solo con la primera veremos que es clara tal cual en su simpleza y así como se nos aparece atenta al ojo de nuestro espíritu; y distinta en tanto que es inconfundible con cualquier otra que brilla por sí misma en tanto que diferente a las demás. El criterio no funciona sin la duda, no hay disolución de la incertidumbre sin un acto que funda el principio primero de toda verdad, que como tal, no viene como deducción de argumentos, sino como una *decisión*. Pues ¿acaso no pudo Descartes continuar dudando hasta despojarse de la sensación de sí mismo? ¿No es el peligro que entraña la extrema dureza con que descomponemos nuestras ideas hasta sus últimas consecuencias, siendo estas la pérdida de la propia identidad?

Por otra parte, no debe de sorprendernos cuando decimos que la locura, aunque sea denominada como fenómeno, trastorno mental o como una patología psicológica, no es más que un objeto abstracto armado bajo una clasificación plenamente elaborado a partir de referentes lingüísticos, es decir, que se define más por su modo de referencia que por el lugar de existencia que supuestamente tiene en el humano; no están en el mundo susceptibles de ser vistas o tomadas como "*se recogen hierbas en el campo*" (Braunstein, 2013).

Además, la medicalización de la vida, extendiendo la argumentación de éste último autor, no obedece más que a prácticas ideológicas del progreso hacia un bien común, que de común no tiene más que la ambigüedad de los supuestos éticos bajo los cuales se fundamenta el "servicio hacia el

bienestar social” al que apelan los profesionistas de la salud. Si la locura, los trastornos mentales, se ven en todas partes, es porque en todas partes se hace referencia de ellos; la interpretación conceptual muchas veces no tiene que conllevar explícitamente a escribir o decir el concepto, basta con que la idea siga su lógica para aceptarlo implícitamente.

Es aquí en donde Derrida (1989), en primera instancia, analiza en un “sentido latente” las implicaciones de significado de la *locura* como un significante, esto es, si el matiz de significado con el cual se pelea Foucault es el propio del texto de Descartes o si es, en otro sentido, una interferencia no palpable a primera vista como un sesgo semántico que permite a Foucault aseverar que es imposible estar loco si se piensa.

Derrida apunta hacia un lugar sumamente importante y que ya ha sido tocado en este escrito: el sinsentido se comprende de cualquier u otra manera como *sinsentido* en cierto sentido; es decir, no hay un más allá que falte por recubrirse de lenguaje y todas sus implicaciones pragmáticas, semánticas y sintácticas, sino que todo aquello que se supone falta por recubrir, ya lo está de antemano, al menos, de manera *supuesta*. De tal manera que, como señala Derrida, el lenguaje de la razón no es otro más que el lenguaje del sentido, y en esta vía volviendo a Foucault (2015) respecto al cercamiento de la locura por parte de su perseguidora, la razón, el lenguaje que da cuenta de la locura no es más que el lenguaje delirante de la razón: por eso, como puntualiza Derrida, ¿acaso hay otro lenguaje que el de la razón misma?

La “*historia de esta economía de lo negativo*” (Derrida, 1989; p. 51) no es más que el equilibrio permutable entre los lugares de la indeterminación y determinación por los cuales el lenguaje, como cosa viva, se mueve. Esta permutación es resultado de la negación del dominio absoluto que en un principio (y a modo de delirio) se cree tener. Y aquí está el pavor del loco: si no encuentra lugar de certeza estable y si no la construye, a cualquier costo, la angustia lo consumirá, angustia que en un principio estuvo ligada a la representación de su pérdida pero que, el representante fue removido como tal, desaparecido de un momento a otro, en un instante, por la decisión de cancelar todo recuento con la vuelta de su insignificancia y de sí mismo como *falta*.

Con ese espejo hegeliano en el que la conciencia se ve a sí misma una vez alumbrado el cuerpo de la ley, en tanto vacía, y siguiendo a Derrida (1989), la historia de la locura de Foucault (2015) es de hecho la historia de *un miembro de la razón* excluida. Y me parece que Foucault mismo lo sabe cuando dice “*El loco: término exterior con el cual yo me comparo*” (p. 348). Si no es más que por otro insensato por medio del cual puedo dudar que mis manos sean *mis* manos ¿no es entonces que *eso exterior* que viene a mi conciencia es precisamente aquello que en principio excluyo? ¿Hegel (2011; 2017) no se refería a eso justamente cuando reconoce que la conciencia no alcanza a ver que es ella misma, como movimiento que comprende y es comprendido, y en tanto que es ella la que se escinde poniendo en un otro lo que ella misma se dice no tener? ¿No nace lo otro como un reconocimiento extraño de algo de sí mismo que se asume no tener? ¿No es precisamente así como la conciencia se va comprendiendo a sí misma figurándose como un otro primeramente, pero de manera que, de hecho, es ella misma moviéndose como un otro? Y esto no encierra el enigma del narcisismo. Detrás del espejo ilusorio de sí mismo está *realmente* el otro, aquel inalcanzable e inconmensurable que permite conectar la conciencia de sí con la conciencia del mundo, y esa relación es la que funge como realidad.

Pero no todo es así de seguro, pues en cuanto se ve a lo otro que no es posible *apresar* en la conciencia de sí, ésta se torna hacia la locura, se encierra en sí misma. Para la conciencia es como si el abismo y el otro no existieran, como si nunca hubieran estado ahí, y la inconsistencia de la armonía y su fallo en conciliar la conciencia de sí con la conciencia del mundo, en donde se exhibe el límite de su ser, retorna en acto coligado con la angustia, angustia que surge a cada instante como el afecto de la posibilidad de perderse de nuevo.

Así como le veíamos en Hegel (2017) cuando en el momento en el que la conciencia infeliz se resigna hacia la cultura y las instituciones olvidándose del otro que anteriormente residía en el lugar del *más allá*, la conciencia se sitúa en un *para lo cual* determinado no por sí misma sino *en relación* con lo otro. La locura no sólo consiste en olvidarse de ésta pérdida, sino que de hecho, en un principio, no hay razón sin un momento decisivo que podría llevar a la locura, es decir, desde antes, la conciencia se abre al infinito de posibilidades de relación tanto consigo misma como con lo otro, mismas que determinan la verdad, empero, esto no depende de ella sino que, por decirlo de esta manera, siempre va a haber algo que la sobrepasa y que establece una relación recíproca

entre una Identidad y su Diferencia. Ahora la conciencia tiene que aprender a vivir en un equilibrio entre éstas dos, asumiendo la pérdida total ilusoria de su carácter absoluto que envuelve a la diferencia, mediando negativamente la posibilidad de constitución que, en tanto pérdida, retorna siempre. Tal y como Kierkegaard (2008; 2010) pensaba al respecto de que aquello que es deviene con un “es”, siempre se interrumpe, y que “es suprimido ni bien *es*”, sucede lo mismo con la conciencia: cada vez que cree dar cuenta con certeza de sí misma, se halla con el abismo y la fractura de su determinación, observando únicamente su incompletud y su parte de falsedad, que la asombra y le devuelve a cada instante, su otra parte de sí misma que no soporta no aceptar.

Es así que esa palabra de la razón al versar sobre la locura no es más que un verso con un significado barrido y por barrer, escurridizo en su constitución dando pistas de nunca haber estado ahí y solamente dejando la huella afectiva de haberse ido, por lo que la razón nunca escapa a la trampa de su supuesta objetividad, que, en tanto *supuesta*, dibuja sobre un lugar *en blanco*, trazos de una identidad deformada en sí misma y formada para sí misma, construyendo con herramientas ilusorias una *locura* extranjera y alienada, que no deja de parecerse a los modos de la razón, mientras que tampoco deja de hablar de sí misma en un lenguaje deformado, pues es precisamente esta inversión la que permite *conservar su cordura* respecto a lo que *ve* y a lo que *dice*, pues no es más que el lente necesario para mantener la constancia y la correspondencia y que le hace *ver* una diferencia *como* identidad; tiene que seguir aseverando que su identidad ahí está, porque si se queda en silencio y contempla más de cerca esa *deformidad*, verá que ésta no cambia (así como se puede ajustar un lente de cámara que no enfoca bien) pues de hecho, la razón *está loca*, y al igual que como en un principio el esquizofrénico se toma a sí mismo como objeto sujeto al lenguaje y no puede ser capaz de desplazarse y condensarse en varias formas, lo que la razón ve como deformidad y que califica de otro, extraño, inservible, asqueroso, desordenado, desquiciado, fallido, incompleto, estúpido, etc., no es más que aquello que no reconoce de sí misma y que conduce hacia su momento primero: el silencio del cual, antes de devenir y fallar, se recuesta sobre un infinito de posibilidades (Derrida, 1989; Freud, 2004a; Kierkegaard, 2008; 2010).

De lo que se da cuenta lo conciencia al transitar entre las verdades lógicas y psicológicas es que la *necesidad* de la abstracción no es porque falte *algo* que determine al concepto sino que, de hecho, cada una de las categorías solo *son* en tanto que forman parte de una relación; en este caso relación

abstracta que como “*movimiento abstracto*” llegan a referirse recíprocamente y a conllevarse la una a la otra (Hegel, 2017), algo que ya habíamos discutido anteriormente en este trabajo. Esta necesidad tiene que ver con la pérdida que ya previamente a sufrido la conciencia, pues todos sus actos no corresponden con lo que ella espera en cuanto a verdad, fundiéndose en lo que ella es para otro que ella misma. La conciencia, de acuerdo con Hegel (2011) sobrevive a cada pérdida porque de hecho ella misma en su inmediatez es negatividad abstracta, una negación pura, o lo que es lo mismo, una mediación pura. Esto es porque lo que la negación atañe es a la misma *posibilidad* de constituirse de otra forma y con otra esencia.

Pero ni esta misma negación en Hegel, ni en Derrida (1989) para el caso del silencio, queda totalmente fuera, pues ese silencio que en Foucault (2015) compondría el secreto de la locura, nunca ha estado en forma de representación ya acabada de algo totalmente extraño, como si nunca hubiera estado, debido a que eso que está deviniendo de nuevo y que se disuelve, no es la imagen extraña que se entromete en la sensación de sí mismo y que resulta tal, sino la moción afectiva que de manera incesante remueve toda sensación de certidumbre sobre la que se asienta la proyección difusa de la identidad (Yébenes, 2014).

Es posible pensar entonces a la locura como un momento en constante movimiento ya que nunca deviene uno y nunca deja de ser otro. Y quizá decir que en semejanza a Rimbaud, el loco deja de vivir su vida para desvivirse en su delirio, abierto a todas las posibilidades, cayendo incesantemente hacia los mundos más reales de la irracionalidad pura. Lo que no termina de eliminarse no es lo que no cuadra y no se ajusta a lo pertinente, sino precisamente que lo pertinente nunca se ajusta a lo impertinente para el loco, puesto que no es cosa que mire todo al revés sino que mira la verdadera constitución base de toda razón humana: aquella que es atormentada por el peligro de dejar de ser sí misma y perderse en la otredad, pues así como en Hegel la razón observante cae de su cómodo sitio hacia la necesidad y la pérdida (Stewart, 2014), el delirio es el destino predestinado para toda perfección ideada, pues no hay más formalidad, correctitud y cinismo que un hombre racional defendiendo hasta la muerte *su verdad*.

Para la edad moderna, la locura es el adoquín en su camino, pero sobre la que su exclusión y exilio se vislumbra en contraste con su sombra, todo el dominio que puede tener un fundamento como el

pensamiento y la duda metódica cartesianas, que se paralizan ante el estupor de la conciencia que, atónita, se pregunta cómo es que podía anteriormente convivir con *semejante ser* (Foucault, 2015):

“La práctica del internamiento designa una nueva reacción a la miseria, un nuevo patetismo, más generalmente otra relación del hombre con lo que puede haber de inhumano en su existencia. El pobre, el miserable, el hombre que no puede responder de su propia existencia en el curso del siglo XVI se ha vuelto una figura que la Edad Media no habría reconocido”. (p. 92)

La voz de la razón y su lenguaje es traidora (Derrida, 1989) pues asume el silencio sobre quienes en realidad no lo merecen, y a quienes dicha prohibición no demerita el argumento de los iluminados y renacidos, pues su imposición parece más bien mandato divino devenido de la Voz Divina, que, en este caso, una voz encarnizada es la que se ensucia de manera hipócrita sus manos, así como su nombre, solo que lo recubre tan bien a base malabarismos y logomaquia lingüísticas, que hace ver a uno igual a sí, como otro diferente a sí. Pero esa voz que arriba de manera imperial según Derrida, habría qué decirlo, no es la voz de Foucault: es la voz de quien como el genio maligno, propicia a Derrida a dudar sobre lo *escrito* (mas no dicho) por Foucault y verlo como un secuaz del poder acuciante del pensamiento moderno. Esto es, lo que a nuestro parecer, incita a Derrida a realizar una crítica; tal vez es el genio maligno que incitó a Descartes a dudar del conocimiento sensible, facticio y adventicio, puesto que hasta esas ideas de la matemática que parecen ser perfectas y que aun así no hay nada que no permita dudar sobre su verdad, no escapan a la voz de este demonio.

Por eso quizá el genio sea asociado con la locura: al igual que en el mito del ángel caído (Pérez-Borbujo, 2003) respecto a la decisión y elección entre el bien y el mal, éste ángel es el que representa el paso a la locura, puesto que su destierro es semejante al olvido de lo totalmente otro diferente a sí mismo, en el que dicta el Yo soy Yo (Hegel, 2017), el encierro en sí mismo (Foucault, 2015) de la locura y excluida de las instituciones civilizadas y con uso de razón, y a la historia que puede hacer la razón sobre un supuesto extranjero a su territorio, que nunca volverá a ser parte de sí aunque de cualquier manera sea ella misma y de manera oculta, la que haga “hablar” a eso otro (Derrida, 1989).

Fragmentos 4.2

Decidir es lo más real que podemos hacer, no está movido por razones, sino por afectos. Todo acto nuestro nunca subsume la posibilidad diferente a la que se adoptó. Si esas posibilidades las podemos concebir y hasta cierto punto representar, es precisamente porque podemos poner en palabras aquello que en la locura deviene en tanto experiencia, es decir, la angustia del loco, su sufrimiento, no es más que la experiencia aterradora de la imposibilidad posible, de la “contradicción misma” y que él, como decía Freud (2004a), trata de darle sentido y de “curarse” por medio del delirio.

Sin embargo hay que precisar algunas cosas. Si lo discutido hasta ahora aquí no ha resultado para nada revelador ni relacionado con la locura y pareciera ser un trabajo más bien sobre la verdad y la posibilidad de ella misma, entonces no está perdido todo. Sí, claramente no se ha discutido mucho sobre la locura, sus definiciones, concepciones y su historia. No hemos hablado de locos famosos y por supuesto menos de de Pinel, Kraepelin y otros psiquiatras famosos (Scull, 2019). No hemos puesto en cuestión ni siquiera sus mismas definiciones.

Pero, en mi defensa, lo que sí hemos hecho es un cuestionamiento de la verdad, y si quieren, de La Verdad con mayúscula. ¿Pero qué tendría que ver la verdad con la locura? ¿No es acaso un error confundir algo del orden epistemológico con algo clínico? Bueno, no olvidemos que mi discusión no iba a girar en torno a las categorías de la medicina y en general de la clínica; no, más bien se entamaría en el lugar mismo de la verdad, de la filosofía, de la certeza epistemológica que subyace a toda condición de conocimiento. No era cosa de dar cuenta de la locura como fenómeno, sino del lugar emparentado con la razón misma, con la conciencia en sí. Pues tan solo bastará lo que comenta Lacan (1997) respecto a la etapa infantil en la que nos vamos poco a poco incorporando de manera dialéctica a las relaciones sociales, con el Otro, en donde el meollo del asunto se encuentra en el depósito de la verdad en el lugar del otro, justamente dejarse abrazar por la certeza que se encuentra en algo diferente a él, y que le “brinda” protección sabiendo que si está él errado, el Otro lo guiará diciéndole “por dónde es el camino”. Y esto que acabamos de decir podría tener repercusiones importantes.

Desde el psicoanálisis, toda atención del analista hacia el paciente, aquel que padece, y que por lo tanto, no es en un sentido médico en el que el organismo “tiene algo”, sino que es el “cuerpo” en este caso, aquel *referido* por el paciente el que actualiza un síntoma, y en tanto síntoma actualizado, remite a toda una historia de vida en el que se conjugan muchas situaciones y vivencias que al final tienen que ver con una verdad olvidada y sepultada por él mismo como sujeto hablante: la verdad de “*no haber sido*” (Fages, 2001), o como bien lo había mencionado Kierkegaard (2010) ese *ser* que nunca deviene completamente porque “*es suprimido ni bien es*”.

Como correlato, el no ser, la falta-de-ser (Fages, 2001), es el significante que primero, es la inscripción psíquica de la pérdida, a la que desde niños estamos condenados. Freud (2004c) nos lo da a entender de esta manera cuando analiza el nacimiento y el estado biológico en el que entra el cuerpo al ser expulsado del vientre materno. Ahí lo teníamos todo, éramos uno con lo otro, sin embargo al nacer, sufrimos el primer y gran trauma de nuestras vidas, respiramos de manera agitada, nuestros latidos se aceleran y comienzan muchos procesos fisiológicos que, en conjunto nos permiten hablar del comienzo por mantener la vida en un medio hostil, y hostil en tanto que estamos en interacción biológica con otros organismos que pueden afectar al nuestro al grado de morir o, de propiciarnos un estado de vida para nada “estable”. Necesitamos aire, alimento, temperatura variable pero en el que podamos ajustarnos biológicamente a él, y al principio necesitamos mucho calor así como atención del Otro que nos procura la satisfacción de nuestras necesidades atendiendo a nuestras demandas.

Pues bien, a partir de ese momento, estamos condenados a demandar. Esto no es una lucha por vivir, es la vida misma en estado puro. Y lo que demandamos es amor. El amor no es cobijo, no es abrazo, no es beso, no es caricia, tampoco es reconocimiento; de hecho podría ser lo más importante de la vida humana en tanto que nunca se llega a saber qué es, está más allá del deseo mismo, de hecho, habrá de estar junto a él pero sin llegar nunca a ser “tocado”, o mejor dicho, satisfecho, puesto que el amor remite a mociones pulsionales investidas de los diversos gestos afectivos, pero que siempre se experimentan *en el momento* y cuando tratan de ser aprehendidas en el lenguaje, se desvanecen. De hecho, la aprehensión anímica de un momento siempre escapa a las palabras.

La investidura libidinal de las representaciones objeto surge luego de un despliegue del interior al exterior, en el que la libido que podría considerarse tanto sexual como yoica en ese momento (Freud, 2004c), inviste los objetos con dicha energía, de tal manera que ahora la demanda del deseo queda enfocada hacia el mundo, en donde es posible ubicar la dialéctica del deseo a partir del estadio del espejo, (Lacan, 1997; Fages, 2001). Si el deseo del niño es el deseo de la madre es solo en cuanto se identifica con él. El niño demanda a la madre por medio de diversos gestos y conductas, que a su vez se tornan funcionales una vez que la madre responde. Este contacto, incluyendo las zonas erógenas del cuerpo, van constituyendo modos de contacto y de descarga libidinal con el exterior, pero no hay que olvidar que esto resulta un tanto borroso, ya que para el niño, no hay exterior, ni madre ni yo, sino solo un otro diferente a sí que satisface sus necesidades que requiere cada momento que él, digamos de forma egoísta, la necesita.

No hay un orden imaginario de las cosas del mundo, sino sólo un fluir de experiencias inconexas. Hacer suposiciones de lo que sucede en el niño en tanto “consciente” puede servirnos como un ejercicio de lo que es pertinente e impertinente atribuirle como experiencia interior y exterior. Empero, nos podemos servir de Hegel para rememorar y reforzar la cuestión dialéctica del deseo.

Hegel (2017) describe el movimiento reflexivo que lleva a la conciencia a verse a sí misma (aunque no *sabe* que es ella misma) en otra conciencia. Lo que ve en esta otra conciencia es la capacidad de determinar su verdad y determinar a lo otro. Como en un espejo, todos los movimientos que observa la conciencia primera van tomando forma una vez que va satisfaciendo su deseo primordial, como un “apetito”, mismo que demuestra la noción primordial de vida de relación no autodeterminada sino dependiente de otro. Sin embargo, al ver el movimiento de la otra conciencia, intenta ser reconocida y no ahogarse en la ignorancia de la misma. Resuelve entonces renunciar a su independencia y se entrega a la otra, de tal manera que así solamente obtenga su reconocimiento. La conciencia transita por un calvario, tratando de establecer conexiones de vuelta al mundo, probando las relaciones de su determinación con lo objetivo, llegando al punto de negación absurda y contradictoria (escepticismo) en el que niega radicalmente todo, hasta la otra conciencia con la que primeramente se identificó. De lo que da cuenta, después de adoptar y renunciar al más allá como un *otro* que la puede determinar, se da cuenta que ni en las instituciones ni en las

encarnaciones de ese más allá que por supuesto es Dios, puede valorar esa determinación de su certeza tal como ella añora.

Ya se ha percatado de su libertad, de su acción y del pensamiento que en un primer momento se las atribuía a una otra conciencia, ya es autoconciencia. Y esto solo sucede a partir de la asunción negativa de su determinación. Al menos en estos momentos, en Lacan (1997) podemos observar la influencia de Hegel (2017) y por medio de Kojève (2013). No puede haber sujeto sin una identificación con el deseo de la madre, sin una identificación con la *imagen especular* que ella da al niño y con la que éste comienza su camino al orden simbólico, o sea, al lenguaje y las formas de interacción social.

Es el entierro de la verdad primera (el significante falo como *falta-de-ser*) por medio de otros significantes y de las relaciones yuxtapuestas con los significados, lo que permite una construcción de la certeza subjetiva, o quizá más propiamente, un cimiento sólido. El asesinato del significante falo y su entierro por otros significantes, (como lo menciona Fages; 2001) es lo que permite la instauración de la Metáfora del Nombre del Padre y el origen mítico del hombre en tanto hombre (Assoun, 2003). Es la aceptación de la ley, lo que instauro el orden simbólico de lo real y de lo imaginario y que permite la articulación de estos tres registros (Fages, 2001; Juranville, 1992).

Aquí es importante considerar que la identificación se puede dar por la escisión del sujeto, algo de él es perdido, que se constituye como un objeto de deseo, materializándose en cualquier cosa del mundo, invistiendo libidinalmente los objetos del mundo. Solo que eso que desea y que quiere encontrar en el mundo, eso que le angustia y le produce malestar, es algo que ha olvidado y que precisamente sepulta, recordemos, con la acumulación y la formación de la cadena de significantes. La identificación primera como deseo de la madre, en el estadio del espejo, constituye el proceso primario, es decir, su lugar en el lenguaje en tanto que es nombrado y hablado por la madre, en un segundo momento, esta relación, por decirlo de esta manera, unitaria, es rota por la presencia del padre, en tanto presencia de la ley que ordena las mociones pulsionales y les da un *sentido*.

Este sentido, dado por la ley, para aceptarse, es necesario alejarse y reconocerse como diferente a la madre, ya que con ella no puede determinarse como sujeto. Si este accede a la ley, accede al orden simbólico, pero si no accede a romper lazo con la madre, el sujeto puede encaminarse hacia una psicosis, hacia la locura, debido a que no podría alienarse en un otro diferente a sí, replegando su investidura libidinal hacia sí mismo, cancelando la consumación de la castración, evitando la pérdida, y ésta, retornará en el orden de lo real, es decir, en la experiencia misma que el sujeto será incapaz de representar por el significante en relación con lo real sino en relación con lo imaginario, dando lugar a las alucinaciones y delirios, así como a un retraimiento del mundo para evitar todo intento de restablecer la investidura libidinal a los objetos del mundo (Freud, 2004c; Fages, 2001, Lacan, 1997).

De esta manera, como lo menciona Maleval (2002) el sujeto no está dividido, sino solo retraído hacia sí libidinalmente. Si el término esquizofrenia hacía referencia a una escisión era en tanto que concebía al yo como la instancia que sufría un corte. Por otra parte, recordemos que ese yo primerizo, empieza a establecerse solo en relación con lo otro, que lo nombra y lo habla, y que va teniendo resonancias en las imagos, que poco a poco van anudándose en un orden de sentido pero todavía no son reconocidos como tales, aunque sería natural especular su carga libidinal y la importancia que podría llegar a adquirir a lo largo del desarrollo del sujeto, con el paso del tiempo.

Pues bien, la idea de la locura no se podría sostener si no hay un punto faltante en la cadena de significantes del sujeto, o, apoyándome en recursos filosóficos, en Wittgenstein (2003), el sistema o conjunto de proposiciones con los cuales podamos orientarnos ante un evento totalmente ajeno a nuestra experiencia vivida; justamente algo que no permite identificar por completo el inicio, el origen claro y distinto del fundamento (Descartes, 2014), aquello que lo impulsa y lo tironea para fundar el fundamento desde un espacio de *sin-fundamento* (Pérez-Borbujo, 2004; Schelling, 2004), y que lo único que puede vislumbrarse con certeza es la angustia de no poderse determinar como un ser (Kierkegaard, 2008; 2009; 2010; 2013). Todo esto, dado que la angustia, como afecto, está ligada a una representación reprimida, el significante falo, el de la falta-de-ser que ya hemos visto. Y esto tiene una implicación que me gustaría mencionar: ese momento fecundo del que habla Lacan (2012) no es sino aquel en el que el sujeto, comienza a salirse del surco, es decir, a delirar;

solo que ese sujeto puede ser uno “normal” sin que se vuelva sobre sí libidinalmente, sino que es un instante (instante de locura) en el que renueva su creencia, en el que la actualiza.

Si al final de cuentas Lacan sigue a Hegel para poder dar cuenta de la constitución dialéctica del sujeto en un primer momento (Juranville, 1992) es para ampararse, si se quiere de manera controversial y muy dudosa, en la filosofía de alguien que en su escrito (*Fenomenología del Espíritu*) da cuenta de la problemática de la verdad en la constitución misma de la razón, y que su fundación, por medio de la mediación, surge de la nada de la negación, puesto que mediación es negación de una *falsa verdad*, de una mentira, que permite mirar hacia otra verdad que a su vez, se demuestra no ser el fundamento último, ni tampoco el reflejo del primero, y que en todo caso solo es reflejo de la falta de fundamento primero, es decir, de la determinación con contenido. Es precisamente aquí, al cabo de hacer esta interpretación, en donde se me puede refutar de la manera más ridícula, argumentando quizá una incomprensión de Hegel (2017). No obstante, podría adelantarme a una respuesta, preguntando ¿acaso en el prólogo de dicha obra no cuestiona Hegel el estatus general de la filosofía por instaurarse en una proposición primera de la que haya surgido todo, hasta Dios?

Para llegar a la verdad hay que recorrer toda una aventura. Una como la anécdota del loco que se escapó de un manicomio y que por tratar de no revelar su locura, coge una bola y se la guarda en el bolsillo trasero de su pantalón, y cuando llega con sus amigos, para que ellos no sospechen de su locura, cada vez que camina, la bola rebota y recuerda exclamar “la Tierra es redonda” y justamente pregunta Kierkegaard (2010) “¿...es que está loco el hombre que espera demostrar que no está loco diciendo una verdad objetiva generalmente aceptada y generalmente respetada?” (p.197). Y en contraste, más adelante, en la misma página, comenta: “Pero si un profesor asociado, cada vez que su atuendo de clase le recuerda que tiene que decir algo, dice: ‘De omnibus dubitandum est’, y a continuación participa con toda frescura en la redacción de un sistema en el que a cada renglón puede hallarse la prueba interna suficiente de que el tipo jamás ha dudado de algo: a éste no se le tiene por loco”.

Por supuesto muchas formas en las que podríamos apreciar la locura en diferentes individuos dejarían ver que los ejemplos de Kierkegaard (2010) son muy escuetos y nada profundizan en lo

complejo de la locura (y claro está, a él no le interesaba). Sin embargo, con ellos podemos ver algo que ya he marcado con anterioridad: la falta de fundamento, las proposiciones falsas, las mentiras, el engaño, no escapan para nada de aquel sujeto que puede mantener el alejamiento pertinente entre él y su mundo, y que al mismo tiempo, subyacen como “pruebas” de aquellos a quienes se les nombra como locos y que poco a poco constituyen una de las fuentes en donde radica la diferencia esencial entre lo normal y lo patológico (Canguilhem, 1971).

Como lo menciona Maleval (1998) desde el psicoanálisis, no cuesta mucho y casi sería una negación “conveniente” decir que el delirio solo es del loco y para nada está presentada en los sujetos normales y cuerdos. Pues como bien lo comenta, no se trata de creencias falsas o de ideas y juicios falsos, sin fundamento y apartados de la realidad, sino de creencias expresadas en palabra de algo a lo cual nosotros, por decirlo de esta manera, no tenemos acceso. Si nuestra “realidad” creemos que está allá afuera, tal cual brillando de independencia de nuestra conciencia, no estamos para nada lejos de parecernos a los que creen que los persiguen criaturas deformes y de quienes les hablan voces en su cabeza, de quienes les hablan los pájaros y quienes son vigilados por alguien omnipresente. Eso es lo que muestra Lacan (1997, 2012).

La verdad del loco tiene el mismo estatus de creencia que la verdad del cuerdo. Solo que uno es privado y el otro es compartido, esto es, delirio en *singular* y delirio en *plural*, individual y colectivo. En el caso de los sujetos normales, la locura es domada por el Otro, mientras mantiene la distancia nunca estrechable entre él y el yo; de ahí su expulsión y el extrañamiento ante su retorno (Derrida, 1989). La cancelación (o forclusión en Lacan, 2012) del Otro (forclusión del significante Nombre-del-Padre) conlleva al encerramiento del Yo en sí mismo (Juranville, 1992) y que podríamos encontrar su correlato quizá representado de manera histórica como el encierro de los locos dentro un manicomio, sanatorio y hospital (Foucault, 2015), que fungiría como un sistema narcisista de atención social. Esto, debido a que por más que trate la civilización, vestida de costumbres y normas éticas, sigue investida afectivamente por su inicio trágico: el asesinato mítico que posibilita la fundación de cultura (Assoun, 2003).

La cuestión de la verdad no es meramente epistemológica y de develación en el exterior, ya que esta develación habría que entenderla como una en la que más bien no se encuentra o se halla una

verdad, sino que se funda, con connotaciones imaginarias y simbólicas, como estando ahí afuera. Como podemos verlo con Kierkegaard (2013), la verdad es primeramente una cuestión afectiva, como aquello que mueve a fundar la creencia en un espacio de resignación infinita, en donde la fe deja entrever la discontinuidad de la temporalidad de la conciencia y que es experimentada como un instante de locura. Quizá, es precisamente un desborde afectivo que da el pase al acto, es decir, desde lo imaginario y simbólico, fundar en lo real lo que en sí está vacío de contenido desde ellas, pero que al estar en relación con las dos primeras, se “alucina” como estando ahí afuera.

El discurso científico entonces, delira en tanto que “forcluye” su verdad; olvida su origen mítico y se dice ser real, y que además, se asume como el único que puede dar cuenta de lo que, sin ninguna duda, está ahí *ya dado*. Por esta razón, lo mejor es asumir la falta, la pérdida, como el origen de todo orden, y no olvidarlo, puesto que su olvido significa repudiar la ilusión o creencia necesaria y vivir en una falta de la falta-de-ser, situándonos en una postura de la certeza todavía más radical en tanto que viviríamos en angustia apabullante, tratando de buscar el objeto real del concepto en donde nunca estuvo, está, ni estará. Estando cuerdos, al menos asumimos que no hay objeto real.

Tal vez esta discusión sea irrelevante, puesto que nadie pone en duda las “certezas básicas” que nos permitieron vivir en convivencia con los demás. También de estas certezas se apoya la ciencia para constituirse como práctica. Sin embargo, también hay que ponerlas en duda para poder ver de manera distinta lo que nos parece igual, semejante e irrelevante. A esto y para finalizar, quisiera citar a Lacan (2012):

*“La posibilidad del cuestionamiento a cada instante del deseo, de los vínculos, incluso de la significación más perseverante de una actividad humana, la perpetua posibilidad de una inversión de signo en función de la totalidad dialéctica de la posición del individuo es una experiencia **tan común**, que nos deja atónitos ver cómo se olvida esta dimensión en cuanto se está en presencia de un semejante, al que se quiere objetivar”.*

(p. 39, negritas mías)

CAPÍTULO 5. Reflexiones interminables

¿Qué lenguaje puede ser tan propio como para poder usarlo? ¿Cómo obtenemos ese poder? O más bien ¿cómo es posible un poder así? Yo veo una clave en Descartes (2014) y su hipótesis del Genio Maligno. No es tal cual, solo un supuesto que le permite fundar una duda total y que le permite desintegrar la determinación de verdad, agotándola, quizá de manera engañosa, en la evicción de su origen. Digo quizá, puesto que el origen nunca es propio, y siempre viene dado a partir de un derecho anterior ajeno, de un "alguien más", de un "otro antes de mí", que impone sobre mí lo impropio suyo. Y el Genio Maligno, aunque es expresado por Descartes, no viene de él su "sentido de ser", esto es, su objetivo maléfico de engañarnos mostrándonos una verdad que al final es ficción. Sobre la certeza de que esto sea así, es algo que no toca Descartes. sin embargo es interesante cómo parte con más certeza a partir de una sola hipótesis, que de la verdad axiomática de la geometría. Y bueno ¿cómo es posible que pueda equivocarme en evocar la verdad de que un triángulo tiene tres ángulos y no cuatro; o de que dos más dos es igual a cuatro?

La introducción de la posibilidad del error, que atormenta a Descartes (al menos, en apariencia sería, en tanto su formación como jesuita) es precisamente lo que provoca todo. No es más legítima esta introducción hecha por él mismo que la posibilidad del error considerada en sí misma. Puesto que el error no es de la matemática, ni del mundo, ni de Dios, sino del sujeto en tanto que piensa. Y aun así, yendo más allá, tampoco es de él, sino de su actuar, hasta el punto de que éste se funde con aquel: el error sí es un accidente, pero uno premeditado y posteriormente juzgado como inválido.

Por otra parte, la relación del Genio Maligno con la locura, no es forzosa sino necesaria y a su vez, contingente. Necesaria, porque el lugar de la locura es un lugar excomulgado del divino espacio de la razón, y es contingente, simplemente porque ese lugar es creado a partir de una acción no tolerada por la fuerza de ley de la razón. Aunque no deja de ser un espacio extendido del de la razón (Derrida, 1989), es un espacio no reconocido, como si fuera un hijo bastardo al que hay que liquidar para eliminar toda prueba del error.

Imaginariamente, el lugar de la locura nunca llega a ser tocada. Solo el de la locura total (Derrida, 1989). Dado que esta es manifestada por el Genio Maligno, la entrada de éste desplaza la particular creencia aparentemente irrefutable de que "yo, que pienso, no puedo estar loco" (Foucault, 2016). Es desplazada quizá del mismo modo en que lo comprendido por uno, respecto a algo dicho por otro, es siempre distinto a lo que debe encajar pertinentemente y nunca lo hace; esto es, la contradicción y paradoja que en toda proposición enfrenta al principio de no-contradicción aristotélico. La eliminación del sinsentido es lo que permite fundar el sentido, pero no solo eso, podemos ir un poco más allá: la eliminación no "detecta" un sinsentido sino que hay algo, a lo que se le debe llamar así, para que entonces, se actúe en correspondencia, como usualmente se hace, con aquello que es demeritado en razón no de su condición, sino de su fracaso predicado como tal.

La atribución de un error, de un mal, de un ser maligno, es necesaria entonces para poder desplegar el juego del sentido. El sinsentido queda totalmente excluido, nunca es alcanzable, su experiencia es indescifrable y tal vez la descripción más próxima a su espacio, es la muerte. Y la manera en la que se concibe (dado que el simple detalle de que sea posible concebirlo es prueba de ello) da cuenta de una relación especular, de un orden imaginario.

Es el no-origen lo que es originario (Derrida, 1989). Pero desde la fantasía, es necesario, por decirlo de esta manera, jugar con él como si fuera realmente dado en su positividad. Es el despliegue anteriormente dicho de un algo que supondrá otro y así sucesivamente, no por lógica, como si fuera a priori, sino por la única cuestión de que si no se hace, no hay nada que fulgure, que pueda articularse; no hay argumento como lugar de *acontecimiento del lenguaje* (Agamben, 2008). De acuerdo con Derrida, nosotros, como seres del "presente", somos el resto, la diferencia, lo diferido, el desplazamiento de algo desplazado, el pensamiento y recorrido de las "huellas mnémicas" freudianas que somos, antes que seres determinados por su "estar aquí y ahora". Antes que el Ser, está el Haber-Sido.

Pues bien, ese resto no asimilable, retorna en Descartes (2014) como un Genio Maligno, pero no como por arte de magia. El retorno, o más bien lo que retorna, no es el ser, sino el *sido*, y éste, no es un algo, sino la huella del acontecimiento, del acto de devenir mismo. El Genio no es solo quizá, la fuente inagotable de posibilidades imposibles que puedan desestabilizar la certeza asumida y

que constituye el fundamento. Quizá tenga que ver con un *exceso de posibilidades* en el que lo abrumador es el carácter interminable e indefinible de una certeza por medio de una consecuencia puramente lógica.

Ya que ¿acaso no hay posibilidad de que el Genio Maligno haya engañado a Descartes, haciéndole creer que él es una res pensante? ¿Qué tal que ese Genio Maligno está engañando a Descartes, lo que suscitaría pensar la no-omnipotencia de Dios, contradiciéndose y siendo incongruente con su Palabra (Conant, 2019)? ¿Qué tal que esa es una maravillosa jugada, tan pulcra y aséptica, que lo convertiría no solo en una mera hipótesis metodológica, sino en un supuesto ente, que, ahora en la era de la modernidad, no deja de atacar a la Razón Divina y sus descendientes (formalidad, certeza, argumentos sistemáticamente armados, lógica pura, etc.), haciéndonos creer que tenemos certeza de nuestra existencia porque “pensamos”? ¿No es acaso, tal vez estando del lado de Kierkegaard (2010), el “pensar” lo que más nos alejaría de Dios, constituyendo la blasfemia por excelencia, de lo abstracto alejándonos de la fe, de la angustia, la desesperación?

Claro que las implicaciones de algo así podrían ser muchísimas y quizá una pérdida de tiempo por ser ridículas. Pero no hay que olvidar que el hueco, la falla, el error, es lo que obstina a la razón de la modernidad, así como el Genio Maligno era la obstinación de la especulación teológica y religiosa en la época de Descartes. El tormento de este Genio pervive en el espacio de sentido, y se aprovecha de su *exceso* al momento posterior del acto que fundamenta alguna verdad: pues *siempre* podrá ser *de otra manera*.

No hay que olvidar tampoco, que para Descartes (2014) la existencia era primero que el ser, como ser-verdadero, puesto que para pensar, es preciso existir. Primero, quizá, debería de haber un desdoblamiento de la sustancia pensante, justo en el que surge la conciencia de sí mismo (precisamente el Yo-Yo del que Kierkegaard (2010) no dejará de “burlarse”), de tal manera que solo después es *posible* tener la certeza de que se piensa. Esta sustancia pensante se percata de que *fue*, justo antes de pensar, y de que pensó justamente para darse cuenta de que existe (porque *fue*). La famosa frase “pienso, luego existo” es distinta a la otra forma de traducirlo como “pienso, luego soy”. No obstante, establece una verdad epistemológica, que es justamente la que buscaba.

Sin embargo, también establece una verdad ontológica implícita: existe sin haberse escindido, porque está en la incertidumbre, pero cuando *piensa* en sí mismo como “sujeto pensante” y que necesariamente existe, lo que aparece de nuevo, lo que retorna, lo que se repite, es aquella imposibilidad de lo “experimentable” como la *primera vez*, y solo experimentable como huella, como resto de la escisión. Pues el Yo, con la certeza de sí mismo, es un Yo que, como ser de lenguaje, se pone como otro, se habla, se separa de sí, para posteriormente reconocerse, para tratar de integrarse como Uno. Pero en este reconocerse, se tratará de reintegrar, puesto que al estar plegado en sí y luego replegarse, buscará la unión que en un principio fue, buscará captarse por medio de certezas del pensamiento, por medio de la estructura rígida de lo abstracto, esto es, del lenguaje; si no ¿entonces para qué repetir constantemente el pronombre “Yo”?

Tal vez con esto, podamos pensar que nosotros nunca dejamos de *extendernos* en lo real por medio de la negatividad del lenguaje, solo que ya se nos hizo común. Con nuestros actos, de manera implícita, también extendemos el espacio de sentido latente, en donde están esas certezas básicas que nos posibilitan la convivencia. Para decirlo de manera rápida: en un principio fue, después piensa y “aparece” (fulgura ante sí mismo) como existente. Todo esto solo es posible a partir de la asunción de un fundamento originario como existencia. Sin proclamarse un origen, no habría orden ni por consiguiente, historia de un pasado que precisamente fue. Antes de esto, no tiene sentido hablar de existencia o pensamiento, justo quizá como el sin-fundamento de Schelling (Pérez-Borbujo, 2004). Asumir un fundamento es el acto que precede a éste último. Por eso Lacan (1997) dice “*pienso donde no soy, soy donde no pienso*”. Pues, como sujeto del inconsciente, como existente, acontezco, y como “acontecimiento” me reconozco. Nunca podrá captarse la positividad perdida en la negatividad del lenguaje. Hay instantes de los que tal vez deberíamos de decir que “no nos percatamos”.

Y quizá sobre la *perpetuidad del instante* no se pueda decir mucho. Ya que, de hecho, nada se puede decir que no sea ya un absurdo o un sinsentido. La voz o el texto que se atreva a concretarlo, estará siempre en desventaja. Nunca se puede aprehender nada, ni con el mismo lenguaje. La mano lleva a cabo y de forma perfecta, lo que el concepto no puede. Y la mano, al mismo tiempo, no trasciende su positividad. En lo real, la dicotomía entre el “no” y “sí” no tiene lugar, o para decirlo de con Descartes (2014), no tiene extensión. El lugar negativo del concepto es el lugar del querer-

decir lo real. Siempre es repelido y por eso siempre se mantiene como *exceso de significación*. Quizá lo imponente de la cosa en sí en Kant (2014), es su carácter de absoluto incognoscible, incomunicable, in formulable. Es el abrumador silencio del esplendor y la claridad de lo que ya está ahí, de lo que siempre ha sido. Es lo que a Wittgenstein le atormentaba (Monk, 2002) y lo que se muestra no solo en su obra, sino en su vida misma. Al final de cuentas, el concepto es dar sentido y hacer presente lo que no se puede presentar, esto es, lo que nunca ha sido. O como lo veíamos al principio de este trabajo con Kierkegaard (2010): es suprimido ni bien es, esto es, lo que nunca será un ser-de-lenguaje, en tanto que se pierde en el desdoblamiento, o más bien, lo que nunca puede desdoblarse.

Conclusiones

La discusión establecida en el presente trabajo da para muchas vías de interpretación y desarrollo posteriores, del espacio de lo común como uno “seguro”, con sentido ya dado e incuestionable. La imprescindibilidad de lo común como “espacio” de los presupuestos siempre mantenidos en práctica, si bien nunca explicitados, es una característica muy peculiar de los juegos de sentido dado a entender y casi siempre nunca entendidos de manera completa.

Si la cuestión de la locura se trató desde lugares para nada emparentados de manera directa con los modos tradicionales de fundamentación, teorización, categorización e intervención psicológicas, es precisamente por la falta de atrevimiento en los modos de pensar usuales en el área profesional de la salud. Puesto que algo implicado en las prácticas de esta área es inculcar una curiosidad meticulosa, honesta y crítica de los fenómenos tratados, no debe bastar el engaño de la orientación vocacional y profesional actualmente sostenidas como una implementación del vigoroso espíritu científico que tanto anda alardeando el psicólogo tradicional en artículos académicos, libros, conferencias, clases, etc., ya que si algo es desbordado siempre, es el intento por clasificar en el lenguaje lo que el lenguaje nunca puede capturar. Esta formación profesional realmente no inculca más que el pensamiento dirigido por otros regímenes de sentido latentes, en los que, cuando se cree estar siendo crítico por pensar con base en el método científico, más bien se piensa con base en la lógica de un otro no crítico sino dogmático.

El espíritu científico actualmente dictamina lo que tiene sentido, establece espacios de verdad incuestionables, prescinde de “pseudometodologías” especulativas y del pensar, a favor de una rígida lógica alienista, desplazando de facto la verdad que se encuentra ahí, en el espacio de lo común, y buscándola por medio de sus prácticas ideológicas irónicas, aseverando que observa lo que de hecho no se puede observar, lo que se escucha de lo que no se puede escuchar, lo que se representa de lo que no se puede representar, ya sea por medio de datos estadísticos o por medio de argumentos armados de tal manera, que no se sabe si los hizo un humano o un robot.

Pareciera haber una especie de dispositivo “autocorrector” de falacias, pensamientos pseudocientíficos, no sistematizados por una rigurosa lógica de silogismos, ni por la exacta

denotación de las palabras empleadas, que se hace presente en el momento en que alguien hable con una concatenación de expresiones no usuales ni “descifrables” por el entendimiento de la mente científica. Una suerte de totalitarismo, actualmente se manifiesta por la intolerancia del sinsentido, por aquello que no forma parte de lo común. Pero, tan solo hay que preguntarnos lo siguiente: si lo común es todo aquello compartido con otros y que al hacerlo, se manifiesta el “sentido”, de tal forma que el sentido se actualiza al instante y no es omnipresente ¿cómo es posible que se asevere con “evidencia obvia” que el sentido está siempre presente, puesto que si lo fuera, no habría posibilidad de un sinsentido? Y todavía más ¿cómo es posible hablar de un sinsentido y de algo totalmente ininteligible cuando de hecho es tan solo, mínimamente ininteligible por el solo hecho de darle el sentido de un sinsentido, de algo incomprensible?

Entonces ¿esta intolerancia no vendría acompañada de una impresión irónica y absurda por el tipo de medidas tomadas? Lo evidente tal vez no tiene que ver con algo del mundo que nos prueba que algo es así y no de otra, sino con aquella práctica que tiene que ver con decir, hablar, expresar con palabras, lo que vemos. En cualquier argumento o fundamento, encontraremos presupuestos y supuestos implicados, que “apoyan” o “refutan” la extensión de sentido que hagamos. La certeza surge no a partir de argumentos falsos o verdaderos, sino a partir de los presupuestos implicados en la argumentación. ¿Y cómo estaremos seguros que el otro comprende lo que decimos?

Creo que la manera en la que se concibe la comprensión es como una serie de piezas que engranan de manera exacta con sus lugares de destino. Sin embargo ¿cuáles son las posibilidades de que entender de una manera distinta lo que, “se asume” que se tiene que entender de una manera adecuada? Muchos podrían decir que eso no importa, puesto que, por ejemplo, lo importante es entender que una manzana sabe distinta a una pera y, no entender cualquier otra cosa. ¿Cómo se puede estar cierto de que alguien no lo entenderá, por ejemplo, como dos esencias creadas para destruir a quien pruebe los sabores de la manzana y pera?

Por supuesto que es absurdo. Pero no hay que olvidar que el único espacio de sentido creado y “destinado” para comprender este tipo de absurdos, es la locura. La locura, antes de ser una “patología clínica”, es una *categoría*, es decir, una predicación, o forma de predicación, en la que se le da sentido a aquello que no *debe* ser asumido en la práctica de lenguaje ordinario. Y no *debe*

ser asumido puesto que no permitiría la determinación, el ordenamiento, la concatenación, extensión y constancia, que son necesarias para actualizar el sentido, es decir, para que se haga presente; o para decirlo en otras palabras, para que comprendamos.

La cuestión del deber, que implica a la ética, nos deja entrever su poder: encauza la serie de actos que componen a la actividad humana en general, dispersada y diversificada en sectores, estratificada en diferentes funciones constituidas a partir de instituciones (justamente porque *instituyen* modos de actuar) que permiten la descripción y expresión en y por medio de lenguaje (el mismo que posibilita estas formas de vida) de las mismas, “emergiendo” (por decirlo de esta manera) los diferentes valores y principios de los que parte todo *sentido*. El lugar de destierro al que se *dirigen intencionalmente* los modos actuar que no pudieron ser parte de la pertinencia dibujada por ese *espacio de sentido* que propicia la ética, aquellos que se denominan como ininteligibles, misteriosos, sin sentido, es el lugar de la locura total (Derrida, 1989), aquella que apenas es posible imaginar, concebir y quizá por muy poco, comprender, pero de la que resultaría impertinente y nada *sensato* integrar al conjunto de prácticas socialmente determinadas, puesto que obstaculizaría y desdibujaría el *orden* de los actos de fundación de sentido, que se toman como *bisagras* que sostienen el espacio de sentido total (creencias básicas que se muestran en acto). Tan solo baste con imaginar, a manera de ejemplo, lo que implicaría *asumir* (asentir) las ideas y creencias de Schreber (2008) en prácticas religiosas budistas o católicas.

Entonces, podemos ver a la locura como una práctica de sentido de la *razón*; ésta última no denota, sino que *signa* cualquier cosa, y en este caso a la locura, para que pueda graduarse en el extremo derecho de un rango que va de lo *posible-presente* a lo *imposible-absurdo*, bajo la economía de un lenguaje-patente-latente que va del signo al significado (Derrida, 1989) y que al signar a la locura en el extremo derecho, destierra y renuncia a lo otro de sí misma que no puede (porque no *debe*) integrar en ella. De igual manera, y asumiendo el riesgo que puede implicar decirlo, quiero expresar mi pensamiento de esta forma: si Lacan habló del inconsciente estructurado *como* (nunca hay que olvidar este *como*) un lenguaje, existen nudos en la “gramática” del sujeto del inconsciente que se manifiestan como síntomas (como formación de lo inconsciente) y que además, cuando estos nudos se tensan tanto, hasta llegar a romperse, es entonces cuando “brota” la locura, o en

términos lacanianos, se produce una forclusión de la metáfora del Nombre del Padre, forclusión del registro simbólico que propicia que el psicótico experimente lo Real como tal.

La economía de este lenguaje es de lo negativo, volviendo necesario enlazar en la palabra lo inaprehensible por ella (Hegel, 2017; Kojève, 2013), esto es, por medio del *argumento*. Argumento en el sentido en que lo marca Agamben (2008): decir (como un acto en el que tiene lugar el lenguaje) en el momento (en un instante), lo que antes *no estaba articulado*; ni en la forma más “directa” en la que podemos hablar sobre las cosas hay denotación de propiedades, siempre se está *articulando* en lenguaje lo que no lo está en sí (como en la expresión “este plumón”).

Al final de cuentas, la locura sería un estrago más de la cultura, que como otros “daños a la salud”, se pretende “curar” por medio de tratamientos propios de dicha cultura, de manera que este enfermar-curar se vuelve un proceso más en la dinámica social. No hay que ser demasiado perspicaz como para darse cuenta que la enfermedad, el padecimiento y su cura son parte de las formas de vida, no algo que ellas “combaten”.

En esta civilización domesticamos nuestros afectos, domesticamos nuestros cuerpos y nos sumimos en la ilusión de progreso y esperanza, ilusiones que propician creencias fundamentales (al menos para la mayoría). Así como el loco duda profunda e indefinidamente, se queda perplejo, se angustia y *asiente* una creencia como acto, también los “cuerdos” dudan indefinidamente, se angustian y fundamentan en acto un *nuevo sentido*. Por supuesto, hay claras diferencias, y esto es apenas una reflexión superficial. La locura es como un padecimiento abismal de los estragos de la cultura. El loco vive un desbordamiento afectivo, que sobrepasa su razón y la domina, trata de darle palabra, de significar ese desbordamiento, en el caso de los cuerdos, el desbordamiento es desplazado o condensado en significaciones-significantes. De manera inmediata, nosotros debemos asumir nuestros nombres, el idioma, lugar de origen, descripciones propias, ir formando poco a poco una *identidad* que parece que se nos “revela”, así olvidamos cómo comenzó todo. Y después de un tiempo, pareciera que todo *siempre fue*.

Por estas razones, hice una reflexión fuera de la clínica, para tratar de hacer ver, siguiendo a Lacan (2012), que mucho de lo que atribuimos a la locura, en realidad no está para nada desvinculado de

nuestros modos de actuar. Por consiguiente, para pensar la locura, hay que poner en cuestión nuestras ideas más básicas: ¿qué sabemos nosotros? ¿nos estaremos precipitando al tratar de comprender algo sumamente “inédito” cuando realizamos analogías con eventos conocidos, *viendo aspectos* que podemos articular como semejantes? Quizá no. Pero ¿cómo podríamos desechar la posibilidad de que, en cierto sentido, *fingimos* comprendernos, desde lo más básico hasta lo más complejo de nuestro mundo? Tal vez solo dejándose de preguntar esto, y haciendo otras cosas. Tal vez olvidando esa posibilidad, para poder vivir de manera pertinente. ¿Qué sería de nosotros si no pudiésemos olvidar?

La locura, como significante más ordinario que clínico, no debería ser pensada excluyéndola de nuestras propias prácticas, sino tal vez como un depositario semántico y pragmático de cuestiones todavía incomprensibles en la forma en que adoptamos en la práctica certezas acerca del mundo. Pues no es necesario rectificar el orden ideológico del mercado laboral del psicólogo, en donde predominan más los discursos a manera de arenga científica, en el que el alarde de los métodos basados en evidencia parecen ser más importantes que las condiciones sociales bajo las cuales el fenómeno de la locura se “configura”. Y no es para nada extraño, pues no es el objetivo del psicólogo cambiar el mundo (aunque a veces se tengan que motivar con ello para darle un sentido a su práctica clínica, cuando no saben por qué sucede aquello que atienden). Aprenden más del método que de la forma de vida.

Bibliografía

- Agamben, G. (2008). *El lenguaje y la muerte: un seminario sobre el lugar de la negatividad*. España: Pre-Textos.
- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. España: Gredos.
- Arrington, R. (2015). *Preocupaciones wittgensteinianas*. México: Universidad Veracruzana.
- Assoun, P. (1992). *Freud y Wittgenstein*. Argentina: Nueva Visión.
- Assoun, P. (2003). *Freud y las ciencias sociales*. España: Ediciones del Serbal.
- Badiou, A. (1999). *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires, Argentina: Bordes Manantial.
- Badiou, A. (2013). *La filosofía y el acontecimiento: con una breve introducción a la filosofía de Alain Badiou*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Binetti, M. (2004). El sentido de la repetición kierkegaardiana. *Konvergencias, Filosofía, Culturas y Diálogo*, 6. Recuperado de: <http://www.konvergencias.net/kierkegaard.htm>
- Binetti, M. (2008). Mediación o repetición: de Hegel a Kierkegaard y Deleuze. *Daimón Revista de Filosofía*, 45, 125-139.
- Binetti, M. (2015). *El idealismo de Kierkegaard*. México: Universidad Iberoamericana.
- Braunstein, N. (2013). *Clasificar en psiquiatría*. México: Siglo XXI.
- Bunge, M. (2007). *A la caza de la realidad: la controversia sobre el realismo*. Barcelona, España: Gedisa.
- Bustamante, G. (2008). Los tres principios de la lógica aristotélica: ¿son del mundo o del hablar?

Folios, 27, 24-30.

Canguilhem, G. (1971). *Lo normal y lo patológico*. México: Siglo XXI.

Cátedra Alfonso Reyes. (26 de Julio de 2014). *JACQUES DERRIDA & MAURIZIO FERRARIS –Hermenéutica o cómo hacer palabras con las cosas (3a sesión)*. Obtenido de Archivo de Video: Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=rolCjeXqwpk&t=543s>

Conant, J. (2019). *Del método temprano de Wittgenstein a sus métodos últimos*. México: Centro de Estudios e Investigaciones en Conocimiento y Aprendizaje Humano, Universidad Veracruzana.

Cosentino, M. (2016). Cuestiones de principio. De la no-contradicción a “no hay relación sexual”. *Verba Volant. Revista de Filosofía y Psicoanálisis*, 1, 27-39.

Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona, España: Anthropos.

Derrida, J. (1992). Fuerza de ley: el fundamento místico de la autoridad. *Doxa*. (11), 129-191.

Derrida, J. (1995), Ser justo con Freud: la historia de la locura en la época del psicoanálisis. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 53(15), 225-254.

Descartes, R. (2014). *Discurso del método. Meditaciones metafísicas. Reglas para la dirección del espíritu. Principios de la filosofía*. México: Porrúa.

Dip, P.C. (2017). De Kierkegaard a Freud: observaciones sobre la psicología del moderno malestar. *Universitas Philosophica*, 34(68), 115-142. ISSN 0120-5323, ISSN en línea: 2346-2426, doi:10.11144/Javeriana.uph34-68.kfop

Dobre, C. (2009). Soren Aabye Kierkegaard: Obra, pseudónimos y comunicación indirecta. En L.

- Guerrero (Ed). *Soren Kierkegaard. Una reflexión sobre la existencia humana*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- Ferrater, J. (2001). *Diccionario de filosofía, Tomos 1, 2, 3 y 4*. Barcelona, España: Ariel.
- Foucault, M. (2012). *El nacimiento de la clínica*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2015). *Historia de la locura en la época clásica I, II*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2016). *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*. Ciudad de México, México: Siglo XXI.
- Freud, S. (2004a). *Trabajos sobre metapsicología y otras obras 1914-1916, Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico*, Volumen 14. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2004b). *De la historia de una neurosis infantil (Caso del hombre de los lobos) y otras obras 1917-1919*, Volumen 17. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2004c). *Más allá del principio de placer, Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras 1920-1922*, Volumen 18. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2004d). *El Yo y el Ello y otras obras 1923-1925*, Volumen 19. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2013). *La interpretación de los sueños II*. Alianza: Madrid.
- Goñi, C. (2013). *El filósofo impertinente: Kierkegaard contra el orden establecido*. Madrid, España: Trotta.
- Hannay, A. (2010). *Kierkegaard. Una biografía*. México: Universidad Iberoamericana.

- Hegel, W. (2017). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, W. (2011). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. México: Porrúa.
- Heidegger, M. (2008). *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*. España: Alianza.
- Heidegger, M. (2015). *Lógica: la pregunta por la verdad*. España: Alianza.
- Henry, M. (1996). *La Barbarie*. España: Caparrós.
- Henry, M. (2010). *Genealogía del psicoanálisis*. España: Síntesis.
- Juranville, A. (1992). *Lacan y la filosofía*. Nueva Visión: Buenos Aires.
- Kierkegaard, S. (2008). *Johannes Climacus o de todo hay que dudar*. Barcelona, España: Alba.
- Kierkegaard, S. (2009). *La repetición*. Madrid, España: Alianza.
- Kierkegaard, S. (2010). *Post Scriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*. España: Sígueme.
- Kierkegaard, S. (2012). *El instante*. Madrid, España: Trotta.
- Kierkegaard, S. (2013). *El concepto de la angustia*. Madrid, España: Alianza.
- Kierkegaard, S. (2014). *Apuntes sobre la Filosofía de la Revelación de F. W. J. Schelling (1841-1842)*. España: Trotta.
- Kierkegaard, S. (2015). *Temor y temblor*. Ciudad de México, México: Fontamara.
- Kojève, A. (2013). *Introducción a la lectura de Hegel*. Madrid, España: Trotta.

Lacan, J. (1997). *Escritos I*. México: Siglo XXI.

Lacan, J. (1992). *El reverso del psicoanálisis. Seminario 17*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

Lacan, J. (2012). *Las psicosis. Seminario 3*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

Le Roy, H. (1977). *Wittgenstein - The later philosophy: an exposition of the "philosophical investigations"*. Atlantic highlands, Humanities.

Maleval, J. (1998). *Lógica del delirio*. España: Ediciones del Serbal.

Maleval, J. (2002). *La forclusión del Nombre del Padre: el concepto y su clínica*. Argentina: Paidós.

Monk, R. (2002). *Ludwig Wittgenstein*. Barcelona, España: Anagrama.

Najmanovich, D. (2016). *El mito de la objetividad*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.

Nietzsche, F. (2015). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*. Madrid: España: Tecnos.

Padilla, J. (2014). *Hacia la representación perspicua. Wittgenstein 2*. Valencia, España: Tirant Humanidades.

PadresTEAaplicandoABA. (25 de Julio de 2015). *Congreso Internacional de Psicología Interconductual - Conversatorio Dr. Emilio Ribes /Ceipi 2014*. Obtenido de Archivo de Video: Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=qWiisRJmnlY>

Peñalta, R. (2008). Locos y Locura a finales de la Edad Media: representaciones literarias y artísticas. *Revista de Filología Romántica*, 23, 127-138.

- Perarnau, D. (2009). Dialéctica de la existencia (antropología: el ser humano como síntesis). En L. Guerrero (Ed). *Soren Kierkegaard. Una reflexión sobre la existencia humana*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- Pérez-Borbujo, F. (2004). *Schelling: el sistema de la libertad*. España: Herder.
- Ribes, E. (2018). *El estudio científico de la conducta individual: una introducción a la teoría de la psicología*. Ciudad de México, México: El Manual Moderno.
- Ribes, E., Pulido, L., Rangel, N., & Sánchez-Gatell, E. (2016). *Sociopsicología: instituciones y relaciones interindividuales*. Madrid, España: La Catarata.
- Rivero, P. (2016). *Alétheia la verdad originaria. Encubrimiento y desencubrimiento del ser en Martin Heidegger*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rodríguez, M. (2014). El instante en Sören Kierkegaard: ruptura, diferencia y subjetivación. *Reflexiones Marginales, 21*. Recuperado de: <http://reflexionesmarginales.com/3.0/el-instante-en-soren-kierkegaard-ruptura-diferencia-subjetivacion/>
- Scull, A. (2019). *Locura y civilización: una historia cultural de la demencia, de la Biblia a Freud, de los manicomios a la medicina moderna*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Schelling, F. (2004). *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. España: Siglo XXI.
- Schreber, D. (2008). *Memorias de un enfermo de nervios*. España: Sexto Piso.
- Stewart, J. (2014). *La unidad de la fenomenología del espíritu de Hegel: una interpretación sistemática*. México: Universidad Iberoamericana.

- Stewart, J. (2017). *Soren Kierkegaard: subjetividad, ironía y la crisis de la Modernidad*. México: Universidad Iberoamericana.
- Ter Hark, M. (1990). *Beyond the inner and the outer: Wittgenstein's philosophy of psychology*. Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- Tomasini, A. (1992). La evolución de la noción de materia en el pensamiento de Russell.
Recuperado de: <http://tomasini-bassols.com/>
- Tomasini, A. (2005). *Lenguaje y antimetafísica: cavilaciones wittgensteinianas*. México: Plaza y Valdés.
- Wittgenstein, L. (1998). *Sobre la certeza*. España: Gedisa.
- Wittgenstein, L. (2006). *Conferencia sobre ética. Con dos comentarios sobre la teoría del valor*. España: Paidós.
- Wittgenstein, L. (2012). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid, España: Alianza.
- Wittgenstein, L. (2017). *Investigaciones filosóficas*. Ciudad de México, México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Yébenes, Z. (2014). *Los espíritus y sus mundos. Locura y subjetividad en el México moderno y contemporáneo*. Ciudad de México, México: Gedisa, Universidad Autónoma Metropolitana.

