



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO

---

---

FACULTAD DE PSICOLOGÍA

# El psicoanálisis en la era de la postmodernidad

**Tesis**

que para obtener el título de  
Licenciado en Psicología  
presenta  
Felipe Flores Morelos.

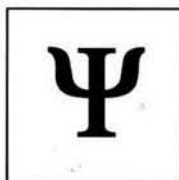
Directora de Tesis:

Dra. Zuraya Monroy Nasr

UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE MÉXICO.



México, 2004



EXAMENES PROFESIONALES  
FAC. PSICOLOGÍA.



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.

ESTA TESIS NO SALE  
DE LA BIBLIOTECA

Para mi amada esposa Lidia  
Para mi gozo: mi pequeña Mariana  
Para mi amado hijo Gerardo  
Para mis amigos: Mireya, Julio, Alfredo, Jorge y Ramón

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: FELIPE FLORES MORALES  
FECHA: 8/5/04  
FIRMA: Felipe Flores Morales



# **EL PSICOANÁLISIS EN LA ERA DE LA POSTMODERNIDAD**



“Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de haber podido osificarse. Todo lo sólido se desvanece en el aire...”<sup>1</sup> (Carlos Marx).

“Qu’y renonce donc plutôt celui qui ne peut rejoindre à son horizon la subjectivité de son époque ! Car comment pourrait-il faire de son être l’axe de tant de vies, celui qui ne saurait rien de la dialectique qui l’engage avec ces vies dans un moment symbolique? Qu’il connaisse bien la spire où son époque l’entraîne dans l’œuvre continuée de Babel, et qu’il sache sa fonction d’interprète dans la discorde des langages”<sup>2</sup> (Jacques Lacan).

---

<sup>1</sup> Citado por Marschall Berman. **Todo lo sólido se desvanece en el aire**. México, S.XXI, p.7

<sup>2</sup> “¡Que renuncie a ello, pues, más bien, aquel que no puede alcanzar en su horizonte la subjetividad de su época! Porque ¿cómo podría él hacer de su ser el eje de tantas vidas, él, que no supiese nada de la dialéctica que lo compromete con estas vidas en un momento simbólico? Que conozca bien la vuelta de espiral en la que su época lo arrastra en la obra continua de Babel, y que sepa su función de intérprete en la discordia de los lenguajes”. J. Lacan, **Écrits**. París, Le Seuil, p. 321. Citado por Alain Vanier en “*Avant-propos. Psychanalyse et figures de la modernité*”, en Claude Boukobza (dir.), **Où en est la psychanalyse? Psychanalyse et figures de la modernité**. París, Érès, 2000.





## Introducción

En este trabajo se revisaron algunos autores: historiadores (Grunfeld, Hobsbawm, Huntington, Roudinesco, Von Beyne,), sociólogos (Giddens, Mardones), pensadores o filósofos considerados como seguidores o críticos de la corriente postmoderna (Baudrillard, Beuchot, Delacampagne, Descombes, Eco, Filippi, Lyotard, Vattimo), y algunos psicoanalistas (Aulagnier, Brunner, Castoriadis, Elliot, Galende, Hornstein, Kolteniuk); todo ello con la finalidad de describir histórica y socialmente la aparición del fenómeno llamado de la postmodernidad, el pensamiento que se expresa en dicho movimiento cultural y la manera como este talante intelectual ha sido recibido en el campo psicoanalítico<sup>3</sup>. A este respecto se hacen algunas consideraciones críticas.

Se argumenta que el fenómeno de la postmodernidad es una consecuencia de la modernidad cuya problemática central está relacionada con el problema del conocimiento. Se abordan en este trabajo algunos temas como el de la “verdad”, el del “conocimiento” (del saber), y el del “sujeto” a partir de los trabajos, entre otros de Benoist; Tomás de Aquino; García-Baró, Vallejo Zerón, y Villoro. Se busca fundamentar la afirmación según la cual el pensamiento postmoderno es equivocista (como reacción frente al univocismo del positivismo lógico) y relativista. Se propone como alternativa a estas dos opciones el pensamiento analógico y se considera que aporta soluciones fundamentales al problema del conocimiento tal como se debate hoy en día (Beuchot 1987, 1997)

---

<sup>3</sup> Vea referencias completas al final de la tesis.

Se consideran en este trabajo algunos de los cambios históricos recientes tanto en lo social como en el campo de la cultura; tanto en lo subjetivo como en lo filosófico; y su relación con el quehacer psicoanalítico. Se discuten críticamente, en particular, algunas características de la postmodernidad y de sus presupuestos; y se desarrollan algunas reflexiones en torno a la relación entre el psicoanálisis y la filosofía en la sociedad contemporánea.

Deseo que este trabajo contribuya a despertar la conciencia en torno a un problema no por más difícil de resolver menos importante: el de la construcción de la teoría psicoanalítica entre la clínica y la filosofía: En particular espero que este trabajo contribuya a **la reducción de una polisemia de negativos efectos, al esclarecimiento de la posibilidad de preservar la coherencia favoreciendo la construcción de la unidad teórica del campo psicoanalítico, a pesar de la constante reelaboración en que siempre se encontrará, en el marco de una reflexión epistemológica e histórico-crítica, y a una actitud más crítica y consciente en el construir la teoría.**

La tesis aborda un tema actual: después de una rápida descripción histórico-social de los orígenes del movimiento hoy denominado de la postmodernidad y su subjetividad (primera parte) se centra en la descripción de diversos rasgos característicos de este pensamiento, frente a los cuales adopta una postura crítica (segunda parte); desemboca en una reflexión sobre la manera como esta problemática y este pensamiento han sido recibidos en el campo psicoanalítico (tercera parte) y termina con algunas consideraciones críticas y con reflexiones sobre la relación entre el psicoanálisis

sis, la filosofía y la clínica (cuarta parte); finalmente se ponen algunas conclusiones acerca de los alcances y limitaciones de este trabajo (quinta parte).



## Primera Parte

### *Historia y sociología de la postmodernidad*

La “postmodernidad” es un fenómeno muy abarcativo de aspectos tanto artísticos como sociales así como del pensamiento. Se habla de una sociedad postmoderna y de una subjetividad postmoderna. Muchos de los problemas que un psicoanalista, hoy, enfrenta en la clínica, suelen ser relacionados con los rápidos cambios sociales que afectan a la subjetividad del sujeto contemporáneo. Estos mismos psicoanalistas, para dar cuenta de lo que escuchan en el ámbito del consultorio, construyen una teoría que acusa también recibo de las discusiones que, en general, están presentes en el campo de la filosofía y de la cultura. Y es que también el psicoanalista está inmerso en su tiempo y su lugar en la historia; es resultado, en su práctica y en su pensamiento, de los condicionamientos que le conforman como tal psicoanalista en la historia de la cultura y del pensamiento psicoanalítico.

Se atribuyen estos fenómenos a los últimos y rápidos cambios en nuestra sociedad que resultan de la globalización de la economía y de otros fenómenos que trataremos aquí brevemente.

### **La historia reciente**

“La historia de los veinte años que siguieron a 1973 es la historia de un mundo, dice Hobsbawm<sup>4</sup>, que perdió su rumbo y se deslizó hacia la inestabilidad y la crisis”. En estos años se han producido profundas transformaciones en las relaciones sociales y se ha problematizado de manera im-

---

<sup>4</sup> Eric Hobsbawm. **Historia del Siglo XX**. Crítica. Serie Mayor. Barcelona 1995, p. 403ss. A partir de aquí sigo a este autor a vuelo rasante.

portante la relación de los sujetos entre sí y consigo mismos: la naturaleza de los vínculos, de los valores y de los significantes compartidos, de la relación con el propio cuerpo, de la sexualidad y la intimidad, de la vida familiar, etc., parecen hondamente perturbados, por lo menos en los países industrializados de Occidente (aunque su influencia se hace sentir también, cada vez más, de otra manera que habría que considerar, también en los demás países, primero en los países occidentales del Tercer Mundo, después en África y en el Oriente).

Sería extremadamente largo y fuera de lugar trazar el recorrido de manera explicativa y con mayor detalle; así que simplemente, y a la manera de una evocación, mencionaré o enlistaré, *pro memoria*, algunos de los acontecimientos más significativos de esos años: La caída de la socialdemocracia y del socialismo real; el reemplazo de la ideología keynesiana que defendía la economía mixta con la participación reguladora del Estado por la de los apóstoles del neoliberalismo Von Hayek y Friedman; el fortalecimiento de las derechas, laboristas o no; los experimentos ultraliberales de las dictaduras chilena y argentina; el fracaso del intento reaganiano de implantar en área ex – socialista una economía neoliberal de la noche a la mañana; el florecimiento del capitalismo en Oriente y el nacimiento ya no de la producción de bienes de consumo sino de “marcas” que como imaginarias realidades virtuales provocan el enorme crecimiento de la industria de la maquila a mano de obra ínfimamente remunerada; la transformación y fragmentación del mundo laboral; el debilitamiento, la burocratización y la corrupción de los movimientos sindicales y el establecimiento de manera habitual de contratos temporales e individuales de trabajo; el crecimiento de la mecanización del trabajo con la “cibernetización” de la tecnología; el

traslado de la industria a los países de maquila; el enorme crecimiento del desempleo y la práctica desaparición de las sociedades rurales junto con las culturas tradicionales, trayendo con ello la volatilización de los parámetros y significantes compartidos que estas aportaban al resto de la cultura y a la comprensión que de sí mismos tenían los pueblos; las sucesivas revoluciones agrícolas, la biotecnología y la producción por ingeniería genética de la gran mayoría del alimento que hoy se consume en el mundo; la creación, promoción y la artificial alimentación armamentista de los conflictos supuestamente interétnicos, supuestamente interreligiosos, pero en realidad movidos por intereses económicos y geopolíticos (por más que se alardeen motivos humanísticos que ya nadie parece creer auténticos); el cada vez mayor distanciamiento entre el Primer Mundo y el Tercer Mundo en el estilo y en el nivel de vida; el aumento de la deuda de los países pobres (se asiste, en efecto, a una diferenciación cada vez mayor de los países pobres y los países ricos, a una conciencia cada vez más clara de los grandes mecanismos económicos que gobiernan políticas, regímenes, intercambios e incluso la vida cotidiana); la desaparición de los Estados-Nación y su sustitución por el enorme poder de gobernar el mundo del gran capital financiero internacional; el egoísmo colectivo de la riqueza y las crecientes y escandalosas disparidades en la distribución de los bienes; el fracaso de todos los movimientos revolucionarios y estudiantiles del Tercer Mundo; el avance del Islam sobre la Europa Occidental; la orientalización y/o africanización de Europa; etc. Estas transformaciones económicas y sociales se comenzaban ya a gestar, por una parte, en el vientre de las dos principales y más profundas heridas que sufrió el Siglo XX: las dos grandes guerras (y más terriblemente la Segunda junto con la más clara muestra del mal que la



habitaba: la Schoah, que en vez de ser extirpado ha sido hoy ejercido, difundido y enseñado en y por los mismos que lo sufrieron o dicen haberlo combatido), y por otra parte, la caída de la verdadera o falsa, para el caso no importa, esperanza depositada en lo que hoy se llama el “socialismo real”, aunada a la caída de la China maoísta, a la purga de la “banda de los cuatro”, a la matanza de Tien An Men y al establecimiento simbólico del Mc Donald's en la otrora imperial ciudad de Beijing ¡ah! sin olvidar Camboya y la política de tierra arrasada de Ríos Mont en Guatemala y otros males semejantes, por no mencionar las actuales catástrofes producidas por la unipolaridad imperialista. Con todo ello habría quedado desenmascarado el cacareo hoy denominado moderno o de la modernidad, que exaltaba contra todo y a pesar de todo (especialmente contra la metafísica que implicaría necesaria e inmediatamente, se pensaba, la idea de Dios y de la monarquía), la idea de progreso, la razón ilustrada, el poder de la ciencia y el lugar central del hombre, del *homo logicus*, del *homo rationis*, en la historia dominada como maestra del futuro y de la democracia.

Estamos hoy delante de lo que es leído, sentido y padecido como el fracaso de los ideales de democracia y libertad que prometiera a los cuatro vientos la hoy denominada “modernidad”. Nos encontramos hoy ante lo que podríamos llamar, parafraseando a De la Boétie<sup>5</sup>, el “discurso de la servidumbre desencantada”... ¿O seguirá siendo voluntaria?

---

<sup>5</sup> Etienne de la Boétie. **El discurso de la servidumbre voluntaria**. Tusquets, Acracia 31, Barcelona, 1980

## La globalización

A todo esto es necesario agregar la consideración de ese fenómeno fundamental de nuestro tiempo que se conoce como la “globalización”. “La globalización es política, tecnológica y cultural, además de económica – estoy citando a Giddens<sup>6</sup>-. Se ha visto influida, sobre todo, por cambios en los sistemas de comunicación, que datan únicamente de finales de los años sesenta”. Estos cambios están ligados al flujo y al funcionamiento actual del capital financiero internacional concentrado en algunas pocas empresas transnacionales. La “aldea global” es el saqueo del globo por parte de unos pocos; la “globalización”, de la mano del neoliberalismo, es un totalitarismo<sup>7</sup>.

La globalización, hay que hacerlo notar, ha modificado lo que sucede “dentro” de nosotros, influye en los aspectos más personales e íntimos de nuestra vida. Estas modificaciones no han sido benignas. “nación”, “familia”, “trabajo”, “tradicición”, “naturaleza” significan hoy algo diferente que en el pasado. “Allí donde las maneras tradicionales de hacer las cosas se disuelven, cito a Giddens, cuando la gente se casa o forma relaciones hay un sentido importante en el que no sabe lo que está haciendo porque las instituciones del matrimonio y la familia han cambiado muchísimo”<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Anthony Giddens. **Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas**. México. Taurus. Pensamiento. 2000, p. 23.

<sup>7</sup> Noam Chomsky, Heinz Dieterich. **La sociedad global**. México, Joaquín Mortiz, Contrapuntos, 1999.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 40

Somos la primera generación que vive en una sociedad “cosmopolita mundial” fuera de nuestro control<sup>9</sup>.

La ciencia y la tecnología forman hoy parte de nuestra vida cotidiana, pero al mismo tiempo se las percibe hoy cada vez más como transitorias y variables: ningún conocimiento, ni el llamado “científicamente comprobado” es hoy estable y duradero. Lo que la gente piensa cada vez más de las teorías científicas se podría decir parafraseando a Bachelard<sup>10</sup>: “ésta ya no”, “ésta tampoco”; todo lo cual parece ponernos en una atmósfera de incertidumbre, de ausencia de parámetros en los cuales apoyarse con seguridad, y de un constante asumir el riesgo de nuestras decisiones sin poder predecir mucho sus consecuencias.

El mundo se ha tornado en algo enormemente complejo e inestable. Vivimos en un tiempo de cambios rápidos, vertiginosos. No solamente las tradiciones estarían desapareciendo, en Occidente, sino que el mismo concepto de “tradición” tal como nos lo legara la ilustración del Siglo XVIII<sup>11</sup> estaría cambiando, quizá para bien. Es necesario liberarnos de los prejuicios de la Ilustración para poder redefinir varios conceptos. Curiosamente,

---

<sup>9</sup> Los últimos dolorosos acontecimientos nos muestran también lo ilusorio que tiene, en buena medida, el concepto de “globalización” en la medida, por lo menos, en que los diferentes efectos que tiene el fenómeno en diversos ámbitos culturales, por no decir civilizaciones, convierte al concepto en equívoco. Precisamente Huntington, cuya orientación general no comparto, y cuyas conclusiones y recomendaciones imperialistas definitivamente rechazo, señala, sin embargo, algunas cosas interesantes que sí habría que tomar en cuenta. Véase: Samuel P. Huntington. “El conflicto entre civilizaciones”, en la compilación de varios autores **Civilización y Cultura, Vol. II. Problemas de la Civilización Contemporánea I**. Publicado por el Departamento Académico de Estudios Generales del ITAM. México 1977, Pág. 33 y Sigs., y “*The West, Unique, Not Universal*”, publicado en “Essays”, **Foreign Affairs**, Volume 75, N° 6, Págs. 28-46.

<sup>10</sup> Gaston Bachelard. **La philosophie du non**. Paris, PUF, Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1970.

<sup>11</sup> Giddens, *Op. Cit.* p. 51

al abandonarse muchas de las “tradiciones” de reciente cuño, y al buscarse una sociedad más tolerante frente a la diversidad, nuevas formas de intolerancia surgen un poco por todas partes: como si fueran aceptables algunas “diversidades” pero otras no.

### **La subjetividad contemporánea**

Estas transformaciones no solamente han problematizado las hasta hace poco más o menos estables significaciones que compartidas y transmitidas concurrían en la construcción de la subjetividad, de la identidad, del sentido de la continuidad de la propia historia individual y colectiva, de los modos mismos de arreglárselas uno con las fisuras y flaquezas de su propio psiquismo, dando lugar a formas más o menos inéditas de construirse la subjetividad, o de fisurarse, o de ser inacabada. Pareciera que la percepción del yo se sustentase sobre todo en la estabilidad de las posiciones sociales de los individuos en comunidad. La identidad personal tiene que ser creada una y otra vez y más activamente que antes, de otro modo tendrá que fingirse o fracasar del todo. Esto, según Giddens<sup>12</sup>, explicaría el florecimiento actual de tantas formas de “terapias” en los países occidentales.

“De todos los cambios que ocurren en el mundo, apunta Giddens<sup>13</sup>, ninguno supera en importancia a los que tienen lugar en nuestra vida privada —en la sexualidad, las relaciones, el matrimonio y la familia—. Hay en marcha una revolución mundial sobre cómo nos concebimos a nosotros mismos y cómo formamos lazos y relaciones con los demás”. Estas transformaciones son probablemente las más inquietantes y difíciles de manejar por los

---

<sup>12</sup> *Ibid.* p. 60

<sup>13</sup> *Ibid.* p. 65

sujetos. Las modificaciones en los roles de género, la toma de conciencia cada vez más general acerca de los derechos de las mujeres y los niños, los cambios en la manera de entender la educación, los cambios de actitud hacia la homosexualidad, la separación de la sexualidad respecto de la reproducción, la enorme cantidad de nacimientos que hoy tienen lugar fuera del matrimonio, etc., han modificado la vida de pareja y la familia. Hoy son mucho más importantes las relaciones de compromiso emocional, la intimidad, la amistad, que los marcos jurídicos e institucionales. Se busca constantemente liberar a las relaciones personales de cualquier poder arbitrario, coerción, limitación o violencia, de cualquier tipo: legal, moral, político o religioso, para buscar relaciones basadas más en la libertad y en la confianza mutua, y en el reconocimiento de la igualdad de derechos y obligaciones; aunque, desde luego, todo esto no es todavía más que bastante ideal.

La sociedad contemporánea, algunos de cuyos rasgos hacen hablar de una sociedad “postmoderna”, resulta un ambiente sumamente inestable y exigente para la constitución de la subjetividad. Enfrentamos, en primer lugar, dado el carácter universalizante del sistema social contemporáneo, el peligro de destrucciones mucho más extensas y “globales” que en el pasado: ya sea de carácter bélico, ecológico o financiero. El mundo, de manera informática, se ha empequeñecido y somos más conscientes de cómo los acontecimientos próximos dependen de los ya no lejanos. La experiencia del mundo se ha ampliado al mismo tiempo que se ha “mediatizado” (a través de los “medios”) e igualmente, por el mismo motivo se ha fragmentado, dispersado y relativizado. El sujeto se ha empequeñecido, en el sentido de la conciencia de la insignificancia personal, el sentimiento paradójico de que la vida, al tiempo que se amplía

de que la vida, al tiempo que se amplía y se enriquece, pierde sentido y no tiene ya nada valioso que ofrecer. La globalización o mundialización, que no son lo mismo, implican un entorno, *Umwelt*, en el que somos cada vez más claramente conscientes de los riesgos de consecuencias graves que representan peligros que nadie puede eludir por completo. Igualmente nadie puede controlarlos. Al mismo tiempo que la mundialización de la tecnología digitalizada ha puesto al alcance de muchos cibernautas muchos *megabytes* de “información” ha puesto en manos de algunos pocos “especialistas” dentro de cada “especialidad”, y alejado de las masas, el lugar real de control tecnológico, que no político, con lo cual el sentimiento de impotencia frente al riesgo aumenta.

La literatura actual sobre los efectos de estas modificaciones sociales es enorme; los autores producen diversas descripciones, pero la mayoría de ellos coinciden en substancia: todo se mueve, nada permanece, no hay futuro ni pasado que sirvan como referentes, el tiempo y el espacio se han modificado, la vergüenza y la culpa han trastocado su lugar tradicional, y cada día hemos de vivir decidiendo cada día como hemos de vivir el día siguiente. ¿Cómo construirse en todo ello? La exigencia resulta desmesurada. Cada uno se ha vuelto, respecto de sí, discontinuo; y al hacerse discontinuo pierde ese aspecto esencial de su identidad que es el sentimiento de su continuidad biográfica. ¿Cómo no sentirse desamparado? La angustia deviene en un estado más o menos permanente.

El cuerpo mismo, como bien muestra la obra de Foucault<sup>14</sup>, no es algo dado al exterior de los significantes de la cultura; por lo tanto la relación cotidiana que habíamos tenido con el cuerpo que somos, también se ha problematizado, problematizando con ello nuestro sentimiento de confianza: el cuerpo se convierte en una tarea. Y con ello también se hace tarea la construcción del género, mediada por nuestra relación con el cuerpo o, por decir mejor, con el “cuerpo en el mundo”, o con el “cuerpo en la cultura”. Esto, que los psicoanalistas saben desde hace tiempo, es hoy cada vez más claramente percibido a nivel social, precisamente porque el cuerpo se nos ha hecho “menos familiar”.

En otras palabras, la relación del yo (en el sentido sociológico y no psicoanalítico) con su “proyecto” (o, como diría Henri Ey<sup>15</sup>, del yo como **actor** y del yo como **autor** de su personaje) se ha problematizado, al igual que la relación del yo con su pasado y su futuro; se ha problematizado la relación con la continuidad de su historia y, por ello, la coherencia de sí. La relación del yo con el cuerpo, entendido como parte de un sistema de acción o de operación social más que como objeto del yo, se ha alterado también junto con su relación con el espacio y el tiempo. El cuerpo se socializa cada vez más.

La modernidad habría también secuestrado al sujeto de experiencias fundamentales de la vida tales como la locura, mediante la institución mani-

---

<sup>14</sup> Véanse, por ejemplo, Foucault, M. **Vigilar y castigar**, México, S.XXI, 1976. **Histoire de la sexualité. Le souci de soi**. Paris, Gallimard, 1984. **Histoire de la sexualité. L'usage des plaisirs**. Paris, Gallimard 1984. **Les anormaux**. Cours au Collège de France. 1974-1975. Paris, Gallimard, Le Seuil, 1999.

<sup>15</sup> Henri Ey, P. Bernard. Ch. Brisset. **Tratado de Psiquiatría**. Barcelona, Toray-Masson, S.A. 1969, Pág. 419.

comial; la criminalidad, mediante el régimen carcelario; la enfermedad y la muerte, mediante la hospitalización; la sexualidad, mediante la privatización de la pasión y su relegamiento a la intimidad conyugal y, finalmente, de la naturaleza, que habría estado constituida, según algunos, independientemente de la actividad humana<sup>16</sup>.

Las transformaciones sociales que se producen a causa de y a lo largo de la modernidad, algunas de las cuales hemos mencionado rápida y superficialmente, nos llevarían a una de sus principales consecuencias: la constitución de un yo “postmoderno”.

Este yo sería frágil, quebradizo, fracturado, fragmentado. El sujeto se contextualiza y dispersa al igual que el mundo social. El yo deja de existir efectivamente: El único sujeto es un sujeto descentrado que encuentra su identidad en los fragmentos del lenguaje o el discurso<sup>17</sup>. Estaríamos en presencia de una subjetividad sin sujeto en el sentido de la desaparición del sujeto óntico, *sub-jectum*, *hypostasis*, al que me referiré más abajo, en el sentido de una subjetividad sin soporte, sin *sub-stancia*.

El yo “postmoderno”, que equivaldría a decir el yo del neoliberalismo (pues en mi opinión la postmodernidad es un fenómeno del capitalismo tardío y radical de nuestros días), sería un yo narcisista. Según varios autores<sup>18</sup> este yo narcisista sería un yo individualista y centrado sobre sí —en el mismo sentido en que se dice que la sociedad postmoderna es individualis-

---

<sup>16</sup> Vide Giddens, *Op. Cit.* Pág. 214.

<sup>17</sup> Véanse Michael R. Wood y Louis A. Zurchner, **The Development of a Postmodern Self**, Nueva York, Greenwood, 1988, cit. Por Giddens, *Ibid.* Pág. 215.

<sup>18</sup> Giddens, *Op. Cit.* Pág. 217, cita expresa y críticamente especialmente a Christopher Lasch, **The Culture of Narcissism**, Londres, Abacus, 1980 y **The Minimal Self**, Londres, Picador, 1985.



ta-, casi diríamos, egoísta; sin embargo, lo más probable es que se trata en realidad de un aumento en el número de sujetos que tienen dificultad para su estructuración psíquica, en el sentido de la dificultad para la construcción del aparato psíquico neurótico.<sup>19</sup>

La proclividad de la postmodernidad, o modernidad tardía como suelen decir los ingleses, a la crisis tiene consecuencias inquietantes de dos tipos: alienta un clima general de inseguridad que llena de ansiedad al individuo, sin que importe qué zonas retiradas de su psiquismo pueda llegar a sacudir, y expone a todos a diversas situaciones de crisis más o menos graves que afectan al sujeto profundamente, al privarlo de sus referentes más o menos constantes.<sup>20</sup> La pérdida de puntos de referencia sólidos crea una intranquilidad que es difícil de superar, de aquí que muchos consideren a esta tensión, o *stress*, como la principal problemática de salud de nuestro tiempo. Otros dirán que el principal y más general problema es la depresión<sup>21</sup>.

Algunos antropólogos distinguen entre culturas o sociedades frías y calientes: las primeras serían aquellas en las cuales el futuro de los nietos es igual o parecido al pasado de los abuelos; las segundas son aquellas en las cuales es imposible pensar en cómo y para qué conviene educar a los hijos dado que la sociedad y el mundo en que vivirán no se parece mucho, o nada, al pasado de sus padres. Hoy los cambios sociales que se precipitan

---

<sup>19</sup> En este como en otros diálogos de frontera entre el “psicoanálisis y...” es frecuente hallar una equivocada psicologización o psicoanalitización de las categorías sociológicas, o incluso de la ética, así como una indebida etificación o moralización de algunos conceptos psicoanalíticos; del mismo modo que se puede encontrar una confusión entre conceptos tomados de otras ciencias humanas y los específicos de las teorías psicoanalíticas.

<sup>20</sup> Cfr. Giddens, *Op.Cit.* pág. 235.

<sup>21</sup> Véase lo que acerca de estos conceptos “*light*” tiene que decir Elizabeth Roudinesco. **¿Por qué el Psicoanálisis?** México, Paidós, 2000.

desde fines del siglo XIX lo hacen con enorme rapidez. Las diversas globalizaciones (económica, política, de los mas media, de la *web*, etc.) producen cambios en los valores y referentes culturales, y no solamente en el intercambio de los bienes de producción y de consumo materiales. Las influencias y los contactos interculturales contribuyen también a estos rápidos cambios. Todo esto hace cuestionar los valores supuestamente recibidos de la tradición cultural, hace imposible diseñar proyectos de vida medianamente predictores de un futuro, que desde luego aparece como desconocido y *unheimlich*, y contribuyen a la difusión de ese pensamiento relativista y escéptico que llamamos postmoderno. La caída del socialismo real y el advenimiento de un mundo monopolar e imperialista han hecho su parte, también, buscando socavar todo ideal compartido de cambio político posible. Se asesina a la memoria histórica, se da una especie de reengolfamiento narcicista de lo que fueran proyectos comunitarios, se renuncia a horizontes de saber y de representación que trasciendan lo inmediato y lo local. Curioso efecto: al achicamiento del mundo y sus distancias, al agrandamiento de la visión que la globalización y la internacionalización de la información supondrían, paradójicamente parece corresponder un achicamiento de los sujetos, sus proyectos y sus horizontes comunes. Se produce junto con la globalización un aislamiento y junto con la conciencia de las diferencias un resurgimiento de las intolerancias étnicas y sociales. Parece que tanto se amplió el mundo que se desgarró y no pudo más mantenerse uno y unido. También el imperio romano se agrandó tanto que comenzó a hacer agua y reventó en las múltiples y fragmentarias parcelas medievales.



## Segunda Parte

### *Los cambios en el pensamiento moderno y contemporáneo*

Los cambios en la sociedad y en la manera como los sujetos se representan a sí mismos en ella y en la historia va a la par con cambios en la manera de pensar y de pensarse. No todo lo que vemos en la sociedad contemporánea puede considerarse “postmoderno” pero todo en ella ha sido trastocado por la tecnología, el capitalismo global, los *mass media*, etc. Los puntos de vista filosóficos escépticos y relativistas que otrora eran asunto de élites de intelectuales más o menos alejados del común de la población se difunden y abaratan hoy en día de manera sorprendente pasando, más o menos transformados, a ser parte del discurso común: escépticos, relativistas, hedonistas más o menos fatalistas, agnósticos, etc., los ha habido casi siempre, pero nunca tantos ni tan “reflexivos”.

En el campo de las ciencias y las ideas desde hace tiempo veníamos asistiendo a sucesivas crisis: de la matemática, de la física, de la filosofía... Estas crisis, junto con los grandes cambios sociales de la primera mitad del siglo XX (en particular los provocados por las grandes guerras), y, finalmente, la caída del socialismo real, prepararon bien el camino a lo que hoy sucede: la radicalización, hasta su supuesta destrucción, de los ideales de la modernidad.

### **La postmodernidad y sus antecedentes**

La postmodernidad no es una época nueva, es un nuevo modo de acentuar ciertas características que la modernidad pretendía; entre otras la del pro-

yecto “emancipatorio”. La postmodernidad es una radicalización, un llevar al extremo el proyecto mismo de la modernidad, es sacar del fondo de la modernidad sus consecuencias más extremas. La postmodernidad estaba ya contenida en la modernidad, es su denuncia. El modo particular como la modernidad rompió con lo pre-moderno no podía tener otra consecuencia. La postmodernidad es una paradoja, es una voluntad explícita de ruptura con cada uno de los rasgos definitorios de la modernidad que lleva en su seno su contenido más medular. Se trata de cancelar la concepción de la razón, la historia, la sociedad, el hombre y el arte que promoviera la modernidad<sup>22</sup>. Y sin embargo el pensamiento postmoderno no es la única manera de romper con la modernidad.

Muchos y muy diversos autores han producido diversas descripciones de lo que caracterizaría hoy a la llamada sociedad postmoderna. El pretendido hombre ilustrado y crítico de la modernidad, secularizado y guiado por el saber y la ciencia, se encuentra hoy desesperanzado, frustrado ante el mundo que construyó con tanta arrogancia y autonomía keynesianamente legisladora. La racionalización occidental ha significado la preeminencia de lo económico en la sociedad moderna. Poderoso caballero es Don Dinero. Lo que cuenta ahora es lo que Hegel llamaba el “sistema de necesidades”. La racionalidad en la economía, el “espíritu capitalista” supondrían un derecho y una administración públicos, un aparato técnico jurídico muy desarrollado, la separación de la economía doméstica de la empresarial, etc. Una fundación internacional del derecho, una cada vez mayor y más democrática participación social en la elaboración de las leyes que norman su

---

<sup>22</sup> Cfr. José M<sup>a</sup> Mardones. **Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento.** Santander, Sal Terrae, Presencia Teológica. 1988. Pág. 17.

convivencia<sup>23</sup>. No solamente en el campo de las relaciones sociales, sino en el de las artes y las letras, en el del pensamiento y la filosofía, la educación y la política, etc., se asiste hoy a lo que algunos llaman “el fin de la historia”. Mencionemos, rápidamente y a vuelo de pájaro, la tecnologización (digitalización) de las artes visuales; la electronización de la música; la aparición del hipertexto, la “televisionización” del mundo (perdón por el barbarismo), el final, pues, de la cultura de élites y su substitución por la cultura “de masas” y el arte industrializado; el triunfo universal de la sociedad de consumo, y ya no el culto a la palabra, sino al *slogan* publicitario.

“Otra fuerza aún más poderosa estaba minando el “gran arte” –vuelvo a citar a Hobsbawm<sup>24</sup>–: la muerte de la «modernidad» que desde fines del siglo XIX había legitimado la práctica de una creación artística no utilitaria y que servía de justificación a los artistas en su afán de liberarse de toda restricción”. No solamente en el campo de las relaciones sociales, sino en el de las artes y las letras, en el del pensamiento y la filosofía, la educación y la política, etc., se asiste hoy a lo que algunos llaman “el fin de la historia”.

---

<sup>23</sup> Hemos esperado esto durante un tiempo, hemos asistido al difícil, lento y precario parto de algunas instancias internacionales de justicia y regulación, pero estas se han revelado demasiado frágiles y han sucumbido hoy a la nueva legalidad, que no justicia, de la potencia hegemónica que impone a todos su irreflexiva voluntad forzando la modificación apresurada del orden jurídico internacional al servicio de sus propios intereses y la construcción de un mundo vertical y policiaco controlado por el gran capital financiero, sin el más mínimo respeto por las tradiciones y las difícilmente a lo largo de varios siglos logradas culturas jurídicas. El híbrido jurídico totalitario en el que se busca hacemos vivir, “protegidos” por el gendarme internacional es el nombre que hoy tiene la globalización. El cambio del centro institucional en la sociedad moderna marcaría la ruptura con la sociedad tradicional. Acontece un cambio en la visión del mundo. La visión tradicional del mundo como unidad cósmica integrada salta en pedazos. Pero estos pedazos estarán hoy encubiertos bajo la etiqueta del nuevo orden mundial, de una pretendida libertad y de una pretendida justicia que aprovecha las atrocidades de otros para justificar las propias en el nombre de la lucha del bien contra el mal.

<sup>24</sup> Hobsbawm, *Op. Cit.*, pág. 508ss.

La modernidad estaba preñada de la idea de progreso (todo tiempo futuro será mejor, y el presente es siempre mejor que el pasado); rechazaba las convenciones de la burguesía liberal del Siglo XIX y buscaba ser la voz de un mundo revolucionario. Poco después, se pensó que la modernidad seguía perteneciendo a la vanguardia, pero ya dominaban el espacio social los diseñadores industriales y la publicidad. La modernidad conquistó a los Estados Unidos de Norteamérica, aparecieron los símbolos del “estilo internacional”, la abstracción, etc. “Hacia fines de los sesenta, dice Hobsbawm<sup>25</sup>, se fue dando una cada vez mayor reacción contra esto, la cual se puso de moda bajo la etiqueta de «postmodernidad». No era tanto un «movimiento» como la negación de cualquier criterio preestablecido de juicio y valoración en las artes o, de hecho, de la posibilidad de realizarlos”<sup>26</sup>, ya se tratase de vanguardismo o del “Segundo Imperio”. Las “vanguardias” murieron. La “postmodernidad” atacó a todos los estilos.

El término “postmodernidad” se extendió, con diversos significados<sup>27</sup>, a todo campo de la cultura, del arte y del pensamiento. Se llamó postmodernos a filósofos, científicos sociales, antropólogos, historiadores, y literatos, desde luego, de lo más diversos. La moda postmoderna se propagó con distintos nombres: “deconstruccionismo”, “postestructuralismo”, etc.

Todas estas postmodernidades tenían algo en común: un escepticismo esencial sobre la existencia de una realidad objetiva o de la posibilidad de llegar a conocerla o comprenderla por medios racionales. Todo tendía a un

---

<sup>25</sup> *Ibidem.*

<sup>26</sup> *Ibidem.*

<sup>27</sup> Véase, para esto, la excelente obra de Klaus von Beyne. **Teoría política del siglo XX. De la modernidad a la postmodernidad.** Madrid, Alianza Editorial, Alianza Universidad, 1994.

relativismo radical que podríamos denominar **equivocista**<sup>28</sup> (por contraste frente a lo que había sido el cientificismo univocista de la modernidad de fines del Siglo XIX y principios del Siglo XX<sup>29</sup>, especialmente del positivismo lógico); y que podríamos llamar también (en la particular lectura que hace de Wittgenstein<sup>30</sup> y de Ferdinand de Saussure<sup>31</sup>), bastante **nominalista**<sup>32</sup>.

### Del pensamiento moderno a la postmodernidad

No todo lo que se atribuye a la antigüedad es tan antiguo como se dice, ni todo lo que se dice moderno o postmoderno es de recientes tiempos. De hecho la mirada que tenemos de la antigüedad está mediada y nos es

---

<sup>28</sup> Mauricio Beuchot. **Tratado de hermenéutica analógica**. UNAM. Facultad de Filosofía y Letras. Dirección General de Asuntos del Personal Académico, 1997.

Véase también: Mauricio Beuchot, Miguel Ángel Sobrino, **Historia de la filosofía desde la antigüedad hasta la postmodernidad**. México. Editorial Torres Asociados, 1998.

<sup>29</sup> La crisis de las ciencias y de la matemática a principios del Siglo XX, con la aparición de la teoría de conjuntos, de las paradojas en la matemática, de la aparición de nuevas lógicas y geometrías formales, de la crisis de la teoría de la demostración-falsación de Popper, del resurgimiento del pensamiento hermenéutico, etc., son también antecedentes importantes del asunto que tratamos. *Vide* I.M. Bochensky. **La filosofía actual**. México, FCE, Breviarios 16, 1965<sup>5</sup>.

<sup>30</sup> La filosofía de Wittgenstein ha sido leída por muchos como relativista y nominalista. Creo que esta lectura distorsiona el sentir del autor: Wittgenstein no era ni nominalista ni relativista. Existe para él un mundo experimentado como realidad externa; lo que sucede es que la significación no es descriptiva directa de esta realidad, ni el lenguaje consiste en códigos semióticos al margen de nuestra relación con esa realidad. Nuestro conocimiento de la realidad y nuestra referencia a ella es resultado de la práctica diaria, de la relación práctica cotidiana con esa realidad. El uso del lenguaje se refiere a la relación pragmática con la realidad que funda nuestro lenguaje. Los significados implican conjuntos de diferencias, pero se trata de diferencias aceptadas como parte de la realidad tal como las encontramos en nuestra experiencia de cada día. Tampoco creo suficientemente fundada una lectura "estructuralista" de Wittgenstein. Ludwig Wittgenstein. **Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen**. En Schriften 1- Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1969.

<sup>31</sup> De Saussure, por su parte, no pretendió fundar un sistema filosófico nominalista, sino fundar la autonomía epistemológica de la lingüística. Ferdinand de Saussure. **Curso de lingüística general**. Bs.As. Losada, 1975<sup>14ed.</sup>

<sup>32</sup><sup>32</sup> Al final sólo queda "el nombre de la rosa" (*stat rosa pristina nomine, nomine nuda tenemus*), como concluye Eco su excelente novela sobre Guillermo de Ockham, el gran inaugurador del nominalismo en la historia de la filosofía.



transmitida, en buena medida, por las concepciones que surgen después del Renacimiento como raíz y antecedente de la modernidad, en particular el surgimiento del nominalismo, la derivación matemático- geométrica del platonismo y la derivación experimental empirista que se deriva de este nominalismo. Durante el Renacimiento<sup>33</sup> o hacia sus finales veremos ya, por otra parte, el surgimiento de un tono cultural e intelectual bastante escéptico<sup>34</sup> y precursor del escepticismo postmoderno. Después vendrá el giro copernicano (con respecto a la Edad Media y a la filosofía aristotélica) de la respuesta de Descartes a Montaigne<sup>35</sup>, y también su intento de hacer frente al escepticismo que le precedió y del cual no logró liberarse del todo; después, el empirismo de los ingleses por un lado, el intelectualismo y el racionalismo de Leibnitz, Wolff y otros filósofos del continente por el otro y, frente a esto, mucho más importantes, Kant y Newton. Se puede decir que Kant es el sinónimo de la modernidad. Esto va de la mano con cambios sociales y políticos que están atados a eso que se llamó la “acumulación originaria del capital”, la Ilustración, la Revolución Francesa, y el surgimiento de las sociedades burguesas.

---

<sup>33</sup> Véase el texto de Nicolas Berdiaev. **Una nueva Edad Media**. Bs. As. Carlos Lohlé. 1979. Para él la época contemporánea comienza ya en el Renacimiento. La modernidad y la postmodernidad habrían iniciado ya entonces; se pueden trazar los orígenes del pensamiento postmoderno.

<sup>34</sup> Véase Richard H. Popkin. **The history of scepticism from Erasmus to Descartes**. Netherland, Koninklijke Van Gorcum & Comp. N. V. 1960.

<sup>35</sup> Montaigne, que puede ser visto como un fideísta, es un escéptico que propone la revitalización del escepticismo pirrónico de Sextus Empiricus, y que contribuye a la crisis epistemológica a la cual intentará dar respuesta Descartes. El fundador de la duda metódica, buen conocedor de Montaigne, Charon y de los nuevos pirrónicos de su época, no es un escéptico, sino todo lo contrario: su proyecto es la de fundar el conocimiento sobre bases sólidas e indudables. Toda la obra de Descartes, especialmente el Discurso del Método, es una respuesta al escepticismo expresado por Montaigne. Véase *op.cit.* y también Richard H. Popkin, **The History of Scepticism form Erasmus to Spinoza**. University of California Press, Berkeley, California, 1979. Richard H. Popkin, “Theories of Knowledge” en **The Cambridge History of Renaissance Philosophy**. Cambridge University Press, Cambridge, Victoria, Australia, 1988 y Richard Popkin. **The History of Scepticism**, Oxford University Press, USA, 2003.

En el siglo que precede a Descartes el problema de la verdad y del conocimiento se plantea en toda su agudeza e intensidad. ¿Podemos real y verdaderamente llegar a conocer algo? A esta pregunta se había contestado de diversas maneras en la antigüedad y durante la escolástica, y en general se producían respuestas afirmativas, entre radicales y moderadas. Poco después, y como reacción a la decadencia en que fue cayendo el pensamiento escolástico poco antes de lo que llamamos Renacimiento<sup>36</sup>, aparecieron respuestas negativas a esta pregunta, particularmente entre los denominados escépticos, los eruditos liberales y los pirrónicos<sup>37</sup>. Estamos en un tiempo en el que la Grecia antigua se ha ido alejando más y más en el conocimiento de los filósofos, la escolástica ha ido cayendo cada vez más en el comentario repetitivo verbalista y se ha extendido mucho el pensamiento nominalista (Ockham<sup>38</sup>). Por otra parte y de modo contrastante, en relación con la acumulación originaria del capital, hay un claro progreso de las ciencias y las técnicas, lo cual hace un fuerte contraste con el lamentable estado en que se encontraba la filosofía.

Desde Descartes hasta hoy, el problema de la experiencia sensible (de los sentidos) o del pensamiento (razón, lógica, pensamiento, intuición, etc.) en la construcción del conocimiento ocupará el lugar central en las preocupaciones de los pensadores. No que esto sea lo único a lo que se haya dedi-

---

<sup>36</sup> Schmitt, Ch, B. y Skinner Q. (Eds.) **The Cambridge history of renaissance philosophy**. USA, Cambridge University press, 1988.

<sup>37</sup> Véase Richard H. Popkin, **The History of Scepticism from Savonarola to Bayle**, Oxford University Press, USA, 2003. pp. 44ss.

<sup>38</sup> Véase Frederick Copleston, **Historia de la filosofía. Vol. 3. De Ockham a Suárez**. Editorial Ariel (Convivium), México, 1981.

cado Descartes, de hecho sus obras abarcan una gran extensión<sup>39</sup>, y es sabido que dedicó mucho tiempo a las ciencias y a las matemáticas<sup>40</sup>. Se ha querido ver en él exclusivamente a un racionalista innatista, lo cual deja en la obscuridad mucho de lo que él intentó como esfuerzo de construir la filosofía sobre bases indudables y ciertas<sup>41</sup>. Sin embargo, de alguna manera, el problema epistemológico se torna en “el” problema central de la filosofía; a este problema se intentarán diversas respuestas, ninguna de ellas del todo satisfactoria hasta hoy, pasando por la intuición, el sentimiento, etc., y llegando hasta el abandono de todo intento de solución del problema que Descartes intentó resolver a su manera; a pesar de él; la solución será más adelante, en algunos casos, dejar de buscar la solución. La influencia de Descartes será enorme; sus ideas están vivas y presentes hasta hoy. La modernidad, Husserl, la fenomenología existencial (Heidegger), la misma postmodernidad le son deudores más o menos directos.

Aparecerán después otros intentos de resolver el problema: soluciones románticas, irracionalistas o agnósticas diversas. El sujeto epistémico ocupa el centro del filosofar y con ello se abandona la realidad como punto de partida, que hasta antes de Descartes constituía, por lo general, y hechas las consideraciones anteriores sobre el nominalismo de Ockham, etc., el principio del conocimiento. Esta realidad, cuya existencia era considerada como algo no necesitado de demostración (dato “evidente” del sentido común), pasará después a formar parte de toda esa nebulosa que se encuentra más allá de la sensación o del concepto, para convertirse en despreciable

---

<sup>39</sup> Descartes, R. **Ouvres**, édition Adam-Tannery, 11 tomes, réimpression avec mise à jour, Vrin, C.N.R.S., Paris, 1964ss.

<sup>40</sup> Monroy-Nasr, Zuraya. “*Experiencia, epistemología y método en René Descartes*” en Benítez, L. (Coord.) **Homenaje a Descartes**. México, FFyL. UNAM, 1993.

<sup>41</sup> Renouvier, Ch. **Descartes**. Bs.As. EspasaCalpe, Argentina, Austral 932, 1950

“metafísica”, así, con comillas, en el noumeno más allá del fenómeno, en algo finalmente incognoscible cuando no, finalmente, artificio de los juegos del lenguaje o blablablá carente de significado y de posibilidad de ser definido “operacionalmente”. Si, pues, ni la razón ni la experiencia nos permiten conocer la realidad, quizá lo permitan el sentimiento (romanticismo) o algunos otros tipos de “experiencia” como la angustia, la voluntad, el sentimiento dionisiaco, etc. O, si no, podremos declarar que el problema nunca existió, o que nunca se planteó de otra manera, o que asistimos al fracaso, no del proyecto inaugurado, digamos, convencionalmente, por Descartes, sino de toda la tradición del pensamiento occidental comenzando desde los griegos.

Es decir, miramos con los ojos de la modernidad y reaccionamos frente al pensamiento pre-moderno desde un lugar que consiste en la radicalización de los contenidos de dicha modernidad, desde el lugar de sus -¿últimas?- consecuencias. Lo que hoy denominamos pensamiento “postmoderno” encuentra sus más fuertes raíces en la filosofía que surge en los tiempos de Montaigne.

Se puede afirmar que la filosofía que surge después de Descartes tendrá una predominante preocupación por la epistemología: el problema de la verdad y del conocimiento la ocupará toda entera. Solo que mientras Descartes pretendía construir los fundamentos de una verdad como representación adecuada, exacta, geométrica, de las cosas, amén es decir, a partir de fundamentos indudables, dejando aparte la manera como buscó aplicar esta búsqueda a las otras áreas del conocimiento, la crítica contemporánea de la concepción “especular” del conocimiento (*veritas: adaequatio intellectus*

*ad rem*) haría del sujeto cognoscente (concepto también puesto en tela de juicio) un mero espectador pasivo –se malentiende– con una competencia lingüística puramente denotativa. Las metáforas oculares o relativas a la luz que se mira, tan caras a los griegos, serán puestas seriamente en duda<sup>42</sup>.

Por otra parte, y cada vez más desde Marx, la teoría del conocimiento será una teoría social del conocimiento. Sujeto, objeto y categorías de pensamiento se hallan en la realidad histórico social. Toda experiencia humana es una experiencia mediada, por los otros, por el lenguaje, por la memoria, por los significantes compartidos de la cultura. Hay una institucionalización de la experiencia colectiva. En este sentido todo conocimiento está mediado socialmente. El conocimiento expresa las condiciones sociales del proceso de conocimiento. Surge una determinación social y educativa de la percepción misma. Entre el discurso científico o filosófico y las condiciones de producción de dicho discurso existe una relación, diría Eliseo Verón<sup>43</sup>, que determina lo que se denomina “ideología”. Así, puesto que todo discurso está determinado por las condiciones de clase en que se produce, en todo discurso se contiene una ideología. Y si, por otra parte, definimos ideología como “falsa conciencia” habremos puesto en serias dudas el contenido de verdad de todo discurso, suponiendo que por “verdad” se en-

---

<sup>42</sup> Este mismo cuestionamiento llega a nosotros inclusive a través de autores tan particulares y para nada sospechosos de escepticismo como Michel Henry. Véase: Henry, M. **Phénoménologie Matérielle**. Paris, PUF, Epiméthée, 1990, el cual critica al mismo Heidegger en este sentido. Por otra parte la noción misma de sujeto que es hoy cuestionada es de orígenes relativamente recientes. Véase: Benoist J. “*La Subjectivité*” en Kambouchner, D. –Dir.– **Notions de Philosophie**, II. Paris, Gallimard, Folio essais, pp.501ss. Véase: Bürger, P. Bürger Ch. **Das Verschwinden des Subjekts/Das Denken des Lebens. Fragmente einer Geschichte der Subjektivität** s/d (que no pudimos leer para este trabajo).

<sup>43</sup> Véase Verón, Eliseo. **Conducta, estructura y comunicación**. Editorial Tiempo Contemporáneo, Bs.As, 1972, 2ª ed.

tienda la ausencia de determinaciones o de condicionamientos culturales y sociales. No hay pues un “objeto” de conocimiento puesto ahí enfrente, ni un sujeto individual del conocimiento. No hay una forma “a priori” del entendimiento ni un sujeto que trascienda lo histórico y lo social al conocer. La teoría del conocimiento es una teoría de la sociedad y la epistemología es un quehacer político.

Otro elemento fundamental de la filosofía contemporánea que irá a formar parte de aquello en que el pensamiento postmoderno halla su sustentación es el de la reflexión crítica sobre la naturaleza del lenguaje. Inaugurada por Ferdinand de Saussure en un aspecto, y por Bertrand Russell, Frege y otros en otro, encontrará en Ludwig Wittgenstein sus consecuencias más influyentes y radicales. Independientemente de que se suele hablar de “dos” Wittgenstein y de que con frecuencia se lee al segundo desde el primero en una lectura más nominalista, y otras al primero desde el segundo, en una lectura menos nominalista<sup>44</sup>, o para nada nominalista según otros, podemos decir *grosso modo* que para Wittgenstein el sujeto individual no es la fuente de los significados. Que todo lenguaje es público, que no hay significado si no se sitúan las palabras dentro de un sistema de relaciones entre los signos lingüísticos, como diría Ferdinand de Saussure, pero que, además, como avanzará Wittgenstein, la unidad de referencia significativa no es la palabra ni la frase o enunciado, sino los varios contextos de uso<sup>45</sup>. Los portadores de los significados no son los individuos sino la comunidad social de los usuarios del lenguaje. “El lenguaje y su significado, cito a

---

<sup>44</sup> Véase Christian Delacampagne. **A history of philosophy in the twentieth century.** The Johns Hopkins University Press. Baltimore and London. 1999, Págs. 42-60.

<sup>45</sup> Véase José M<sup>a</sup> Mardones. **Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento.** Santander, Sal Terrae, Presencia Teológica. 1988. Pág. 41ss.

Mardones<sup>46</sup>, abarcan un sistema interrelacional de signos lingüísticos y no lingüísticos, instituciones, prácticas y usos fuera de los cuales no tiene sentido el lenguaje empleado. Quiere decir esto que los «juegos del lenguaje» no son juegos en el sentido genérico del término, sino «formas de vida». El significado aparece abierto a dilucidarse en el contexto de las palabras y de su mutua receptividad.”. El acuerdo, pues, entre los sujetos de una colectividad decide sobre lo verdadero y lo falso, sobre lo racional y lo irracional. Estamos pues situados al interior de una comunidad comunicativa (como dirían Apel o Habermas<sup>47</sup>). La razón está ahora habitada por este “otro” de la razón que es el lenguaje, cuyo sentido depende de las formas de vida de la colectividad<sup>48</sup>.

En este punto cabe señalar que a partir de lo que llevamos dicho se pueden inferir por lo menos cuatro tipos de verdad o cuatro conceptos de verdad: a los clásicos tres<sup>49</sup>: verdad semántica (que corresponde a la hoy tan criticada verdad “especular” de la mal comprendida *adaequatio rei et intellectus*), la verdad pragmática (ya sea funcionalista o útil en el sentido del pragmatismo o del funcionalismo de Peirce, Dewey o James, ya en el sentido de la praxis de los marxistas, ya finalmente en el sentido de la teoría concretizada en el instrumento de Bachelard) y la verdad sintáctica (o coherencial, o de la lógica y el sistema), habría que añadir la verdad consensual o social

---

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> Cortina, A. **Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K.O.** Apel. Epílogo de K.O. Apel. Salamanca, Sígueme, 1995.

<sup>48</sup> Esta temática nos llevaría a plantear la pregunta habermasiana sobre las condiciones de posibilidad de la comunicación y, por tanto, de la significación.

<sup>49</sup> Véase la entrada “Verdad” en Kerning, C.D. (Dir.) **Marxismo y Democracia. Serie Filosofía** (Director de la serie Lobkowitz, N.), Tomo 5: Metafísica – Verdad. Madrid, Ediciones Rioduero, 1975, págs. 154ss.

(ya sea en el sentido marxista o en el de los usos comunitarios del lenguaje de Wittgenstein, o en el de la acción comunicativa de Habermas)<sup>50</sup>.

Otro tema de enormes consecuencias que no abordaremos aquí, ni siquiera por su influencia en el pensamiento postmoderno y en el pensamiento psicoanalítico, es el de los conceptos de “saber” y “verdad” en Heidegger<sup>51</sup>. Solo quisiera afirmar que en mi opinión Heidegger tiene una importancia mucho mayor que el uso abusivo que de él hacen varios autores postmodernos. Pertenece a Heidegger, entre otras muchas cosas, el haber replanteado el problema de la verdad, de la ontología, del sujeto, y haberlos abordado de manera renovadora del pensamiento clásico en su más puro origen y centro, y haberlo hecho, además, de manera sumamente particular y personal.

“La duda, un rasgo que impregna la razón crítica moderna, penetra en la vida de cada día y en la conciencia filosófica y constituye un aspecto existencial del mundo social contemporáneo”<sup>52</sup>. A diferencia de la época de Montaigne, quizá, y de los escépticos pretendidos seguidores de Sexto

---

<sup>50</sup> No es este el lugar para entrar en matices o en la discusión de las relaciones que existen entre estas facetas o clases de “verdad”, pero me interesaba mostrar como el concepto de “verdad” no es un concepto unívoco.

<sup>51</sup> Véase Heidegger, M. **Vom Wesen der Wahrheit**. Frankfurt am Main, Klostermann, 1997. Luis Tamayo, explicando a Heidegger, reconoce que la verdad „no sólo es la *adaequatio*”, lo cual significa que también es la *adaequatio*. Sin embargo no es el único concepto de raigambre griega que tiene que ver con la verdad. El concepto de verdad al que Heidegger da mayor relevancia es el de la verdad como “develamiento”: ἀληθεια; *Verborgenheit-Unverborgenheit*; desocultación-ocultante, develación-veladora, traduce explicando Tamayo; y dice: “es una verdad basada en la apertura del ‘ser ahí’ –*Dasein*–, una que “sigue la medida del ente”. Tamayo, Luis. **Del síntoma al acto. Reflexiones sobre los fundamentos del psicoanálisis**. Universidad Autónoma de Querétaro. Serie Psicología. México, 2001

<sup>52</sup> Anthony Giddens. **Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea**. Barcelona. Península. 1997. Pág. 11



Empírico en que estos debates se quedaban entre los filósofos, el talante escéptico de nuestros días tiene un alcance social mucho más amplio.

La reflexividad de la sociedad contemporánea contradice las expectativas del pensamiento ilustrado del que proviene. No hay ya fundamentos seguros para conocer ni lo natural ni lo social. Las certezas dogmáticas de la modernidad que se opusieron a las certezas dogmáticas de la tradición nos han abandonado dejándonos en la incertidumbre. La relación entre la sociedad contemporánea y la duda no solo afecta a los científicos o a los filósofos, sino que es también “existencialmente turbadora para el individuo común”.<sup>53</sup>

### **El debate postmoderno**

Nos hallaríamos en una cultura “post-filosófica” marcada por la incertidumbre, la indeterminación y la inseguridad. Esto implicaría pérdida de las tradiciones, pérdida del sentido, carencia de identidad personal, pérdida de relaciones significativas con la naturaleza, desaparición de la historia, etc. La tensión entre la pretendida racionalidad económica político administrativa y la cultura ha erosionado las bases morales y significantes de lo social. El desencantamiento del mundo ha traído el vacío motivacional.

Nos enfrentamos a diversas paradojas: el problema de la integración social versus la separación y autonomización de las distintas dimensiones de la razón; la cuestión de la legitimación normativa de la sociedad versus la crítica del poder político y de la racionalidad institucional práctico-moral; el problema de las relaciones entre las diversas racionalidades. En resumen el

---

<sup>53</sup> *Ibíd.* Pág. 34

problema parece ser el mismo que ya enfrentaban los griegos: la relación entre lo uno y lo múltiple: entre la globalización y la etnificación de la cultura, entre la internacionalización y la fragmentación, entre la tolerancia de las diferencias y la uniformización colonizante de la cultura. Entre lo pretendidamente unívoco y lo desesperadamente equívoco.

Lo específico de la era moderna sería su autonomía frente a lo bueno, lo útil y lo verdadero como resultado de una diferenciación y especificación radical de las esferas de valor.

Para los postmodernos hay que aceptar sin ambages el pluralismo inconmensurable de los juegos del lenguaje o de las esferas de valor. No hay posibilidad de establecer unidades por encima de la pluralidad de las formas de vida. Nos asentamos sobre el heteromorfismo general. Deberemos renunciar a todo discurso legitimador. Seremos incrédulos frente a los metarrelatos.

Como consecuencia, abandonaremos la epistemología de la representación o la concepción de la verdad como representación especular. Lo más que podemos aceptar son los criterios locales y contextuales transitorios de validez. No hay institución permanente, todo contrato es temporal. El gran enemigo: la razón totalitaria y fundamentadora. La propuesta postmoderna es libertaria: ¡no a las añagazas del poder, del control y de la regulación del sistema! Sospechemos de todo. No hay, dirá Lyotard<sup>54</sup>, metaprescripciones universalmente válidas allí donde los juegos del lenguaje son heteromorfos y proceden de reglas pragmáticas heterogéneas; “la

---

<sup>54</sup> J.F. Lyotard. **La condición postmoderna**. Cátedra. Madrid. 1984. Pág. 117.

pragmática científica muestra que el consenso no es más que un estado de las discusiones y no su fin.”. Sólo queda la “multiplicidad de meta-argumentaciones finitas, o argumentaciones que se refieren a metaprescriptivos y limitadas en el espacio-tiempo”<sup>55</sup>.

Según Rorty basta con “tolerancia, ironía y buena voluntad para permitir florecer a las esferas de la cultura, sin preocuparse demasiado de su fundamento común, de su unificación, de los ideales intrínsecos que sugieren o la imagen del hombre que presuponen”<sup>56</sup>.

“La noción misma de verdad se disuelve”, dice Vattimo<sup>57</sup>. No hay ya ningún fundamento para creer en el fundamento ni para creer que el pensamiento deba fundar. Hay que superar la modernidad situándose más allá del punto de vista de la fundación y su pretensión de valer como cimiento del pensamiento verdadero. Ya no hay verdad ni *Grund* que pueda desmentir o falsear nada. No hay tal posibilidad de representación exacta y objetiva de la realidad. El instrumento del conocimiento se nos ha revelado condicionado, opaco, determinado libidinal y lingüísticamente. Quedémonos en los consensos locales, en la pluralidad de las meta-argumentaciones y en el pragmatismo de la reflexión pegada a la realidad cercana y diaria.

Esta es la “razón” postmoderna. ¿O estaremos más bien en la liquidación de la razón, como criticará Habermas? No entraré aquí en el debate de

---

<sup>55</sup> *Ibid.* Pág. 118.

<sup>56</sup> R. Rorty “*Habermas and Lyotard on Post-Modernity*” **Praxis-International**. 4.1 (1984), Pág. 38. Cit. por Mardones *Op. Cit.* Pág. 50.

<sup>57</sup> Giovanni Vattimo. **El fin de la modernidad**. Gedisa, Barcelona, 1986, Pág. 147-148.

Habermas con la postmodernidad<sup>58</sup> debido a su importancia que no nos permitiría abordarlo en este reducido espacio. Solo diremos que el debate se centra fundamentalmente en la posibilidad de fundar criterios de validez para nuestros discursos práctico-políticos, para mantener una mínima postura ética, para poder siquiera comunicarnos y entendernos. “El debate moderno/postmoderno sobre la racionalidad ha mostrado que la vía de salida postmoderna no es la única. Se puede aceptar la sospecha frente a la razón dominadora, concluye Mardones<sup>59</sup>, y no renunciar al impulso universalista teórico práctico de la Ilustración [...] Se puede recuperar el poder unificador de la razón sin temor a uniformismos. Se puede mantener el impulso democrático ilustrado hacia una sociedad más racional y humana sin abandonar el poder integrador de la razón.”

### **El proyecto de la postmodernidad**

La crítica postmoderna a la Ilustración busca, en su crítica a la modernidad, ser una nueva racionalidad y una nueva sociedad. El proyecto de cambio social se encuentra en ella implícito, aunque no siempre reconocido, junto con una cierta visión del hombre.

El pensamiento postmoderno se opone al funcionalismo dominante en la modernidad. Quiere no servir para otra cosa sino tener valor en sí mismo. Rechaza radicalmente la instrumentalización de la razón y de la misma vida. Pretende ser afirmación de lo vivido en cada momento “sin función de

---

<sup>58</sup> Véase por ejemplo J. Habermas. **Der philosophische Diskurs der Moderne**. Suhrkamp. Frankfurt am Main. 1985, aunque la bibliografía sobre esta crítica discusión y las alternativas que Habermas propone es sumamente amplia.

<sup>59</sup> Mardones, *Op. Cit.* Pág. 57.

preparar otra cosa”<sup>60</sup> o de ser otra cosa que fruición, vivencia de lo que hay sin escapar del aquí para buscar el “ser”. Se busca que sea un pensamiento superador de la metafísica, una actitud abierta a la multiplicidad de los juegos del lenguaje, un vagabundeo incierto en el que no hay principios ni criterios fijos, determinados, fundados de una vez por todas. Por lo tanto se opone a la metafísica que se esconde en todo proyecto de integración o afirmación de lo instituido; rompe los métodos consagrados y ofrece la discontinuidad, la búsqueda del disenso y la inestabilidad como lo verdaderamente creativo y humano. Es un pensamiento abierto. Se busca un paradigma donde el esquema sujeto-objeto quede rebasado. El sujeto, para ello, debe abandonar toda pretensión objetivante y perderse en la vivencia del momento. En fin, se trata de una labor de resistencia a esta sociedad y cultura moderna que con su aparato técnico y científico amenaza con destruir la humanidad.

Según Baudrillard<sup>61</sup> nos hemos salido de la historia. No tenemos ya donde ubicar lo real. Hemos perdido la percepción de lo real. Hemos perdido, con el horizonte histórico, el sentido de la historia. La postmodernidad implicaría entrar en un tiempo en que los acontecimientos no tienen finalidad propia. Somos ya incapaces de recuperar sentido ni conciencia ni posibilidad de la historia, es decir, somos incapaces de recuperar los acontecimientos en un horizonte de sentido. El resultado es el secuestro del acontecimiento, la imposibilidad de la reflexión sobre las cosas, impidiendo

---

<sup>60</sup> G. Vattimo. *Op. Cit.* Pág. 155.

<sup>61</sup> J. Baudrillard. **Las estrategias fatales**. Anagrama. Barcelona, 1984.

la recuperación de la secuencia de significados<sup>62</sup>. Este final de la historia es una promesa de des-alienación. No hay más norma histórica totalizante.

La problemática del fin del sentido y de la historia se continúa en el fin de la ética. Si no hay sentido en la historia hemos perdido toda orientación normativa. El único camino es poner en juego el relativismo de las esferas de valor y de los juegos de lenguaje. Es necesario aceptar la razón pluralista sin lamentos. Y aquí la insistencia en la tolerancia de la diferencia, es decir, de esta pluralidad de contextos locales y micro-relatos. Basta aceptar pragmáticamente las reglas que los grupos humanos generan sin buscar fundamentos universales de valores ni teorías de la racionalidad ni legitimaciones antropológicas.

Habermas propondría en cambio, como alternativa, que en el mero hecho de la comunicación hay una razón comunicativa común a todas las racionalidades y, por lo tanto, una ética comunicativa. Si hay una posibilidad de diálogo entre diversas racionalidades es porque una comunicación entre ellas supone unos mínimos comunes tanto para el discurso racional como para el entendimiento solidario, es decir, tanto para la razón comunicativa como para la ética comunicativa. También la praxis estético-política de los postmodernos despierta críticas: en la práctica incurren en un neo-conservadurismo. El abandono de la razón crítica y de la búsqueda de esa racionalidad nos deja a merced del sistema, nos deja en manos de los imperativos del sistema y a la deriva del consumismo y de la comunicación publicitaria. La idea de la normatividad de los micro contextos y de los juegos

---

<sup>62</sup> Véase Mardones, *Op. Cit.* Pág. 64-65.

locales del lenguaje repetiría en cierto modo las ingenuidades de la tradición libertaria y anarquista.

Finalmente el pensamiento postmoderno llevaría a sus últimas consecuencias el proceso de “adelgazamiento” del moderno concepto de sujeto. No solamente desaparece el sujeto burgués ni solamente aparece el “nihilismo del individuo”, ni solamente la lógica del sistema penetra en el mundo de la vida (*Lebenswelt*) de la comunicación, de las relaciones personales y de la libertad, sino que, si Luhman está en lo correcto, el sujeto se pierde en el sistema<sup>63</sup>. El sujeto ya no es sujeto de decisiones y deseos, el sistema lo hace por él. ¿Desembocará el sujeto postmoderno en la negación del actor social de la moderna teoría de sistemas? El sujeto ha perdido su singularidad: únicamente porque no hay ningún mundo real, ninguna estructura esencial del ser, es por lo que somos realmente todos iguales. Estamos ante una subjetividad sin sujeto.

La filosofía moderna y contemporánea asiste a una progresiva creación y desaparición del “sujeto”. Para comenzar, el término “sujeto” es algo relativamente moderno; es un término que los antiguos y los clásicos griegos desconocían. Aunque probablemente se podría hacer remontar hasta Sócrates, desde el punto de vista de la ética, el tema de lo que hoy llamamos sujeto o problemática del sujeto (y aunque este tema haya recibido su principal impulso en los primeros años del cristianismo, precisamente alrededor de las polémicas cristológicas en torno a Jesús Cristo como “sujeto” de predicaciones y de atribuciones, como persona divina y al mismo tiempo

---

<sup>63</sup> Luhmann, N. **Complejidad y modernidad**. De la unidad a la diferencia. Madrid, Trotta, 1998 Véanse también: Luhmann, N. **Introducción a la teoría de Sistemas**. México, UIA, Iteso, 1996.

verdaderamente hombre, etc.. -los antiguos prefirieron los términos de *persona* –los latinos-<sup>64</sup>, o el de *Υποστασις* –los griegos-<sup>65</sup>). La preocupación de los antiguos se refería más bien al género, a la especie y al problema de la individuación.<sup>66</sup> ¿Cómo se da la existencia de un *individuo* de una especie? Por esto el tema estuvo también ligado al asunto de los universales. Antecedentes más recientes y relacionados con el pensamiento moderno se encontrarán en Montaigne.

El concepto de “sujeto” se utiliza con frecuencia con un sentido analógico, pero con frecuencia se cae también en el equívoco. El término tiene connotaciones lógicas, gramaticales o sintácticas –léase lingüísticas-, psicológicas, etc. En su momento, y hoy de otra manera (Heidegger), tuvo connotaciones ontológicas, pero por lo general se le confunde con el concepto de subjetividad.

El mismo concepto de subjetividad es hoy polisémico; a veces se refiere a la representación de sí mismo, al *self* (y en general a todo lo que se podría relacionar con el sí mismo: el *ego*, el Yo, el *Μοί*, etc. )<sup>67</sup>; otras veces se refiere a una cierta “interioridad”; otras a lo que se opone a “objeto” u “objetivo”; otras es el sujeto de la predicación, aquél del cual se predica o dice algo, con sus evidentes connotaciones lógicas y lingüísticas; otras es el individuo; otras el soporte, el resto que queda después de la duda metódica;

---

<sup>64</sup> Así Boecio en sus tratados teológicos. Véase Boecio, **La consolación de la filosofía**, Madrid, Sarpe, 1985.

<sup>65</sup> B.N. Tataki. **Η βυζαντινή φιλοσοφία**. Etairia Spoudon. Atenas, 1977.

<sup>66</sup> Vea Gracia Jorge J. E. **Introducción al problema de la individuación en la alta Edad Media**. México, UNAM, 1987.

<sup>67</sup> Un pensador contemporáneo que ha dedicado muchos textos al tema es P. Ricoeur. Véanse sus **Sur l'individu**, Paris, 1987. Y **Soi-même comme un autre**. Paris, Le Seuil, 1990.



etc. Puesto que los escolásticos, contra los cuales se reacciona, definieron a la persona humana como *substantia indivisa naturae rationalis* y el concepto de substancia como definitorio fue rechazado con la crítica de la metafísica realista, el “sujeto”, las más de las veces, se ve hoy reducido a una subjetividad “flotante” y en permanente flujo, con evidente rechazo de todo lo que huelga a metafísica.<sup>68</sup>

El triunfo del pensamiento sobre la metafísica se ha cumplido del todo. Hemos pasado de la suposición de univocidad a la afirmación de la equivocidad.

“Llegados a este punto, cito a Descombes<sup>69</sup> - quisiéramos poder interrumpir un momento a Lyotard y decirle: acaso lo que estaba mal fundado era esa verdad del militante: un deseo le ha hecho tomar los enunciados marxistas por verdaderos<sup>70</sup>, pero quizá sencillamente no eran verdad. ¡Vaya! No nos oye, su carrera ya le ha llevado más lejos, prosigue con tesón y franquea de un salto toda la distancia que separa su desilusión de una polémica contra la verdad en cuanto tal. De la observación que dice que esta verdad no era sino la expresión de un deseo, pasa a la interpretación que dice que el deseo que se expresaba en esta pretendida “verdad” era el deseo de verdad. Queremos ver... Pero resulta lo siguiente: si hubiera una verdad, ésta sería hegeliana o, si se prefiere, marxista. Si el marxismo no es

---

<sup>68</sup> Profundizar más en este tema, dada su enorme importancia para las ciencias humanas contemporáneas, y el gran desarrollo que ha adquirido hoy la discusión del tema no podría hacerse a medias, y por lo tanto excedería los límites de esta tesis. Véase para todo esto el magnífico texto de Joscelyn Benoist. *Op. Cit.*

<sup>69</sup> Vincent. Descombes. **Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)**. Cátedra, Teorema. Madrid, 1998. Págs. 235ss.

<sup>70</sup> Descombes alude a la obra *Economie libidinale*, “Le désir nommé Marx”.

verdad, no es porque sea falso, sino porque nada es verdad". Hasta aquí Descombes.

De la caída de algunas creencias pasamos al desmoronamiento de toda creencia. De la incredulidad al alegre saber que no sabemos nada. De la revolución a la cínica aceptación del *status quo*. Del -se dice- nihilismo pasivo al nihilismo activo. De la restauración romántica al deseo de nada, a la nada del deseo: no hay origen ni hay final de la historia, no hay antes ni después, no hay realidad ni máscara, no hay versión auténtica de un texto, solamente interminables traducciones, nada que ponga algún límite a la interpretación<sup>71</sup>. Liquidaremos el principio de identidad (Klosowski), ¡total la lógica -con todo y su logos, y también el onto-logos- hace rato que se ha ido a paseo! y ha dejado en su lugar un vagabundeo equivocista y metafórico (donde el fundamento de la metáfora es puramente externo) en el que todo se desliza. Se acumula un término tras otro por pura homofonía, o por el gusto de la producción de polisemia, y se pretende concluir como si todavía existiera el "termino medio" de la ilación deductiva. No hay lógica, no hay saber, no hay fundamento, no hay ética: y tampoco hay sujeto.

A la *imago mundi* del mundo pre-moderno le sucede una visión descentrada, diferenciada en compartimentos, subsistemas cada uno con su lógica propia y su particular sistema de valores. Así crece y se multiplica el número de explicaciones no solamente del funcionamiento sociopolítico, sino de la realidad y de la vida. El racionalismo y el cientificismo se tornan totalitarios en un cierto sentido, como ideologías totalizantes, casi religiosas. Pero al

---

<sup>71</sup> Véase, sobre esto: Umberto Eco. **Interpretación y sobreinterpretación**. Cambridge University Press. Gran Bretaña. 1995. y Umberto Eco. **Los límites de la interpretación**. Lumen. México, 1992.

crecer el número de explicaciones de la realidad con pretensiones definitivas, ocurre un fenómeno de mutua relativización. La búsqueda de la polisemia cero, del discurso unívoco de las definiciones operacionales, el anhelo de los integrantes del Círculo de Viena, ha estallado en la multiplicación de las hermenéuticas equivocistas y metaforizantes. La pretendida objetividad o verdad última de las explicaciones se ve cada vez más subjetivizada, dice Mardones, a quien estoy siguiendo muy de cerca<sup>72</sup>. Las religiones, las filosofías, las psicoterapias y las ideologías aparecen como un producto más a la libre disposición del consumidor. La pretensión de una filosofía o sistema, psicoanalítico o no, de poseer el verdadero acceso a la realidad, aparece como una ilusión. La teoría es una ficción.

No sólo la antigua metafísica, sino los críticos modernos, ilustrados y filósofos del idealismo alemán, así como la misma ciencia le parecerán a Nietzsche meros substitutos pretenciosos de aquella metafísica. Metafísica contemplada ya no desde los ojos de Aristóteles, sino desde las miradas posteriores a Descartes y a Kant; las miradas de los grandes discípulos y después críticos de Hegel, el último sistemático; las miradas de aquellos que frente al fracaso del proyecto de la modernidad buscan alternativas en una radicalización de esta, más que en la revisión histórico crítica de lo que fueron sus supuestos, sus fundamentos y las ilusiones de su cimentación.

Por medio del proceso de racionalización e industrialización, también de la filosofía, ha desaparecido en Occidente la posibilidad de presentarse como la alternativa.

---

<sup>72</sup> José Ma. Mardones. *Op. Cit.* Págs. 22 y sgs.

Cada vez que buscamos el fundamento de alguna postura encontramos, dirá Nietzsche<sup>73</sup>, intereses, pretensiones, situaciones vitales determinadas. La crítica epistemológica se torna en crítica política, en crítica radical de lo que se piensa son los fundamentos de toda la cultura occidental. El análisis de la verdad de Nietzsche, en realidad toda su obra, es uno de los más importantes antecedentes e inspiradores del contenido del pensamiento postmoderno y deconstruccionista. En conclusión: se dice que no hay verdad ni conocimiento de las cosas “en sí mismas” (en una particular manera de recordar a Kant).

Sólo podemos aspirar a producir metáforas de la realidad que tienen la función de expresar más el estado del individuo y las condiciones históricas y sociales en que vive, que la objetividad de lo expuesto. Ya no hay ningún fundamento fijo sobre el que se pueda o valga asentar o creer algo como seguro e inmovible. Se ha pasado rápidamente del fracaso del univocismo a la exaltación del equivocismo. Se ha pasado de la crítica de la metafísica a la negación de una realidad más allá del mero lenguaje. Y aun en el campo del discurso habrá que reconocer la multiplicación de los nominalismos con frecuencia inconmensurables entre sí.

Se ha equiparado la reacción frente a Hegel con la crítica de todo el pensamiento occidental. Sólo nos queda, como dirá Vattimo<sup>74</sup>, el “vagabundeo incierto”. No hay caminos que lleven a un fin, a una realidad. Todos son, se dirá, senderos perdidos, interrumpidos (como se dice, “releyendo”, interpretando, a Heidegger, en cuya lectura también buscan apoyo los pen-

<sup>73</sup> F. Nietzsche. **La gaya ciencia**. Sarpe. Madrid, 1984, aforismo 125. Cit por Mardones, p. 23

<sup>74</sup> G. Vattimo. **El fin de la modernidad**. Gedisa, Barcelona 1986, Pág. 149. Cit. por Mardones, Pág. 23

sadores postmodernos; aunque, desde luego, Heidegger va mucho más allá que todos ellos).

El desencantamiento de las visiones del mundo es uno de los acontecimientos con mayores repercusiones para la sociedad y la cultura actuales. Ligado a este desencanto podemos entender otro rasgo de nuestra cultura, la fragmentación de la razón, o la separación de, como diría Weber, las “esferas de valor”. Se separan entre sí la ciencia, la moral y el arte; la lógica y la ontología; la ética y la antropología, etc. Finalmente no estamos tan lejos de la restauración cartesiana del dualismo entre el alma –a la cual se reduce la subjetividad- y la materia, el cuerpo, la *res extensa*, sujeta a sus propias y diferentes leyes. Aquí se separarán definitivamente las ciencias del cuerpo o de la naturaleza y las del espíritu. Aquí nacerán por un lado el empirismo y por el otro el racionalismo idealista y metafísico –no en el sentido de Aristóteles, sino en el de Wolff-. Aquí se romperá la unidad substancial del sujeto, del *sub-jectum*, de la *hypo-stasis*, reduciéndose la subjetividad al pensamiento, o a la sensación, o a la palabra que ya no es signo de ninguna cosa. Una subjetividad sin sujeto, sin soporte; pues el pensamiento de todo soporte es sospechoso de querer introducir la vieja metafísica que tan definitivamente habría sido desterrada por la modernidad.

La racionalidad muestra hoy la pluralidad de sus dimensiones, su polisemia, su inconmensurabilidad. Cada una de estas vertientes puede pretender vivir tan autónomamente que desconozca a las otras o intente someterlas a su dominio. Estaríamos ya no en la integración sino en los reduccionismos o en la era de los préstamos conceptuales “interdisciplinarios” no explicitados. La especificidad epistemológica no se encontraría ya más que en la

separación de los “continentes”. La “cientificidad” se encontraría en el “método” o finalmente en ningún lado. ¡Y qué más da!

Nos encontramos con el pluralismo de la razón ante lo que constituye el punto de partida de la postmodernidad. ¿O habría que hablar más bien del pluralismo de los “discursos”? Este es el rasgo que el pensamiento postmoderno radicalizará como una nueva forma de comprenderse el pensamiento, que ya no la razón, a sí mismo y de comprender la realidad. La razón, en cuanto un todo único, sólo tendrá justificación como un símbolo abstracto que cada vez encuentra menos apoyo en la realidad histórica, social, cultural, en la que opera. Las antiguas visiones totalizadoras, integradas entre sí son hoy imposibles. ¿Desde dónde pensar? Si cada una de las esferas posee su propia lógica, las miradas se hacen fragmentadas, incommensurables, incomunicables. El pensamiento se encuentra fragmentado. La relación entre los pensamientos o los discursos se vuelve equívoca. La producción intelectual, hoy, estará habitada por el equivocismo y la metáfora extrínseca, que no por la analogía.

A este descentramiento de las imágenes del mundo o de la sociedad y a su pluralismo corresponde el descentramiento de las epistemologías, de las ciencias del hombre, y a su pluralismo corresponde el pluralismo de las psicologías y de los psicoanálisis, cada uno construido en un lenguaje y en una alternativa, al interior de una historia y de una tradición epistemológica diversa, en un contexto ideológico y en una lógica que les hace, en todo caso, por lo menos, incommensurables; a menos que nos comprometiéramos en una difícil y ardua crítica epistemológica e histórico crítica que podría llevarnos a algo diferente del relativismo de hoy.

La llamada postmodernidad radicaliza el historicismo relativista de la modernidad. Se trata de superar a la modernidad radicalizando sus tendencias. Se trata de asentarse sin lamentos en la pérdida de sentido, de valores y de fundamento de la realidad, se trata de alcanzar una perspectiva post-racionalista: Una razón post-metafísica, una razón post-histórica, una razón post-sistemática y post-estructuralista. Una razón que asumiese el fracaso de la modernidad confundido con el fracaso de todo el pensamiento occidental desde sus orígenes hasta hoy. Pero ¡atención! en esta radicalización no hay nada de derrotista, se pretende, sino finalmente algo liberador y emancipatorio.

Pienso, resumiendo, que la “postmodernidad” es el fracaso del proyecto racionalista, “de progreso”, optimista, cientificista de la modernidad; pero se trata de un fracaso que habitaba en el seno de la modernidad desde sus orígenes. En este sentido el movimiento postmoderno es una repetición de los inmediatos antecedentes escépticos, nominalistas y relativistas predominantes en el Renacimiento entre Ockham y Descartes, y la deducción hasta el absurdo de principios y supuestos materialistas, empiristas, idealistas, racionalistas, discursivistas, antimetafísicos que han estado presentes en la modernidad más o menos todo el tiempo. Decirlo así quizá resulte un poco brutal, pero sintético. ¿Cómo sucedió esto? ¿Debido al sueño maravilloso, que no fue otra cosa, renacentista? Sí. ¿Debido a la decadencia del pensamiento medieval? Sí. ¿Debido a la pérdida en Occidente —quede claro— del pensamiento clásico de griegos y latinos? Sí. ¿Debido al desmembramiento del Imperio Romano, a la entrada en la oscura, pero esencial, y a la par profundísima transformación del mundo occidental que es la consecuencia de este desmembramiento? Sí. ¿Debido a la profunda transfor-

mación de la sociedad y la cultura occidentales que se produce como resultado de las invasiones de pueblos “bárbaros” profundamente ajenos a la racionalidad greco-latina de fines del Imperio? Sí. ¿Debido al fallido intento de Roma de latinizar a los merovingios, carolingios, etc., y al fallido esfuerzo de francos, godos, celtas, germanos, etc., de asimilarse la cultura grecolatina? Sí. ¿Debido a la pérdida de la filosofía de la Grecia clásica como resultado de las conquistas de Alejandro que dieron lugar al pensamiento helenístico, pero también a la cosmopolitización y difusión universal del pensamiento griego? Sí. ¿Debido a la pérdida de las obras metafísicas de Aristóteles, debido que las llevaron consigo los arrianos expulsados del Imperio, con lo cual se perdieron para occidente hasta que los árabes las rescataron y pudieron ser traducidas por los cruzados invasores al latín? Sí, sí, sí, pero esto no resuelve el problema aunque lo aclare. Solamente nos hace conscientes de nuestro lugar en la historia, y contribuye un poco a relativizar, ahora sí, el punto desde el cual miramos la historia del pensamiento reciente.





## Tercera Parte

### *Los psicoanalistas y la postmodernidad*

Hace algunos años Althusser nos acostumbró a una determinada, y por cierto infiel, manera de leer a Bachelard y su filosofía del corte epistemológico en la historia de la ciencia. Los marxistas habíamos asimilado el pensamiento de los saltos cualitativos que se producían como resultado de pequeños cambios cuantitativos. Así se pensaba que los cortes epistemológicos eran prácticamente rupturas de “paradigmas” que resultaban de cambios en la infraestructura de pequeño alcance y que en algún momento se manifestaban en la superestructura. Nos aficionamos a una mirada y a una epistemología “discontinuas” de la historia dejando atrás la filosofía de la historia de Agustín, de H. Marrou, etc. Hoy la filosofía de la historia ha abandonado, parece, la epistemología “discontinua” y se mueve, con De Certeau entre otros, hacia otros parajes. Pero queda claro también que los cambios en la historia, y también en la historia de las ideas, tienen causas, determinaciones y no solamente rupturas, sino también continuidades y evoluciones, influencias, etc.

El proyecto psicoanalítico nace a fines del siglo XIX en una Viena extraordinaria hoy desaparecida. En la encrucijada del darwinismo, del fisicalismo energetista, del pensamiento positivista, de los inicios de la neurofisiología y de la psicología experimental, el psicoanálisis arranca también desde el humus de la modernidad. Kant, Wolff, Herbart, Fechner, Helmholtz, etc., junto con Leibnitz, Comte, Ostwald, etc., son sus parientes muy cercanos. Las influencias medio-orientalistas en el Imperio Austrohúngaro de Freud, pasadas por Schopenhauer no le son del todo

pasadas por Schopenhauer no le son del todo ajenas tampoco. Y finalmente, Nietzsche, cuyas ideas conoció como muy semejantes a las suyas y que por eso, dice Freud, se negó a leer, pues le “robaba las ideas”. Todo muy cercano tanto a la modernidad como a la crítica de la modernidad.<sup>75</sup> La obra freudiana, no exenta de originalidad e innovación, se sitúa en el centro del debate modernidad-postmodernidad.

### **La problemática en el psicoanálisis contemporáneo**

Junto con el “fin de la historia”, parecería que asistimos al final de aquellos conflictos y entidades ligadas al pasado social, expuestos en los ya rápidamente envejecidos tratados y manuales de psicopatología y de nosología, y que vemos cada vez más nuevas entidades y terminologías y nuevos tipos de analizandos, en los divanes o no. Tal pareciera que la sociedad y los sujetos se han transformado mucho más rápidamente que nuestra capacidad para pensarlos, y que nuestras teorías sociológicas, psicológicas, psicoanalíticas, etc., han llegado tarde a la transformación y ahora se apresuran, también ellas, en cambiar como adaptándose, adecuándose, mimetizándose a la misma fragmentación, aislamiento (literalmente “hacerse isla”), multiplicación y digitalización del campo social o discursivo del que intentan dar algún tipo de cuenta.

Algunos autores<sup>76</sup>, las más de las veces los inclinados por las explicaciones sociológicas, suelen referir a esta problematización social del cuerpo la

---

<sup>75</sup> Véanse, de Assoun, P.L. **Introducción a la epistemología freudiana**. México, S.XXI, 1982. **Freud y los filósofos**. Barcelona. Paidós, 1982 y **Freud y Nietzsche**, México, FCE, 1984.

<sup>76</sup> Véanse, por ejemplo, Joan Jacobs Brumberg. **Fasting Girls: The emergence of Anorexia Nervosa as a Modern Disease**, Cambridge, Mass., Harvard University

multiplicación de las patologías de la alimentación tales como la anorexia. En la anorexia: “el cuerpo se convierte en parte de un sistema de falso yo, disociado de las aspiraciones internas del individuo, aunque rigurosamente gobernado por ellas.” “La anorexia es un afán por alcanzar seguridad en un mundo de opciones múltiples pero ambiguas”<sup>77</sup>.

Por otra parte, el reconocimiento del trastrocamiento de la vergüenza y la culpa de que hablan estos autores expresa un pasaje de las problemáticas superyoicas a las narcisistas. Por lo tanto estos autores parecen reconocer implícitamente que el problema principal hoy no es el del yo en el sentido de las identificaciones secundarias, que sería más del interés sociológico, sino en el sentido de las perturbaciones de la constitución narcisista en el sentido de la represión primaria o de la constitución del aparato psíquico. Esto situaría a algunas, por lo menos, de las anorexias, ya no en el campo neurótico de las problemáticas del *Selbst*, sino más cerca de las psicosis.

En la recopilación que se hace bajo la dirección de Claude Boukobza<sup>78</sup>, es importante aclarar, no solamente se señalan como características de la clínica psicoanalítica contemporánea las arriba referidas, sino muchas otras relacionadas con la ampliación del campo de la clínica a patologías que antes no eran abordadas por los psicoanalistas, que parecían dedicados únicamente a las neurosis; hoy es frecuente ocuparse de adicciones de varios tipos, de las psicosis, de problemas en el ámbito laboral, de víctimas de guerra, exilio y desplazamiento, de la problemática de los adolescentes, etc.,

---

Press, 1988 y Hilde Bruch, **The Golden Cage: The Emergence of Anorexia Nervosa**. Londres, Routledge, 1978. Citados por Giddens, *Op.Cit.* Págs. 134s.

<sup>77</sup> Giddens, *Op. cit.* Págs. 138s.

<sup>78</sup> Boukobza, Cl. **Où en est la psychanalyse? Psychanalyse et figures de la modernité**. Ramonville Saint-Agne, Éditions Érès, 1998.

y esto ya no solamente en el consultorio particular en el clásico encuadre individual, sino que se ha desarrollado el psicoanálisis en grupo o de grupo (según el enfoque teórico), y, muy importante, el trabajo del psicoanalista en las instituciones, no solamente hospitalarias, todo lo cual, evidentemente, manteniendo la escucha analítica y los elementos esenciales del método, ha debido adaptarse a diferentes condiciones de encuadre en el tiempo y en el espacio, en fin, en la manera de mantenerse el dispositivo mediante el cual se toma en cuenta la transferencia.

Dentro de las nuevas problemáticas o patologías se señalan de modo importante las sexuales: homosexualidad (frente a la cual muchas actitudes han cambiado), transexualidad, bisexualidad, perversiones, etc., en lo que André Green denomina las “neosexualidades”, luego están las problemáticas de las adicciones, de las psicósomáticas (que incluyen ya no solamente las somatizaciones histéricas, sino incluso los trastornos de la fertilidad, la problemática de los enfermos terminales, etc.), los cada vez más frecuentes trastornos depresivos, los diversos problemas de la infancia y de los niños, las denominadas patologías limítrofes, etc.

Algunos autores, como Jacques Hassoun, llegan incluso a hablar de una melancolización del mundo.

Muy lejos estoy de pretender que exista la posibilidad de una explicación psicoanalítica de la postmodernidad, ni siquiera del “sujeto” postmoderno (pues por “sujeto” no se entiende siempre necesariamente aquel del que se ocupa el psicoanálisis) o de los cambios en la “subjetividad” contemporá-

nea. Ni siquiera estaría de acuerdo en decir que la sociedad contemporánea es postmoderna.

Creo que no existe **una** sociedad contemporánea, sino que coexisten en estos años sociedades muy diferentes entre sí, muchas de las cuales, como quizá la nuestra, están muy lejos de eso que se dice postmodernidad. Sí creo, en cambio, que los cambios sociales recientes, junto con los que se han producido en el campo del pensamiento, entre otros los denominados del pensamiento postmoderno, representan para el psicoanálisis ¿o debería decir **los** psicoanálisis? un desafío, un acicate para su producción y su práctica, en ese diálogo siempre presente entre el psicoanálisis y los demás campos del saber.

El inconsciente reprimido habría sido, al decir de Hornstein<sup>79</sup>, privilegiado por Lacan y por los analistas franceses que le siguen. En Lacan se habría producido un deslizamiento desde el inconsciente reprimido a aquello “que no cesa de no inscribirse” como resultado de definir lo real como imposible. Por otra parte el yo habría sido trabajado más por la escuela norteamericana, pero agrandado, autonomizado y sustraído del conflicto. La escuela inglesa, los kleinianos a la cabeza, habrían privilegiado lo arcaico, tanto el ello como el superyó como fundamento siempre operante. Es decir, que cada país en el que se desarrolla el psicoanálisis produce sus marcas y sus influencias en el desarrollo clínico y teórico. En Estados Unidos tiende a medicalizarse, en Alemania –por influencia de la escuela de

---

<sup>79</sup> Hornstein, L. Y otros. **Cuerpo, historia, interpretación. Piera Aulagnier: de lo originario al proyecto identificador**. Bs.As. Paidós, Psicología profunda, 1991, Pp. 12 ss.

Frankfurt- insistirá más en lo social (durante un tiempo, por lo menos), en Francia se verá y ve profundamente entrelazado a la filosofía.

Le fenomenología cede su lugar al estructuralismo y después a una cada vez mayor importancia de las ciencias del lenguaje. La difusión de la teoría lacaniana coincidió con un proyecto estructuralista que propagó las consignas de “la muerte del hombre”, el “antihumanismo teórico”, la “disolución del hombre” y finalmente la “muerte del yo”.<sup>80</sup>

Lacan desarrolla un concepto de sujeto concebido como efecto del significante. Irreductible a todo lo que sería representación y significación –estoy siguiendo a Hornstein<sup>81</sup>-. El sujeto, presente y a la vez ausente en la cadena significante se manifiesta en todo lo que del discurso se escapa a la conciencia del elocutor. Inasimilable al orden de la substancia del ser pensante, el sujeto sería afectado por una carencia, una falta radical que lo hace deseante. El deseo siendo lo que se encuentra subtendido y que sin cesar es relanzado por la falta de un objeto heterogéneo a la figurabilidad y a la representación.

Así Lacan habría establecido una oposición radical entre el sujeto y el yo que está lejos de ser aceptada por psicoanalistas como, por ejemplo, Piera Aulagier, para la cual es una falsa alternativa la de tener que optar por un yo autónomo o un yo autista, o para la cual, como para Rosolato, sería una

---

<sup>80</sup> Foucault, Althusser, Lévi-Strauss, Lacan, en este orden.

<sup>81</sup> *Op. Cit.* Pág. 21.

simpleza considerar al yo y al sujeto en oposición y sin relaciones posibles.<sup>82</sup>

Castoriadis subrayará la manera como esta ideologización “a la francesa”, en sus términos, subraya la exclusión de lo social e histórico, del pensamiento y la praxis. Insistirá en la necesidad de recuperar la dimensión de lo histórico. Pero lo “histórico” se encuentra hoy también problematizado; muchos psicoanalistas desdeñan hoy todo lo que tenga que ver con la “verdad histórica” con lo “realmente acontecido”. En palabras de Agustín y de H. Marrou, se diría que no existen las “*res gestae*”, sino solamente las “*res narratae*”, en una analogía según la cual lo realmente sucedido sería tan inaccesible al análisis como el noúmeno de Kant y el ente de la metafísica rechazada. Por otra parte la crítica al excesivo adaptacionismo de la escuela norteamericana conducirá al total rechazo de la “realidad” social al interior del campo psicoanalítico.

El pensamiento postmoderno parece extenderse de maneras diversas en varias regiones del mundo; sin embargo, aquel al cual generalmente nos referimos nosotros tiene una factura fundamentalmente europea (Vattimo, etc.) y especialmente francesa (Lyotard, Derrida). Es justamente en Francia donde el psicoanálisis y la filosofía entablan el diálogo más intenso y enriquecedor, pero también el más riesgoso. La filosofía y el psicoanálisis se influyen e inspiran en Francia mutuamente de manera entusiasta y declarada. En otros países existe este diálogo de manera menos explícita, más en relación con supuestos epistemológicos y metodológicos por parte de los psicoanalistas, más en términos críticos de parte de los filósofos.

---

<sup>82</sup> *Ibid.* Pág. 22



Por otra parte, y por lo tanto, dar cuenta hoy del psicoanálisis en Francia o de la filosofía contemporánea francesa, en particular del pensamiento postmoderno implicaría pasar necesariamente por toda la historia del pensamiento psicoanalítico reciente, especialmente lacaniano, por un lado, y por el otro por la historia de la filosofía en Francia por lo menos a partir de la llegada de Hegel, vía Kojève y su enorme influencia en todos los que vienen después, por acuerdo o desacuerdo, de Husserl y la fenomenología, de Heidegger, y también de Nietzsche. Habría que hablar de la caída del pensamiento marxista en Francia y de la enorme desilusión y desconcierto que provoca en muchos, entre ellos en los participantes de los movimientos Socialisme ou Barbarie, Tel Quel, etc. Habría que hablar de la crítica de la historia de Foucault, del debate estructuralista, de la lectura nominalista que se hace de De Saussure y de Wittgenstein, y de la Filosofía de la Diferencia (Derrida, Deleuze) hasta llegar a esa enorme rendición desesperanzada, a esa desilusión, a ese hacer de la “necesidad” (el fracaso del pensamiento revolucionario junto con la llegada a su callejón sin salida de la razón ilustrada y de la modernidad) una pretendida virtud (el proyecto de radicalizar las propuestas del enemigo -el capitalismo-) hasta el absurdo.

En este diálogo evidentemente el psicoanálisis recoge aportaciones de la filosofía, se apoya —o pierde su apoyo— en los pliegues del pensamiento crítico y epistemológico, o aporta a su vez modos de problematizar que la filosofía u otras disciplinas pueden retomar a su vez; pero hay que tener cuidado con no confundir los campos, una cosa es psicoanálisis y otra filo-

sofía<sup>83</sup>, y algo connota un término o concepto en un campo y algo diverso en otro.

### **El psicoanálisis y las transformaciones del pensamiento filosófico**

“La crítica freudiana mostrará lo ilusorio de un sujeto autónomo dotado de una racionalidad transparente”. Como diría Descombes<sup>84</sup>, la conciencia está ahora invadida por “lo otro”. La autonomía de la voluntad y la conciencia es substituida o determinada por la indomeñable pulsión, por las representaciones inconscientes reprimidas ligadas a la sexualidad infantil, por el deseo, por la pulsión de muerte. La irracionalidad habita la racionalidad. Sin embargo, el proyecto freudiano está claramente inscrito en el proyecto de la Ilustración<sup>85</sup>. También el proyecto freudiano está habitado por los ideales modernos del progreso, de la ciencia y de la emancipación.

Este mismo vínculo entre la filosofía –y en un sentido más amplio, la cultura- y el psicoanálisis produce movimientos en la teoría psicoanalítica del sujeto, o en la manera de comprender su relación con el yo, con el cuerpo, con la realidad, con la cultura. Las evoluciones y movimientos teóricos en psicoanálisis acerca del papel de lo biológico y energético (en los primeros tiempos), de la relación entre el yo y la realidad a la que se adapta y a la cual

---

<sup>83</sup> El reciente libro de Pasternac apunta explícitamente a esta diferenciación necesaria, aunque su propósito no aborda este tema directamente y en general, sino uno más particular, el de la diferencia entre el psicoanálisis (lacaniano) y algunos asertos o supuestos críticos de la filosofía (derridiana). Véase: Marcelo Pasternac. **Lacan o Derrida. Psicoanálisis o análisis deconstructivo**. México, Epee, 2000.

<sup>84</sup> V. Descombes. **Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)**. Cátedra. Madrid. 1082.

<sup>85</sup> Véase Kolteniuk Krause, M. “*El inconsciente freudiano frente al pensamiento post-moderno*” en <http://www.cartapsi.org/revista/no1/kolteniuk.htm>. En opinión de este filósofo y psicoanalista mexicano, quien sigue a Coderch, el estatuto epistemológico del inconsciente freudiano, y por lo tanto del psicoanálisis como tal corre el riesgo de diluirse en el pensamiento postmoderno; aunque las razones que alude expresan un punto de partida diferente al aquí planteado.

transforma, del sujeto del inconsciente que enuncia y desea, pero que también se identifica e historiza, que piensa y simboliza, de este yo pura ilusión de ser que se diluye, etc., no son para nada ajenos a las evoluciones paralelas que se van dando en la filosofía.

Cito a Hornstein: “Se encuentra frecuentemente en la literatura psicoanalítica [...] la expresión “sujeto del inconsciente” [...] Se ha pretendido desuartizar al sujeto humano bajo dos modalidades. Por un lado, se considera el para sí en tanto que simple proceso autocentrado y autoconservador, pero ‘ciego’ para todo lo que supera las instrumentalidades que dependen de estas dos finalidades. El ser humano no sería más ‘sujeto’ que el sistema inmunitario. Se llega así al ‘proceso sin sujeto’ [...] Es la línea de Lévi-Strauss/Althusser/Foucault. O bien, se pretende reabsorber completamente al sujeto humano en la dimensión del lenguaje; se dirá entonces que está capturado, perdido, alienado en el lenguaje que no habla sino que es hablado [...] -con el riesgo de instalar ‘detrás’ de él un ‘sujeto del inconsciente’ el cual evidentemente se anula desde que una palabra ha sido pronunciada-. Esta es la línea de Lacan/Barthes/Derrida”<sup>86</sup>.

Freud hablaba en un mundo muy diferente del nuestro. El Freud de los orígenes está totalmente inmerso en el pensamiento de su tiempo, independientemente de las consecuencias que para la transformación de este pensamiento tuvo su obra visionaria.

Sería largo y posiblemente fuera de lugar ahondar en estos conceptos, pero no podemos dejar de mencionar la inclusión de Freud en el pensamiento

---

<sup>86</sup> Hornstein, L. *Op. Cit.* Pág. 23

darwinista, asociacionista, fisicalista y energetista del Siglo XIX, a la par que en la corriente que se deriva de Kant y de los discípulos alemanes de éste hasta llegar a la influencia de la polémica kantiana y antikantiana que marca la fundación de la psicología en Alemania con Wundt, Wolff, Külpe, Helmholtz y demás fundadores de la psicología “científica”; los fisiólogos vieneses e ingleses del momento, por una parte, y la influencia de Charcot, de Schopenhauer y de Nietzsche en su polémica antihegeliana, por la otra<sup>87</sup>. A todo ello, sin embargo, Freud aporta concepciones de indudable novedad.

Desde sus orígenes, desde su misma fundación, el psicoanálisis ha estado en relación con el pensamiento de su tiempo, en relación con la misma filosofía. A lo largo de los años el pensamiento psicoanalítico ha ido cambiando, se ha ido reformulando, en parte por las exigencias endógenas de su práctica clínica, en parte por las diferentes lógicas a que se ve sometido dependiendo del contexto cultural y social en que se desenvuelve: léase Inglaterra, Norteamérica, Francia, Alemania de la postguerra, Argentina, etc., y finalmente, en buena medida, cosa que quiero subrayar, debido a los diferentes supuestos y opciones epistemológicos y filosóficos de quienes hacen el psicoanálisis. Cada una de estas reformulaciones y reestructuraciones teóricas preñadas de diferentes tomas de posición filosófica se re-verten en una nueva y diferente lectura e interpretación del texto y del contexto freudiano. Así hay un Freud norteamericano y funcionalista, uno

---

<sup>87</sup> Véanse, por ejemplo: José María Pérez Gay. **El Imperio perdido**. México, Cal y Arena, 1991. Frederic V. Grunfeld. **El drama de los intelectuales judíos centroeuropeos en vísperas del nazismo. Profetas malditos. El mundo trágico de Freud, Mahler, Einstein y Kafka**. Barcelona, Sudamericana-Planeta, 1980. Erna Lesky. **The Vienna Medical School of the 19th Century**. The John Hopkins University Press. Baltimore and London, 1976., entre muchos otros.

británico y asociacionista en extremo, uno francés y estructuralista, y asistimos ahora al nacimiento de la lectura postmoderna o post-estructuralista de Freud, etc.

Cada una de estas reelaboraciones y nuevas aportaciones conceptuales a la teoría implica por lo general una ampliación de su horizonte y un enriquecimiento importante. También puede haber desplazamientos y transformaciones radicales. Se iluminan facetas nuevas, se llama la atención sobre nuevas problemáticas, se redefinen conceptos, se enfrentan nuevas problemáticas clínicas. Pero estas reformulaciones no tienen por intrínseca naturaleza que resultar siempre positivas; de hecho, según las diferentes corrientes actuales en psicoanálisis, generalmente provocan discusión. Y muchas veces se construyen elaboraciones teóricas y conceptos muy importantes en el psicoanálisis contemporáneo sobre la base de supuestos filosóficos que son asimilados, sin percatarse de ello, por aquellos que adquieren la teoría o la estudian constantemente. Es decir, se produce con frecuencia una aceptación no consciente, irreflexiva y acrítica, de supuestos filosóficos e implicaciones epistemológicas u ontológicas cuando lo que se quiere es asimilar determinadas teorizaciones psicoanalíticas o reflexiones sobre la clínica construidas de manera no explícita sobre dichos supuestos.

Un ejemplo muy importante de la relación entre el psicoanálisis y otros campos es el de la reflexión que se lleva a cabo durante muchos años en la Escuela de Frankfurt, especialmente por Horkheimer y Adorno, y también por Benjamin, sin olvidar en ningún momento a Alexander Mitscherlich<sup>88</sup>.

---

<sup>88</sup> Alexander Mitscherlich. **Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft**. Piper Verlag, München, 1963.

Esta reflexión cuya reelaboración y reformulación continúa críticamente Habermas hoy en día es un antecedente importante. En efecto, aunque inaugurada en otro sentido por Nietzsche, la crítica de la “razón dominadora” y “objetivante” relacionó la reflexión de estos pensadores con el psicoanálisis durante muchos años. En Nietzsche cuya importancia para el pensamiento de la postmodernidad es insoslayable, se descubre y delata lo otro de la razón dentro de la razón<sup>89</sup>. Esta crítica pretende ser demoledora del idealismo del sujeto, socavar la fortaleza de la razón ilustrada, y arrancar los lazos orgánicos del pensamiento del suelo nutricio de la tradición filosófica y cultural de Occidente.

La crítica de la epistemología de la dominación encontrará en estos, en cierto sentido continuadores de Nietzsche, pero también de Marx, un lugar preeminente. Ellos reflexionarán sobre la relación entre razón y poder para concluir que el proceso de la Ilustración concluye en la barbarie porque la raíz de la razón está enferma. Conocer es objetivar y todo esfuerzo objetivante es por sí sistematizador, controlador y dominador. La razón está enferma del deseo del hombre de dominar la naturaleza. Este deseo de dominio inherente a la actividad cognoscitiva hace que el descubrimiento de la verdad se vea frustrado. Estamos en la crítica más profunda de la teoría del conocimiento como apropiación del objeto de conocimiento por parte del sujeto cognoscente como ejercicio de la dominación. El sujeto del conocimiento es más que un espectador pasivo que se deja impresionar por la luz que ilumina al objeto: es un dominador. La crítica de la dominación implicará entonces la crítica del sujeto del conocimiento. Y si la razón cog-

---

<sup>89</sup> Gianni Vattimo. **Introducción a Nietzsche**. Península. Barcelona. 1996.

noscente es siempre dominadora, entonces no hay razón que válidamente produzca un verdadero conocimiento.

Esto implica un problema epistemológico para el psicoanálisis. ¿Qué tanto conserva la teoría psicoanalítica su especificidad y autonomía conceptual en estos casos? ¿Qué tan indisoluble resulta la teoría psicoanalítica de sus préstamos conceptuales de otras disciplinas? ¿Qué resignificación adquieren los conceptos tomados en préstamo o los supuestos asumidos por algunos en su nuevo contexto psicoanalítico?

Como, por otra parte, la producción psicoanalítica es, al mismo tiempo, mucha e insuficiente, nos encontramos frecuentemente en el malentendido, en el equívoco y en el intercambio difícil. Es necesaria una labor psicoanalítica crítica en el sentido positivo del término, vale decir, histórico crítica, de sus supuestos y de su construcción que explicita el proceso de su elaboración, que reflexione epistemológicamente sobre sí misma y contribuya de esta manera a la elaboración, construcción o preservación de la coherencia y unidad teórica psicoanalítica. Y como la producción y la reelaboración son constantes, pues la reflexión crítico epistemológica tiene que serlo también<sup>90</sup>.

Hoy el campo psicoanalítico es tal que podríamos hablar ya no del psicoanálisis, sino de los psicoanálisis, suponiendo que más de uno lo sean. Si, además, adoptamos la creencia en el final de los “grandes relatos” y la fragmentación de los discursos parecería inevitable la también multiplicación y fragmentación de los discursos psicoanalíticos.

---

<sup>90</sup> Y todo esto sin mencionar el papel político que juegan las instituciones en la elaboración y en la discusión teórica psicoanalítica.

## Recepción del pensamiento “postmoderno” en el psicoanálisis contemporáneo

Al decir de Pasternac<sup>91</sup>, del conjunto de las participaciones en los Estados Generales del Psicoanálisis se desprendería la existencia de una influencia cada vez mayor del pensamiento postmoderno, especialmente derridiano, en el psicoanálisis.

En realidad creo que la recepción por parte de los psicoanalistas de lo postmoderno, entendiendo por esto no solamente las aportaciones teóricas o filosóficas, sino también algunos rasgos descriptivos de nuestra sociedad occidental, no ha sido uniforme.

Es evidente, dice Hornstein<sup>92</sup>, que “la episteme contemporánea está atravesando por el debate modernidad-postmodernidad. ¿Cómo dilucidar sus efectos en el psicoanálisis? Alrededor de la cuestión del ‘fin de la historia’ se articulan casi todas las polémicas. Sus consignas principales son: ‘muerte del sujeto’, ‘disolución del hombre’, ‘crisis de la razón’, ‘era del vacío’, ‘derrota del pensamiento’. Se configuró una ideología que hace sinónimos lucidez y pesimismo”.

A guisa de ejemplo me referiré a cuatro psicoanalistas, suponiendo que unánimemente les reconozcamos como tales a pesar de las diferencias de escuela o tradición intelectual, tres de los cuales tienen hacia lo postmoderno una actitud crítica, y un cuarto una actitud más bien entusiasta y par-

---

<sup>91</sup> *Op. Cit.* Pág. 139ss

<sup>92</sup> *Op. Cit.* Pág. 17.



ticipativa. Me refiero en particular a Emiliano Galende<sup>93</sup>, a Cornelius Castoriadis<sup>94</sup>, a Roland Brunner<sup>95</sup> y, por último, a Anthony Elliot<sup>96</sup>, cada uno de ellos muy diferente a los otros.

Emiliano Galende aborda el tema de la problemática de la psicopatología y de la práctica analítica en la sociedad actual con una actitud crítica que, sin embargo, busca evitar el pesimismo paralizante. Reflexiona sobre los cambios que se han producido en nuestra sociedad al tiempo que muestra las dificultades que tienen hoy los sujetos para responder a las presiones y exigencias que el trastocamiento de los lazos sociales, familiares y comunitarios impone a los sujetos quienes con frecuencia fallan en este intento, y al tiempo va pensando psicoanalíticamente sobre las vicisitudes del aparato psíquico. Su reflexión, fundamentalmente freudiana, que no traspasa los supuestos epistemológicos o filosóficos acostumbrados de este marco, resulta, sin embargo, notablemente creativa, reelaborativa y reordenadora, recuperadora de un pensamiento clínico claramente anclado en la metapsicología freudiana, desde la cual trata de dar cuenta de las enormes tareas que enfrentan hoy los sujetos en lo que Galende llama el “Malestar de la individuación”.

La cultura contemporánea no solamente impregna el proceso de individuación de los analizandos, sino también a los psicoanalistas, lo cual hace

---

<sup>93</sup> Emiliano Galende. **De un horizonte incierto. Psicoanálisis y salud mental en la sociedad actual.** Paidós. Psicología Profunda 204. Bs. As. Barcelona, México, 1997.

<sup>94</sup> Cornelius Castoriadis. **El ascenso de la insignificancia.** Frónesis. Cátedra. Universitat de Valencia. 1998. Véase también, del mismo autor: **El psicoanálisis, proyecto y elucidación.** Nueva Visión. Bs. As. 1998.

<sup>95</sup> Roland Brunner. **Psychanalyse et société postmoderne.** L'Harmattan. Paris, Montréal, 1998.

<sup>96</sup> Anthony Elliott. **Subject to ourselves. Social Theory, Psychoanalysis and Postmodernity.** Polity Press. Cambridge. 1996.

más necesaria una actitud crítica de consciente alerta frente al malestar en esta cultura. Galende considera que estamos asistiendo al surgimiento de nuevos rasgos en el comportamiento de la cultura, de modos novedosos de formarse los vínculos inter- e intrapsíquicos, de transformaciones profundas que han trastocado el ordenamiento de lo público y lo privado. Estos cambios se encarnan en la subjetividad singular y producen rasgos nuevos o modifican aspectos esenciales de la individualidad. Frente a estas transformaciones, sin embargo, Emiliano piensa que el psicoanálisis (freudiano) sigue dando pruebas de su eficacia, independientemente de que sea permanentemente necesaria la creatividad clínica y teórica del analista para hacer frente a estas modalidades. Las problemáticas fundamentales que Galende menciona se refieren a la violencia intrafamiliar y social, las adicciones, las depresiones y las situaciones de desamparo extremo.

Desde luego que se introducen dificultades nuevas en el abordaje terapéutico especialmente comunes a trastornos con dificultades con la representación palabra, en general, a la transferencia, al empobrecimiento de la capacidad asociativa o de simbolización, a la dificultad para relacionar la propia sintomatología con la historia, a las tendencias al pasaje al acto, etc., todas las cuales se habrían incrementado hoy día.

Deben enfrentarse problemáticas que si no son del todo nuevas sí se producen hoy con notablemente mayor frecuencia, para ellas no siempre tenemos una respuesta teórica, aunque confiamos en contar con elementos suficientes para construir esa respuesta: adicciones diversas, trastornos psicósomáticos, desamparos extremos, maltrato intrafamiliar e infantil, etc.

Es necesario, si las nuevas condiciones en la psicopatología dependen de las modificaciones en la cultura, profundizar en la teorización sobre la relación entre lo social y lo individual, entre lo público y lo privado, en la manera como los significantes sociales determinan la constitución fantasmática de los sujetos y su operatividad en ellos. Probablemente en esta teorización, aparte de la reformulación de los criterios diagnósticos, o en ella, deberemos incluir el concepto de riesgo.

La teatralización o espectacularización de la experiencia, que Giddens pensaba como el “secuestro” de la experiencia, ha trastornado la relación de los sujetos con la realidad de manera profunda: todo es ficción, nada es real, toda representación es fugaz y evanescente, no preocupan los objetos sino que nos volcamos a la búsqueda de las insospechadas posibilidades de la imaginación y de la fantasía. La realidad consiste en las sensaciones y la enfermedad, si podemos usar aquí este término, no es más que un sentimiento: suprimidas las emociones, con un fármaco quizá, desaparece la “enfermedad”: lo interno es lo externo, el afuera es lo de adentro, no hay estructura, sólo síntomas, no hay psicogénesis, sólo semiología fenoménica. El dolor, el sufrimiento, las tristezas o las alegrías del amor son solo una posibilidad entre otras. “Tampoco podemos, cito a Galende a quien vengo siguiendo muy de cerca, sostener hoy un ideal de objetividad que rápidamente sería reducido al de una perspectiva más, un modo más de interpretar, un modo más de desear”<sup>97</sup>.

---

<sup>97</sup> Galende. *Op. Cit.* Pág. 64.

Ya que “la individualidad y el lazo social se constituyen mutuamente”<sup>98</sup>, la caída de lo público y la indiferenciación de lo individual y lo colectivo producen problemas en la constitución identificatoria de los sujetos, el individualismo se hace escepticismo, el sujeto se desdibuja a sí mismo. Estamos ante un reconocimiento de la diferencia que anula la diferenciación del individuo, porque el sentido de lo colectivo para la subjetividad termina siendo la afirmación pura de esta subjetividad sin el colectivo que la constituye. Lo colectivo es lo subjetivo, la cultura es la subjetividad: Ideales del yo sin historia. La satisfacción ya no se busca en el “otro”, sino en el objeto de la adicción. Galende no puede dejar de ver en todo esto por lo menos un matiz perverso. Situaciones irresolubles en lo social se vuelcan en la colectividad de la vida amorosa, como en su sustituto, otorgándole una demanda de suplencia inabordable, en lo cual se pone en juego una renegación. “Existe una estrecha relación -cito a Galende<sup>99</sup>- entre estos vínculos actuales y ciertas características de las defensas perversas. Recordemos que Freud caracteriza a este modo de defensa por actuar, no sobre el deseo, como en la represión, sino rehusándose el yo a reconocer la realidad de una percepción, por sus sentidos traumáticos o displacenteros<sup>100</sup> [...] Se trata de formas de renegación, dice más adelante<sup>101</sup>, por las cuales se hace posible un imaginario de tolerancia y pacificación, donde la diferencia no se carga del conflicto de la desigualdad”. Más allá de la universalidad del Edipo, si la subjetividad es mero producto de la cultura, a diferentes culturas corresponderían diferentes edipos o di-

---

<sup>98</sup> *Ibid.* Pág. 70.

<sup>99</sup> *Ibid.* Pág. 89.

<sup>100</sup> Galende se refiere aquí a “El fetichismo”, a “Una teoría sexual” y a “La organización genital infantil”.

<sup>101</sup> *Ibid.* Pág. 118.

ferentes subjetividades; y si la sociedad contemporánea produce profundas alteraciones en la estructura o constitución de los edipos, todo esto dicho como un supuesto, entonces nuestra sociedad produce subjetividades muy diversas de las anteriores.

Estoy intentando problematizar el concepto de “producción histórico cultural de la subjetividad”. Dejado aparte el contrato social de Rousseau que supondría al sujeto (¿cuál?) preexistente, y si como dice Galende –cito-: “es la relación social lo que habrá de constituir la individualidad, no se trata de individuos preexistentes que se relacionan. Ahora bien, para que la individualidad se sostenga son necesarias las relaciones sociales concretas, es decir, la presencia del otro en el lenguaje y la acción”<sup>102</sup> -hasta aquí la cita-. Pero entonces a diversas redes o sistemas de relaciones sociales concretas corresponden diferentes individualidades. ¿Hasta dónde? Aparte de que en esta enunciación, que recuerda las tesis de Marx sobre Feuerbach, en particular la famosa sexta, parece confundirse lo social con lo psíquico. Es evidente que hay una relación entre ambos, pero esta relación no puede ser tal que se pierda algo que nos permita seguir hablando de subjetividad.

Entre los cambios en la subjetividad actual o en la sociedad actual que con ella interactúa, Galende señala profundas variaciones en la constitución familiar y en particular en la función paterna, por lo menos. Sería difícil, reconoce nuestro autor, hacer un catálogo completo de los nuevos rasgos culturales y de la subjetividad concomitante, porque algunos solamente comienzan a insinuarse o por otras razones. Por otra parte mucho se ha escrito sobre esto y Galende desea mencionar solo algunos de estos rasgos.

---

<sup>102</sup> *Ibíd.* Pág. 229.

Así, entre otros, señalará la pasivización de los individuos respecto de la cultura y lo social como uno de los más señalados. Esta pasivización del yo haría posible una saturación del yo sometido a una sobreestimulación u oferta por parte del medio, sobreabundancia de imágenes, etc., que producirían la sensación de “lleno”, al mismo tiempo que se empobrecerían la sexualidad en las relaciones. Se maquinizan o robotizan los vínculos con el otro por vía de la operacionalización utilitaria de las relaciones sociales. Se superficializan los afectos. Se adquiere una sensibilidad impostada y se tiene una compulsión a hacer. Se trata también de una subjetividad que ha modificado sus relaciones con el cuerpo y las relaciones sexuales se vacían de los contenidos singulares de la historia libidinal y de la fantasía. Nos estaríamos acercando a la multiplicación de lo que Green denominaría “locuras privadas”.

Sigue Galende describiendo diferentes rasgos de la subjetividad actual para después intentar comprender psicoanalíticamente algo de ellas. Así pensará, por ejemplo, que en ciertos casos se daría una dominancia de la renegación (*Verleugnung*) freudiana en la constitución de la realidad para estos sujetos. En las neurosis narcisistas el objeto surgiría siempre más en la dirección de un consumo sobre la oralidad y la incorporación canibalística de la melancolía.

En otras manifestaciones<sup>103</sup> ligadas a la modalidad denegatoria de la defensa, “el objeto que sustituye –cito- no surge en el soporte de ninguna fantasía, ni se inscribe con relación a ninguna historia, ni aparece cercano a una

---

<sup>103</sup> Véanse Págs. 272 y Ss.

transferencia. Tiene los caracteres del objeto narcisístico como presencia idealizada...etc.”

En otro lugar dice: “En muchos de estos nuevos síntomas (las adicciones, los trastornos psicosomáticos, ciertas conductas perversas, las anorexias, etc.) parece insinuarse la fuerza de la repetición compulsiva, como un goce que hace fracasar a la palabra...”<sup>104</sup>. Y en una cita final: “... la relación de estas formas clínicas de las neurosis narcisistas con los caracteres de la pulsión de muerte, sobre todo con lo señalado por Freud en uno de sus últimos ensayos, [...] en que señalaba dos formas de manifestarse la pulsión de muerte: la primera ligada a los dinamismos del superyó [...] y la otra no ligada, que vinculaba a la defusión instintual...”<sup>105</sup>.

Lleguemos hasta aquí con este psicoanalista cuyo compromiso clínico le lleva a esforzarse en hacer teoría para dar cuenta de lo que podríamos llamar, forzando un poco la expresión, una psicopatología de la postmodernidad. Como decíamos arriba, es un autor que no se queda atrapado en la crítica de la sociedad postmoderna, sino que intenta elaborar los desafíos de la subjetividad que ella produce.

Cornelius Castoriadis es otro pensador que también se ocupa críticamente de la postmodernidad: su perspectiva es la de que la sociedad actual representa “el ascenso de la insignificancia”. Su postura, más sociológico-filosófica y menos clínica, también procedente de la izquierda (Castoriadis formó junto con otros parte del grupo *Socialisme ou Barbarie*), nos parece muy importante en la medida en que contribuye a marcar los límites, o más

---

<sup>104</sup> *Ibidem.*

<sup>105</sup> *Ibidem.*

bien, la impertinencia de un intento de explicar lo social por lo psicoanalítico, afirmando la necesidad de diferenciar lo social-histórico, de lo psíquico. Para él cito: “El conocimiento y la acción del hombre son indisolublemente psíquicos y social-históricos, dos polos que no pueden existir el uno sin el otro, y que son irreductibles el uno al otro”<sup>106</sup>. Y más adelante: “Lo psíquico propiamente dicho es irreductible a lo social histórico y lo social histórico es irreductible, pese a los intentos de Freud y de otros, a lo psíquico”<sup>107</sup>. Todo esto me parece muy importante porque es frecuente que al tratar de la subjetividad postmoderna se produzcan deslizamientos constantes entre los conceptos de subjetividad “social” postmoderna y de subjetividad “psíquica”.

Si me refiero a Castoriadis, con quien, desde luego, no concuerdo en todo, es fundamentalmente por cuatro razones: primera, se trata de un crítico de la sociedad contemporánea; segunda, se trata de un crítico bastante radical del pensamiento francés de la postmodernidad; tercera, porque lleva a cabo una reflexión sobre las consecuencias que tiene la actual crisis de la sociedad occidental en lo que él denomina la crisis de las identificaciones; y finalmente, por el papel que otorga a la imaginación, no al imaginario social, ni al imaginario en el sentido lacaniano, sino en el sentido de *poiésis* en la constitución del sujeto, lo cual permite enlazar su pensamiento por un lado, el más crítico, con Roland Brunner, y por el otro, el más optimista, con la postura de Anthony Elliot.

---

<sup>106</sup> Castoriadis, *Op.Cit.* Pág. 113.

<sup>107</sup> *Ibid.*

ESTA TESIS NO SALE  
DE LA BIBLIOTECA



En efecto, respecto de lo que él denomina la “ideología francesa” no podría ser más crítico. Para él esta ideología está muy emparentada con la desilusión política, con los efectos del fracaso del movimiento del mayo del 68, etc. Sí, se trata para él de asistir a la crisis y al derrumbe de la modernidad, “de todos modos –dice-, la historia, el sujeto, la autonomía, no son más que mitos”<sup>108</sup>, ya no solamente de la modernidad, sino de Occidente; sin embargo, de la constatación de una crisis que en Occidente equivaldría al mismo Occidente que, como una serpiente, se devora a sí mismo por la cola en la caída de los propios supuestos fundamentales, está lejos de concluir que la salida consista en ir “tras el hundimiento del movimiento,– estoy citando- [a] las múltiples y en múltiples sentidos irrisorias derivas hacia las microburocracias trotskistas y maoístas, hacia la liquefacción «mao-spontex» o hacia el nihilismo ideológico pseudo-subversivo”<sup>109</sup>.

Para esta postura que casi siempre implica una crítica política, el pensamiento postmoderno significa desde este punto de vista una regresión: “Incluso admitiendo –vuelvo a citar- que vivamos el fin de una etapa de embriaguez histórica que comenzó, por segunda vez, hace unos ocho siglos en las primeras ciudades estado burguesas de Europa occidental, el fin de un sueño de libertad y de autogobierno, de verdad y de responsabilidad. Incluso admitiendo que hoy seamos capaces de ver, sobriamente, la forma por fin hallada de la sociedad política, la verdad definitiva de la condición humana en forma de Pasque y Fabius, de Hernu y Léotard, de Playboy y los video clips, de la *pop-philosophie* y las ensaladas «postmodernas». Aunque así fuera, sería incongruente ver en estos fenómenos el «sentido» de

---

<sup>108</sup> *Ibid.* Pág. 35.

<sup>109</sup> *Ibid.* Pág. 37.

1776 y de 1789, de 1871, de 1917 y del Mayo del 68, pues, incluso en esta hipótesis de pesadilla, dicho sentido habría sido la tentativa de hacer realidad otras posibilidades de existencia humana”<sup>110</sup>.

Cierto, si la caída del marxismo parece sepultar las esperanzas de transformación social, por otra parte su rechazo los lleva a la adopción apresurada del “mejor de los mundos” en la convicción creciente que vivimos hoy bajo el régimen menos malo. Sin embargo, de ahí no se sigue que debamos ser fatalistas. “La idea de hacer tabla rasa de todo lo que existe – disculpen que vuelva a citar- es una locura que conduce al crimen. De ello tampoco se sigue que debamos renunciar a lo que define nuestra historia desde Grecia y a lo que Europa ha conferido nuevas dimensiones”<sup>111</sup>. No por el hecho de que sin producción y consumo no haya sociedad han de erigirse estos en el fin último de la sociedad y la existencia.

La crisis no sería la de la modernidad, sino la de un Occidente que vive devorando su propia historia. Mantiene un *statu quo* liberal, pero carecería ya de significaciones emancipatorias.

El pensamiento postmoderno, un pensamiento de la finitud que se muerde la cola, sería una manifestación más de la esterilidad de nuestro tiempo. “Y no es casual –dice- que ello vaya parejo a las ridículas proclamas del «fin de la filosofía», a las imprecisas y confusas declaraciones sobre «el fin de los grandes relatos», etc. Tampoco lo es el que los representantes de estas tendencias sean incapaces de ofrecernos algo más que comentarios de los escritos del pasado y eviten cuidadosamente hablar de las cuestiones que hoy

---

<sup>110</sup> *Ibid.* Págs. 38-39.

<sup>111</sup> *Ibid.* Pág. 51.

plantean la ciencia, la sociedad, la historia y la política [...] Esta esterilidad no es un fenómeno aislado, sino precisamente la expresión de la situación social-histórica. Hay también ciertamente un factor filosófico «intrínseco», por decirlo así: evidentemente, hay que realizar una crítica interna de la filosofía heredada, sobre todo de su racionalismo. Pero pese a las pompas de la «deconstrucción», esta crítica se realiza de forma reductora. Reducir toda la historia del pensamiento greco-occidental a la «clausura de la metafísica» y al «onto-teo-logo-(falo)-centrismo», es escamotear la multitud de potencialidades infinitamente fecundas que contiene esta historia; identificar el pensamiento filosófico con la metafísica racionalista es sencillamente absurdo. Por otra parte y principalmente, una crítica que no es capaz de establecer principios distintos de los que critica se condena a permanecer en el círculo trazado por lo criticado. De este modo toda la crítica del «racionalismo» desemboca hoy meramente en un irracionalismo que es sólo su otra cara, y, en última instancia, en una posición filosófica tan vieja como la misma metafísica racionalista.»<sup>112</sup>.

Para Castoriadis hay en la actualidad una verdadera crisis de la sociedad que tiene como una de sus más graves consecuencias una crisis del proceso de identificación, interactuando ambas y agravándose mutuamente. Este proceso singular de identificación se encuentra hoy en crisis al encontrarse modificada la familia, el lugar del padre, etc. Se trataría de una crisis de las significaciones imaginarias sociales, es decir, de aquellas que mantendrían cohesionada a la sociedad y que estructuran la imagen del mundo y la representación que la sociedad tiene de sí misma; mediadamente, también la

---

<sup>112</sup> *Ibid.* Pág. 79.

representación que el sujeto psíquico se hará de sí mismo; aunque queda por explicar como se pasa de un plano, el social, al psíquico.<sup>113</sup>

Desde el punto de vista de Castoriadis el asunto no se refiere solamente a las identificaciones “tardías”. Según él algo del modo de ser de los primeros adultos se filtra en la estructura psíquica incluso psicocorporal. No se trataría tampoco de una madre “genérica” o de un padre “genérico”, sino de la madre de una sociedad concreta. Esto pondría en el tapete el asunto de la atemporalidad o ahistoricidad del inconsciente y sobre su significación exacta. Del mismo modo plantea el asunto de cómo se puede hablar al mismo tiempo de una cultura particular y de una cultura de la humanidad que solamente se puede pensar como universal. De nuevo el problema de la relación entre lo particular y lo universal. Pero Castoriadis no aborda el asunto<sup>114</sup>.

Liberarse de la ilusión de un “progreso histórico” es, para Castoriadis, liberar nuestra imaginación *poiética*, nuestro imaginario social creador. “La obra del psicoanálisis es el devenir-autónomo del sujeto en el doble sentido de liberación de su imaginación y de establecimiento de una instancia reflexiva y deliberante que dialoga con esta imaginación y juzga sus productos”<sup>115</sup>.

Liberación de la imaginación, de la creatividad, esta parece ser, para Castoriadis, la “naturaleza” del hombre. Creación como una capacidad de crearse a sí mismo en la sociedad, de crear los significantes sociales que le constituirán. Creación no como indeterminación sino en el sentido de la apertu-

---

<sup>113</sup> Véase. Castoriadis. *Op. Cit.* Págs. 124-133.

<sup>114</sup> *Ibid.* Pág. 137.

<sup>115</sup> *Ibid.* Pág. 75.

ra.<sup>116</sup> Creación que aprovecha lo que ya está ahí para producir nuevas formas. Ya lo había dicho Aristóteles: la imaginación es lo que permite que del caos hagamos un mundo.

Hay, pues, un *genus*, un *genus* humano que tiene que ver con la génesis, con la *poiésis*, con la *phantasia*.

Es justamente en esta afirmación de la imaginación, la creatividad y la fantasía, en la capacidad creativa y autocreativa que socialmente posee el *genus* humano, donde Castoriadis parece acercarse a otro psicoanalista: Elliot, con el natural deslizamiento semántico que provocará el paso de las creativas *imagination* y *fantaisie* a la más representacional *fantasy* de los psicoanalistas de la escuela inglesa.

Roland Brunner, en quien me detendré algo menos, es un psicoanalista de lengua francesa. De los cuatro autores que he elegido como ejemplo es el más crítico, tanto de la sociedad contemporánea, como del pensamiento postmoderno y del pensamiento psicoanalítico influido por él. El entramado estilístico de su irónico estilo es difícil de sintetizar. A lo largo de su pequeño libro dedicará pequeños capítulos a casi todo: el individuo, el amor, la mujer, la felicidad, la comunicación, el dinero, el desempleo, la mundialización (globalización), el poder, la perversión, la democracia, la guerra, etc.

Por un error de diagramación o diseño, que más parece un acto fallido, el encabezado que lleva cada página izquierda a lo largo de todo el libro, puesto que la derecha lleva el nombre de cada capítulo, en vez de llevar, como se supondría, el título que el libro ostenta en su portada, lleva otro,

---

<sup>116</sup> Cfr. *Ibid.* Págs. 109 y siguientes.

alguno quizá que se hubiera preferido: Psicoanálisis y “barbaries”. El autor, sin embargo, que sepamos, no perteneció al grupo *Socialisme ou Barbarie*, sino que se agrupa, al parecer, con Jean Nadal y aquellos que publican la serie *Psychanalyse et Civilisations*. Recorramos, a saltos, algunas de sus páginas:

Sobre el psicoanálisis: “Para quien está listo – estoy citando- para hacer un trabajo en sí mismo, para quien tiene el coraje de sufrir una cirugía del alma sin anestesia, porque la vida es cruel, el psicoanálisis ofrece al sujeto las sensaciones fuertes de una cita consigo mismo. Yo pienso, luego soy, pero no se quién soy. En esta perspectiva el psicoanálisis sirve más para ser mejor que para ir mejor. El psicoanálisis sirve así para facilitar el cambio personal. Ahora bien, si el sujeto reivindica la curación, entonces repugna – rechaza- ordinariamente este cambio personal. Cambiar, es morir un poco, es morir un poco para poder renacer... El psicoanálisis ayuda al sujeto a parirse a sí mismo. En este sentido es una especie de mayéutica. En este sentido, el psicoanálisis se inscribe en la tradición socrática del conócete a ti mismo”<sup>117</sup>. Un poco más abajo: “El psicoanálisis no puede curar de la vida [...] El psicoanálisis ayuda el sujeto a cumplir con su único deber, el de tener que soportar la vida. En esta perspectiva, el psicoanálisis ayuda al sujeto a renunciar a esa búsqueda persecutoria de la felicidad [...] La vida es un largo duelo más o menos tranquilo”<sup>118</sup>. Así comienza el libro, en su primer capítulo “Malestar en el psicoanálisis”, y así termina este capítulo: “Ya lo habíamos comprendido, el psicoanálisis no es un paseo para la salud”.

---

<sup>117</sup> Roland Brunner. *Op. Cit.* Pág. 6

<sup>118</sup> *Ibid.* Pág. 7.

Sobre el sujeto contemporáneo: “Su primer rasgo – sigo citando a saltos– reside en la exigencia de un *moi* fuerte y bien templado, sin flaqueza, sin falla, sin carencia para un sujeto en el fantasma del dominio; para un sujeto que se dice regente de su cuerpo, su salud, su sexualidad, su dinero, su carrera profesional... como si se pudiese dominar lo que sea [...] Un segundo rasgo reside en la confusión operada por el sujeto entre lograrse profesionalmente y lograr su vida [...] Un tercer rasgo reside en la anemia del *moi* del lado de las referencias familiares, nacionales, religiosas y políticas. El sujeto contemporáneo, como atomizado, no tiene ni raíz, ni pasado, ni historia, ni porvenir, ni nada que transmitir. Con su imperativo de gozo inmediato y efímero, con su superyó bonachón, después de él, el diluvio... A este título, el sujeto perverso que se constituye su M. Hyde, se ha puesto a proliferar y a mostrarse en público de manera ostentosa, sin duda en parte por causa de la decadencia de la función paterna observada por J. Lacan en Occidente. El ideal del yo del sujeto contemporáneo ¿será el de un yo perverso? [...] perverso a gusto en una civilización cada vez más libertina y menos liberal [...] El yo se reduce a su más simple expresión en las derivas psicopáticas de adolescentes errantes por las barriadas de las megalópolis, sin referencia identificatoria frente a padres desfallecientes y a adultos incapaces de encarnar la «Ley» de manera creíble [...] En fin, un último rasgo reside para el sujeto en una filosofía del ser que se confunde con una filosofía del parecer, en una obsesión de la pamema y de la seducción”<sup>119</sup>

---

<sup>119</sup> *Ibid.* Pág. 10 y sigs.

Así continuará Brunner hasta el final del libro, con su ironía demoledora entramada con el lenguaje psicoanalítico, cáustico crítico del modo como hoy se piensa y se vive:

“El nuevo orden amoroso” (en el cual “no existe ninguna certeza, ninguna seguridad, y nada se da jamás por adquirido [...] El malestar del desamor no es, puede ser, más que el miedo del amor, de la duración de la pareja en el tiempo [...] hasta la muerte”<sup>120</sup>).

La vivencia del tiempo en la sociedad contemporánea (“la sociedad post-moderna no es una civilización de la espera. *No future*. Otrora se esperaba al Mesías, el año próximo en Jerusalén, el fin del mundo. Esperas escatológicas pero también espera del retorno de las golondrinas... Viviendo en una idolatría de lo presente, el sujeto contemporáneo se dispensa de declinar el pasado y de imaginar el porvenir. No sabe, tan apresurado que está, que pierde el tiempo al no darse tiempo”<sup>121</sup>).

La comunicación (“para hacer pasar el mensaje se banaliza un lenguaje pobre expresando ideas sumarias, esquemáticas, simplistas y caricaturescas”<sup>122</sup>).

La sociedad como espectáculo (“En una palabra, la imagen se sitúa como eco del fantasma y permite la realización alucinada de un deseo con frecuencia perverso [...] La sociedad está también fundada en lo no dicho, en

---

<sup>120</sup> *Ibid.* Pág. 19.

<sup>121</sup> *Ibid.* Pág. 38s.

<sup>122</sup> *Ibid.* Pág. 44.



la semi-verdad, la mentira a medias, la falsa confianza, el rumor, la logorrea de frases huecas y de palabras vacías”<sup>123</sup>).

La sociedad del desperdicio, de la idolatría del objeto tecnologizado, del culto de la empresa, de la utopía de la sociedad administrativa (incluso del deseo); la globalización (“victoria de un pensamiento único tecnoeconómico omnipresente, cancerizado por el orden cuantitativo y binario...”<sup>124</sup>).

Los “infortunios de la virtud” y del “espíritu de las leyes”: “Para el psicoanalista, es la problemática perversa lo que subyace en este debate en el que nadie osa decir en voz alta lo que todo mundo piensa por lo bajo... [...] ¿No es el perverso el más eficaz en el arte de manejar, de dirigir y de mandar a los hombres [...] Pero ¿qué es un perverso?”<sup>125</sup> y “Para el psicoanalista, puede ser, debido a que hay menos Ley cada vez, hay cada vez más leyes”<sup>126</sup>.

En resumen, y me imagino que ha quedado claro, para Brunner la sociedad contemporánea es una sociedad perversa. Queda claro también que él encuentra en el campo psicoanalítico tanto elementos desde los cuales puede ser pensada –o criticada.–, como también puede ser, y de hecho a veces lo es, justificada y defendida.

Anthony Elliott, al contrario de Galende, de Castoriadis y de Brunner, no es un crítico de la postmodernidad sino un entusiasta defensor de ella.

---

<sup>123</sup> *Ibid.* Pág. 48.

<sup>124</sup> *Ibid.* Pág. 84.

<sup>125</sup> *Ibid.* Pág. 93.

<sup>126</sup> *Ibid.* Pág. 100.

A diferencia de Castoriadis y de Galende, que expresan una clara preocupación política, Elliot es políticamente bastante más *light*. Castoriadis es un psicoanalista con una particular manera de teorizar el psicoanálisis, pero, diríamos, de cualquier modo freudiana, a la francesa, mientras que Elliot es un teórico a la inglesa; su pensamiento recorre desde Melanie Klein, Winnicott y Bion para, curiosamente, llegar, atravesando el Canal de la Mancha, hasta la Kristeva<sup>127</sup>. El autor, en efecto, es también un estudioso de la producción francesa del psicoanálisis y de la filosofía “continental”, y a lo largo de su obra entablará con los representantes de la Escuela de Frankfurt, con Habermas, con Lacan, con Castoriadis, con Žižek, etc., interesantes conversaciones y debates que, desde luego, no podemos revisar aquí.

Anthony Elliot, independientemente de que se comparta o no su posición teórica como psicoanalista o su exaltación de la postmodernidad, es un autor interesante y creativo. Según él, los argumentos concernientes a la relación inconsciente entre la *fantasy* y el *meaning* encuentran su más serio apoyo en la lectura decostruccionista que J. Derrida hace del psicoanálisis. Derrida enfatizaría, además, liberando de todo biologismo al pensamiento freudiano, que la *fantasy* es un orden activo en el que está en proceso un constante deslizamiento. Las *fantasies* no son copias, sino inconscientes construcciones y reconstrucciones. Desde este ángulo –estoy siguiendo muy de cerca a Elliot<sup>128</sup>– el registro o almacenamiento de la experiencia es una activa creación; una elaboración de la *fantasy* que es central para el hacerse de los mundos personal y social.

---

<sup>127</sup> Véanse Anthony Elliott. *Op. Cit.* y también, del mismo autor, **Social Theory and Psychoanalysis in Transition. Self and Society from Freud to Kristeva**. London, New York. Free Association Books, 1999.

<sup>128</sup> *Cfr.* Anthony Elliot. *Op. Cit.* Págs. 2 y sigs.

Este enfoque subraya la relación entre la *fantasy* y el orden social existente, el orden de la modernidad tardía y de la postmodernidad. De este modo se desarrollan complejos y contradictorios escenarios para la *fantasy* que forman creativamente, y son a su vez formados por los mundos de las culturas moderna y postmoderna. Elliot piensa que el concepto de *fantasy*, entendido a la manera psicoanalítica inglesa, como expresión representacional de los deseos y las pasiones, es indispensable para entender la inseparabilidad de lo social y lo subjetivo en nuestra sociedad.

No se trata para él de ver la crisis actual como únicamente el producto de un cierto impulso compulsivo por un orden social determinado, o como un resultante del “colapso de los grandes relatos” que tiende a ser descrito como fragmentación o dislocación en la cultura postmoderna. Sin embargo, las tensiones entre lo moderno y lo postmoderno, que según el autor coexisten en la sociedad actual, y esta crucial inseparabilidad, según él, entre lo psíquico y lo social, implican que la subjetividad contemporánea no se encuentre libre de la dispersión psíquica de la fantasía y de la sexualidad. La *fantasy* es entendida como un reino creativo donde los lugares son intercambiables, existen múltiples puntos de entrada, rotación de identificaciones; y puede acudirse a ella para conceptualizar el punto en que se dividen el *self* y el otro, la identidad y la diferencia, el deseo y la historia, la sexualidad y la política. Puede servir también para articular las múltiples juntas y separaciones entre lo moderno y lo postmoderno.

Para entender al sujeto postmoderno, piensa Elliot, hay que romper con la idea del *self* fragmentado, tanto en la teoría social como en la social.

Argumenta Elliot que la postmodernidad es una modernidad “auto-monitoreada” que promueve un mapeo (*Mapping*) o un barrido (*scanning*) de las dimensiones fantasmáticas del *self* y de la sociedad. La subjetividad postmoderna se constituiría mediante una vuelta de la *fantasy* contra sí misma para lograr abarcar la ambivalencia y la incertidumbre de la mente y del mundo. Esto significa que hay que proceder en la vida personal como en la cultural sin una guía absoluta, sin autoridades definitivas, tolerando la incertidumbre y la confusión, y tratando de pensar lo impensable al interior de la turbulencia de los procesos sociales contemporáneos.

Lo que interesa a Elliot especialmente es esta dimensión fantasmática de identidad, sociedad, cultura y política.

El orden de la postmodernidad es algo descentrado, fragmentado, que implica la necesidad de la *fantasy* en la conformación de la intensa fascinación de la postmodernidad por la pluralidad, la ambivalencia, la ambigüedad, la incertidumbre y la contingencia. Por ello la postmodernidad promueve un mapeo reflexivo sobre nosotros mismos, múltiple, otro y extraño.

Considera Elliot esencialmente dos tipos contrastantes de configuración de la relación de objeto, una moderna y otra postmoderna. La primera estaría relacionada con un modo de *fantasy* en el cual la seguridad y el gozo derivan de alcanzar el control, el orden y la regulación del *self*, de los otros y del mundo sociopolítico; la otra, postmoderna, implicaría una configuración en la que el modo de la *fantasy* supone un espacio reflexivo centrado en la identidad y lo político, en la creación de espacios abiertos que abracen la pluralidad, la ambigüedad y la incertidumbre.

Una tesis fundamental del autor es que la sociedad contemporánea, no sin tensiones ni contradicciones, despliega *reveries* modernas y postmodernas simultáneamente. Habría que evitar, sin embargo, el maniqueísmo de pensar que si la modernidad tiene que ver con el orden, entonces la postmodernidad tiene que ver con el desorden.<sup>129</sup>

Desde un punto de vista postkleiniano, y como pensamiento radical, podemos hablar de modos de reflexividad que pueden implicarse con algo más que la contradicción y el conflicto, con las angustias, ansiedades y movilización de afectos que esto implica. Podemos pensar también en una reflexividad creativa que entraña la posibilidad de pensar, sentir y actuar de manera innovadora en relación con las representaciones imaginadas más allá de lo instituido en lo social y la cultura. Esto es lo que el autor llamará “autorreflexión crítica”<sup>130</sup> que relaciona con un modo esencial de alcanzar la autonomía personal y social. Esta actividad reflexiva supondría una implicación de las estructuras profundas de la subjetividad, de la sexualidad, de la otredad, de la diferencia, de necesidades, anhelos, pasiones y deseos inconscientes.

De cierta manera el “malestar en la cultura” sería muy propio de la cultura de la modernidad que por una parte descubre la profunda imbricación entre la *fantasy* inconsciente, el deseo y el ser, pero por otra la reprime sometiéndola al orden y a la racionalidad. Y, sin embargo, la postmodernidad ha demostrado la imposibilidad de construirnos a nosotros mismos dentro de los grandes relatos de la razón, el progreso y la emancipación, piensa Elliot.

---

<sup>129</sup> Cfr. *Ibid.* Pág. 95 y sigs.

<sup>130</sup> *Ibid.* Pág. 94.

La postmodernidad tiene que ver con la apertura, estaría constituida por la heterogeneidad en el espacio y el tiempo de configuraciones que circulan en una pluralidad irreductible; de esta manera el sujeto experimenta la diversidad cultural. El ideal de identidad en estos tiempos se reconfigura desde el punto de vista de circuitos de *fantasy* que operan como reguladores.

En otras palabras, en las condiciones de la postmodernidad los sujetos flotan, suspendidos en la apertura del espacio-tiempo, siendo constituidos y reconstituidos en relación con diversas configuraciones de la experiencia. Desde luego esta flotación implica varias tensiones y presiones respecto de la experiencia de sí mismos, pero en conjunto se trata de algo liberador y positivo.

Para los psicoanalistas de hoy la realidad psíquica estaría localizada en un estado de continuo movimiento no lineal, al interior de un campo interpersonal de interacción que enmarcaría la significación personal y su autenticidad, en íntima conexión con la *fantasy* y la *imagination*.

El inconsciente, entendido como imaginación radical, sería un fluir representacional que subyace en todas las configuraciones organizativas del *self* y en todas las disposiciones intersubjetivas. Esta concepción subraya la importancia de las imágenes contenidas y de los estados afectivos como organizadores del desenvolvimiento psíquico; la subjetividad sería pensada a la manera del trabajo del sueño, sobredeterminada, desplazada, condensada, simbólica. Cada uno de nosotros integraría la experiencia cotidiana en la textura interna de su mundo interno. La vida psíquica, entonces, es con-

templada como una corriente de fantasías, de envolturas representacionales, sensaciones corporales, expresiones idiomáticas, envolturas, contenedores, introyecciones y memorias. En la medida en que este mundo interno es entendido como abarcando tales formas psíquicas multivalentes, en esa medida se diría conformado a través de un campo interpersonal de interacciones con personas significativas. El individuo, visto como un flujo representacional, está inmerso tanto en relaciones intrasubjetivas como intersubjetivas. Esta focalización en el fluir, en las múltiples subjetividades en el psicoanálisis contemporáneo se corresponde, dice Elliot<sup>131</sup>, con las corrientes postmodernas acerca de la dialéctica de la identidad y la diferencia, con su insistencia en la irreductible multiplicidad de la experiencia y del mundo.

“Los efectos psíquicos y personales de la postmodernidad son la emergencia de nuevas formas de pensar, mapeos y barridos (*scannings*) por lo que se refiere a las relaciones entre la seidad (mismidad) y la otredad, entre la identidad y la no-identidad, entre la sexualidad y el género”<sup>132</sup>.

Esta optimista mirada concluye con las siguientes palabras: “En efecto, la articulación contemporánea de las diferencias culturales es insistentemente identificada con el reconocimiento de la naturaleza dañada y del traumatizada de la subjetividad humana y de las comunidades sociales. Más allá de las imágenes especulares de los modernistas, de ideologías imperialistas que oponen el sí mismo y los otros, la postmodernidad se apoya en los deslizantes márgenes de la ambivalencia, y de la incertidumbre, tolerando la

---

<sup>131</sup> *Cfr. Op. Cit.* Pág. 104.

<sup>132</sup> *Ibid.* Pág. 129.

confusión, y arriesgándose a afirmar la necesidad emocional de relaciones humanas autónomas y de la solidaridad social. Esta es la oportunidad de la postmodernidad, una oportunidad más allá de las políticas de la identidad hacia el futuro político de nosotros mismos”<sup>133</sup>

De esta manera el psicoanálisis está situado en el centro del debate modernidad-postmodernidad. Pero así como el psicoanálisis se resiste a ser devorado por el pensamiento desconstruccionista también evoluciona en la búsqueda de una continuidad del proyecto de la modernidad que, como piensa Habermas, no está aún del todo agotado y puede rescatarse. Finalmente, ¿no habría que ser aún más audaces y salirse de este debate moderno-postmoderno, buscando salidas a la crisis en un más acá (antes) de la modernidad o en otro lado (aparte) del debate? Finalmente la fenomenología se renueva, la historia del pensamiento psicoanalítico sigue dando frutos a quienes no se excluyen de la cadena de sus generaciones, y desde Aristóteles a Brentano y al día de hoy podemos rescatar también el pensamiento analógico, junto con lo más valioso de la Alta Escolástica y de la Grecia antigua. Librarse de la modernidad sin perder su riqueza no necesariamente significa seguir el camino de la postmodernidad. Tanto en psicoanálisis como en filosofía la producción es mucho más amplia y rica.

---

<sup>133</sup> *Ibid.* Pág. 155.





## Cuarta Parte

### *Algunas notas críticas*

En nuestra reflexión crítica no parto necesariamente de la modernidad y tampoco soy defensor a ciegas de su proyecto. Creo que la postmodernidad tiene también sus virtudes, como la de delatar, al radicalizarlas, ciertas debilidades propias de esta modernidad y nos ha permitido desbloquear algunas concepciones y tomar una cierta distancia para liberarnos un poco de dicho proyecto. Pero no para caer en otra y más estrecha esclavitud al hacernos seguidores del relativismo equivocista de la postura postestructuralista o postmoderna. Me siento ahora más libre de ir hacia atrás de la modernidad, o hacia un lado de ella y de tratar de encontrar algunas de las razones de nuestra crítica en cualquier punto de la producción filosófica.

### **El sujeto y el “soporte”**

Si no hay “sub-stancia” y no hay una “naturaleza” humana, entonces no hay una “especie” humana (a menos que queramos seguir apoyando todo en este concepto tal como hoy se entiende: biológicamente), no hay género humano -pues no se sabe qué sería el tal “género”, pues no hay fundamento de nada, ni del fundamento- y entonces entre cada individuo no hay fondo, fundación o fundamento común, y si los discursos son micro y localmente contextuados, entonces el discurso no es algo en común, ni la particular estructura de la asociación de sus ideas o de su “subjetividad”, ni hay significantes compartidos; y entonces cada individuo es, en esa misma medida, incommensurable a otro individuo; no hay un sujeto común del deseo; ni un sujeto común de la enunciación; ni un sujeto común de la sub-

jetividad; como si dijéramos: cada individuo es su propia “especie”<sup>134</sup>. Y si cada individuo es su propia especie y es inconmensurable con el otro individuo, entonces no hay fundamento alguno para la solidaridad, o para el respeto de eso que ya no podemos llamar “semejante”, ni hay una ética posible, ni una comunicación posible... ni una teoría de la subjetividad o del psiquismo que pueda generalizarse a todos los individuos, puesto que son cada uno *sui generis* e inconmensurables entre sí. No hay *humanitas*. Dicho de otra manera, si la humanidad es el individuo, o si la humanidad del individuo, aquello que lo hace hombre, no es más que su cultura, el conjunto de los discursos entrelazados en él, el conjunto de las relaciones sociales que lo constituyen, la trama de relaciones sociales que se establecen entre sus conductas<sup>135</sup>, etc., entonces a diferentes subjetividades, culturas, discursos y entrelazamientos, diferentes “hombres” inconmensurables entre sí; como las mónadas en la interpretación perspectivista de Leibnitz, cada una cerrada sobre sí misma. Por lo tanto los individuos (ατομοι) no comparten entre sí ninguna *humanitas* común, cada uno pertenece a una “especie” diferente y entonces no tiene por qué respetarse ninguna ética común, o comunicativa o de ningún tipo. Insisto: pues si siendo cada subjetividad tan “otra” de la mía seguimos teniendo la humanidad en común, entonces la “humanidad” es algo común en que se soporta lo diferente<sup>136</sup>.

---

<sup>134</sup> Si los antiguos postularon el concepto de substancia fue, entre otras cosas, para que los rasgos o características personales no se pensarán como individuantes, ya que si las características personales son las individuantes no hay nada que se pueda sostener como común: y cada individuo es su propia especie; un poco como se decía de los ángeles, que al no tener materia corporal no podían individuarse y diferenciarse uno del otro más que siendo cada uno su propia especie.

<sup>135</sup> Véase Lucien Sève. **Marxismo y teoría de la personalidad**. Amorrortu. Bs. As. 1972.

<sup>136</sup> Esta idea del sujeto como **soporte** de toda subjetividad (donde subjetividad no es siempre un término análogo al de *humanitas*, sino que se puede referir al “sujeto social”, “sujeto del lenguaje”, “sujeto del deseo”, etc.) es precisamente lo que está pre-

Es necesario, pues, postular junto a la diferencia la semejanza; junto a la inconmensurabilidad lo comensurable; junto a lo propio lo común. No somos todos iguales sino semejantes; ni idénticos sino particulares; pero tampoco hay entre nosotros una tal otredad o equivocidad que no podamos ni hablarnos o llamarnos personas: es necesario, pues, afirmar entre lo unívoco y lo equívoco: lo análogo. Pero es necesario que este análogo no esté fundado en la exterioridad o en lo extrínseco, porque entonces la analogía sería solamente aparente o puramente retórica, sino que es necesario que esté fundado en algo intrínseco o interno a ambos términos; pero que esta semejanza no borre la diferencia. Hay que postular pues un soporte, un sustento de la subjetividad y de la individualidad, un fundamento, una humanidad que no es un puro término vacío, sino una humanidad que posee entidad u onticidad<sup>137</sup>. Si no afirmamos más que la singularidad, entonces le negamos a ella misma su existencia. Si no afirmamos más que la singularidad, entonces no hay saber posible sobre el sujeto, porque como diría Aristóteles, de lo singular no hay ciencia.

No se trata pues, solamente, de diferenciar el *je* del *moi*, ni de desaparecer al sujeto, ni de multiplicarlo. Entre lo universal y lo particular hay que conservar los dos. No se pueden multiplicar las subjetividades sin conservar al

---

sente en la idea griega de sujeto, que el latino traducirá por *sub-jectum*, lo que “yace-bajo”, y que en griego, **ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟ**, podría ser tomado a la letra como “bajo-[el]-texto”, independientemente de que **ΚΕΙΜΕΝΟ**, que significa “texto”, remite también a yacer. Diríamos entonces: “aquello en lo que se ha de inscribir”, aquello en lo que *yace* la letra o el texto inscrito.

<sup>137</sup> Y volvemos a la disputa sobre los universales y al retorno del problema ontológico. Véanse, sobre este tema, especialmente: Mauricio Beuchot. **El problema de los universales**. UAEM. México, 1997. Y también: V.V. A.A. **El problema de los universales. El realismo y sus críticos**. UNAM. Instituto de Investigaciones Filosóficas. México, 1980.

sujeto. Pero la persona no es igual al sujeto<sup>138</sup>. Las características o rasgos propios del individuo no son el soporte, el supuesto, *suppositum*. Lo idéntico a sí, el sujeto, el mismo, o ἰδιος, no anula la singularidad y la variedad, la persona (el *prosopon*). No se trata de optar por el *être* y anular el *pour moi* (o el *pour soi*), ni de desaparecer al *être* para salvar al *pour moi*. Sin *être* no hay *pour moi*, y sin *pour moi* no hay acceso al *être*. Son necesarios los dos. De igual y paralela manera no se trata de elegir el *moi* o el *je*, ni de quedarse con el *ego* y abandonar al *objectum*, al *Gegenstand*. Hay que diferenciar entre *ego*, sujeto, persona, individuo, subjetividad, existente, objeto, etc., y quedarse con todos y cada uno de ellos<sup>139</sup>.

El “sujeto”, en la obra freudiana, remite al triple aspecto de la tópica (inconsciente-preconsciente-consciente; ello, yo, superyó) de la dinámica (conflicto pulsional: eros, tánatos), de lo económico (energía libre, energía ligada, proceso primario o secundario). Desarrollar uno en desmedro de otro rompe el equilibrio de la metapsicología freudiana. El yo, que contiene la historia de las elecciones de objetos, y que según la Piera Aulagnier<sup>140</sup> es efecto de la apropiación de los enunciados identificatorios que sobre él formularon los objetos investidos será capaz de enunciar sus pensamientos y sus proyectos personales y singulares resultantes de su historia significan-

---

<sup>138</sup> Si en este punto introdujera yo el concepto griego y bizantino de ὑποστασις tendría que decirlo de otra manera, pues la *persona* latina y la ὑποστασις helena son más o menos sinónimos. En este contexto habría que definir al sujeto de otra manera.

<sup>139</sup> Si yo quisiera ahondar en las implicaciones de lo dicho hasta aquí sobre el “sujeto” tendría que hacer un gran desarrollo sobre el tema. Probablemente tendría que discutir aquí el tratamiento del tema en Zizek y el enorme desarrollo que tiene este tema en el psicoanálisis contemporáneo, especialmente después de Lacan. Además, dada mi personal postura tendría que ampliar y argumentar acerca de las implicaciones ontológicas de ella. Todo esto, evidentemente, rebasa ampliamente el cometido de esta Tesis.

<sup>140</sup> Aulagnier, P. **La violencia de la interpretación**. Bs.As. Amorrortu, 1977.

te. Este yo no puede ser subestimado en la teoría psicoanalítica, este yo que puede pensar, representar, desear, etc.

Precisamente la misma Piera Aulagnier teoriza acerca de las relaciones entre el yo y el sujeto. “El yo tiene una organización que lo diferencia de las otras instancias, cito el estudio que sobre ella hace Hornstein<sup>141</sup>. El sujeto designa, en cambio, una dinámica que desborda la división en instancias. No se puede plantear el sujeto sin esta instancia fundada sobre el lenguaje y el pensamiento que es el yo. El sujeto es aquello que subvierte no solamente la pretensión del yo de igualarse al conjunto de la psique, sino también la posibilidad para el pensamiento de constituirse en organización autónoma y de no estar sometido más que a sus propias leyes”.

Aulagnier enmienda la plana a Lacan: La oposición entre simbólico e imaginario es una dialéctica interna al yo. “La distinción entre simbólico e imaginario diferencia ese núcleo estable del yo de todas las figuras contingentes a las que reviste su proyecto identificador”<sup>142</sup>. Piera no comparte con Lacan la distinción tajante entre un sujeto inconsciente determinado por lo simbólico y un yo consciente capturado en la ilusión de lo imaginario.

No se trata pues de la superación del sujeto propia del nietzscheísmo francés (como el de Deleuze) que suprime al objeto. No se trata de optar por la identidad o la diferencia: hay que conservar las dos. No se trata de apoyarse en una teoría del “sujeto” en la que el sujeto es desaparecido, multipli-

---

<sup>141</sup> Hornstein, L. *Op. Cit.* Pág. 21.

<sup>142</sup> Hornstein, L. *Op. Cit.* Pág. 22

cado o confundido ya sea con el yo, ya sea con “lo otro”. Tampoco se trata de quedarse con el objeto como si el sujeto no fuera, o lo inverso: hay que conservar los dos. Pero no se pueden conservar los dos, es decir, ambos, si se anula la diferencia (como en el univocismo) o si no hay alguna cosa en común (como pretendería el equivocismo).

Realismo, sí, pues, pero moderado, analógico. Subjetivismo, sí, pues, pero moderado, que no anule del todo la semejanza. Semejanza, pues, en vez de identidad, en otras palabras: analogía. “Sujeto”, pues, se dice de muchas maneras<sup>143</sup>.

Quiero, decir, por tanto, que el texto tiene un referente análogo al exterior de sí; la interpretación sí trata con hechos o referentes que se pueden distinguir de la interpretación analógicamente; el relato histórico sí se refiere a un acontecimiento exterior al relato: el relato y lo relatado no son lo mismo, idénticos, unívocos, ni del todo diferentes (equivocos). En otras palabras: ni un solipsismo, ni un realismo absoluto univocista o platónico, sino un realismo o un subjetivismo moderados y analógicos. El mundo, pues, no es una fábula: no lo represento perfecta o unívocamente, ni lo fabulo del todo equívocamente, sino que entre mi representación del mundo y su realidad hay una relación de analogía; aunque siempre asintótica, desde luego; siempre perfectible. El enunciado nunca podrá ser idéntico entitativamente con aquello sobre lo cual se enuncia: esto sería de nuevo caer en el idealismo de los postmodernos.

---

<sup>143</sup> Cornelius Castoriadis hace también una crítica de muchas posturas actuales en torno al asunto del sujeto, pero desde otro punto de vista, y a mi modo de ver vuelve a caer en ciertas afirmaciones que lo incluyen en la crítica que hago aquí. Véase su “El estado del sujeto hoy”, publicado en **El psicoanálisis, proyecto y elucidación**. Nueva Visión. Bs. As. 1992.

Fue precisamente la famosa disputa sobre la “realidad” de los conceptos universales y las diferentes soluciones a que dio pie, lo que es el verdadero punto de partida del tema que nos ocupa en este texto: ¿Tienen términos como humanidad o sujeto alguna “realidad”? La primera respuesta consistió en aceptar tal cual la “realidad” de los universales: fue la solución de los “realistas”, los platónicos; y es la misma postura que, hasta cierto punto, adoptó en nuestro tiempo Bertrand Russell, por ejemplo, atribuyendo una existencia “real” a los números. La postura contradictoria a esta fue la de los que negaron cualquier “realidad” a los universales: toda existencia es siempre particular, lo universal es un puro término, un *flatus vocis*, un mero nombre; diríamos hoy un vacío “juego del lenguaje”, algo sin ningún referente extralingüístico: fue la solución de los nominalistas y es hoy la de los postmodernos y la de muchos otros. ¿Hay pues, una “realidad” del sujeto o el “sujeto” es solamente un hecho del lenguaje sin referencia extralingüística? ¿Hay una “humanidad” que nos sea común a todos de tal manera que seamos, en tanto que hombres, conmensurables? En la tercera posición no existe “realmente” la humanidad como tal, o el sujeto como tal, sino este hombre, este sujeto en particular. Pero esto no significa que “humanidad” y “sujeto” son entidades puramente lingüísticas. Significa que humanidad y sujeto son construcciones conceptuales, abstracciones intelectuales que, sin embargo, tienen su punto de partida, su fundamento, en la existencia particular e individual de los hombres, de los sujetos individuales, de los existentes “reales”. La “realidad” de la “humanidad” o del “sujeto” es entonces una realidad relativa, analógica, como sostiene esta tercera posición o del “realismo moderado” a la cual me adhiero.



Por cierto que la palabra “realidad” del verbo latino “*reor*”, es en su origen un gesto, una enunciación performativa casi onomatopéyica en su origen, pues “*reor*” no es otra cosa que la acción del agricultor apisonando la tierra. La realidad es aquello en lo que estoy parado, aquello que me sustenta.

Del mismo modo que en el asunto que tratamos se pone en juego el asunto de lo universal y lo particular, que equivale al asunto de lo uno y de lo múltiple, de igual manera se pone en juego el tema de lo idéntico y de lo diferente. Pues existen muchos sujetos y muchos sujetos son un sujeto. Existen múltiples sujetos y cada uno es este sujeto, diferente de este otro sujeto. De esta manera hay entre ellos algo que es uno, la humanidad, el modo peculiarmente humano de ser sujeto y que tenemos en común, y hay también algo que es múltiple, la muchedumbre de individualidades que hace que un sujeto sea otro para el otro sujeto. No solamente en el sentido enumerativo, sino también en el sentido de que múltiples subjetividades son soportadas por el mismo sujeto uno. Así, inevitablemente entre la diferencia radical de lo múltiple y la identidad indivisible de lo uno introducimos una terceridad: lo semejante. Ni una interpretación cosificante del sujeto que anule la diversidad en lo imposible de lo unívoco, ni un enjambre de términos, nombres, inconmensurables de la interminable fragmentación en el equívoco, sino una terceridad que conserve lo uno y lo múltiple, lo analógico.

Finalmente me parece importante añadir algo más. Entre otros, Heidegger, cuyo proyecto lleva otra dirección, nos permitió rescatar, por encima de la baja escolástica latina, el sentido dinámico y energético (en el sentido griego) que tuvieron en su origen los conceptos del pensamiento clásico, cosí-

ficados y convertidos en entidades inmóviles y estáticas en la baja escolástica. El pensamiento griego clásico está lejos de ser ese catálogo de definiciones y de “cosificaciones”, que no entes, inertes, en que los convirtiera la escolástica latina. Esta degradación de la metafísica clásica constituye uno de los aspectos frente a los cuales reaccionará fuertemente el pensamiento de la modernidad, transmitiendo hasta nosotros esa visión de la metafísica. Otra de las razones para ello es que la modernidad heredó, por la vía del pensamiento inglés, la respuesta nominalista frente al asunto de los universales.

### **El asunto de la verdad**

En relación con el tema de la verdad y de lo realmente acontecido Piera Aulagnier aporta elementos importantes para no oponer realidad objetiva a representación fantasmática, verdad material, verdad histórica y vivencial y realidad psíquica. “Se trata de encontrar relaciones entre las *circunstancias reales* responsables de experiencias significativas en la historia de un sujeto y las *circunstancias fantasmáticas* que acompañan su representación mediante la realidad psíquica y por ella. Entre ambas se interponen las *circunstancias interpretadas* producto del yo que, como historiador, quiere dilucidar las causas y los efectos de las batallas ganadas y perdidas, de las alianzas respetadas y de las traiciones padecidas”<sup>144</sup>. Se ve aquí como la relación entre las circunstancias reales y las fantasmáticas se interpone, casi se nos antoja pensarlo a la manera del interpretante de Peirce, algo que produce una relación analógica entre lo real vivido y lo real significado o representado

---

<sup>144</sup> Hornstein, L. *Op.Cit.* Pág. 25. Véase especialmente Aulagnier, P. **El aprendiz de historiador y maestro-brujo**. Bs.As. Amorrortu, 1986.

(¡cuánto lugar aquí para Brentano y su intencionalidad! Y cuánto lugar también para una lectura analógica de las relaciones entre las instancias psíquicas del sujeto). Concebiríamos al yo pensante como un agente cuya tarea principal es la de analogar y simbolizar, es decir, capaz de elaborar y de transformar las experiencias en enriquecimiento propio: reprimir, recordar, elaborar, repetir, son actividades por las cuales el aparato psíquico analogando, metaforizando, relacionando y asociando, pero también *construyéndose a sí en el juego de las representaciones*, puede dar cuenta del amor, del deseo, del dolor y de las experiencias de la vida

Así, este asunto de la postmodernidad en el campo psicoanalítico resulta provocador y en ese sentido fecundo. Se diría que la teoría avanza como venciendo obstáculos, en su necesidad de redefinir, reformular y ampliar su respuesta a viejos y nuevos retos tanto clínicos como los procedentes de otros campos, especialmente el de la filosofía.

## Quinta Parte

### *Conclusiones y recomendaciones*

Asistimos a un proceso histórico-social en el que se va configurando un tipo de subjetividad orientada hacia la racionalización y el dominio funcionalista de lo social y lo económico. En este proceso lo económico adquiere un papel de primer orden. Junto con esto aparece un fenómeno de acercamiento entre las diversas partes de la geografía y una enorme difusión de la información antes destinada a las élites. Con ello surge un cierto relativismo cultural y epistemológico que, radicalizando contenidos de la modernidad, desemboca en un escepticismo radical respecto de casi cualquiera de los valores “moderno” o tradicionales. Junto con la autonomía inabarcable de las ciencias aparece la ideología “del fin de los grandes relatos”. Junto a la globalización surgen la fragmentación, las luchas interétnicas (entre otras cosas porque no habían quedado resueltas las problemáticas que dieron origen a la Primera Gran Guerra), el individualismo consumista y “dark”.

Al cuestionar la postmodernidad el proyecto moderno de la razón ilustrada y su proyecto progresista radicaliza sus contenidos escépticos al comprobarse el desencanto racionalista, el cual ya alcanza a las masas y no se queda entre los intelectuales.

En su crítica de la racionalidad esta postura alcanza al psicoanálisis que guarda con ciertos aspectos de la postmodernidad ciertas afinidades, pero que en realidad está situado de lleno en el proyecto de la modernidad. El psicoanálisis se deja influir en parte, pero también reacciona y problemati-

za, especialmente en Francia, donde su relación con la filosofía es más intensa.

Por esto nos situamos en un espacio en que se articulan la filosofía y el psicoanálisis. De haber sido escrita esta tesis hace unos veinte años probablemente se habría situado entre el psicoanálisis y la política, y antes, entre el psicoanálisis y la medicina o la psiquiatría. Quizá en un futuro se vea un diálogo entre las ciencias cerebrales, como se las llama hoy, y el psicoanálisis, o entre otra disciplina y esta que es nuestra pasión.

### **De préstamos y polisemia**

En este como en otros diálogos de frontera entre el “psicoanálisis y...” es frecuente hallar una equivocada psicologización o psicoanalitización de las categorías sociológicas, o incluso de la ética, así como una indebida etificación o moralización de algunos conceptos psicoanalíticos; del mismo modo que se puede encontrar una confusión entre conceptos tomados de otras ciencias humanas y los específicos de las teorías psicoanalíticas. Tampoco los psicoanalistas, al tomar en préstamo conceptos tomados de la filosofía o de otras ciencias humanas, tienen con frecuencia el cuidado de explicitar la transformación a que someten dichos conceptos, o confunden el sentido metafórico que adquieren en nuestro campo cuando son sacados del suyo. A esto se debe que algunas veces nos encontremos en una verdadera Babel semántica. En la misma línea es importante no pensar que la práctica psicoanalítica viene a ocupar el lugar de prácticas sociales o morales tradicionales en vez de ser una expresión específica que se origina en algunos de los dilemas propios de la modernidad.

Si el psicoanálisis se establecerá de modo permanente en el campo epistémico concerniente al hombre deberá ser capaz de evolucionar desde adentro y sobre la base de su quehacer clínico, sin confundirse con otras disciplinas o dejarse invadir en sus conceptos centrales por ellas; aunque siempre, pienso, será movido y estimulado por los hallazgos y reflexiones de otras ciencias humanas o de la filosofía. En otras palabras, lo que quiero afirmar aquí es la necesidad de explicitar los cambios semánticos que se producen al transportar los conceptos de un campo a otro, en buscar que se incluyan de manera más o menos coherente con el resto o se formulen abiertamente las modificaciones y resignificaciones que el resto de la teoría adquiere con la adquisición de tales conceptos, so pena de encontrarnos siempre medio ahogados en una ensalada polisémica. Evidentemente estoy hablando en el supuesto de que podamos contar con, por lo menos, sectores más o menos coherentes y bien armados de teoría psicoanalítica.

Con frecuencia parece que el desarrollo teórico del psicoanálisis contemporáneo obedece más a cambios culturales, a las influencias de la filosofía o de otras disciplinas, cuando no de miserables intereses de “escuela” o de poder institucional. ¡Cómo desearíamos ver un desarrollo teórico rico y coherente a partir de la clínica con mayor frecuencia de lo que vemos! No porque no haya trabajo teórico-clínico, ni porque haya que despreciar lo que viene de otras epistemes, sino porque nos parece muy necesaria 1) la articulación entre ambas fuentes de la teoría, y 2) más coherencia entre los diversos desarrollos que, de tan polisémicos, parece desgajar cada vez más el campo teórico psicoanalítico. Las obras de André Green y de Piera Aulagnier merecen precisamente ser mencionadas por este magnífico equilibrio y su coherencia.

“Muchos debates, dice Hornstein<sup>145</sup>, nacen de una necesidad de los ‘teóricos’ más que de una necesidad de la teoría: la pretensión de ser los únicos herederos legítimos de Freud. Así lo evidencian los anatemas que se arrojan mutuamente las diversas corrientes del psicoanálisis en el mundo”.

La pluralidad de las teorías, la generalización de los equívocos, la polisemia que resulta en el campo, la manera de nombrar todo en abstracto, la confusión entre el quehacer teórico y la pedante “psicoliteratura” (lo que con gran sarcasmo polisémico el Dr. Armando Suárez llamaba “el mal francés”), la pretensión cada vez de “inventar” el psicoanálisis de nuevo desprendiéndose de la cadena de las generaciones y de la historia del psicoanálisis, etc., hacen que los debates con frecuencia sean improductivos, que no sea posible salvar el abismo entre lo que se dice en los intercambios académicos y lo que sucede en el consultorio: “hay una brecha entre cierta megalomanía discursiva y la dura realidad de la clínica”<sup>146</sup> Parece que el campo psicoanalítico se disocia entre “teóricos y prácticos”, entre “teóricos y clínicos” como si la clínica fuera algo de menor valor o la clínica se contentara con formulaciones teóricas esquemáticas y simplistas. Así la práctica se convierte en rutina estéril y sorda y la teoría en dogma de escuela.

Por otra parte es evidente que es necesario tolerar en el campo psicoanalítico la coexistencia de divergencias teóricas y fuertes discusiones, pero ¿cómo evitar el dogmatismo, el aislacionismo, el equívoco? Se trata de buscar una mayor coherencia en la comunicación y en la discusión, una dismi-

---

<sup>145</sup> *Op. Cit.* Pág. 27

<sup>146</sup> *Ibid.* Pág. 28

nución del equívoco, de promover el trabajo de síntesis, pero ¿cómo evitar el eclecticismo, las ensaladas conceptuales –muy frecuentes en ciertos ambientes “psi”-? Entre lo uno y lo múltiple, entre la igualdad y la diferencia ¡que viejos son los nuevos problemas! ¿Será cuestión, también aquí, de pensar que las relaciones entre las teorías son analógicas?

“¡Larga vida a la heterogeneidad!”<sup>147</sup>, exclama Elliot. Heterogéneas, en efecto, son las tradiciones intelectuales, filosóficas y culturales que confluyeron en el surgimiento del psicoanálisis. Heterogéneas las líneas de diversificación y multiplicación tanto geográficas, como ideológicas así como epistemológicas que ha seguido el psicoanálisis en su dispersión en el espacio y en el tiempo; heterogéneo el campo psicoanalítico actual; heterogénea la manera de ser recibido el pensamiento postmoderno en este campo; heterogénea la actitud con que los analistas se sitúan frente a los diversos rasgos de la sociedad actual.

¿Confirmará esta heterogeneidad que estamos ante la renuncia definitiva a los grandes relatos? ¿Tendremos que renunciar definitivamente a la unidad y a la coherencia?

Y sin embargo, el hecho de poder decir aquí lo que yo he dicho, tan heterogéneo al resto de lo que se dice, el hecho de poder buscar entre nosotros, más allá de las instituciones, escuelas, etc., un mínimo de interlocución, demuestra que, aunque no podemos aspirar a construir un sistema total, perfecto y sin ambigüedades, sí podemos aspirar a ir construyendo cierta comunicación. La heterogeneidad no es, pues, absoluta y nuestra comunicación implica simultáneamente la diferencia y la

---

<sup>147</sup> Elliot A. *Op Cit.* . Pág. 111.



comunicación implica simultáneamente la diferencia y la semejanza: por tanto, es analógica.

### **Alcances y limitaciones**

Este texto comenzó a ser escrito antes de que los lamentables acontecimientos de octubre 11 ofrecieran la ocasión a los dueños de este mundo para desatar una campaña, que, además de abarcar la agresión militar desmesurada y la absurdamente rápida modificación del orden jurídico mundial, no solo internacional sino también local, echa por tierra conquistas sociales y civiles para las cuales se requirieron años de esfuerzo; todo ello a la cola del imperio, cuyas consecuencias serán muy profundas, de muy larga duración, en buena medida incalculables, para las relaciones entre los pueblos, y absolutamente contraproducentes para los fines que le sirven de pretexto. La gravedad de esta descabellada conflagración traerá muy negativas consecuencias para las culturas y organizaciones sociales tanto de Occidente como de los Orientes Medio y Extremo. A tal grado que hablar hoy de postmodernidad parece anacrónico y hecho del pasado, pequeño, casi ridículo frente a lo que acontece no solamente en el ámbito militar y con enormes pérdidas humanas, sino, sobre todo, al nivel del profundo trastrocamiento de los universos culturales y discursivos que implicará a mediano o largo plazo. Baste pensar en las consecuencias que en el campo de la vida y del pensamiento trajeron las Primera y Segunda Guerra Mundiales. Con la Primera Gran Guerra la desaparición casi total de la cultura de lengua alemana y francesa –la Viena de Freud y la Francia de Charcot– que diera origen, a fines del siglo XIX, a la disciplina psicoanalítica que hoy nos congrega, y a muchos de sus presupuestos y fundamentos epistemoló-

gicos, y que sufrió profundas transformaciones en su estructura teórica y epistemológica a raíz de la Segunda Guerra, con las migraciones de sus fundadores, la muerte de muchos de ellos devorados por la Shoah, y por los cambios que en el ámbito de la filosofía y la cultura siguieron a estas casi irrepresentables transformaciones violentas de la cultura y la sociedad. Estas transformaciones pueden ser pensadas como cortes en la modernidad que nos permitirían sin demasiado abuso hablar de varias modernidades, de modernidades entre guerras, diferentes entre sí, o de acontecimientos que, precisamente, habrían marcado el fin de la modernidad. Y se puede decir también que la postmodernidad de la que hoy se habla es precisamente consecuencia muy directa de los cambios que esas dos grandes conflagraciones provocaron.

A pesar de esta limitación, quizá esta tesis ofrezca una oportunidad para reflexionar sobre las diversas influencias que determinan la construcción teórica en el campo psicoanalítico. Quizá provoque el trabajo de explicitar sus supuestos en una reflexión epistemológica *a posteriori* sobre su teoría. Quizá provoque discusión y con ello una toma de conciencia acerca de la necesidad de fundamentar o por lo menos de mostrar las cartas en su juego teoría –clínica. Quizá logre ser la invitación que busca ser.

Otra de las limitaciones de este trabajo es su enorme generalidad. Al abarcar mucho aprieta poco. Pero era necesario. El campo y la problemática implicados en el asunto son enormes, pero por algún lado había que comenzar y por eso esta tesis quizá sirva como una ubicación general, pero crítica, en el tema.



## Referencias

- Apel, Karl-Otto.  
**Teoría de la verdad y ética del discurso.** España, Paidós/I.C.E.-U.A.B. Pensamiento contemporáneo 13, 1991.
- Arriarán, S.  
**Filosofía de la postmodernidad. Crítica a la modernidad desde América Latina.** México, Facultad de filosofía y letras. Dirección general de asuntos del personal académico. UNAM, 1997.b
- Assoun, P.L.  
**Introducción a la epistemología freudiana.** México, S.XXI, 1982.
- Assoun, P.L.  
**Freud y los filósofos.** Barcelona. Paidós, 1982
- Assoun, P.L.  
**Freud y Nietzsche,** México, FCE, 1984.
- Bachelard, G.  
**La philosophie du non.** Paris, PUF, Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1970.
- Baudrillard, J.  
**Las estrategias fatales.** Anagrama. Barcelona, 1984.
- Bengoa Ruiz de Azúa, J.  
**De Heidegger a Habermas. Hemenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea.** Barcelona, Herder, 1992.
- Benoist J.  
"La Subjectivité" en Kambouchner, D. -Dir.- **Notions de Philosophie**, II. Paris, Gallimard, Folio essais, 1995. Pp.501ss.
- Berman, Marschall.  
**Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad.** México, S. XXI, 1988.
- Beuchot, M.  
**Elementos de semiótica.** Universidad Veracruzana. Biblioteca. Xalapa, 1993.

Beuchot, M.

**El problema de los universales.** UAEM. México, 1997.

Beuchot, M.

**Postmodernidad, hermenéutica y analogía.** Universidad Intercontinental-Miguel Ángel Porrúa, México, 1996.

Beuchot, M. y Sobrino Miguel Ángel.

**Historia de la filosofía desde la antigüedad hasta la postmodernidad.** Editorial Torres Asociados, México, 1998.

Beuchot, M.

**Tratado de hermenéutica analógica.** UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, DGSCA, 1997.

Beuchot, M. y Arriarán, S.

**Filosofía, neobarroco y multiculturalismo.** Itaca, México, 1999.

Bochenski, I.M.

**La filosofía actual.** FCE, Breviarios, 16. México, 1965.

Brunner, R.

**Psychanalyse et société postmoderne.** Paris, L'Harmattan, 1998.

Bubner, R.

**La filosofía alemana contemporánea.** Cátedra, Teorema, Madrid, 1984.

Castoriadis, C.

**El ascenso de la insignificancia.** Frónesis. Cátedra. Universitat de Valencia. Madrid, 1998.

Castoriadis, C.

**El psicoanálisis, proyecto y elucidación.** Nueva Visión, Bs. As. 1992.

Copleston, Frederick. **Historia de la filosofía. Vol. 3. De Ockham a Suárez.** Editorial Ariel (Convivium), México, 1981.

Cortina, A.

**Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K.O. Apel. Epílogo de K.O. Apel.** Salamanca, Sígueme, 1995.

Corvez, M.

**La filosofía de Heidegger.** FCE. Breviarios, 211, México, 1981, 2ª r.

Chomsky, N. y Dieterich, H.

**La sociedad global.** México, Joaquín Mortiz, Contrapuntos, 1999.

Delacampagne, C.

**A history of philosophy in the twentieth century.** The Johns Hopkins University Press. Baltimore and London. 1999, Págs. 42-60.

Descartes.

**Discours de la méthode.** Paris, Le livre de poche, 4660. Classiques de la philosophie, Librairie Générale Française, 2000.

Descartes.

**Méditations métaphysiques.** Paris. Librairie Larousse, Classiques Larousse. 1950.

Descombes, V.

**Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978).** Cátedra, Col. Teorema. Madrid, 1982.

De Gandillac, Maurice.

*La philosophie de la "Renaissance"* en Yvon Belaval (Dir.) **Histoire de la philosophie**, II, vol 1 : *La Renaissance. L'âge classique.* France, Gallimard, Folio/essais, 339, 1973

De la Boétie, Etienne.

**El discurso de la servidumbre voluntaria.** Seguido de **La Boétie y la cuestión de lo político**, por Pierre Clastres y Claude Lefort, y de **El "Contra uno" de Etienne de la Boétie** por Pierre Leroux. Barcelona, Tusquets, 1980.

De Saussure, F.

**Curso de lingüística general.** Bs. As. Losada, 1975<sup>14</sup>ed.

Dussel, Enrique D.

**Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación. Con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur.** México, Universidad de Guadalajara, 1993

Eco, H.

**Interpretación y sobreinterpretación.** Cambridge University Press. N.Y. 1995.

Eco, H.

**Los límites de la interpretación.** Lumen, México, 1992, 1ª reimpr.

Elliot, Anthony

**Subject to ourselves. Social Theory, Psychoanalysis and Postmodernity.** Polity Press, Great Britain, Cambridge, 1996.

Elliot, Anthony

**Social Theory and Psychoanalysis in Transition. Self and Society from Freud to Kristeva.** Free Assotiation Books. London. New York. 1999<sup>2ª ed.</sup>

Henri Ey, P. Bernard. Ch. Brisset.

**Tratado de Psiquiatría.** Barcelona, Toray-Masson, S.A. 1969

Henry, Michel.

**Genealogía del psicoanálisis.** España, Síntesis, 2002.

Henry, Michel.

“*La inversión de la fenomenología*” en **Encarnación.** Salamanca, Ediciones Sígueme, 2001.

Filippi Silvana

“*¿Por qué la postmodernidad combate la metafísica?*”, **Analogía filosófica. Revista de Filosofía,** Año XIV, 2000, no. 1 pp. 173-184.

Foucault. M.

**Histoire de la sexualité. Le soui de soi.** Paris, Gallimard, 1984.

Foucault. M.

**Histoire de la sexualité. L’usage des plaisirs.** Paris, Gallimerd1984.

Foucault. M.

**Les anormaux.** Cours au Collège de France. 1974-1975. Paris, Gallimard, Le Seuil, 1999.

Foucault. M.

**Vigilar y castigar.** Siglo XXI, Madrid, 1984.

Galende, E.

**Un horizonte incierto. Psicoanálisis y salud mental en la sociedad actual.** Paidós. Psicología profunda. Buenos Aires, 1997.

García-Baró, M.

**Introducción a la teoría de la verdad.** España, Síntesis, Hermeneia, 1999.

Giddens, A.

**Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea.** Península, Barcelona, 1995.

Giddens, A.

**Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas.** Taurus. Pensamiento. México, 2000.

- Grunfeld, Frederic V.. **El drama de los intelectuales judíos centroeuropeos en vísperas del nazismo. Profetas malditos. El mundo trágico de Freud, Mahler, Einstein y Kafka.** Barcelona, Sudamericana-Planeta,
- Habermas, J.  
**Der philosophische Diskurs der Moderne.** Suhrkamp. Frankfurt am Main. 1985.
- Habermas, J.  
**Sobre Nietzsche y otros ensayos.** México, REI, 1996.
- Michel Henry.  
**Phénoménologie Matérielle.** Paris, PUF, Epiméthée, 1990.
- Hobsbawm, Eric.  
**Historia del Siglo XX.** Crítica. Grijalbo Mondadori. Barcelona, 1995.
- Hornstein, Aulagnier, Pelento, Green, etc. **Cuerpo, historia, interpretación.** Paidós (Psicología profunda), México. 1991.
- Huntington, S. P.  
“*El conflicto entre civilizaciones*”, en la compilación de varios autores **Civilización y Cultura, Vol. II. Problemas de la Civilización Contemporánea I.** Publicado por el Departamento Académico de Estudios Generales del ITAM. México 1977.
- Huntington, S.P.  
“*The West, Unique, Not Universal*”, publicado en “*Essays*”, **Foreign Affairs**, Volume 75, N° 6, Págs. 28-46.
- Jay, M.  
**La imaginación dialéctica.** Taurus, Madrid, 1974.
- Kerning, C.D. (Dir.)  
**Marxismo y Democracia.** Serie **Filosofía** (Director de la serie Lobkowitz, N.), Tomo 5: Metafísica – Verdad. Madrid, Ediciones Rioduero, 1975
- Kolteniuk Krauze, M.  
„*El inconsciente freudiano frente al pensamiento postmoderno.* Paper. Congreso de Psicoanálisis, APM, México, 2000.
- Lesky, Erna.  
**The Vienna Medical School of the 19th Century.** The John Hopkins University Press. Baltimore and London, 1976.
- Lyotard, J.F.  
**La condición postmoderna.** Cátedra. Madrid. 1984. Pág. 117.



Luhmann, N.

**Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia.** Madrid, Trotta, 1998

Mardones, José M<sup>a</sup>.

**Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento.** Editorial Sal Terrae. Col. Presencia Teológica, 50, Bilbao, 1988.

Mayor, René.

«Desistantial» *Psychoanalysis*. En Les États Généraux de la Psychanalyse.

En: [http:// www.psychanalyse.refer.org/call971b/texte83.html](http://www.psychanalyse.refer.org/call971b/texte83.html)

Mitscherlich, Alexander.

**Auf dem Weg zur vaterlosen Gessellschaft.** Piper Verlag. München, 1963.

Monroy-Nasr, Zuraya.

“Experiencia, epistemología y método en René Descartes”. En Laura Benítez (Coord.)

**Homenaje a Descartes.** México. FFyL-UNAM, 1993.

Nietzsche, F.

**La gaya ciencia.** Sarpe, Madrid, 1984.

Olivé, L.

**Presupuestos en la construcción de teorías sociales: el caso de Crisis de legitimación de Jürgen Habermas.** Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Escuela de Filosofía. Lecturas filosóficas, 7. México, 1982.

Ortega Bobadilla, J.

*Editorial para Carta Psicoanalítica.* Véase [www.cartapsi.org](http://www.cartapsi.org)

Pasternac, Marcelo.

**Lacan o Derrida. Psicoanálisis o análisis deconstructivo.** École lacanienne de psychanalyse. Editorial Psicoanalítica de la Letra, México, 2000.

Pérez Gay, José María.

**El Imperio perdido.** México, Cal y Arena, 1991.

Pinheiro, Teresa.

“Sublimation, idéalisation et la post modernité » en: Les États Généraux de la Psychanalyse. En: [http:// www.psychanalyse.refer.org/call971/texte39.html](http://www.psychanalyse.refer.org/call971/texte39.html)

Polanyi, M.

**Personal knowledge. Towards a post-critical philosophy.** Chicago, The University of Chicago Press, 1968.

Popkin, Richard, H.

**The history of scepticism from Erasmus to Descartes.** Netherlands, Koninklijke Van Gormum & Comp. N.V. Assen, 1960.

Richard H. Popkin, **The History of Scepticism form Erasmus to Spinoza.** University of California Press, Berkeley, California, 1979. (Hay traducción en español: **La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza**, México: FCE, 1983).

Richard H. Popkin, **The History of Scepticism from Savonarola to Bayle**, Oxford University Press, USA, 2003. pp. 44ss.

Popkin, Richard, H.

"*Theories of knowledge*", en C. Schmitt & Q. Skinner (eds.). **The Cambridge History of Renaissance Philosophy**, Cambridge: Cambridge University Press, 1992., pp. 669-684.

Renouvier, Charles.

**Descartes.** Buenos Aires, Editora Espasa Calpe-Argentina, S.A., Austral 932, 1950.

Rodis-Lewis, Geneviève.

« Descartes » en « *L'âge classique* », en Yvon Belaval (Dir.) **Histoire de la philosophie**, II, vol 1 : *La Renaissance. L'âge classique.* France, Gallimard, Folio/essais, 339, 1973.

Rorty, R.

**¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo.** México, F.C.E. 1994.

Rorty, R.

**La filosofía y el espejo de la naturaleza.** Madrid, Cátedra, 1983.

Roudinesco, E.

**Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée.** Fayard, France, 1993.

Roudinesco, E.

**La bataille de cent ans. Histoire de la psychanalyse en France.** Vol. I. Éditions Ramsay. Paris. 1982. Vol. II. Seuil, Paris, 1986.

Roudinesco, E.

**¿Por qué el psicoanálisis?** Paidós, Bs. As. 2000.

S. Thomae Aquinatis.

**Questiones disputatae.** Vol. I. *De veritate.* Taurini. Romae. Marietti 1964.

Saettele, H.R.

*Freud, Lacan y la angustia..* Paper. Mayo 2001. Publicado en <http://www.cartapsi.org>

Salcedo Aquino, A.

**Hermenéutica analógica, pluralismo cultural y subjetividad.** México, Editorial Torres asociados, 2000.

Sève, Lucien.

**Marxismo y teoría de la personalidad.** Amorrortu. Bs. As. 1972.

Steiner, G.

**Heidegger.** FCE, Breviarios, 347, México, 1986. 1ª r.

Tamayo, Luis. **Del síntoma al acto. Reflexiones sobre los fundamentos del psicoanálisis.** Universidad Autónoma de Querétaro. Serie Psicología. México, 2001

Urdanoz, T.

**Historia de la Filosofía. Siglo XIX: Socialismo, materialismo y positivismo. Kierkegaard y Nietzsche.** Madrid, BAC, 1975.

Urdanoz, T.

**Historia de la filosofía. Siglo XX. Neomarxismos. Estructuralismo. Filosofía de inspiración cristiana.** Madrid, BAC, 1985.

Vallejo Zerón, G.

**Sujeto y realidad.** México, Universidad de Guadalajara, 1989.

V.V. A.A.

**El problema de los universales. El realismo y sus críticos.** UNAM. Instituto de Investigaciones Filosóficas. México, 1980.

V.V.A.A. **Habermas y la modernidad.** México, REI, (fotocopia s.d.)

V.V. A.A.

**Sulla modernità.** (Problemi del socialismo, 5) F. Angeli. Milano, 1985.

Vattimo, G.

**El fin de la modernidad.** Gedisa, Barcelona, 1986, Pág. 147-148.

Vattimo, G.

**Introducción a Heidegger.** Gedisa, Barcelona, 1986.

Vattimo, G.

**Introducción a Nietzsche.** Península, Barcelona, 1987.

- Vattimo, G.  
**Terza pagina. Le mezze verità.** La Stampa. Torino, 1988.
- Verón, Eliseo. **Conducta, estructura y comunicación.** Editorial Tiempo Contemporáneo, Bs.As, 1972, 2ª ed.
- Vignaux, P.  
**Nominalisme au XIVE Siécle.** Inst. D'études médiévales, J. Vrin, Paris, 1948.
- Villoro, Luis.  
**Crear, saber, conocer.** México, S.XXI,1986, 3ªed.
- Von Beyne, Klaus.  
**Teoría política del siglo xx. De la modernidad a la postmodernidad.** Madrid, Alianza Editorial, 1994.
- Wahl, J.  
**Introducción a la filosofía.** FCE: Breviarios, 34. México, 1950.
- Wittgenstein, L..  
Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen. En **Schriften** 1- Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1969.
- Zizek, Slavoj.  
**El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política.** Bs. As., Paidós, 2001.