

Sujeto y psicoanálisis

Hacia una arqueología de los discursos psicológicos

Héctor Escobar Sotomayor

www.hectorescobar.tk

haes64@todito.com

Este material puede distribuirse libremente manteniendo su integridad y otorgando los créditos correspondientes”. Edición autorizada por el autor

Índice

Introducción

- Con Foucault
- La arqueología
- Sin Foucault... Con Freud
- El problema de los momentos

Primera Parte

Capítulo I

- El discurso de las semejanzas
- Homo Naturalis
- Fin y cataclismo
- Ars magna
- Los cuatro modelos
- De las cosas y los hombres
- De un Dios que no engaña

Capítulo II

- Homo Cognoscens
- La nueva episteme
- Cogito, ergo sum
- Cogito: Ego sum
- Representar
- Res Cogitans

Capítulo III

- Sentir
- La invención de la mente
- El imperio de los sentidos
- Homo ex machina

- El doble lugar

Capítulo IV

- Los límites del discurso
- El nuevo orden
- Los dos caminos
- El ser del hombre
- Capítulo V:
- La máscara
- Hombre y cuerpo
- Las diferencias
- Gall

Capítulo VI

- La experiencia de la personalidad
- El espacio interior
- Los dos discursos
- El lugar del hombre
- Segunda Parte
- Capítulo VII:
- El hombre y el mundo
- Curar
- Lo normal y lo patológico
- El espacio psicológico

Capítulo VIII

- Metapsicología
- Anna
- Soñar
- Más allá de la conciencia
- Capítulo IX:
- La nueva discursividad
- Psicoanálisis
- Sujeto - Yo - Self
- Mito, Historia y Genealogía
- Desconocer
- Lo impensado

Capítulo X

- Yo
- La escisión subjetiva
- Breve propuesta para una ontología psicoanalítica
- Capítulo XI:
- El otro lugar
- Ley y transgresión
- Deseo

Capítulo XII

- Más allá
- El límite
- Goce
- Muerte
- La lengua
- Lo impensable
- La ética

Bibliografía

Prólogo

¡Atención, lectores, atención!

El título del libro que tienen en sus manos es equívoco. No encontrarán aquí una investigación arqueológica, una recuperación de una antigüedad sepultada. El método seguido por Héctor A. Escobar desdeña la piqueta y la paciente reconstrucción del pasado a partir de fragmentos de piezas quebradas. Su visión apunta al presente y, más aún al futuro de las prácticas "psi".

También se equivocarían si creyesen que van a asistir a una exposición del pensamiento de Foucault o de una aplicación del mismo al terreno de las psicologías. Parece que Escobar hubiese descubierto a poco andar que tal investigación era posible... pero que no valía la pena. Que lo interesante estaba en ver cómo Foucault se enfrentaba con la cuestión de la subjetividad, que lo interesante era aplicar al Foucault los instrumentos conceptuales que él mismo usara y ver los puntos en que la marcha de su discurso se traba y tropieza en el camino por él elegido. En suma; se trata, según se ve, de la arqueología de los discursos... de Foucault. Los discursos, sí, así, en plural. Porque hay más de uno en el camino que lleva de Enfermedad mental y personalidad a Las palabras y las cosas, de éstas a La historia de la locura en la época clásica, y, de tal historia del encierro a la Historia de la sexualidad, para acabar en las conferencias sobre las Tecnologías del self. Foucault es quien más insistió en que la identidad de un autor no es la del registro civil, que la identidad no existe, que un autor que se respete es el paradigma del *perpetuum mobile*, que nunca está dos veces en el mismo lugar. El menor homenaje que se le debe, y Escobar no lo escatima, es el de aplicarle a él mismo los principios que promovió.

Al proceder de tal modo el autor de esta brillante tesis encuentra el punto que provoca el embarazo de Michel Foucault. Tal es el título que yo hubiese escogido para este ensayo: El embarazo de Michel Foucault. Propongo al lector que considere esa alternativa cuando lo lea. Lo que Escobar demuestra es que el psicoanálisis constituye el sitio del embarazo. No la inhibición, no la angustia, no el síntoma; si la trabazón, *l'embaras*. Una expresión francesa viene al caso: Foucault se halla *comme un poisson avec une pomme*, es decir, literalmente, como un pescado con una manzana. No sabe qué hacer con el descubrimiento del inconsciente y con la lectura lenguajera que Lacan le ofrecía en esos mismos años.

Ya lo había notado, cuando no, en un texto célebre, Jacques Derrida. Y lo había hecho con su habitual elegancia: tomando una frase del propio Foucault y mostrando, de la frase la rugosidad. Elevando una parte de una frase a la jerarquía

de un título: Ser justo con Freud, una consigna que Foucault se da a sí mismo en cierto punto de la Historia de la locura y que refleja, es claro, la tentación de no serlo, de privar a Freud de lo más suyo en relación con los discursos psicológicos y psiquiátricos.

¿Cómo lo hace Escobar, nuestro autor? Demostrando que, para adentrarse en este tema hay que hacerlo Sin Foucault... Con Freud. Que la y las psicologías, incluyendo las tecnologías del self, del yo, de la personalidad, de la conducta, no son sino resistencias al saber del inconsciente. Con Freud, porque, en el momento de inscribir sus descubrimientos en el campo de la clínica de la escucha, hace caducos los discursos psicológicos que están todavía en pañales. Con Freud, porque declara a la psicología como ciencia nonata. Con Freud, porque esa nonata, si nace, es ya decrepita, viene al mundo clamando por su ataúd.

Derrida señala la marcha vacilante de Foucault en la doble adscripción que hace de Freud según los otros nombres con que puede juntar el suyo. Ora lo aúna con Nietzsche, apóstol de la razón de la sinrazón, ora con Pinel y lo solidariza con el encierro promovido por los bienpensantes. "Ser justo con Freud" es mostrar que el psicoanálisis tiene una inspiración que se hace inequívoca a través de la enseñanza de Lacan, que es una empresa de desmontaje del edificio de la represión armado en cada uno y en la cultura en general, a pesar de las utilizaciones calamitosas que puedan haberse hecho de él y de las lamentables vicisitudes de su vida institucional en la que no pudo librarse de la maldición de las 'masas artificiales', de la Iglesia y del Ejército. "Ser justo con Freud" es señalar que sólo desde Freud es pensable una arqueología de las discursividades psicológica y psiquiátrica. "Ser justo con Freud" es negarse a la injusticia de sumar su obra como si fuese una más dentro de tales racionalizaciones, es reconocer la originalidad que denuncia con su sola existencia la falsedad de todas ellas.

¿Cómo hace Escobar esa justicia? Señalando que el discurso del psicoanálisis, que no es el de una psicología, marca una ruptura con todas las psicologías y que la problemática del sujeto que pasa al frente de la escena con el descubrimiento freudiano constituye un "momento postantropológico".

Podría objetarse ingenuamente que este "postantropológico" es en realidad "pre" puesto que la obra de Freud precede cronológicamente o, en el peor de los casos, es simultánea con el desarrollo de las psicologías. ¿Es verdaderamente así? Si, en la perspectiva de un tiempo lineal, de la crónica y de la sucesión de los acontecimientos. No, si se toma en cuenta que Freud no es un autor del pasado sino del futuro, un autor que está todavía esperando que se lo alcance a pesar de tantas y tan insistentes proclamas acerca de su superación. Freud escribe antes de toda antropología positiva y marca, desde Tótem y tabú, el camino para esta disciplina. Las "ciencias humanas" no son el precedente de un Freud que vendría

después sino que son, hay que decirlo, resistencias, esfuerzos desesperados por encontrar qué oponer al inconsciente.

Para el psicoanálisis la cuestión no es la de afirmar su prioridad, su carácter de conocimiento más antiguo, con lo cual se integraría a la sospechosa alianza del saber con el poder, sino de reivindicar su condición post-. Desde que la obra de Freud comenzó a abrirse paso se encontró con "superadores" que pretendían ir más allá de ese pensamiento "clásico, de moda, moderno": las disidencias que Freud combatió eran todas de autores que creían superar sus limitaciones. Inmediatamente se veía que las presuntas superaciones no eran sino estrategias para retrotraer el pensamiento de la subjetividad a su etapa prefreudiana, intentos por recuperar a la conciencia, a la voluntad y al afecto, del golpe brutal que representaba la idea del inconsciente. La temporalidad del saber-poder no es, pues, la de los calendarios. Todos los días pueden aparecer noticias acerca del último descubrimiento biológico que demuestra "la verdadera causa de la enfermedad mental" (como si hubiese tal cosa). Todos los días puede aparecer, incluso en la institución psicoanalítica misma, el promotor de un "nuevo paradigma" que pretenda hacer caducas las "viejas" categorías freudianas y hasta, escándalo de escándalos, pretender que Lacan es el autor de esa "*Aufhebung*" de Freud. La "avidez de novedades" que ya había sido denunciada en "Ser y tiempo", es una maquinaria que lubrica y da vida al motor de las reacciones. Nada puede hacerse mejor para volver a lo prefreudiano que presentarlo como postfreudiano... mientras Freud sigue esperando que se lo alcance y mientras los promotores de novedades se siguen jactando de superar lo que todavía no alcanzan a entender.

Es así como entiendo el proyecto de Héctor Escobar: no piensa a Freud desde Foucault sino a Foucault desde Freud, poniendo en evidencia que Freud es quien hace posible la elaboración de Foucault y que es la base ineludible de toda posible "historia de la sexualidad" y de sus relaciones con el poder. Por eso Escobar acaba su estudio tomando distancia con respecto a lo impensado de Foucault, esa manzana con la que éste se embaraza como un pez con una manzana. Y la manzana, ¿porqué no, acaso es impensable?, viene de la mano de una mujer.

Néstor A. Braunstein

Introducción

Partir desde Foucault. Compromiso que parece ineludible. Partir de una conceptualización. Caminar. A su lado quizá, si no es mucho decir. Acercarnos no desde Foucault, sino desde nuestra lectura de Foucault, a un problema. El problema de la aparición de una serie de discursos que se llaman a sí mismos, *Psicologías*. Proseguir su surgimiento, el espacio discursivo que los hace posibles. Los pensamientos que las articulan; las problemáticas filosóficas en las que se sostienen las posibilidades de una teoría y una práctica psicológica. En resumen ¿Cómo aparecieron unos discursos llamados psicologías? ¿Son uno y el mismo o podemos hablar de discursos diferentes? ¿Hay una continuidad en estos o es preciso distinguir en ellos momentos, cambios -sutiles, profundos- cortes o rupturas?

Del mismo modo: ¿Cómo ha sido posible que hoy en día tengamos una serie -casi infinita- de prácticas que se constituyen sobre los seres humanos y que se sustentan en la presencia de un discurso psicológico que las autoriza? ¿Qué lugares ocuparon en otro tiempo estas prácticas? ¿A qué elementos obedecían, qué caminos pretendían trazar? Hoy en día: ¿Qué posibilidades las autorizan? ¿Cómo han construido su positividad?

Con Foucault

Foucault nos lo ha mostrado ¿Como verdad? ¿Como ficción?: el Hombre -y con él las Ciencias Humanas- responden a una constitución muy especial de la episteme del mundo occidental. Un pliegue que ha hecho aparecer en el campo de los objetos del conocimiento una nueva figura: El Hombre.

Situado en el terreno que recorren tres discursos paralelos: vida, trabajo y lenguaje. El Hombre aparecería -para Foucault- marcado de antemano por las posibilidades que delimitan estos discursos. El Hombre -desde la perspectiva foucaultiana- es un invento del siglo XIX y el producto del agotamiento de la Episteme Clásica. Sin embargo ¿Qué pasa actualmente con el Hombre y los discursos que sobre él se establecen? ¿Han alcanzado también su fin?. ¿Qué nuevo giro en el terreno de los saberes ha venido produciéndose -a balbuces- desde el inicio del siglo XX? ¿Adónde nos llevan las posibilidades de estos nuevos discursos sobre el ser humano?

La arqueología

Será ahora preciso intentar una definición de en qué consistiría la empresa arqueológica que aquí pretendemos. Empresa problemática, pues el concepto se ha

prestado a un gran número de interpretaciones, e incluso es posible distinguir diversos momentos de definición al interior mismo de la obra de Foucault.

En principio, será preciso deslindar a la Arqueología de una Epistemología y de una historiografía, conceptos con los que podría confundirse o a los que podría asimilarse, tanto en lo que respecta a sus técnicas como en lo que respecta a sus objetivos.

Es preciso para ello, como propone Davidson distinguir tres momentos en la obra de Foucault que nos servirán de guía para nuestra propuesta arqueológica. El primero de ellos correspondería a la Arqueología cuyo eje serían los sistemas de conocimiento. El segundo sería la Genealogía que giraría en torno al problema de las modalidades de poder y el tercero aparecería constituido por la Ética cuyo eje serían las formas de relación del Yo consigo mismo.

Para Machado, la principal diferencia entre la arqueología y la epistemología se encontraría en el carácter de las historias que es posible hacer con ambas metodologías. Para la epistemología la *ciencia* aparece como el lugar donde se produce la *verdad* y esta verdad sería a su vez productora de racionalidad. Así sería posible conceptualizar la labor de la epistemología como la crítica histórica de los discursos científicos a partir de su relación con la verdad y la racionalidad. En este lugar cabría suponer un avance de la ciencia que iría en una línea progresiva desde la ignorancia al conocimiento.

A este respecto, es pertinente indicar que la epistemología francesa ha desarrollado, sobre todo por obra de Bachelard y Canguilhem algunos importantes elementos que dan mayor claridad al problema de una arqueología. Uno de ellos se refiere al criterio de la racionalidad. En este caso, la pregunta gira sobre la existencia de una sola racionalidad general que garantizara un único modelo de ciencia, postulado al que Bachelard se opone, proponiendo en cambio la existencia de diferente regiones de científicidad que definirían diferentes objetos de estudio.

La arqueología de Foucault se inscribiría en este lugar y aparecería como el cuestionamiento de una muy particular región de científicidad que sería el Hombre, y las ramas del saber que se han avocado a su estudio: las Ciencias Humanas.

La diferencia fundamental que se puede establecer entre la arqueología y la epistemología se refiere, desde esta perspectiva, a que la arqueología no toma como eje de su cuestionamiento a la verdad (como ocurre con la epistemología); ni ningún otro criterio preestablecido, por el contrario. La arqueología se convierte así en una herramienta crítica que permite interrogar la aparición de diversos “juegos de verdad” en los cuales se autorizan determinados discursos como verdaderos.

El Hombre, desde el punto de vista arqueológico, resulta ser un objeto de estudio producido por estos juegos de verdad en una determinada época, que Foucault llama Episteme Moderna.

Así, la Arqueología no es un método de interrogación a la ciencia, entendida esta como un acercamiento progresivo a la verdad, sino por el contrario, un procedimiento que permite interrogar a la aparición de diversos discursos, muchos de ellos no necesariamente científicos, a los que Foucault denomina “Saberes”.

De este modo, la arqueología propondría formas de explicación sobre estos saberes que la epistemología no podría alcanzar de manera satisfactoria

Se trataría pues, no de una historia de la ciencia ni de la producción de conceptos científicos sino, por el contrario, de una historia de la aparición de saberes, en los cuales ni la verdad ni la razón fungen como ejes.

Por ende, no se trata de apuntar a la continuidad de un discurso que se prosiguiera, en un sentido acumulativo, desde la antigüedad hasta nuestros días. Se trata más bien de un estudio que haga aparecer cortes, estratos del pensamiento, rupturas que nos muestren determinados ordenamientos en el espacio de los saberes. Ordenamientos -caleidoscópicos diría Foucault- que posibilitan algunas preguntas y cierran otras. Que dan cabida a ciertas respuestas y desautorizan otras. Que posibilitan algunas prácticas y extinguen otras.

Así pues, el objetivo del presente trabajo será examinar el desarrollo dentro del pensamiento occidental de una rama del pensamiento que llevó a la construcción de un espacio interior de la representación, la conciencia y el discurso sobre la mente del Hombre, las capacidades perceptivas, la personalidad que le definen y los elementos que dichos discursos convocan. Es decir, al estudio arqueológico de lo que podríamos llamar un Espacio Psicológico.

No se trata aquí pues de hacer una historia de la psicología al modo de Boring o Mysiak, que podrían situarse como una acumulación sucesiva de discursos y el perfeccionamiento, cada vez mayor, de una rama del saber. Por el contrario. Ahí en donde se ve la trama continua de una historicidad, donde se ve el afinamiento -cada vez mayor- de las técnicas o la definición *cada vez más pertinente y clara de un objeto científico*, nosotros vemos saltos, rupturas, discursos marginales. A través de estos discursos, de estas acomodaciones del saber y de los discursos, se propone una arqueología. Partiendo de las formas en que se ubica la relación de la mente con el mundo, cabe el estudio arqueológico que apunte al espacio donde surgen nociones como personalidad, conciencia e Inconciente.

Para Foucault, desde antes de Descartes y hasta la fecha, se pueden establecer distintos ordenamientos epistémicos que han llevado a la aparición del

Hombre, y con él estas posibilidades de hablar sobre él, que son las Ciencias Humanas. A saber: *el Mundo Antiguo, la Época Clásica, y la Época Moderna*. De manera paralela a esta construcción de lo humano, y en su interior mismo, la *conciencia* y el conocimiento como *representación* del mundo han atravesado de un extremo a otro el pensamiento occidental desde el siglo XVII a nuestros días.

Poniendo en escena nuestro problema podríamos preguntar:

- ¿Cómo se da la posibilidad de que aparezca un espacio teórico llamado psicología?
- ¿Cuál es la arqueología de estas afirmaciones sobre el ser del Hombre que han encarnado en los diversos discursos llamados psicológicos y que se traducen, para una buena medida del pensamiento Occidental, como voluntad, razón y conciencia?
- ¿Cómo este espacio teórico de la psicología se propone en una serie de prácticas sobre los seres humanos?
- ¿En qué momento y de qué modo estos elementos agotan sus posibilidades de explicación?

Sin Foucault... Con Freud

Si bien hemos partido con Foucault, será preciso, en un determinado momento de nuestra indagación, también separarnos de él, mejor dicho, de su texto.

Este momento de separación nos marca un nuevo camino: Freud y luego Lacan. De Foucault a Freud y de él a Lacan. De la *Psicología* al *Psicoanálisis*...

El Psicoanálisis reconocido por Foucault en su aspecto revolucionario en *Las Palabras Y Las Cosas*, es calificado después por el mismo Foucault como técnica de producción de subjetividad. Como Tecnología Del Yo; aquí no le podemos ya seguir. Por el contrario, postulamos que el Psicoanálisis se ubica en un punto de alteridad radical con respecto a los discursos psicológicos. Que el Psicoanálisis no es una Psicología. Que el terreno de su pertinencia es otro. Que ahí donde la psicología habla de un *Individuo* el Psicoanálisis hablará de una alteridad radical como fundante del ser del Hombre. Este elemento será pues clave para acercarnos a nuestra lectura de Freud y Lacan, la que desarrollamos fundamentalmente en la segunda parte del presente trabajo.

El corte, la escisión, *-Spaltung-* de la conciencia, la alteridad radical del Hombre, que el Psicoanálisis revela, nos muestran los límites del Hombre y nos permiten preguntar:

- ¿Cuál es aquí la aportación de ese descubrimiento genial de Freud que es el sujeto del inconsciente?
- ¿En qué momento, el Yo de la conciencia aparece desbordado por el lenguaje para que hable allí ese ser acéfalo que nos menciona Lacan?.

El trío indisociable sujeto-yo-conciencia, que pareciera poder perseguirse desde Descartes al siglo XIX, se desmorona con el descubrimiento freudiano, revelando lo frágil de su constitución por un lado, y por otro, toda una nueva serie de dominios acaso ominosos: *Muerte*, *Goce* y también lo que Lacan llamara *Lalengua*, el lenguaje hecho habla.

¿Qué puede decirse sobre el Hombre después de Freud?

¿En qué medida el discurso psicoanalítico aparece como una ruptura radical con los discursos de la psicología que le preceden?

Para apuntar a esta ruptura será preciso primero construir la aparición de un Espacio Psicológico en el cual es posible distinguir varios momentos.

El problema de los momentos

Un trabajo de este tipo presenta posibilidades de resbalar, en más de un sentido. Por parte del que escribe y por parte del que lee, al menos. Una de ellas, especialmente trascendente en el contexto que he intentado articular, la representa el problema de los momentos en que este trabajo aparece dividido.

Un problema tiene que ver con la posibilidad de articular este discurso sobre una cronología de hechos: sobre una Historia. Hablar de un tiempo histórico que sería remisible, en última instancia, a una Historia de hechos que se desplegara sobre el transcurrir de los años.

Personalmente creo que una visión de este tipo presenta muchos más problemas de los que en apariencia pudiera resolver. No parece que sea posible hacer una historia de la filosofía al modo en que hacemos una historia de las guerras, las conquistas, las batallas, etc. (incluso dudo que esto sea posible). Mucho menos aún será posible intentar la historia de un pensamiento que se coloca frente al problema del Hombre y de lo humano, que de hecho surge en él y con él. Ciertamente este pensamiento se da sobre un espacio cronológico que ha de posibilitar un ordenamiento de las vidas de los filósofos y que efectivamente es posible tomar este ordenamiento como eje de una historia de la filosofía. Pero, ¿En que momento hacemos aquí filosofía? ¿La cronología indica un proceso histórico? ¿No será mejor remitirnos a un momento lógico más que cronológico?

Podría haber intentado algo similar: una historia de los discursos de la psicología, pero creo que esta tarea ya está hecha. Por otro lado, una historia de este tipo, hecha desde un presente, tiene como función el ordenar y construir una suma de hechos que justifica, sostiene y mantiene la vigencia de ese presente. El autor, o la filosofía que éste sostiene aparecen así, intencional o incidentalmente, como el eje final al que se dirigirían todos los discursos anteriores. No pretendo haber superado este problema. No pretendo tampoco intentar hablar desde un mitológico “afuera”. Sé bien que no es posible. Sólo lo apunto. Aquí quiero simpatizar más con la noción foucaultiana de “*la muerte del autor*”. Dejar que el discurso hable, establezca su positividad y su verdad.

He decidido pues tratar de tomar otra vía, que si bien es posible ubicar al interior de una cronología, ello no significa que se agote en ella, o que la cronología se instaure como su carácter fundante. He ubicado así 4 “momentos lógicos” de articulación teórica. Alguno de ellos (al que he llamado Mundo Antiguo) se extiende en un espacio de casi dos mil años (siglo III a.C. a siglo XVI), otro de ellos (la Época Moderna) apenas sobrepasa, discursivamente hablando, los 100 años. *Grosso modo* estos momentos coinciden con parte de lo desarrollado por Foucault en *Las palabras y las cosas*, es decir: “con Foucault”.

Una conceptualización de este tipo -por otro lado- implica además entender la posibilidad de dos espacios, en modo alguno excluyentes: Uno conceptual (teórico, discursivo) y uno de las prácticas. El primero -de lo conceptual- en donde la aparición del nuevo modelo implica un claro corte en relación al modo de pensar anterior. La aparición de una nueva problemática, que antes, simplemente no existía, articulada en los términos en los que se hará a partir de dicho momento. Sin excluir ello que un pensador cronológicamente posterior fuese en realidad conceptualmente anterior a la aparición de un pensamiento. Un buen ejemplo de esto me parece lo ubicamos en la problematización que se juega al interior de la Psicología del Yo, cuya aparición puede situarse a principios de la década de los 30's del presente siglo, y a partir de la obra de Anna Freud; pero que conceptualmente es anterior a la misma elaboración freudiana, en la que pretende afirmarse, la que es cronológicamente anterior en más de 30 años.

De seguir una elaboración cuyo eje fuera primordialmente histórico, la Historia haría aparecer problemáticas fácilmente superables si el criterio cronológico no imperara. Por esta razón he elegido poner en suspenso un discurso histórico que, sin embargo, se mantiene latente a lo largo de todo el texto.

Por otro lado, en el espacio de las prácticas, encontramos problemas análogos a los que una estructuración cronológica haría aparecer. Cuando me refiero al Mundo Antiguo, los ejemplos privilegiados son el horóscopo, la Astrología y la Alquimia. Sería absurdo suponer que un espacio de prácticas de

este tipo se extinguió con el paso del mundo antiguo a la época clásica. Hoy en día -quinientos años después- una práctica como la astrología sigue siendo ampliamente utilizada y mentiríamos si dijésemos que se trata de algo marginal. Lo que si ha cambiado, es su lugar dentro de una corriente dominante del poder y de saber, su lugar como espacio del saber (su espacio discursivo y su espacio de lo conceptual) y su lugar al interior de los conocimientos ampliamente aceptados por una “comunidad científica”. Pero, cautela en este punto. ¿Acaso no se han hecho recientemente estudios sobre, por ejemplo, la influencia de la Luna en los suicidios, en los crímenes y en los accidentes...?

Si bien podemos hablar de cortes en el espacio en que se constituyen, y organizan los saberes (lo conceptual), es igualmente posible determinar la aparición de prácticas radicalmente novedosas. La aparición de miradas nuevas, de modos nuevos de un “hacer” sobre el mundo de los Hombres. Ello no implica que el universo definido por la práctica anterior desaparezca de tajo. Por el contrario, puede durar muchos años, siglos, -¿por qué no?-. Se entremezcla, se diluye en las prácticas nuevas... las impregna e incluso las puede retrotraer a un momento conceptual anterior.

Nuestra tarea se enfoca pues a señalar aquí una peculiar articulación de los saberes que no necesariamente excluirá otras. No hablamos de Cronología sino de Arqueología, es decir, de la posibilidad de establecer cortes, capas, estratos quizá, acerca de la manera en que se articuló el pensamiento sobre el ser del Hombre. En este espacio de más de dos mil años, un espacio en el que se conceptualizaron el carácter, las enfermedades, los ánimos, la personalidad, etc. Un espacio que también definió una praxis y un modo de ejercicio sobre los cuerpos, una manera de organizar la mirada sobre los Hombres, sobre las enfermedades, y al mismo tiempo una manera de estructurar una erótica, una dietética, una economía, una clínica y una forma de reflexión sobre el ser del Hombre.

Grosso modo, he propuesto dividir el análisis en cuatro momentos:

- Mundo antiguo: Es preciso aclarar aquí el manejo que de estos conceptos hacemos. Entendemos por mundo antiguo un espacio temporal de límites poco claros y poco bordeables que se ubica con anterioridad a la Época Clásica. Con anterioridad al siglo XVII en un sentido temporal y en un sentido filosófico, anterior al pensamiento de Descartes.

¿Desde dónde se extiende este pensamiento? Con gran seguridad abarca lo que en otros terrenos hemos podido ubicar como el Renacimiento. Igual cosa podría pensarse a partir de las referencias a pensadores como Agrippa (1486-1535), Paracelso (1493-1541) o Van Helmont (1577-1674) que se encuentran distribuidos prácticamente en un espacio de más de 150 años. La posterior referencia que

haremos al problema de los universales nos remite a la Edad Media, lo cual extiende en gran medida el criterio cronológico. Por otra parte, uno de los ejes que aquí proseguiremos, la teoría humoral de Hipócrates (460 - 377 a.C.) va mucho más allá en el tiempo y su utilización amplia como fundamento metodológico casi alcanza los dos mil años; ya como aplicación directa (práctica) o como fundamento teórico. Si nos remitimos a las condiciones de los astros, como hacemos desde el primer renglón del primer capítulo, es muy probable que nuestro espacio cronológico se disperse aún más. Así una designación como Mundo Antiguo parecería hacer referencia a un periodo que podría extenderse desde la antigüedad griega hasta bien entrado el siglo XVI, sin que esto excluya que gran parte de este pensamiento perdurará de modo práctico aún hasta el siglo XVIII o principios del siglo XIX o incluso el siglo XX.

Nuestra primera hipótesis es que en este espacio al que hemos llamado mundo antiguo, el Hombre aparecía ocupando una función de puente entre el Macrocosmos y el Microcosmos. De este modo lo “mental” aparece como la versión interna de la idea, que recibe su fundamento de una exterioridad metafísica. Es el momento para buscar las relaciones ocultas que unen el Macrocosmos con el Microcosmos. Es lo que Foucault llamara el orden de la semejanza.

En la época antigua, es posible distinguir dos mundos, el mundo de lo infinitamente grande (*Macrocosmos*) y el mundo de lo infinitamente pequeño (*Microcosmos*) El Hombre ocupa aquí el espacio de un puente mediante el cual se unen los cielos y la tierra. “*Lo de arriba es igual a lo de abajo*”, esta es la divisa hermética, Macrocosmos y Microcosmos están unidos. A los cuatro elementos corresponden los cuatro humores; el exceso de uno de estos humores provoca en el Hombre un determinado trastorno. Es posible seguir así a través de la trama de la semejanza el orden del mundo y las relaciones ocultas que unen a lo macrocósmico con lo microcósmico. El Hombre sólo es un medio, un puente sometido también a las leyes de la semejanza.

- Posteriormente sería posible mencionar una construcción teórica análoga a aquella que Foucault teoriza como Época Clásica. Aquí lo que sirve de eje a nuestra indagación es un discurso centrado fundamentalmente en los fenómenos de la sensación y del modo en que el mundo se hace presente ante nuestra mente. La *representación* como fundamento epistémico y los discursos sensualistas (de Descartes a Condillac pasando en parte por Berkeley, Hume y Locke hasta La Mettrie) hayan aquí su terreno. Cronológicamente creemos prudente partir de Descartes y establecer su agotamiento en el pensamiento de Kant.

El *Discurso Del Método* en particular -y en general una buena parte de la obra de Descartes- implica una ruptura con el pensamiento filosófico anterior; a la vez que la aparición de una nueva manera de cuestionar el terreno de las experiencias empíricas de lo que ocurre a los Hombres.

Ya en los *Principios Para La Dirección Del Espíritu*, Descartes ubica al cerebro como asiento del alma humana, así la sensación, si bien requiere de los elementos del cuerpo, se produce finalmente en el cerebro. Esto lleva a la conclusión, ya sostenida por Kelly de que en el pensamiento cartesiano, el error no puede darse desde la sensación, sino sólo en el juicio. Así pues una preocupación que se alza en el espacio discursivo del siglo XVII, consiste en determinar las relaciones entre las cosas y el espacio de la mente. Cuestionarse así por la sensación, por las maneras de la percepción, interesarse en el estudio de los órganos de los sentidos, en especial el ojo. Así es el espacio del estudio de las percepciones uno de los elementos principales en los que en la época clásica aparece el cuestionamiento por los hombres.

Igualmente, señala Foucault, podemos sostener que el fundamento de la episteme clásica se encuentra en la Representación, es la representación la que permite ordenar el mundo de las cosas partiendo de las palabras. De este modo vemos dos movimientos, uno primero que parte del mundo a los órganos (el camino de la percepción y la sensación) que permite establecer el mundo de las cosas; y a la inversa el orden de las representaciones que cuadricula el mundo de los seres en una trama sostenida sobre el lenguaje.

- Este ámbito de competencia discursiva será ocupado posteriormente por un nuevo tipo de discurso. En lo que se habrá de llamar la Época Moderna el problema se ha de centrar en la noción de *Personalidad*. Las diferencias entre los Hombres, los caracteres, las opiniones y las formas de pensar que hacen a un Hombre radicalmente distinto de otro, y el elemento trascendental que prevalece, haciéndolos a todos Hombre. Discurso, ya marginado sin duda, pero esencial en nuestra articulación es la llamada *Frenología* de Gall.

Gall hace aparecer en el espacio de la discursividad el problema de la individualidad, en oposición al discurso anterior, fundamentado en la idea del Hombre como un trascendental. El problema de las diferencias entre los Hombres, es a la vez el problema de la individualidad.

Aquí proponemos, también hallará su lugar el discurso psiquiátrico moderno; que se extiende sobre la imagen de un *continuum* que lleva de la normalidad a la patología.

Posteriormente, en el paso entre el siglo XVIII y XIX, esta discursividad, esta episteme se trastoca, la representación deja de ser el eje merced al cual se ordena el mundo de las cosas. Kant juega aquí su papel. Al plantear las condiciones en las que es posible toda experiencia, separa el mundo en una exterioridad y en una interioridad. Al hacerlo aparece el Hombre como un duplicado empírico-trascendental. Como sujeto de un conocimiento y al mismo tiempo como objeto que puede ser conocido. Surge así un nuevo interrogante: ¿Qué es el ser humano?. Surgen, gracias a este giro retórico, las ciencias humanas. Como dirá Foucault:

“...en aquel tiempo no era posible que se alzara, en el límite del mundo, esta estatura extraña de un ser cuya naturaleza (la que lo determina, lo sostiene y lo atraviesa desde el fondo de los tiempos) sería el conocer la naturaleza y a sí mismo como ser natural.”

El surgimiento del Hombre como problema filosófico despierta en la cultura occidental una serie de preguntas: sobre el Hombre como ser económico; Sobre qué es aquella conciencia que lo define; sobre qué son aquellos extraños hombres de los que hablan los viajeros y que se comportan de maneras tan extrañas. Diremos con Foucault:

“ Cuando la historia natural se convierte en biología, cuando el análisis de la riqueza se convierte en economía, cuando, sobre todo, la reflexión sobre el lenguaje se hace filología y se borra este discurso clásico en el que el ser y la representación encontraban su lugar común, entonces, en el movimiento profundo de tal mutación arqueológica aparece el Hombre con su posición ambigua de objeto de un saber y de sujeto que conoce...”

Entre todos estos elementos, el problema de la *conciencia* aparece como uno de los que más resiste a su derrumbe. El problema de la conciencia abarca, como ya se indicaba anteriormente, preguntas en torno a qué es lo que se conoce, y cómo el Hombre se relaciona con su objeto para representarlo, es decir el problema de la teoría del conocimiento, y hace aparecer en escena lo que llamamos el discurso psicológico. Una nueva área del conocimiento dedicada al estudio de la conciencia, de las relaciones entre el mundo y el ser humano, de la percepción y la sensación; el estudio de los contenidos de la conciencia. Manifiesta además la posibilidad de que surjan nociones como conciencia y personalidad, ese elemento que define al Hombre como una individualidad.

Este discurso implica que el Hombre, en cuanto tal, y en la medida en que aparece definido como una conciencia aparece también como dueño de sus actos, de su voluntad y de sus deseos. El Hombre como ser que conoce y que se conoce a sí mismo en el mundo. El sujeto del conocimiento y el objeto del mismo, son uno en el Hombre, se llama de ahora en adelante el Yo.

- Por nuestra parte postulamos un cuarto momento -que tentativamente hemos nominado como Postantropológico, aparecerá -igualmente en discontinuidad- con el discurso moderno a partir de la postulación del *Inconciente* freudiano. Al que entendemos como una ruptura radical entre el sujeto y la conciencia. Ruptura de la noción de individualidad (valga el juego de palabras). Este elemento ha de ser llevado posteriormente a su culminación por el trabajo lacaniano. La postulación de una imposibilidad radical del Ser. No de un *Impensado* que se opondría al *Cogito* como lo trabaja Foucault sino de un *Impensable*. *Más allá del Principio del Placer*. Espacio oscuro y ominoso. Garante del ser. *Goce*.

Luego de trazado este desarrollo general, trataremos de sostener que el Psicoanálisis nos muestra una serie de grietas y hace aparecer también una serie de cuestionamientos a la moderna figura del Hombre y a los discursos psicológicos. Postulamos igualmente que al colocarse en una posición crítica respecto de las ciencias humanas, el Psicoanálisis abre al pensamiento una nueva área de terrenos: “lo lenguajero”, los saberes del Inconciente, la ética del Deseo, la femineidad, el Goce, lo siniestro... La peste...

Un nuevo momento arqueológico puede definirse con la aparición del discurso del Psicoanálisis, el cual significa un fuerte cuestionamiento a la doctrina que hace sinónimos mental y conciencia así como a este Yo, que se abroga como representante de la razón y de la voluntad.

Freud demuestra que aquellas cosas, inexplicables si consideramos a la mente como sinónimo de conciencia, tienen sin embargo, un sentido, significan algo. Se permite así, explicar la génesis de la histeria como producto de un conflicto entre los deseos reprimidos y los reproches morales provenientes de la conciencia, y antes que de ella, de la cultura. La postulación del Inconciente, permite además explicar y dar un sentido a aquellas cosas que para el conocimiento anterior sólo se presentaban como errores, o actos automáticos, así como explicar además aquello que se consideraba producto de desecho de la actividad mental, como es el caso del sueño.

La teoría del Inconciente propone que, en el ser humano, existe un dominio desconocido para nosotros, el cual determina en gran parte nuestro actuar. En consiguiente, la teoría del Inconciente representa una ruptura radical con la psicología del siglo XIX y la psicología actual, que se manifiestan como un estudio de lo mental en cuanto conciencia, o en el estudio de la conducta, ya que la principal característica del descubrimiento de Freud, consiste en la separación radical entre el sujeto del Inconciente y el Yo. Si algo señala Freud es que, en el chiste, el lapsus, el sueño, el síntoma, las formaciones del Inconciente, hay un sujeto que habla, allí donde el Yo calla -el Yo entendido como este representante de

la conciencia-, donde el Yo se tropieza, donde surge el sentido como un acto fallido, donde el sueño aparece como la vía regia al inconsciente, es decir cuando el Yo no aparece de por medio. El Psicoanálisis consiste en señalar este sentido, en poner en suspenso al Yo -función de desconocimiento- y dejar hablar a ese discurso. La obra de Freud permite romper la falsa unión sujeto-conciencia, mostrando la excentricidad que existe entre estos dos términos: que el Yo es excéntrico al sujeto.

La propuesta freudiana rompe la idea de este Yo como dominio de la razón y la ubica como un mero espejismo que el ser humano necesita para afirmarse en su pretensión de la conciencia como garante de sí mismo, lo cual lleva a la ocultación del elemento fundamental que determina lo humano, el *Deseo (Wunsch)*. El Deseo como producto de la existencia del lenguaje. En este terreno, el Yo-conciencia, aparece como detentador de un orden de pensamiento, en el cual lo humano ubica su racionalidad, defendiéndose de la intromisión del Deseo de lo irracional que marca su aparición, el Yo permite estructurar una versión de la realidad, misma que no puede ser sino negación, desconocimiento del Deseo.

En esta línea, entendemos que el Psicoanálisis freudiano muestra toda una esfera de elementos que se encuentran más allá de la noción de lo pensable (*Goce, Muerte*) y apuntan a la alteridad constitutiva en lo que lo humano se enraíza. Las nociones de Yo, racionalidad, vida, lenguaje y conciencia tienen una segunda cara oculta; como la doble faz de una moneda.

De la episteme clásica y sus dominios (seres vivos, análisis de las riquezas, análisis de las lenguas) Foucault nos muestra el discurso de una metafísica trascendental que se ve revolucionada en la episteme moderna por los conceptos de vida, análisis de la producción y lenguaje, los que nos llevan a la aparición de una analítica de la finitud en donde hace su aparición el Hombre.

El fundamento de esta analítica se encuentra en el Deseo. Deseo que es mostrado -a contracorriente del pensamiento occidental- por Freud, el Deseo se encuentra en el fundamento de la constitución de lo humano y va más allá de la conciencia la racionalidad y la voluntad.

Más allá de Freud, Lacan nos muestra un más allá del Deseo: el Goce. Espacio inaccesible. Límite último de lo humano. Espacio terrible de la muerte. Desmoronamiento y garantía del ser.

Examinar esta otra cara, acercarnos a este terreno prohibido y velado para el pensamiento occidental, descubrir estas fronteras y mostrarlas será la tarea que trataremos de emprender.

Capítulo I

El Discurso de las Semejanzas

“Lo de arriba es igual a lo de abajo”

Hermes Trismegisto

Homo Naturalis

Un libro de astrología del siglo XIV conservado en una hermosa miniatura, señala que el cuerpo humano está gobernado por los astros. Así, nos ilustra la figura de un cuerpo tachonado de nombres de constelaciones de pies a cabeza; las partes del cuerpo y los órganos internos: a Piscis corresponde el dominio sobre los pies; Tauro controla el cuello; como hay dos brazos, al igual que son dos los gemelos, Cástor y Póllux dominan las extremidades superiores; como el valor es una característica de coraje, la heráldica lo testimonia así, y el valor es representado por el león, Leo se yergue en el pecho y el corazón. Cada signo un órgano, cada órgano una insignia, todo en una perfecta armonía. Basta pues el estudio de estos signos para conocer al hombre, quien los porta en su cuerpo como una marca indeleble.



Hay muchas técnicas, muchas marcas, muchas lecturas; tantas como adivinos, como escuelas esotéricas, como charlatanes también. Ahora son los cuatro elementos los que rigen al hombre y habrá así caracteres de aire, caracteres de fuego, caracteres de agua y caracteres de tierra. Ora son los humores, estos

líquidos que destila el cuerpo, los que imprimen su marca a los seres humanos; así tendremos biliosos, flemáticos, sanguíneos y melancólicos.

En otros casos, la semejanza no refleja el mundo, sino la presencia de otro tipo de elementos, tan naturales para el medieval, como para nosotros los átomos y las células. Así, de las viejas ideas de Pitágoras surge la numerología. Bastará ahora con examinar los nombres para reconocer en el resultado final que dé la suma de los valores asignados a sus letras, la señal del destino; la indicación prefijada por esta red que une todo el mundo de las cosas, desde los deberes a las obligaciones, los gustos, las posibles enfermedades, las mujeres a desposar, los hombres a quienes pertenecerá una joven...

La vida y la muerte, los achaques, los dolores de muelas, los amores, forman todos parte de una gigantesca red unida por la semejanza. El hombre está preso en ella al arbitrio de un destino que se le escapa. Sus más mínimos movimientos están escritos en el mundo; los señalan los astros, los señalan los números, los señalan los augures.

De este modo, para obrar sobre los hombres, será preciso encontrar en la naturaleza lo que ésta nos ofrece a modo de imágenes e imitaciones de los cuerpos humanos; a las que sólo hay que unir algo del individuo para influir en su destino. Tenemos aquí la hierba hepática con la forma de un hígado y que en virtud de dicha forma se haya unida a la víscera; por ello se utilizará para curar las afecciones que le afecten. La mandrágora, por ejemplo, ocupa aquí un lugar especial; esta pequeña hierba, cuya raíz asemeja la figura de un hombre es, para el medieval, no un símil, tampoco una imagen, sino un semihombre; fruto de la unión del semen de los ahorcados con la tierra. He ahí pues, que para procurársela sea preciso acudir al bosque en noche de luna llena, llevar consigo un perro al cual se le amarrará la cola a las hojas de la mandrágora, para que enloquecido la arranque y muera.

Los cuerpos humanos también pueden fabricarse, como ocurre con el homúnculo de Paracelso. Es necesario semen humano, una retorta, destilar ciertas esencias, mantener la retorta enterrada en estiércol de caballo y, al cabo de cierto tiempo, veremos formarse un pequeño homúnculo. Pasados nueve meses, cual si de una gestación se tratara, al romper la retorta tendremos al homúnculo vivito y coleando.

Los anteriores no son sino ejemplos de la semejanza que tan excelentemente estudiara Foucault. Un mundo unido, un mundo sin grietas, sin discontinuidades, un mundo en el que todo depende de todo; en el que el plomo puede transformarse en oro, así como el semen humano y el estiércol de caballo pueden dar por fruto una mujer dispuesta a complacer al alquimista. Un mundo en el que

el destino de los hombres y los reinos aparece escrito en la esfera inmutable de las estrellas fijas y en el movimiento de los planetas; en donde la aparición de lo extraño, de lo ajeno, de aquello que viene a romper este orden, presagia también el trastrocamiento de las empresas de los hombres.

Fin y cataclismo

“...El 23 de octubre de 1671, a las siete horas de la noche, se vio un formidable cometa en Constantinopla... Con tanta luz que no hacían falta los resplandores del sol; en cuyo medio círculo tenía cuatro letras consonantes, que según discursos de varios astrólogos cifraban: Redentor, Señor, Dios Nuestro; y otras el de Viva la Fe Santa: formábase este horrendo cometa de un círculo con la cauda muy extendida, y dentro de él una estrella y una cruz que atravesaba dicho círculo...”

El cometa representa el trastrocamiento del orden prefijado del universo, es aquel terrible designio que viene a romper la perfecta estructura del cielo. Aquello que, al trastocar los cielos amenaza también al mundo de lo infinitamente pequeño: los hombres.

Si hay un orden universal y una red que une lo celestial con lo terreno, el mundo de los astros y el mundo de los hombres; cualquier cambio, cualquier aparición y cualquier milagro -un cometa por ejemplo- son signos que avisan del trastrocamiento del sereno mundo regido por la semejanza y que implica así el trastrocamiento del orden de los hombres. Las historias son así para el pensamiento antiguo, el relato de los hechos que reflejan un orden oculto. Hombres y naciones, estrellas y cometas, profecías y augures comparten una misma trama en la cual se entretrejerán sus destinos. En el fondo de esta trama, en el límite mismo de la semejanza, en aquello que se escapa, en lo milagroso y lo horrible, acecha la muerte y la pérdida del orden del mundo. Si tan sólo se pudieran conocer los secretos de este lenguaje del mundo, si sólo se pudieran entender y comprender los designios del buen Dios...

Será así necesario recorrer el mundo de las cosas como si de un inmenso libro se tratase, leer en las rocas, en los signos de los astros, en las entrañas de los animales y en las palabras de los profetas aquello que permanece oculto. Recuperar este idioma universal, perdido hace ya tanto, para poder así conocer los destinos de los hombres y los reinos. Así, la *divinatio* ocupa un lugar privilegiado como lectura de los signos ocultos del mundo. Adivino y Profeta son dos figuras singulares para el mundo antiguo. Uno conoce los signos del mundo, a su pesar quizá; el otro los busca afanosamente en estas marcas que el mundo le da guiándose a través de los arabescos de la semejanza.

El fin de los tiempos, el cataclismo, no es sino una promesa profetizada, representa el fin de la trama de las historias del hombre; el fin de los reinos, la unión final de todo. Macrocosmos y Microcosmos hechos uno. Hombres y Dios en la misma línea. Por ello hay que estar atentos a los designios de Dios. Por ello, el cometa visto en Constantinopla es terrorífico y maravilloso. Nos señala la presencia ineludible de esa mirada que todo lo ve; por ello también es necesario estar alertas, prever la aparición de lo inesperado, que no es sino la muerte. El cometa es un recordatorio de lo que podría ocurrir, pues ya ocurrió, por ejemplo con el diluvio y con la destrucción de Sodoma y Gomorra. Ocurrirá después -no se sabe cuando- pero los profetas lo anuncian. El discurso del fin del mundo palpita.

Ars Magna

El espíritu vital, este *spiritu mundi* de Agrippa o el *Archeos* de Paracelso se distribuyen en esta continuidad de lo divino a lo mundano. Aquí también es el hombre el punto medio. Paracelso y Agrippa son magos y médicos. El trabajo sobre el hombre -más bien diremos sobre los cuerpos; la cura de las enfermedades, desde un dolor de estómago hasta los partos, pasando por las manías, los dolores y las hemorragias, dependen de esta red infinita que marca la relación del hombre con lo divino y lo mundano en su papel de puente.

Teophrastus Bombastus Von Hohenheim, Paracelso es uno de los representantes por antonomasia del pensamiento antiguo. Médico, alquimista, astrólogo y teólogo entre otras cosas, es su trabajo un excelente modelo de lo que podríamos llamar este pensamiento de la semejanza. En una época en que Occidente estaba regido por el imperio de la semejanza, él y Heinrich Cornelio Agrippa Von Nettheim se emparentan en el universo del pensamiento con Nicolás de Cusa y Giordano Bruno, probablemente los exponentes más conocidos de la llamada filosofía natural. Hombre, mundo y espíritu aparecen unidos para el pensamiento antiguo. El papel del hombre es el de un puente, pero un puente vivo entre el mundo de las cosas y el mundo de lo espiritual, verdadero enlace entre Macrocosmos y Microcosmos. La medida media, el lugar intermedio entre lo absoluto y la nada, entre lo más grande y lo más pequeño, entre las bestias y Dios. Así, las cosas del mundo están indisolublemente unidas a lo humano y el hombre indisolublemente unido a lo divino.

¿Cuál es el secreto de la alquimia? ¿Podremos reducir el trabajo de tantos hombres a un mero recurso de avaricia?. Dicen Pauwels y Bergier que hay más de cien mil libros y manuscritos de alquimia. En nuestro ver, la alquimia muestra aquí el producto de un pensamiento que le es propio y que es propio a su vez, de toda la edad media y lo que llamamos el pensamiento antiguo. El *Ars magna*; el discurso alquímico aparece atravesado por toda una manera de conceptualizar el mundo que le es propia.

La semejanza se deshace en la imagen de los opuestos; y los opuestos no son sino los dos extremos en que se desenrolla la trama de la semejanza, en la cual se sostienen. Cuando el alquimista busca el oro, lo hace a partir del plomo. El más excelso de los metales, la réplica terrestre del sol, de hecho el sol mismo, la sustancia áurea, se busca en su contrario, lo más oscuro gris y opaco. El plomo, el más innoble de los metales, oculta en sí la posibilidad de lo más noble y de lo más bello. La alquimia no es sino la paciente labor del artesano encargado a la permanente labor del lavador. Pues ¿Qué son esas continuas e infinitas diluciones y destilaciones sino un proceso de limpieza, sino un buscar en las profundidades

de una retorta la señal irrefutable de la semejanza y de la continuidad que sostienen el mundo?.



Figura 1



Figura 2

El *Rosarium Philosophorum*, muestra detrás de sus imágenes y sus palabras este movimiento interno del discurso de la semejanza. La separación y la diferencia inicial, al cabo del trabajo alquímico, mostrarán la semejanza y la unidad perfecta del mundo. Lo distinto y lo diferente no son sino formas de lo Mismo. Es uno solo el hilo que sostiene la trama de las diferencias. El rey y la reina (en la imagen 1) aparecen como el imperio de la diferencia. Sol y luna (Solis-Lunae) a sus pies, nos muestran el mundo de los opuestos, la unión no lograda. Conforme avanzan las láminas, y conforme avanza también el trabajo del alquimista, mientras se suman una tras una infinitas diluciones y destilaciones, se va develando ante sus ojos la trama del mundo. La segunda imagen muestra desnudos a los mismos personajes, es éste un proceso de develamiento, un quitar los velos a la estructura de diferencia (Fig. 2).



Figura 3

Paulatinamente, así lo muestran las imágenes, lo Distinto se funde en lo Mismo, ora requiérese de la limpieza como un continuo develamiento (Fig. 3), ora en la cúpula que funde los distintos elementos del mundo (Fig. 4).



Figura 4

La posición de la cópula sagrada de la diferencia, la mujer debajo, el hombre sobre de ella, nos muestra el lugar de los espacios, un espacio superior, y uno inferior; Macrocosmos y Microcosmos unidos.



Figura 5

Las alas que aparecen en las imágenes sucesivas (Fig. 5) nos muestran que lo humano y lo divino no son sino extremos en el discurso de la semejanza. Las figuras y las imágenes se confunden finalmente en un solo cuerpo. Macrocosmos y Microcosmos, masculino y femenino, hombre y mujer, sol y luna, plomo y oro, no son sino lo Mismo (Fig. 6). Pero la imagen muestra una sola unidad la unidad en la muerte. ¿Es acaso la advertencia de no trastocar los designios del mundo? ¿De no intentar unir lo que es en origen distinto? ¿De no romper la estructura del discurso que hace posible toda semejanza y toda diferencia? ¿No es sino aprender el proceso posible de toda purificación y el develamiento continuo de las máscaras tras las que se oculta lo Mismo? (Fig. 7).

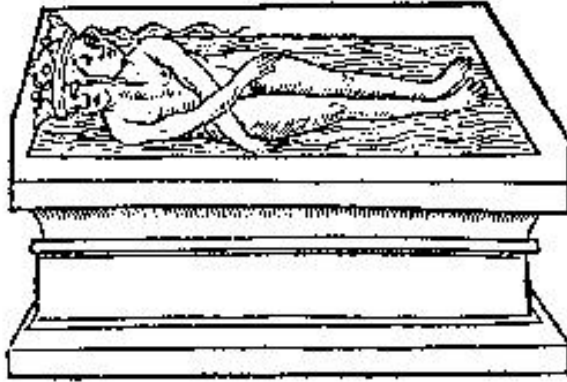


Figura 6

¿No es el renacer y la transformación del alquimista -y no la transformación del oro en plomo- lo que finalmente propone el ritual alquímico? (Fig. 8). ¿No es el objetivo de la alquimia demostrar que todo es lo Mismo? ¿Que hombre y mundo no son sino partes un *continuum* infinito que empieza en lo más abyecto y lleva a lo más sublime? ¿No pretenden acaso la alquimia y el pensamiento antiguo mostrar la unidad del mundo y el sometimiento de lo diferente a la red infinita de la semejanza que une cielo y tierra?

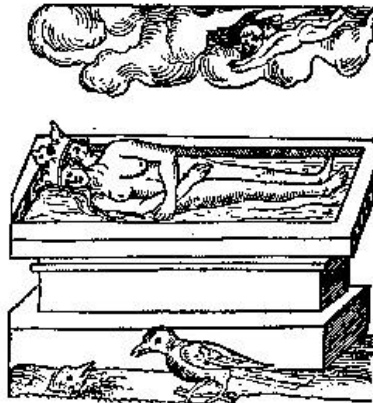


Figura 7



Figura 8

Los cuatro modelos

Hay así una época en Occidente en que los pensamientos y los discursos; el campo de los cuerpos y de las cosas; lo infinitamente pequeño y lo infinitamente grande, Microcosmos y Macrocosmos, están unidos. La divisa hermética impera: *“Lo de arriba es igual a lo de abajo”*. El hombre es un Microcosmos que repite y refleja en su cuerpo el movimiento incesante del universo. La música de las esferas predetermina todas las posibilidades de la existencia. No es aquí lo mismo haber nacido en Piscis que en Acuario; ni tampoco es lo mismo estar marcado por el siete que por el uno. Sobre los hombres se desata así un Macrocosmos que los rige y cuyos designios se hacen valer sobre las carnes.

La teoría de los humores, en el nivel de lo microcósmico, no representa sino la encarnación de lo macrocósmico. Aire, Tierra Fuego y Agua son los cuatro elementos en los cuales se dividen y de los cuales se componen, en un infinito movimiento, las cosas del mundo. Estos cuatro elementos conforman y sostienen todas las cosas, es su círculo un movimiento completo de creaciones y destrucciones; de transformaciones de lo uno en lo otro; en la vuelta sin fin sobre lo mismo; el pliegue eterno del mundo sobre sí. Así los humores se crean y componen unos a otros. Cuando el alimento entra al cuerpo se cuece en el estómago y se transforma en una sustancia semejante a la leche de almendras, el quilo, de ahí pasa a los intestinos donde es atraído por las venas y llevado al hígado, en este órgano se cuece nuevamente y se convierte en quimo, sustancia roja y semejante al

vino, se trata de la sangre, de ahí se difunde al cuerpo filtrando la hiel o bilis amarilla, posteriormente el bazo filtrará el humor negro causante de la melancolía. La descomposición de estas sustancias, cuyos humores llegan finalmente al cerebro son los causantes de las cuatro entidades patológicas de la medicina medieval. La flema da origen a la letargia, así el hombre se ve sumido en un sueño, obnubilamiento y sopor incontrollables. Un exceso de sangre ocasionará el frenesí, un exceso de bilis amarilla nos dará la manía y un exceso de bilis negra ocasionará la melancolía.

Las cosas buscan su estado natural, lo ligero busca lo ligero y lo pesado busca lo pesado, el calor busca lo cálido y el frío lo frío; domina la ley de la *simpathia*, así el fuego atrae al fuego como el agua atrae al agua. Los cielos y los hombres no son sino formas de los cuatro elementos. Habrá así caracteres de agua, de viento, de tierra y de fuego. También asimilables al ciclo estacional de primavera, verano, otoño e invierno. Habrá así flemáticos, biliosos, melancólicos y sanguíneos. Hombres regidos por el Sol, por la Luna, por la Tierra y por el cielo. Ora estos son guerreros y belicosos; los otros son tristes y lúgubres, prendidos siempre de los dolores y acongojados por las penas; aquellos son coléricos y a los demás nada perturba. La alegría y la tristeza representan dos de los extremos del cuadrángulo humoral (Microcosmos) que no es sino la repetición del cuadrángulo del universo (Macrocosmos). Los otros dos extremos son la cólera y la apatía.

Al Sol corresponderá el fuego y a éste la sangre. Los nacidos bajo su imperio, los hombres sanguíneos serán pues fogosos y apasionados como el signo que los precede. Los nacidos bajo el imperio del agua serán fríos y tristes. Aquellos regidos por la Luna serán lunáticos. Los modos de ser, las pasiones de las almas, los deseos y los caracteres estarán así determinados por la misma ley que rige el universo.

Vemos así dibujarse en el plano de esta episteme la figura de un rombo en el cual se reflejan el hombre y el universo, Macrocosmos y Microcosmos (Fig. 9). El ciclo de la naturaleza Macrocosmos- representado en nuestro modelo por el ciclo estacional -primavera, verano, otoño, invierno- se refleja en el ciclo de la vida humana -infancia, juventud, madurez y ancianidad -Microcosmos. El cuadrángulo representa así, en nuestro modelo, un movimiento en sentido contrario a las manecilla de un reloj. Partiendo del extremo de la izquierda encontramos aquí en el ámbito de lo macrocósmico la primavera, el origen de la vida, el florecimiento y la germinación. A la primavera corresponden el humor sanguíneo, ¿no es la sangre acaso el líquido vital, aquello que más claramente representa para los hombres la vida? Sangre y fuego, unidos, el calor de la sangre y la pasión fogosa que la anima, el frenesí será el trastorno inicial de la sangre, la sangre -como el vino- obnubila los sentidos y el juicio. De la primavera sigue el verano, la estación de los frutos, los goces y los placeres; igualmente en la vida humana, la juventud es el ímpetu

arrebatador. El viento lo simboliza, ese mismo viento que puede refrescar al viajero o derribar los árboles. El carácter del viento y su humor correspondiente es la bilis amarilla que inyecta la furia en las almas. He aquí el carácter colérico de los hombres en cuyo cerebro los vapores de la bilis amarilla han obnubilado los sentidos. Así pasamos al otoño, la caída de las hojas, la pérdida del ímpetu juvenil, pero también la capacidad de guiarse usando la experiencia. Aquí están los caracteres de agua, la madurez de la vida, ya no se guiará el hombre por el arrebatado pasional sino por el sabio discurrir de los ríos. Al agua corresponde en este dominio la pituita o flema, el carácter centrado y circunspecto; su exceso en el cerebro ocasiona la letargia. El ciclo del mundo y el plegamiento sobre sí llevan al invierno, el fin de la vida, la muerte. Aquí lo frío destaca como en el verano el calor. Es el color sombrío y oscuro de la tierra a la cual el hombre pronto ha de partir. Así, el color de la tierra es oscuro como el del humor melancólico, la bilis negra. La tristeza es la emoción privilegiada y la melancolía el carácter correspondiente.

De las cosas y los hombres

Hombre y cosa, sujeto y objeto, cognoscente y cognocido no son para el mundo antiguo posibilidades del pensamiento en el mismo sentido que lo son para nosotros. La trama de la continuidad y la semejanza, apenas descifrable para los magos y los alquimistas, lo impregna todo. Todo está unido. Es así desde el inicio de los tiempos; desde que el hombre dio nombre a los animales y a las cosas del mundo; la cosa y la palabra que la designa son una y la misma. El tigre se llama así porque llevaba en su cuerpo inscrita esta palabra -así lo pudo leer Adán- según lo testimonia el Génesis; por esta misma razón se espera que los Marcos y Marciales sean guerreros, que otros hombres sean pastores, otros más artesanos y algunos otros, nada...

Todo lleva la marca de las cosas y de las relaciones en las que se teje esta continuidad. No importa que las palabras se hayan perdido, que los idiomas sean distintos; en un origen había un lenguaje universal dado por Dios al hombre, el lenguaje que lo nominaba absolutamente todo. Este idioma se perdió, el mito de Babel así lo señala.

El ser de las cosas es claro y singular. Este ser aparece en cada elemento del mundo y el hombre lo puede conocer claramente. Basta seguir la marca de las cosas del mundo; el orden de las semejanzas posibles y con ella el orden de las relaciones ocultas pero evidentes por el signo de la semejanza. Lo que Foucault ha llamado las cuatro formas de la semejanza *convenientia*, *aemulatio*, *analogía* y *simpatía*, hacen posible toda forma de conocimiento. Desde la naturaleza de los animales, las plantas y las rocas hasta la naturaleza de los hombres.

Este problema o una buena parte del mismo, a nuestro entender, tiene sus raíces en una pregunta que atraviesa la edad media; el llamado problema de los universales. Ya así, Boecio en sus comentarios a la *Eisagoge* de Porfirio había señalado el problema género/especie y su relación con las cosas del mundo: ¿serán acaso entidades subsistentes o meros conceptos? ; si existen, ¿son materiales o inmateriales? ; ¿están separados de los objetos sensibles o no lo están?.

En el fondo, esta pregunta -en especial en su tercera versión- nos ubica una forma específica de ver el mundo y a los hombres en él. ¿Existe acaso un reino de las Ideas, en el sentido platónico, en donde las cosas son limpias y puras en su ser? O, por el contrario, ¿todas las cosas son, en la medida en que son en el mundo? ¿Hay o no hay universales? ¿Cuál es la relación de estos universales con los particulares?

Sobre este discurso florecerá una buena parte del pensamiento medieval. En distintas formas será ésta la manera de hablar del hombre. Ya en la abismal diferencia agustiniana entre la voluntad divina y la voluntad creada, ya en este Reino de Dios o en el Reino de los Hombres.

Lo que sobre el hombre puede decirse en la edad media estará marcado por estas formas. Ya se trate de los modos en que éste puede acercarse a Dios, de las cosas que a él agradan o que él detesta. No hay dudas en ello. Existe un universal que se autoriza en garantía de los particulares. Para cada árbol del mundo existe la garantía de un árbol ideal/universal y de este modo, se sostienen las cosas del mundo. Hay así ideas que, obtenidas a partir de la abstracción, tienen su existencia en los particulares, pero existen en tanto universales. En otro lugar encontramos aquellas ideas construidas a partir de la composición: como el centauro, compuesto de las ideas de hombre y de caballo. La idea final es así no natural, puesto que jamás hemos visto centauros en el mundo, pero si son naturales las ideas de lo caballuno y de lo propio del hombre con las cuales construimos esta quimera.

¿A qué todo esto?, ¿Qué pretendemos con esta construcción? Mostrar que el mundo es uno y sólo uno para el pensamiento medieval. Que las ideas y las cosas son elementos radicalmente separados de los hombres; perfectos en sí y cognoscibles en su propia perfección. Que si el hombre comete errores, estos son a causa de su confusión, de la debilidad de sus ojos, de lo precario de sus sentidos, o por otra parte, de los hechizos de los magos que pueblan el mundo medieval. Esos mismos magos que transforman a los gigantes en molinos de viento.

Cuando el medieval piensa en un árbol, el árbol existe independientemente en el mundo y la idea que de él tiene el hombre no es sino un modo de ser del árbol en su pensamiento. Tan natural es este modo de ser de las cosas en el pensamiento de los hombres, como lo es su modo de ser en la naturaleza. Dos

caras de una misma moneda. Los sentidos pueden confundirse y hacernos creer que vemos centauros cuando en realidad vemos hombres a caballo. Pero, la idea, abstraída de las cosas particulares se alza en garantía de una verdad y de un discurso ordenado y plegado sobre sí. Es garantía además de un orden del mundo unido y regido por la semejanza.

De un Dios que no engaña

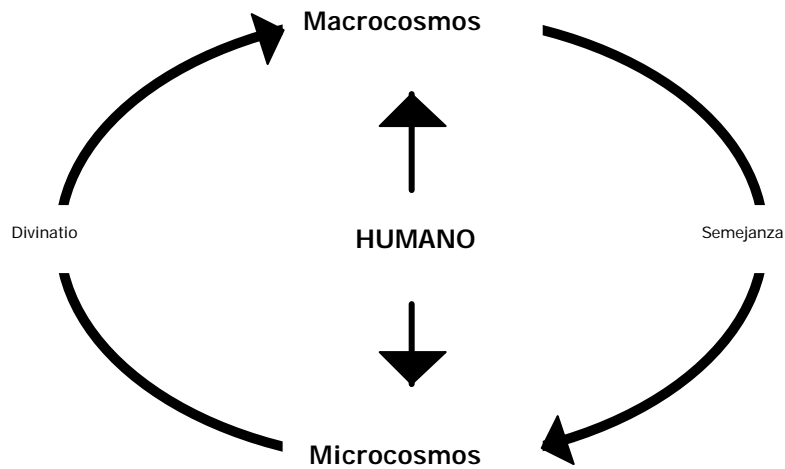
“Si fallor sum”, “si me equivoco entonces existo”; este es el punto a partir del cual construye Agustín su argumento en favor de la existencia de las cosas reales, de modo independiente a los errores personales que podamos tener en nuestra percepción. Del mismo modo, Escoto remite a la idea arquetípica como causa ejemplar. Desde este extremo platónico a su ápice aristotélico con Santo Tomás; desde la superioridad del alma en lo que respecta al conocimiento del mundo hasta la necesidad de lo corpóreo; se construye en la edad media la figura del hombre. Así, en Agustín, los elementos del mundo -es decir las cosas- actúan sobre el alma que las conoce; por el contrario en Tomás, los objetos actúan sobre los sentidos y estos sentidos se dan en el compuesto cuerpo/alma que es el hombre. El fantasma que aparece en la imaginación es el fantasma de un particular, a través del cual el alma humana conoce el universal. El entendimiento sólo puede conocer la esencia de la cosa en tanto ésta tiene ser.

Para el pensamiento medieval todo está del lado de afuera -nosotros diríamos del lado del objeto- pero no hay que engañarnos, este afuera del que hablamos no se da sino en relación con un adentro -el hombre-. Para el medieval no hay, en modo alguno, tal adentro, esta interioridad de juicio y reflexión no ha nacido aún en Occidente; y por ende tampoco hay tal afuera. No hay aún sujeto/objeto como lo planteamos desde Descartes. Todo lo que hay son particulares y universales. Una misma base sirve de cimiento a estas construcciones, misma que después utilizará Descartes: Un Dios que no engaña. Un Dios que garantiza la coherencia del mundo y de los seres que en él habitan. Un Dios que en su existencia sirve de camino para las voluntades, de modelo para los estados y para el comportamiento de los hombres; un Dios que juzgará los actos, un Dios del que se puede gozar y en el que se puede vivir en la contemplación. No en vano clamará Santa Teresa su *“muero porque no muero”*.

El cuadro del pensamiento antiguo (Fig. 10) se cierra así ante nuestros ojos. En la parte superior el mundo de las entidades universales (Macrocosmos), los elementos (aire, tierra, viento y fuego) que son la base y la causa del mundo en su sucesiva composición y descomposición. Abajo el Microcosmos de las cosas particulares del mundo. Entre estos dos espacios aparece la figura de este ser humano ocupando el lugar de un puente. Unido a ambos reinos. Materia y carne lo unen al Microcosmos y al mundo de las cosas; alma e intelecto (chispa divina) lo

unen al Macrocosmos y a lo universal. Las relaciones del mundo antiguo se dan en dos niveles y en dos formas. Por un lado es el Macrocosmos el que determina al Microcosmos, en una relación guiada por la semejanza que ordena el mundo de las cosas en acuerdo con ese mundo de arriba. Por otro, es la lectura del mundo de las cosas y de los signos ocultos que revelan la semejanza (la *divinatio*) la que garantiza el orden de cielo y tierra.

Figura 10.



Capítulo II

Homo Cognoscens

La nueva episteme

Algo ocurrió en el siglo XVII que vino a representar un movimiento radical en el campo de los discursos y los saberes del mundo antiguo. Los movimientos interiores del pensamiento occidental abrieron el espacio a una nueva manera de pensar. De pronto, nos dice Foucault, se rompió la red invisible que unía las palabras y las cosas; de un momento a otro los hombres y el universo dejaron de estar unidos; se rompió el discurso de la semejanza que unía Macrocosmos y Microcosmos. Los signos ya no serían más la marca de las cosas; las historias no serían ya el producto de los designios, incógnitos pero cognoscibles -a través de los oráculos o la escritura oculta de las cosas. Hombre y cosmos estarán, a partir de ahora, separados irremisiblemente.

De un momento a otro, cual el giro de un prestidigitador, surgió una nueva forma de pensar el mundo, una nueva episteme, en la cual palabras y cosas aparecen ahora separadas. De pronto se rompió la red invisible de la semejanza que unía el mundo. La semejanza dejó de ser la condición de la certeza para convertirse en la posibilidad del engaño. El signo de la semejanza no es ahora sino la posibilidad del error; y es especialmente en el pensamiento de Descartes, que surge un nuevo criterio. El rechazo de la semejanza y la posibilidad de hacer surgir así una nueva figura en su lugar: La Comparación de las cosas del mundo en sus dos formas: Medida y Orden.

Este es el terreno que nos muestra una arqueología del saber, la cual nos permite aprender los cambios en las formas de ordenar el mundo, la relación de las cosas con las palabras y de fondo la aparición de posibilidades y dominios discursivos nuevos, así como la creación de nuevos terrenos donde se desplegará el dominio de lo empírico. Este cambio atraviesa de cabo a rabo la época clásica y permite el surgimiento de uno de los temas que aquí nos anudan: La Representación. Este movimiento abrirá paso a nuevas posibilidades de estructuración y será el suelo de los discursos de la psicología que son el tema central de este trabajo.

Cogito ergo sum

“Mientras de tal modo rechazamos todo aquello de lo cual podemos tener la menor duda, e incluso imaginamos que es falso, fácilmente de hecho suponemos que no hay Dios, ni cielo, ni cuerpos y que nosotros mismos no

tenemos manos, ni pies, ni cuerpo, en último término; pero no podemos suponer de la misma manera que no somos, en tanto que dudamos de la verdad de estas cosas; porque hay una repugnancia en concebir que lo que piensa no existe al mismo tiempo que piensa. Por consiguiente el conocimiento de que “pienso, luego existo”, es el primero y más importante de los principios ciertos que se me ocurren.”

El aforismo cartesiano sitúa como fundamento de la existencia al pensamiento; mas ¿Qué es este cogito cartesiano? ¿Qué nueva manera de pensar el mundo inauguró Descartes que repercute hasta nuestros días? ¿Cómo este giro del pensamiento occidental, ocurrido a mediados del siglo XVII, ha persistido como problematización?

Como es sabido, Descartes parte en su razonamiento de un proceso que se ha dado en llamar la duda metódica; es decir, no se trata de un escepticismo radical sino de un escepticismo metodológico. Las condiciones de posibilidad del pensamiento, para él, no se afirman en la certeza sino en la duda misma. Así se pregunta si es posible y coherente creer en lo que nos dictan los sentidos. La respuesta, ya la sabemos: No. Puesto que si mis sentidos me han engañado en otras ocasiones en las que he creído ver, he creído oír, o incluso he creído tocar innumerables cosas, pronto he comprobado -por ejemplo en el caso de los sueños- que las cosas que veía, las personas con quienes hablaba, incluso las sensaciones que recorrían mi cuerpo no eran sino meras ilusiones. Descartes se pregunta después, si me es dable creer entonces en mi cuerpo, mis manos, mi cabeza... es decir ese cuerpo que me constituye. La respuesta también es un no contundente; puesto que podría existir un demonio maligno que me engañase y me hiciese creer que tengo manos, cuerpo, cabeza, pies, etc. Sin embargo, y este es el planteamiento central del pensamiento cartesiano. Si este demonio me engaña, tiene que engañar a alguien. Puede ser que no tenga manos, tampoco cuerpo ni pies ni nada; puede ser igualmente que las personas que creo ver, los dolores y placeres que creo sentir, las flores y perfumes que me embriagan con su aroma y las texturas que me parece tocar no sean más que meras ficciones o engaños urdidos por esta inteligencia maligna; pero he aquí la clave: si me es permitido dudar de todo, evidentemente tengo que ser alguien: aquel que duda. Mi identidad se afirma en el pensamiento. Puedo no ser más que mero pensamiento, y que toda mi esencia se reduzca al pensamiento; pero aún así soy, mi existencia y mi ser tienen su garantía en mi propio pensamiento.

Cogito: Ego sum

“Ego sum” Yo soy. Si Descartes es, ¿qué es lo que es? ¿Es acaso ese pensamiento? ¿O bien, es él, René Descartes, el que piensa que existe y en esa medida existe? Esta “o” del piens(o) nos causa problemas. ¿Quién o qué piensa ahí?

“Por la palabra pensar entiendo todo aquello de lo que somos conscientes como operante en nosotros”

“Yo soy, yo existo pero ¿cuántas veces? Solamente cuando pienso; porque podría ocurrir que si yo cesase enteramente de pensar, cesase igualmente por completo de existir”

“Con solo que yo dejase de pensar, aun cuando todas las restantes cosas que antes hubiera imaginado hubiesen existido realmente, no tendría razón alguna para pensar que yo hubiese existido”

Si bien el “*pienso, luego existo*” está construido a modo de un silogismo no se trata aquí de un argumento silogístico, no es pues una inferencia a partir de premisas; sino por el contrario, se trata de un autorreconocimiento en cuanto pensamiento que se piensa a sí mismo. Una cosa que es conocida por sí misma. El pensar es pues un autoconocerse, un conocer de sí. En este sentido quien piensa y por consiguiente quien es, es una conciencia, que podríamos leer como aquello que se conoce a sí mismo.

El “*pienso, luego existo*” es en realidad, y explícitamente en Descartes un “*yo pienso, luego yo soy*”.

“... Mientras yo quería pensar así que todo era falso, era preciso que yo, que lo pensaba, fuera algo. Y advirtiendo que esta verdad: yo pienso, luego yo soy, era tan firme y segura que no podían conmoverla todas las más extravagantes suposiciones de los escépticos, juzgué que podría admitirla como primer principio de la filosofía que yo buscaba.”

Todo podría ser falso; pero las experiencias que del mundo tengo, son tales en la medida en que son procesos de los cuales conozco; de los cuales sé. En resumen: son procesos de los que soy consciente. A partir de la pregunta por lo dudoso del cuerpo (pues pudiera existir este demonio engañoso) el Yo del “yo pienso” se sostiene independientemente de esa corporalidad. Se construye así para Occidente, en estas apretadas líneas, en esos cuestionamientos u objeciones, y en las respuestas que a ellas da Descartes; un sujeto que piensa. Un sujeto que es conciencia; un sujeto que es un Yo.

Este Sujeto/Yo deviene así en ese espacio de la interioridad desde el cual se reconstruirá la exterioridad del mundo y desde donde se ordenarán las cosas y los seres. El Sujeto permite escindir el mundo en una interioridad de los pensamientos y las sensaciones y una exterioridad de las cosas del mundo. De algún modo, el siglo XVII inventó una nueva construcción epistemológica a la cual Rorty ha llamado la esencia de vidrio y el ojo de la mente. El Sujeto/conciencia se ha convertido así, para el siglo XVII y la época clásica, en ese garante que el pensamiento antiguo ubicaba en Dios o en la Idea en tanto universal. El sujeto es

así la vara con la cual se mide el mundo. Pensamiento, conciencia, Voluntad y Sujeto/Yo se desplegarán así y desde este momento, en una unidad que, apenas hoy -trescientos años después- empieza a resquebrajarse.

Representar

Gran parte de este movimiento que sacude a Europa en el siglo XVII, el surgimiento de esta nueva episteme a la que alude Foucault, no nos muestra sino la aparición de una nueva relación entre las palabras y las cosas.

El pensamiento escolástico, como ya hemos visto, establecía que el pensamiento era una cualidad de lo real, un modo de ser de la cosa en la mente de los hombres, manteniendo el garante de lo universal en que este ser de la cosa se sostenía. Por el contrario, el pensamiento cartesiano opera aquí una suerte de inversión. En un mismo movimiento ocurre una separación en dos niveles del mundo: las palabras y las cosas. Lo que anteriormente no era sino una *signatura universalis* se convierte así en dos reinos separados. En un momento del siglo XVII, aquella unión se desintegra; y al hacerlo se da forma a dos universos paralelos. Un mundo interior y un mundo exterior; lo representable y la representación, un *Inwelt* y un *Umwelt*.

Mientras para el pensamiento antiguo las sensaciones que el mundo producía en el alma sensible eran tan sólo modos de ser de las cosas en mi mente; con Descartes la sensación pasa a ser una forma de pensamiento. Es sin embargo éste un giro curioso. El pensamiento que era puesto en mí sostenía su certeza en los universales; el pensamiento como lo que ocurre en mí -para Descartes- obtiene su certeza en un Dios bueno, un Dios, que al igual que el demonio maligno, podría engañarme pero que no lo hace. Sin embargo he aquí los dos momentos que nos interesan: lo absolutamente cierto, es decir que existo en cuanto pienso "*cógito ergo sum*", y lo dudoso, aquello de lo que nunca podré estar seguro, lo que siempre es susceptible de no ser si no el engaño de un caprichoso demonio.

He aquí que vemos recorrer al pensamiento clásico dos caminos paralelos. Por un lado el orden de las empiricidades que se despliega en el mundo y por el otro, un otro orden del mundo que se despliega al interior de mis pensamientos, en la forma de estas imágenes que aparecen ante mí cuando pienso; en la noción lockiana de Idea. Mas como señalábamos, es bien sabido que todo paralelismo sólo se sostiene en la imposibilidad de la intersección, en lo que nunca se ha de cruzar. En la imposibilidad de recurrir nuevamente a ese discurso que diera cuenta de las relaciones entre las cosas -la episteme de la semejanza- pues ésta ya ha caído, no es ahora sino la posibilidad del error.

Mas ¿qué son estos dos órdenes? (Las cosas del mundo y su representación). Si no el momento de la separación de lo que antes estaba unido. No es gratuito este movimiento, sino que, por debajo de lo aparente, implica la aparición de una figura, un personaje novedoso que haga el corte. Esta figura no es aún el Hombre como empiricidad sino el Sujeto/Yo/conciencia; que no es cualquier sujeto, sino el sujeto cartesiano; el que aparece en el siglo XVII, antes que nada como un lugar, el lugar donde se da la posibilidad de toda representación; el lugar donde se manifiestan los pensamientos, esta cosa que conoce (*res cogitans*) y desde donde se recompone el mundo de las cosas (*res extensa*), postulado éste que alcanzará su máxima expresión un siglo después en la filosofía de Kant.

Res Cogitans

El pensamiento de Descartes y la época clásica dividen el mundo en dos terrenos. Las cosas del mundo (*Res extensa*) y su contraparte, la cosa que piensa (*Res cogitans*). Si soy (es decir si existo), soy una cosa que piensa. “*Sum res cogitans*”. Un ser cuya esencia es el pensar. Mas podríamos aquí preguntar ¿qué es para Descartes -y con él para la época clásica- el pensar?. El *res*, la sustancia es entendida aquí en una tradición escolástica; es una sustancia que piensa, una sustancia pensante, es decir una sustancia concreta, no una abstracción. sustancia que en los *Principios de Filosofía* definirá como “*aquello que existe sin que necesite de otra cosa para existir.*”

Sin embargo, aquí cabría una pregunta que ya le plantean sus contemporáneos. ¿Qué es pues esta cosa que piensa y cómo definirla? Bien claro es, por un lado, que la separación cartesiana, entre la *res extensa* y la *res cogitans* nos indica que mente y cuerpo no son la misma cosa. Así procede el argumento desarrollado en la cuarta parte del *Discurso del Método* y en la segunda meditación. Pero ¿Qué son estas cosas que están en la mente cuando se piensa? Y ¿Qué son estas otras que llamamos voluntad, sentimientos y sensaciones? La respuesta cartesiana, como lo señala en varias de sus respuesta a las objeciones, es que las sensaciones, los sentimientos, y lo que llamamos la voluntad no son sino “*modi cogitandi*”, es decir formas del pensar. Únicamente pensamientos. Aquí se enlaza, a nuestro entender, el punto esencial del pensamiento cartesiano, lo que será para la época clásica el fundamento de la subjetividad. El pensamiento es todo aquello que ocurre en nosotros, de modo que somos conscientes de ello. Pensar y ser consciente de que se piensa no es sino una y la misma cosa. La conciencia es la base del ser pensante. Por ello para Descartes toda sensación, todo pensamiento y emoción, toda actividad de la “*res cogitans*”, es decir su modo de ser es necesariamente la conciencia.

Con esta visión del mundo cortado en dos niveles, una interioridad que será la Mente (*res cogitans*) y una exterioridad o mundo físico (*res extensa*), surgirá una

nueva manera de definir el campo de los saberes. Ya no se tratará más de una erudición y una *divinatio* que permitan leer las marcas del mundo para rescatar el imperio de la semejanza detrás de las aparentes diferencias. Ya no se trata más de leer en las empiricidades las claves ocultas que unen Macrocosmos y Microcosmos. Ahora, el saber -la ciencia- será representar el mundo de una manera precisa y coherente, establecer el orden de las cosas del mundo en una cadena continua. Por ello, nos dice Foucault, el terreno de las empiricidades aparece recorrido por las dos formas del orden: mathesis y taxinomia; discurso y profusión que llevan a plantear las posibilidades de un análisis de las riquezas, una historia natural y una gramática general.

Capítulo III

Sentir

La invención de la mente

La época clásica llevó así a una división del mundo en dos terrenos: un mundo exterior asimilable a la *res extensa* cartesiana y como contraparte un lugar interior en donde se representa o reconstruye el mundo de las empiricidades, la *res cogitans*. Como hemos señalado no es sino la idea de un Sujeto/Yo definido por la conciencia, la que sirve como garante de este orden. Para la época clásica, saber se ha convertido así en un representar.

Por el lado contrario, en el otro nivel de la episteme clásica, en ese espacio interior en que se ha dividido el espacio de los saberes, surge un saber específico, una ciencia interesada en el conocer sobre los modos de la percepción, de la sensación y de las emociones; de todo aquello que colma ese espacio interior de la recién inventada mente; ese espacio interior en el cual se define el Sujeto/Yo. El siglo XVII y la época clásica abren aquí el paso a una nueva empiricidad: el saber sobre la mente; se trata de los discursos de las psicologías fisiológicas que se extenderán hasta nuestros días.

Este discurso sobre la mente y sobre los espacios interiores puede resumirse en un solo problema que funcionará como eje de la subjetividad en la época clásica. Este problema se refiere la alteridad radical que existe entre lo representado (mundo externo) y el pensamiento como representación, que no es sino el problema Sujeto/Objeto. Sobre este problema girarán otras inquietudes como la referente a la manera en que se da la relación entre los dos elementos de esta alteridad. La relación mundo exterior/mundo interior. De ahí, como veremos más adelante el privilegio que el discurso clásico otorga a la sensación.

Sin embargo, no es sólo el pensamiento cartesiano lo que ha llevado a este movimiento, si bien es probablemente, una de las formas que mejor lo ilustran. El mismo giro se aprecia en casi todos los principales pensadores y filósofos de la época clásica. Tanto si la idea aparece puesta en la mente por un Dios bondadoso, como es el caso del nativismo cartesiano y su doctrina de las ideas innatas (esas ideas puestas por Dios y que funcionan como prerrequisito para que podamos conocer algo del mundo). O bien, por el contrario, como lo postulado por los empiristas ingleses, especialmente John Locke, Hume y Hartley, para quienes la mente aparece como una tábula rasa en la cual el mundo marcará sus huellas como si de una plancha de cera se tratase. Ambas formas de pensar conciben el conocimiento como una representación del mundo. Empirismo y Nativismo, si

bien concepciones opuestas en lo referente al origen de los contenidos de la mente, comparten un terreno común. Ambos abrevan de un mismo manantial. La separación del mundo en dos niveles. El corte introducido por el sujeto/yo de la conciencia entre un espacio interior y otro exterior, y la noción de la idea como algo que se produce al interior de la mente.

De este modo, y siguiendo a Richard Rorty, diremos que la filosofía clásica se ha convertido así y para este entonces, en una teoría general de la representación y por ende en una teoría del conocimiento. Este movimiento presenta a Occidente nuevas posibilidades empíricas; una nueva acomodación de los saberes, así como la aparición de saberes y posibilidades discursivas radicalmente novedosas; amén de la posibilidad de nuevos terrenos para el estudio y la disquisición de los filósofos. Entre ellos, merece nuestra atención como eje rector de esta disquisición, ese saber que se interrogará sobre las percepciones, las sensaciones ¿qué son? Deseos y las emociones y las voliciones no aparecen aún como empiricidades discursivas; aún no se producen los juegos discursivos que han de articularlas.

Todas estas preguntas, esta psicología clásica, no se dirige sino al acto del conocer y a esta mente que conoce el mundo. Son a la vez, y esto es esencial, preguntas sobre este Sujeto/Yo definido por la conciencia.

La mente tendrá su lugar en la corporeidad. Tiene sin embargo, un lugar privilegiado: el cerebro. El cerebro que aparece así como este espacio interior que abre también la posibilidad de varios problemas y cuestionamientos; los fundamentos de una ciencia de la mente y de los estados mentales, que puede definirse como el problema de la conciencia. ¿Cuál es la relación entre los estados intencionales de la conciencia con determinados estados neurales? ¿Qué ocurre en mi interior cuando percibo el aroma de una flor y lo distingo claramente del de una apetitosa comida? La noción cartesiana de la idea clara y distinta.

Las psicologías clásicas son discursos sobre las sensaciones de los hombres, sobre la manera en que esta mente conoce el mundo y ocupan un terreno común a todo el pensamiento clásico.

Así, el viejo problema de elegir entre un dualismo o un monismo, tan caro a los filósofos preocupados por el problema cuerpo mente no resulta ser sino el espacio desde el cual se dan respuestas y con ello se enmascara, un problema aún más radical; aquel que la arqueología señala en el vértice mismo del pensamiento clásico como la piedra angular que lo sostiene. La división del mundo en dos niveles y con ello la invención de la mente como un espacio interior definido por la conciencia.

Los modelos psicológicos, tan propios de estos últimos cuatro siglos, ilustran claramente esta escisión del mundo en dos niveles: palabras y cosas, mundo exterior y representación interior; reconocen en ellos varios lugares y establecen así distintas posibilidades, agotando de este modo el juego de la duplicidad del mundo. Habrá así respuestas Dualistas (aquellas que nos hablan de un mundo material y un mundo del alma) por ejemplo Descartes, Locke, y Leibniz. O por el contrario, se darán respuestas Monistas como en el caso del empirismo de Berkeley, así como el de las escuelas empiristas francesas como la del abate Condillac, o las de Mettrie y Cabanis.

Desde el extremo racionalista al extremo empírico. Desde Descartes a Bain pasando por Locke, Hume y Hartley; todas las psicologías comparten un terreno común. Todas ofrecen respuestas a un solo problema que es el problema de la relación sujeto-yo/mundo. Ya sea la sensación proveniente de las cosas, en la primacía de lo corporal sobre lo mental; ya sea la razón la que crea el mundo, en la primacía de lo mental sobre lo material; ya que el hombre sea una máquina de sensaciones -Berkeley y Condillac- en donde es el mundo el que graba sus impresiones sobre la tábula rasa de la mente humana. Ya que haya ideas innatas puestas por Dios; o aquella otra solución que nos ofrece el paralelismo propuesto por Leibniz -y continuado en el terreno de la psicología por Wolff en su *Psychologia Empírica*- en donde las mónadas subsisten en su pureza siguiendo mociones relacionadas entre sí. Una sincronía sin causa ni efecto, mediada por un Dios encargado de mantener el mundo en esta perfecta armonía. El terreno que hace posible estas empiricidades y establece la posibilidad de hacer estas preguntas es uno y el mismo.

El imperio de los sentidos

El problema de la sensación ocupará así el primer y principal lugar en los discursos psicológicos del siglo XVII y de la época clásica. Cualesquiera que sean los modelos (monismo/dualismo, interaccionismo/paralelismo), la pregunta girará en torno a la manera en que el mundo se presenta a los sentidos, pero más concretamente, en torno a ese puente, siempre endeble y siempre inaprehensible que une ambos reinos; esa mediación entre el mundo exterior y el mundo interior.

Así el siglo XVII se pregunta ¿cuál es aquí el papel de los sentidos? ¿Cómo ocurren las sensaciones? A ello obedece la gran importancia que adquieren en estos discursos las ilusiones, y los sueños. He aquí, en ese misterio que es la vista y en el ojo, en donde se ubica el lugar privilegiado por la experiencia sensacionista. El ojo es un modelo -paradigmático acaso- para las psicologías sensacionistas del siglo XVII. Por ello, Descartes dedica un trabajo especial a la dióptrica, por ello también lleva a cabo sus experiencias con el ojo de un buey. En Inglaterra, tiempo después, son la luz y su descomposición las que fascinarán a Newton.

Analicemos el espacio de estos juegos y movimientos que nos muestra el pensamiento clásico. Veremos así, en la experiencia sensacionista, el agotamiento del recuadro teórico sobre el que se muestran y despliegan las empiricidades así como los ámbitos discursivos sobre los cuales se constituye el mundo de los saberes y ante los cuales testimonian sus virajes.

Así, para Descartes, el cuerpo humano no es sino una máquina animada por estas creaciones tan *ad hoc* que son los espíritus animales. Descartes es un dualista para quien el cuerpo es una máquina. Una máquina que recibe información del exterior a través de ciertos sensores especiales. En esta alegoría, todas las sensaciones, todos los dolores y todos los placeres, así como todos los movimientos y funciones del cuerpo se convierten en los procesos de la máquina humana. Estas energías discurren a través de los nervios; son los espíritus animales que produce el cerebro y que se mueven merced al calor del corazón. Viajan a través de los nervios que son cual tubos y llegan finalmente a los músculos a los cuales hinchan. El alma humana está separada de este cuerpo pero obra sobre él a través de la glándula pineal, punto precioso y único situado en el centro del cerebro.

“Aunque el alma humana da forma a todo el cuerpo, su asiento se encuentra en el cerebro; y es aquí que lleva a cabo, no sólo el intelecto y la imaginación sino también la sensación”.

En la psicología cartesiana, las cosas del mundo tienen la capacidad de provocar un movimiento en nuestros nervios, que la mente interpretará como una sensación; mas no es, por ejemplo, el ojo el que ve, sino la mente, por medio del cerebro a través del ojo que recibe los corpúsculos de luz provenientes de los objetos.

En Inglaterra, en cambio, el empirismo y la noción de la *tábula rasa* de Locke establecen su preeminencia; la que seguirá aquí dos posibles caminos, que no son sino los dos extremos del terreno de lo empírico para la época clásica: el mundo externo y el mundo interno. Lo que lleva por un lado a la preeminencia absoluta de lo interior, (subjetivismo) o por el otro, a la preeminencia absoluta del mundo externo (objetivismo). Monismo/Dualismo son aquí sólo puntos de referencia en un *continuum* que va de lo uno a lo doble. Se cae así en dos extremos, o bien nada existe y sólo existen las sensaciones, por ejemplo en el sensacionismo de Berkeley que posteriormente llevará, por ejemplo, a la psicología de Ernst Mach para quien solo es posible hacer una sola y única ciencia, la ciencia de las sensaciones.

La escuela empirista inglesa parte de Thomas Hobbes y su doctrina de que los contenidos mentales sólo eran producto de las experiencias sensibles. Sin embargo, fue John Locke en su *Ensayo Sobre El Entendimiento Humano* quien

proporcionó la moderna definición de la Idea como aquello que ocurre en la mente y aquello que proviene de la experiencia.

“...¿De dónde aparece en el hombre la inmensa y variada cantidad de ideas que posee? ; ¿de donde aparecen todos los materiales que componen la razón y el conocimiento? A esto respondo con una sola palabra: de la experiencia. En ella se basa todo nuestro conocimiento, y es de ella que procede...”

¿De dónde proceden las ideas y cuál es el fundamento de la experiencia? Para Locke sólo hay dos fuentes posibles: la sensación y la reflexión. La sensación es lo producido por los sentidos y es la reflexión, lo que permite a la mente el pensar sobre estas sensaciones, la reflexión es una suerte de “sentido interno”. Las cualidades primarias, en tanto aquellas percibidas directamente por los sentidos son este puente -del cual ya hemos hablado metafóricamente- entre el mundo interior y el mundo exterior. Serán así cualidades secundarias aquellas capacidades (poderes) de los objetos para producir ideas que no se encuentran en los objetos. Son estos poderes o capacidades que tienen los objetos de afectar nuestros nervios...

En Francia, con Condillac y su modelo de la estatua de mármol se recupera la noción lockiana. Es ahora a partir de la agrupación y complejización de las sensaciones y su posterior construcción, que finalmente se constituirá la idea de la rosa. Este modelo lockiano implica a su vez la posibilidad de una descomposición paulatina y sucesiva de las ideas para llegar finalmente a la percepción simple y pura.

El sensualismo y la primacía de la experiencia llegan quizá a su límite con la doctrina empirista de Berkeley y posteriormente de Hume, para quienes lo único que existe son las sensaciones; toda la existencia objetiva se reduce así, en Berkeley, a la mera sensación. Posteriormente en Hume, incluso este mismo sujeto se reduce a un conjunto de sensaciones y experiencias. Pese a las apariencias no se trata sin embargo, de un giro epistémico, sino simplemente de llevarlo todo a uno de los extremos -el extremo subjetivo- el límite interior de este *continuum* en que hemos ubicado el discurrir de las psicologías y las teorías sobre la sensación que nacieron en la época clásica. El mundo dividido, sujeto/objeto del clasicismo permanece bajo las formas aparentes en las que se oculta.

Las formas de las psicologías de la sensación son muchas; se puede recurrir a la metáfora cartesiana de los espíritus animales o se puede recurrir a la electricidad como lo hiciera Volta en su experimento con las ancas de rana para descubrir así la existencia del impulso nervioso. Se puede recurrir también a la anatomía, y buscar de este modo los lugares de la mente y desentrañar la estructura de este *homo ex machina* que es el cuerpo y que se inicia desde el pensamiento de Descartes para llegar al hombre máquina de La Mettrie. Las

psicologías de la sensación ocupan un lugar arqueológico que responde a un problema creado por el pensamiento clásico. Habrá, ya lo hemos señalado, otros problemas y por ende otras respuestas. Así, las psicologías sensacionistas se elaboran sobre el marco de estas posiciones discursivas, son las hijas naturales de la filosofía clásica y del problema de la relación sujeto-yo/objeto que se yergue como su piedra angular.

Homo ex machina

Todo el espacio de las preguntas y todos los posibles discursos sobre la mente en la época clásica se remiten y giran sobre el único espacio de lo corporal. El *homo ex machina* de La Mettrie, que parte a su vez del modelo desarrollado por Descartes en las meditaciones, recorre y atraviesa todo el pensamiento clásico. Es la época de las clasificaciones psiquiátricas, donde cuerpo y mente son las dos caras de una misma moneda. Donde se reelaboran los discursos sobre las entidades patológicas. Donde se puede hablar ya de una locura, que se entenderá, sí, como mal funcionamiento de esta máquina humana.

La noción de enfermedad mental y con ella la noción de la mente como análoga a un órgano, que por lo mismo se puede enfermar, es producto del pensamiento clásico.

Quedan aún restos de un pensamiento anterior como la clasificación de Plater que incluye entre sus enfermedades a la posesión demoníaca, pero poco a poco el cuerpo humano y sus lugares van ocupando el territorio que deja a su paso la semejanza. Se habla así desde el siglo XVII de enfermedades de los nervios. Neurosis es una palabra inventada en el siglo XVII. Así Cheyne (1671-1743) señala que un tercio de sus pacientes son neuróticos y Trotter escribirá su *View Of The Nervous Temperament*.

En el siglo XVII el cuerpo empieza a ser poblado de discursos y entidades como nunca antes lo fue. Todo el reino de los astros y de los humores vacían su carga sobre el cuerpo humano. La búsqueda del cuerpo de las palabras, del lugar de los procesos mentales, de las sensaciones, los placeres y los dolores, desemboca así en una fisiología del sistema nervioso que permitirá, tiempo después la fundación de la psiquiatría moderna por Pinel y Esquirol. Se crea así, ese ente curioso que es la Enfermedad Mental, entendida como enfermedad del cerebro. Aquí el discurso de las psicofarmacologías encontrará su terreno. Mente y Cuerpo son las dos caras de la misma moneda para el pensamiento clásico. La mente como una corporalidad ha hecho su aparición

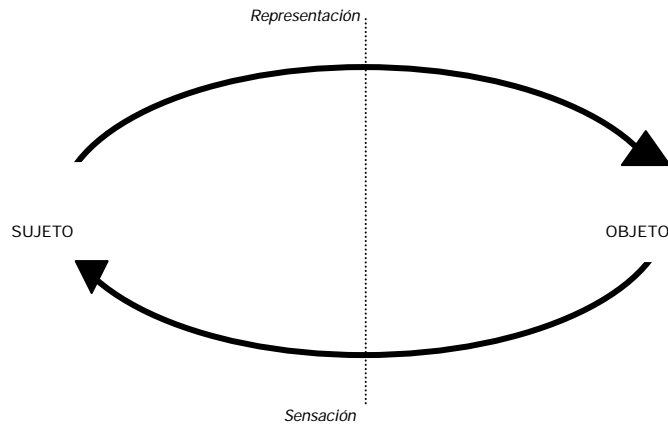
En el otro extremo, hay un movimiento más sutil al que nos lleva la imagen de la máquina humana. Es el modelo de la máquina sumadora de Pascal. El ser

humano como una máquina que procesa información, que recibe datos y que los corrige, que acomoda sus sensaciones a lo que el mundo le indica; que aprende. Aquí por un lado las doctrinas sensacionistas que identifican lo mental con la sensación, por ejemplo el sensualismo de Condillac, pero que alcanzan su clímax con el psicologismo extremo de Mach “*No hay sensación a la cual corresponda algo fuera de ella misma*”. Por otro lado tenemos a Bain y la doctrina asociacionista, heredera de las doctrinas de James y John Stuart Mill, las que establecen el primado de la asociación como base del proceso mecanicista de la mente. El conductismo contemporáneo, desde Pavlov y su fisiología del sistema nervioso y de los procesos reflejos a la moderna teoría del aprendizaje de Skinner, pasando por Watson, son los representantes modernos de esta postura.

El doble lugar

Así, el pensamiento clásico ha producido un modelo del mundo zanjado en dos espacios (Fig. 11) Un espacio del sujeto, y un espacio de las cosas. Puede aquí privilegiarse uno de los dos polos estableciendo una continuidad (subjetivismo/objetivismo) o pueden privilegiarse dos interpretaciones en torno al problema materialismo/idealismo. Tendremos así los discursos interaccionistas que privilegian la orientación materialista por ejemplo el *Tratado Del Hombre* de Descartes o el *Homo Ex Machina* de La Mettrie. En su contraparte se abrirán los discursos que privilegian la orientación idealista. En medio de ambas corrientes se situarán las teorías del paralelismo psicofísico de Leibniz y posteriormente la psicología de Wolff . Por otro lado, se puede privilegiar el espacio de las cosas como lo hacen los empiristas (Hume, Locke, Condillac) o el espacio de la sensación (Berkeley, Mach).

Figura 11.



Una cosa se advierte; el espacio de las cosas adquiere sentido y reconocimiento a partir de la posibilidad de su representación. El mundo se ha vuelto una construcción interna -quizá lo único que exista sea esta construcción- pero poco importa. Es aquí la representación, el lenguaje como representación del mundo, lo que establece la identidad de las cosas del mundo y el orden de las empiricidades. En oposición, y como en un movimiento de resaca, el lenguaje nombra también a la interioridad; la representa y le da un nombre: Yo.

Es en Kant y en el sujeto trascendental que el argumento clásico encuentra su cierre y el límite de sus posibilidades. Al cuestionarse sobre las posibilidades de la experiencia y del conocimiento Kant, en su revolución copernicana de la filosofía, somete al análisis los fundamentos de la razón y demuestra que la espacialidad y la temporalidad como elementos *a priori* del juicio son anteriores en sentido lógico a cualquier experiencia y las establece como leyes universales y necesarias de la conciencia. De ahí se deriva la imposibilidad del conocer la cosa en sí, el nómeno, separado de este momento empírico definido por la constitución espacio temporal de lo fenoménico. Ahí en este espacio de las categorías, en este lugar de las intuiciones y el entendimiento, en el lugar de esta estética trascendental surge el sujeto, el Yo trascendental, culminación del pensamiento clásico.

En el otro vértice, el mundo de las cosas se sustenta sobre los movimientos que ocasiona sobre la interioridad, aquí tenemos el privilegio de la sensación en las psicologías y en las filosofías de la época clásica.

Capítulo IV

Los límites del discurso

El nuevo orden

El pensamiento clásico define en Kant sus límites. Por un lado un Sujeto/yo trascendental, por otro el mundo de las empiricidades. Todo el universo de la exterioridad se acomoda y adquiere su posibilidad de existencia sobre la red y la trama que el orden y la *mathesis* le establecen; los espacios de una cuadrícula en la cual se acomodan los seres (historia natural), los bienes (análisis de la riquezas), y las palabras (gramática general). El hombre como empiricidad, aquello que Foucault establece en la época moderna como punto de unión de las nuevas empiricidades Trabajo, Vida, Lenguaje, no aparece aún en Occidente, sino con el derrumbe de este pensamiento.

Bien sabido es que el discurso clásico quedará roto, cual anteriormente también se dislocara el discurso del pensamiento antiguo para darle paso. A fines del siglo XVIII cambia la forma en que se da la relación del pensamiento con el mundo; en tanto esta relación se sustentaba en la capacidad y en las posibilidades de la representación. En este terreno y del mismo modo, se verá trastocado aquello que hemos llamado el discurso sobre la subjetividad. Aparecerán así nuevas posibilidades discursivas y será posible hacer nuevas preguntas. A partir de ese momento, en ese salto que se produce entre el siglo XVIII y el siglo XIX; en aquel espacio en el cual nos identificamos nosotros mismos; en ese nuevo terreno en donde se acomoda la episteme occidental, ha de producirse un nuevo lugar para los saberes por un lado; y por el otro, un nuevo lugar para el sujeto. Este lugar es el Hombre.

El Hombre es producto de un nuevo ordenamiento del discurso, de una nueva acomodación que define nuevas posibilidades de existencia en el discurso. Así, en torno a los tres órdenes elegidos por el análisis de Foucault, aparecerán tres nuevos elementos que habrán de actuar como base de este nuevo orden. El trabajo, con Adam Smith, se convierte en una nueva posibilidad en el terreno del análisis de las riquezas; es aquello que rebasa el límite de su posibilidad. Hay ahí, antes de cualquier cosa, antes que los bienes de la tierra y de las minas, antes que el oro y las monedas; un ser que trabaja y que produce. Un ser definido y temporal. Un ser que se aliena en su producto, en algo que se le escapa. El trabajo apunta así a los límites del ese ser y al hacerlo, abre paso al discurso moderno de la economía política.

Por el lado de la historia natural ya se han agotado las posibilidades ordenatorias del carácter, este elemento con base en el cual se ordenaba la serie completa de similitudes y diferencias, ora era el tamaño de las hojas, ora la disposición de los pétalos, ora la similitud existente entre todos los seres voladores: insectos, aves, ardillas voladoras- y surgirá un nuevo principio ordenador de las empiricidades. Ya no es más lo visible -ese elemento tan privilegiado por el pensamiento clásico- lo que determinará el lugar de los seres en la cuadrícula del orden natural. Ahora el lugar de este nuevo saber es algo invisible, algo que no salta ante nuestros ojos. Surge así -con Cuvier- la organización como elemento estructurante de esta nueva empiricidad que es la vida; ahora el mundo de las cosas se divide en dos terrenos, lo orgánico y lo inorgánico; estableciéndose así la posibilidad de plantear una ciencia de la vida; una biología.

Algo análogo se ha de mostrar en el discurso referente a las palabras. Aquello que en la época clásica se definió en torno a las posibilidades de una gramática general; en la cual el acento se ponía en la capacidad de significación, la que a su vez partía de una designación inicial a la cual se seguía por todos los laberintos de las hablas humanas. En este nuevo terreno, la mirada se dirigirá hacia otros lugares, hacia lo gramatical puro, aquello que rebasa los límites de la representación. Este nuevo terreno será la fonética; y a partir de este punto se planteará la posibilidad de una ciencia del lenguaje: la lingüística.

En todos estos movimientos se observa lo mismo: la imposibilidad de la representación para fundar a partir de sí misma aquellos lazos que permitan unir en un solo discurso los diversos elementos del mundo. Esta posibilidad se encuentra ahora más allá de los límites de la representación.

En el terreno arqueológico que tratamos de establecer, a partir de un análisis de los discursos de la psicología, no es sino hasta este momento, en ese movimiento que hace aparecer esta figura duplicadas del Hombre, este espacio de una exterioridad del sujeto en la cual el Hombre se reconoce; que podemos hablar propiamente de una psicología como un discurso que habla, opina y prescribe sobre el espacio interior de las mentes de los hombres.

Este nuevo espacio es el espacio de la conciencia y es en la escuela alemana, Gall, Bain y posteriormente en la denominada psicología del acto, en donde encontraremos las manifestaciones de esta duplicación empírico-trascendental.

Los dos caminos

El pensamiento clásico, en su límite, se agota en dos posibilidades; en dos caminos que se abren al mundo luego del agotamiento de la representación como fundamento de la disposición y posibilidad del conocimiento de las empiricidades.

El postular un sujeto, una conciencia trascendental y una razón pura permite abrir al pensamiento dos universos y manifestar claramente los límites de esta posibilidad: la exterioridad y la interioridad; sujeto y objeto.

Por un lado, la posibilidad de que se dé la representación pone de manifiesto la existencia de un sujeto trascendental que determina los fundamentos y posibilidades de toda experiencia -las categorías *a priori* kantianas. Es este ser que representa, el que ordena el mundo. Por otro lado, en esa exterioridad, este mismo ser que representa al mundo aparece representado; duplicado en una exterioridad. Descubre así que es él mismo, y no otra cosa, el único posible fundamento de toda representación. Es una imagen que vuelve. Es en la reflexión, que la experiencia recorta y separa mundo y sujeto; y es también en ella, que el sujeto se encuentra a sí mismo, duplicado, recortado y representado en el mundo.

El nóumeno, dice Kant, es incognoscible. No puede tenerse experiencia fuera de las categorías fundamentales de la razón pura; fuera de estos elementos *a priori* que sirven de fundamento a toda experiencia posible. Aquí se adivina ya el otro de los caminos posibles, una Metafísica Trascendental. El fundamento de las experiencias positivas aparece aquí; la incognoscibilidad y la irrepresentabilidad son las características fundamentales de lo nouménico. Vemos así desplegarse dos terrenos: Ciencia y Metafísica; que no son sino las dos posibilidades a las que lleva el agotamiento del modelo clásico y que constituyen el pensamiento contemporáneo.

El ser del hombre

En el centro de este movimiento aparece la figura del hombre, lugar de toda posibilidad de la experiencia y límite último de la trascendentalidad. La subjetividad adquiere así, en la época moderna, un nuevo rostro. El Hombre está aquí a sus anchas pues, de hecho, es el único lugar en donde es posible el nacimiento de esta empiricidad nueva. El fin del pensamiento clásico ha impuesto una duplicidad, el Hombre será ahora sujeto de las experiencias y al mismo tiempo aparecerá como objeto de las mismas, el Hombre es ahora aquello que conoce y que al mismo tiempo, merced a este movimiento de duplicación, puede ser conocido

¿Cómo surge el Hombre en este lugar? ¿Qué elementos llevaron a que esta figura ocupara dicho lugar? ¿Qué diferencias hay entre este sujeto/hombre del pensamiento moderno y el sujeto del pensamiento clásico?. ¿Que movimientos abre al problema de la subjetividad la aparición de los discursos llamados humanistas?

A nuestro ver son varios los elementos que permiten este movimiento.

- La aparición de la historicidad como discurso de posibilidad subjetiva.
- La aparición del discurso de las diferencias entre los hombres y como contraparte la aparición del discurso de la igualdad humana. Es en este terreno desde donde es posible plantear los modernos problemas sobre las personalidades, campo fértil para los psicologismos.
- El paso de un saber que se establece sobre entidades generalizables y universalmente definidas (método científico positivista) y su contraparte que se establece como un saber sobre lo específico y lo individual como distinto de la entidad genérica en que se incluye (método clínico)

La intersección de estos elementos, lleva a una concepción sobre el sujeto radicalmente distinta. No se tratará ya más de discursos sobre un sujeto trascendental, como lo fuera en la época clásica. Sobre ese sujeto podríamos decir que todo está dicho. Ahora se trata de hablar sobre sujetos particulares, sobre personas concretas. En suma, sobre todo aquello que llamamos los individuos y las personas, sobre todos y cada uno de nosotros.

He aquí el privilegio de la diferencia sobre el anterior discurso que privilegiaba la similitud. No se trata de determinar un sujeto ni un discurso que englobe a todas las personas; un discurso que de cuenta de todos los hombres y en el cual la similitud -este carácter privilegiado- actúe como sustento o armazón. En los discursos clásicos se habla del sujeto como una generalidad y una abstracción. En los discursos modernos se habla ya de hombres y seres particulares sobre los cuales se hará caer todo el peso de una científicidad en ciernes.

Se da un doble movimiento que marca el fin de la episteme clásica. Por un lado se pasa de un yo, entendiendo tal como un sujeto trascendental a un yo constituido como privilegio de la individualidad. Es aquí donde surge toda posibilidad de aquellos discursos que modernamente conocemos como psicologías, poco importa que el término haya sido usado con anterioridad -ya aparece en Wolff o en Juan Luis Vives. El análisis arqueológico muestra el lugar y el movimiento que hacen posible las psicologías modernas (o al menos gran parte de ellas) a partir de la duplicación trascendental del hombre como sujeto y objeto del conocimiento.

Esta duplicación del sujeto, se da al interior de un espacio y probablemente se encuentra claramente manifiesta en la disputa que en dicha época se da entre las llamadas psicologías del acto (Brentano, Lipps, Cornelius) en oposición a las psicologías del contenido (Ebbinghaus, Mach, Avenarius y Kulpe).

El modelo psicológico de la época clásica prescribía -lo hemos señalado- el estudio de lo que ocurría al interior de la mente -en el cerebro-, en relación con aquello que se producía en la exterioridad, era una física del sentido exterior como

diría Canguilhem. En la psicología del contenido se reunían cinco características importantes:

- Se trataba de una psicología introspectiva cuyo tema de estudio era la conciencia
- Se trataba de una psicología sensacionista pues era a partir del estudio de los fenómenos de la sensación que era factible estudiar los contenidos de la conciencia.
- Se trataba también de una psicología elementalista pues consideraba que existía una base común para toda sensación la “química mental”, es decir la mezcla de los elementos que daban forma a la sensación.
- Era una psicología asociacionista pues establecía a la asociación como el mecanismo de formación de los contenidos compuestos de la conciencia.

Sin embargo, como bien podemos ver, el suelo epistemológico de esta psicología científica de mediados del siglo XIX consiste tan sólo en un perfeccionamiento de la psicología fisiologista de la sensación que ha impregnado la época clásica. El terreno de su construcción es el mismo. Hay mejores técnicas, se reconoce que hay impulsos nerviosos de naturaleza eléctrica, se reconoce al cerebro como el órgano donde se encuentra esta mente incluso se llevan a cabo enormes mediciones (Fechner) o incluso análisis experimentales (el laboratorio introspectivo de Wundt). No hay en ello ninguna novedad.

Capítulo V

La máscara

Hombre y cuerpo

Hasta mediados del siglo XVIII, en aquello que conocemos como época clásica, el terreno de las psicologías, aún no emancipado de la filosofía, había hecho suyo, y tomado como punto primordial de sus discursos, el problema de las posibilidades y las formas de la percepción. En cuanto tal, las posibilidades discursivas aquí manifiestas representaban la relación de este espacio interior del sujeto con un otro espacio, aquel de la exterioridad: el mundo. La sensación y el estudio de los órganos; en especial aquellos responsables de los sentidos y de los movimientos, ocupan el marco del cuestionamiento occidental en este nuevo saber que serían los discursos de la percepción. Se trata grosso modo de una estética trascendental en la que la alegoría del hombre-máquina establece aquí sus dominios.

El estudio de los nervios, las mediciones de la sensación, la transmisión del impulso nervioso, los asombros que creara la llamada ecuación personal. Todos ellos saturan el espacio de la empiricidad sobre las personas. Ora tenemos aquí las teorías eléctricas: el descubrimiento de Bell y Magendie sobre los distintos tipos de nervios -por un lado aquellos que transmiten el impulso nervioso del órgano al cerebro y por otro aquellos que lo llevan del cerebro al músculo-, ora la psicofisiología de Fechner que establecerá su infinita serie de mediciones en tornos a los umbrales de la sensación y la velocidad del impulso nervioso. La multiplicidad de los discursos permite, en este momento del pensamiento occidental, entrelazar dos reinos. Por un lado las especulaciones de los filósofos sobre la relación mente/cuerpo al interior del cuadrángulo sobre el cual se establecerán las posibilidades empíricas (monismo/dualismo, sujeto/objeto). Por otro, los anatomistas y estudiosos del cuerpo humano fascinados por la máquina perfecta; este reloj maravilloso que tienen entre sus manos. Ambos discursos no tardarían mucho tiempo en encontrarse, era preciso y casi podríamos decir que necesario, pues se trataba del fruto recién madurado de la experiencia occidental. Los siglos XVII y XVIII descubren para Occidente una nueva manera de hablar acerca del cuerpo humano. Ese paso que nos lleva, en el espacio de las enfermedades, de hablar de una serie específica de enfermedades a la aparición de una clínica.

En el terreno de la subjetividad y la arqueología de los discursos psicológicos, el cual podemos definir como nuestro problema principal, la aparición de esta nueva corporalidad y los nuevos discursos médicos en que se agota la época clásica, servirán de fundamento en esta época moderna a una nueva

posibilidad discursiva, aparecerán nuevos discursos y saberes, nuevas maneras de aparición de lo humano y con ellas nuevas prescripciones y políticas. Resalta aquí -entre todas ellas- aquella que permite pensar a la subjetividad tanto como una intrasubjetividad y como una intersubjetividad; aquellas preguntas por la personalidad y por las personalidades de los otros. El discurso de las normalidades y anormalidades del comportamiento; en resumen, el nacimiento de este espacio interior a partir del cual se conformará en Occidente una figura nueva, ajena para el discurso del pensamiento antiguo y para el discurso de la época clásica. Figura privilegiada y a la cual ya nos hemos referido, que se definirá como el lugar de entrecruzamiento de distintas empiricidades: el Hombre.

Esta empiricidad nueva, este terreno de nuevos discursos era primeramente el espacio del cuerpo humano. La época clásica había sido un terreno fértil en descubrimientos que, poco a poco, habían ido conformando la idea del *homo ex machina*. Pero Occidente aún no había creado la figura del Hombre. Se hablaba de sensaciones, de transmisiones nerviosas, del espacio cartesiano de la historia natural en el cual se acomodarían los seres. Se hacía la disección perfecta y precisa de cada órgano, cada engranaje de la máquina humana se conocía en sus más recónditas apariencias. Sin embargo, no había aún nada de lo que podríamos llamar el Hombre. Este discurso no había surgido todavía. Debería primero agotarse el espacio de los discursos sobre el cuerpo. Deberían surgir aún las preguntas por los comportamientos, por las peculiaridades de los actores, por las emociones, por las pasiones... El lugar de esas preguntas, en quien ubicamos este giro, y quien crea el lugar desde donde se podrá interrogar sobre esta nueva empiricidad, lo veremos más adelante, es Gall.

Las diferencias

El discurso en que se ubica el campo del sujeto ha agotado sus límites con Kant. Sin embargo; y este es un elemento fundamental del pensamiento moderno, ha de producirse un cambio que abrirá el paso a un nuevo tipo de empiricidad. Ya no se hablará más de este sujeto trascendental -dicho discurso habrá quedado heredado a la metafísica. Ahora el problema del sujeto se ubicará en las preguntas sobre estos sujetos empíricos que ha provocado la reflexión y duplicación del sujeto trascendental como sujeto de una experiencia concreta. Aparecen aquí los hombres y las personas. Seres de carne y hueso que viven, trabajan y hablan. Las empiricidades se rehacen.

Es esta posibilidad, que hace aparecer seres concretos y determinados, la que se agita en los cimientos de la época moderna, y la que abre nuevas posibilidades a los discursos y los saberes. En este terreno, se observa el predominio de una nueva forma de cuestionamiento. Si en la época clásica el fundamento del sujeto se daba en aquellas capacidades que establecía la

representación y los *a priori* de la razón pura que, a su vez, sirven de base a toda experiencia posible. Ahora, en la época moderna, el discurso buscará no lo común a todos los hombres y aquello que hizo posible al sujeto trascendental de la época clásica; sino aquello que hará posibles a los hombres en cuanto individuos, en cuanto entidades distintas y en cuanto seres particulares: La personalidad.

El discurso moderno abre así, en el terreno de la diferencia, la posibilidad de nuevas preguntas. Aquí encuentran su lugar y su posibilidad empírica todos los discursos psicologistas sobre la personalidad que nos son contemporáneos. ¿Qué me diferencia de tal hombre? ¿Por qué éste es amable y delicado y aquel otro hosco e irritable?. La diferencia se yergue como el elemento fundamental que posibilita este discurso, del mismo modo que la sensación se alzaba como garantía del discurso percepcionista de la época clásica, ya que para entonces las diferencias en la percepción y en la sensación no eran sino fallas en la disposición interna del hombre/máquina y como tales se les consideraba. Para la época moderna, en cambio, las diferencias son las condiciones que hacen posible y en donde se materializa el discurso de las individualidades y de los hombres concretos.

Desde otro lugar, la diferencia se establecerá, no sobre esos elementos que relacionan al hombre con la exterioridad (percepciones) aquí el límite aparece en el problema de la ecuación personal; por el contrario, la diferencia aparecerá - repetimos- no en relación con la exterioridad, sino en relación con ese espacio interior que se ha producido merced a la duplicación trascendental del sujeto. Ese movimiento que se da a fines del siglo XVIII y que lleva a que el hombre se pregunte sobre sí mismo como positividad.

Gall

Ahí donde el discurso clásico habla sobre las personas como máquinas de funcionamientos iguales, la época moderna nos hablará de lo disímbo y lo diferente. Allí donde la época clásica hablaba de sensación y funcionamiento interno, el discurso moderno nos hablará de personalidad y sentimientos. Todo este giro y este movimiento del discurso de Occidente tienen una figura: Joseph Gall.

El discurso de Gall (1758-1828) recibe un nombre: craneometría le llama él, frenología es el nombre con el que se le reconoce hoy en día. Es un discurso sobre la mente, aunque aparece todavía ligado al discurso sobre el cerebro y, de hecho, recibe del andamiaje de lo neural su sustentamiento. Sin embargo, es radicalmente novedoso y cimbrador del discurso clásico. Todos hemos oído de las quimeras imaginadas por Franz Joseph Gall y su discípulo Spurzheim; a menudo se les cita en los cursos sobre psicología como el prototipo de la psicología supersticiosa de antaño, comparándolo con la llamada psicología científica de hoy en día. No

pretendemos aquí rescatar ninguna presunta utilidad del método frenológico, sino mostrar el andamiaje discursivo que lo hace posible y con ello mostrar la forma en que este discurso -paradigmático acaso- muestra en Occidente la posibilidad de crear el territorio de la moderna figura del hombre.

El giro discursivo nos lleva así del espacio de aquel proceso que pone en relieve la relación de este lugar de la percepción (mundo interno) con ese mundo de la exterioridad; a un nuevo discurso, aquel que se refiere a las posibilidades, las peculiaridades y la ubicación de esta interioridad.

Ya no se trata de buscar las leyes generales que determinen la percepción, la sensación y la formación de las ideas. Las preguntas que aquí se establecen son otras: ¿Cómo es este ser individual que percibe el mundo? ¿Cómo se relaciona con otros posibles seres? ¿Qué pasiones inflaman su alma? ¿Qué me hace idéntico a él, de modo que todos somos humanos? Y por contraparte ¿Qué me hace radicalmente distinto, de modo que todos seamos personas?

Es ahí, en ese lugar privilegiado por la medicina y la psicología de la época clásica, el cerebro, de donde partirán las especulaciones de Gall. Como a menudo se afirma, aunque poco importe, el punto original de estas intuiciones fue la simple observación. Ora este hombre tiene una buena memoria y esto coincide con sus ojos prominentes. Ora aquel otro es voluntarioso y empeinado y destacan en él las abultadas gibas frontales. Poco a poco estas ideas maduraron en la mente de Gall llegando a convertirse en un estudio más amplio. Merced a ese movimiento que se ha llamado “el gran encierro”, este movimiento cultural de Europa que llevó a llenar los ya vacíos leprosarios con una nueva figura, el loco, Gall pudo estudiar a voluntad y gusto infinidad de cabezas humanas. En 1810 aparece el primer tratado frenológico: *Anatomie Et Physiologie Du Système Nerveux En Général, Et Du Cerveau En Particulier, Avec Observations Sur La Possibilité De Reconnaître Plusieurs Dispositions Intellectuelles Et Morales De L’homme Et Des Animaux Par La Configuration De Leurs Têtes*. En el mismo título surgen ya entidades nuevas y posibilidades de nuevos discursos. La posibilidad de reconocer estas “características morales”; ¿No eran acaso éstas algo totalmente ajeno a la práctica médica y algo más propio de filósofos y teólogos?

La teoría de Gall ubica su atención sobre la corteza cerebral, en ella parecen localizarse las características de la personalidad. Una determinada área de la corteza crecerá notoriamente señalando las disposiciones interiores del individuo, esta corteza cerebral consecuentemente presionará sobre la cabeza, y el cráneo mostrará estas particularidades. Se trata así de 37 poderes distintos correspondientes a 37 distintos órganos en la corteza cerebral (Fig. 1). Por un lado los poderes afectivos y por otro los poderes intelectuales; a cada una de estas subdivisiones correspondía a su vez otra subdivisión. Así, los poderes afectivos se

dividen en varias tendencias: destructividad, amatividad, filoprogenitividad, las que se ubican en la parte baja y a los lados de la cabeza; los sentimientos, la prudencia, la benevolencia y la esperanza se ubican en las partes posteriores y laterales de la cabeza. Los poderes intelectuales se ubican fundamentalmente en la frente; así tenemos los poderes perceptivos: tamaño, peso, color, tiempo y tono. En lugar preeminente, el centro de la frente, se encuentran los poderes reflexivos: comparación y causalidad.

El pensamiento que permitirá este giro de la episteme occidental implica la posibilidad de unir en una sola pregunta el discurso sobre la corporalidad y relacionarlo con un nuevo discurso sobre la personalidad. El Yo trascendental que se prefiguraba en el espacio cartesiano -garantía del pensamiento- se transforma en este discurso en un Yo individual. Lo trascendental se manifiesta en una multiplicidad de seres que adquieren su sentido al interior de un discurso que ha de privilegiar la individualidad. Se trata aquí de conocer al individuo, de conocer sus gustos, sus ánimos y sus pasiones, los elementos que guían su voluntad; las señales corporales -protuberancias y hundimientos craneáneos-, que son la marca de este espacio interior que se crea al conocimiento. La personalidad y sus problemas hacen su aparición en el pensamiento moderno con el discurso de Gall. A partir de la aparición del problema de la personalidad se entra ya en lo que Foucault ha llamado la episteme moderna.

Del estudio de la sensación se pasa, con Gall, al estudio de las voluntades y las pasiones. Lo que aquí está en juego son las preguntas por aquello que me diferencia de los otros, de estas máquinas humanas tan semejantes a mí. Se trata de un discurso que sostendrá la individualidad ante el problema y los cuestionamientos, de carácter universalista, del *homo ex machina* de la época clásica.

Así, la noción de personalidad se sostiene en las diferencias entre los hombres, pero al mismo tiempo se ha producido un giro, existe ahora el hombre como empiricidad, hay a partir de ahora un espacio interior -la mente y la personalidad- en donde los hombres proclaman y sostienen su individualidad. La persona, la máscara griega aparece en un terreno del pensamiento que la época moderna construye. La psicología personológica, lo veremos más adelante, aparece en este lugar y en este movimiento.

Capítulo VI

La experiencia de la personalidad

El espacio interior

La mente, este espacio interior que se ha producido en el paso de la época clásica a la época moderna, es radicalmente novedoso. Ya no es el lugar en donde afirman su identidad los elementos de la exterioridad que han de dar origen a la sensación - como lo señalaba la psicología del contenido. Ahora, es esta misma interioridad, el terreno donde se establecerán las diferencias, un objeto de estudio. La interioridad de la conciencia individual se ha hecho positividad. Aparecen así toda una nueva serie de elementos que definirán a este espacio interior. Con la llamada psicología del acto, el espacio interior de la conciencia aparece poblado por una serie de elementos difícilmente imaginables desde la época clásica; vemos así aparecer, por ejemplo en la escuela de las cualidades de la forma -*Gestaltqualitäten*- que establecerá, en relación con la percepción, que estos elementos son más que la suma de los contenidos como postulaba la psicología del contenido. Así, Messer ubicará así a la psicología como trabajando en tres niveles. En uno primero trabaja con experiencias intencionales (conocer, sentir y desear), en un segundo nivel hay experiencias que aparecen ante la conciencia pero que son impalpables (imaginación, pensamientos) y finalmente los contenidos en sí, es decir los elementos físicos que entran en juego en el acto mental.

Este espacio interior es ahora el objeto de una reflexión y de un estudio, como en la época clásica lo era ese espacio exterior al sujeto que aparecía a través de la red de la *mathesis* impuesta por la representación. Ahora, este espacio interior aparece como una duplicación empírica al interior de la figura del hombre. Se estudiarán así sus contenidos, las normas que lo prefiguran y se hace así aparecer, redoblado, al sujeto en una curiosa perspectiva ambigua: como sujeto de un conocimiento que conoce el mundo que se le presenta a través de la sensación y también como un objeto más en ese mundo. Es este el espacio de las ciencias humanas.

El hombre aparece así definido en cuanto objeto, como un ser que vive, trabaja y habla y también -o más bien dicho, en el cruce de estas empiricidades que son el trabajo, la vida y el lenguaje- como un ser que piensa. Así surgen la mente consciente y la personalidad como el lugar duplicado del hombre y como espacio de una interrogación.

Una vez definido este espacio interior al que llamamos la mente, como sede de esa identidad que prevalece y sostiene al sujeto en cuanto elemento concreto y

no ya en cuanto una trascendentalidad, como era propio de la época clásica. Una vez aparecido este objeto -que a partir de ahora llamaremos la personalidad- en el discurso de las psicologías de la época moderna; veremos surgir y producirse una serie de movimientos en el espacio de las empiricidades.

- Un primer elemento, remitirá a las condiciones y las características que se otorgarán a ese nuevo objeto que es la personalidad humana. Entre éstas, adquiere principal terreno y creemos que puede sostenerse como el eje del discurso psicologista moderno, la noción de conciencia. Mente, conciencia y pensamiento serán prácticamente elementos sustituibles en el discurso de las modernas psicologías.
- Un segundo movimiento va a llevar a una duplicación discursiva en el terreno de las pertenencias teóricas y de las prácticas. Por un lado, los discursos sobre la locura que han venido conformándose en Occidente desde finales del renacimiento, aquello que Foucault llamara la “experiencia de la sinrazón”, van a ser acometidos desde dos lugares radicalmente distintos. Habrá dos movimientos discursivos tratando de apropiarse y de construir sobre ese terreno de lo empírico, sus dominios. Uno de estos discursos -ya reconocido- será el discurso médico, que se desarrollará dando lugar a las modernas psiquiatrías; el otro será el discurso de una pretendida psicología clínica. El primero es ya conocido y no nos referiremos a él en extensión, pero el discurso de la psicología clínica es esencialmente nuevo para Occidente. Donde el primero de ellos habla de neuronas, el otro hablará de emociones y aprendizajes; donde la psiquiatría habla de lesiones, la psicología clínica hablará de traumas; donde uno habla de cerebro el otro hablará de mente.
- Un tercer movimiento va a permitir la construcción de un espacio de continuidad en este ámbito recién creado de las personalidades humanas. Así se ha de trazar una línea que llevará de lo normal a lo patológico, de la cordura a la locura como en un extenso *continuum*. Sobre éste se agrupará a los hombres según sus niveles de patología, según su grado de enajenación, según los tipos personológicos a los que será tan propenso el naciente campo de las psicologías. Así, no serán de extrañar las comparaciones entre la locura y la infancia remitiéndose el discurso psicológico al apoyo de una ontogénesis, o -como producto de una reacción en sentido contrario- la asimilación de la locura a la animalidad (filogénesis) o a aquellos elementos que se consideran alejados de la cultura: los salvajes.
- Un cuarto elemento de estos discursos se hace manifiesto en la recurrencia y la apelación a la historia. La historia labra su terreno en los individuos. Se buscarán de este modo una serie de elementos que a partir de ahora se considerarán como causas de los trastornos de la recién aparecida personalidad -ora este hombre fue golpeado de niño, ora aquel fue consentido en exceso; este otro se entregó a prácticas insanas- Una vez

hallados estos se convertirán -merced a esta aparición de la historicidad en lo individual- en causa de lo presente.

Todos estos puntos permanecen en una interrelación discursiva de la cual no es factible separarlos, se sostienen unos a otros creando un andamiaje novedoso e irónico, molesto a veces...

Los dos discursos

Así, un primer momento que es preciso señalar nos llevará al encuentro de dos discursos sobre un mismo terreno empírico. Mas no se trata aquí de un mismo objeto. Si bien ambas prácticas discursivas habrán de encontrarse, criticarse mutuamente e incluso traslaparse en algunos sectores. No obstante, no se habla por ello de las mismas cosas, no se reconocen tampoco las mismas empiricidades, ni se disponen las mismas prácticas. La psicología clínica será una recién llegada en el largo camino que, comparativamente, la clínica médica y el discurso psiquiátrico habrán ya recorrido.

En este terreno, la psiquiatría tomará como elementos empíricos a las neuronas, la fisiología del cerebro, los procesos degenerativos o las lesiones que han hecho mella en el cerebro. La locura se extiende -y se entiende- en el espacio que prescribe el orden de las lesiones, de las degeneraciones y de las herencias. De este modo, se ve claramente que cuando se habla de una historia, desde el discurso médico, dicha historicidad no es sino la de las afecciones orgánicas, las fiebres que han podido afectar -de modo permanente o temporal- al cerebro, produciendo a esos dementes. Se trata también de determinar las posibles lesiones que hayan marcado a las personas; se interroga así por golpes, por caídas y accidentes; se busca la etiología orgánica de la enfermedad; se buscan las causas del trastorno en los ascendientes -ora este tarado tuvo un abuelo corto de entendederas, ora aquel otro es hijo de una mujer sifilítica...

Este discurso, al que hemos llamado médico, no implica necesariamente que se inserte en una sola práctica, en este caso la de los médicos. Ya han de aparecer también discursos que se denominarán psicologías, como en el caso de Galton, y que acudirán a estas definiciones de historicidad como su eje. El darvinismo ocupa aquí su lugar.

De este modo, por ejemplo, veremos a Meynert definir a la amencia que lleva su nombre como un proceso degenerativo; igual obrará el genio de Janet con respecto a la etiología de la histeria. De ahí -del espacio transgredido que este discurso autoriza- la burla que provocará Freud al presentar en 1893 al consejo médico su comunicado sobre el mecanismo psíquico de los fenómenos histéricos. En las áreas de la práctica social por ejemplo, destacan los trabajos de Lombroso

(1836-1909) en relación con las anomalías cerebrales de los criminales, que también se ubican en este terreno.

En el naciente discurso psicológico, por el contrario, puede verse una definición de su terreno de modo radicalmente distinto al discurso médico. El espacio que recorre es otro. Desde la aparición de la obra de Gall, se unen -de manera al parecer definitiva hasta ahora- por un lado el cerebro y por otro esa condición radicalmente nueva que será la personalidad. Esa característica que hace a los hombres radicalmente distintos unos a otros, ese privilegio de la diferencia que sostiene al hombre como individualidad concreta, es decir el Yo. El cerebro, pletórico de lugares y resquicios en los que se ubicaban los elementos de la psicología de la percepción de la época clásica, (esta estética trascendental) presta su espacio neuronal -infinito en sus particiones, así como sus recodos y circunvoluciones- a la proyección de una serie de características radicalmente novedosas. En este lugar del cerebro ahora se afincarán deseos, voluntades afectos y emociones, todos aquellos elementos son de ahora en adelante, patrimonio de la personalidad y ésta se define en una conciencia. Junto a la corteza cerebral que se encarga de la visión y de aquella parte que se encarga del habla (el área de Broca) aparecen en la quimera de Gall, áreas que controlan la destructividad, la amatividad y la filoprogenitividad; junto a ellas los poderes intelectuales, las prudencias, las benevolencias y las esperanzas.

Sin embargo, no es éste el único terreno que cambia, el giro es aún más radical, pues ahora, estos elementos que aparecen como interiores a la conciencia, estos elementos de la diferencias que serán el fundamento de la individualidad son también, ya no sólo efecto de lo orgánico, sino que han pasado a ocupar el nivel de causas. La personalidad, va a ser de ahora en adelante la causa de los comportamientos. Será así posible hablar de personalidades patológicas o de rasgos de personalidad patológicos (ya por exceso ya por carencia). Ya en Pinel se observa este movimiento; mientras la pasión era, para la época clásica, la causa de la locura, ahora la pasión es el producto de una personalidad, el producto interior de una conciencia que puede obnubilarse en sus propios recovecos. Se ve así que lo que a partir de ahora puede estar afectado, lo que puede ser lesionado, los elementos sobre los que tomará lugar la nueva práctica psicológica es -ya no sólo el cerebro como quedaba manifiesto en la clínica psiquiátrica- sino ese lugar en donde el hombre halla -duplicado- a sí mismo: la personalidad. Así, la personalidad puede ser un elemento patológico, puede haber enfermedades de la personalidad, puede también haber elementos que, al igual que las bacterias y los bacilos afectan los órganos, la afecten. Vemos nacer así una clínica de la personalidad y una clínica psicológica.

Gran parte de los discursos psicológicos que nos son contemporáneos -y he aquí uno de sus principales problemas- remiten a esta ubicación y a esta recién

creada duplicación del sujeto en su personalidad. Así surgirá la ecuación conciencia = mente en donde lo mental y lo consciente aparecerán como sinónimos. Es factible que el loco o el neurótico recuerden y manejen en su conciencia todos estos elementos, la suma de sus historias, los elementos que le han hecho ser como son. Es igualmente a través de la conciencia, del convencimiento y de la confesión como se descarga la culpa, la angustia y el miedo. Toda práctica desde este momento y desde esta ubicación discursiva se dirigirá a trabajar sobre dicha conciencia. Así tenemos a Pinel tratando de convencer a la conciencia que no merece los reproches que se hace, que no es culpable de los crímenes de los que se acusa. Todas las formas del tratamiento moral del siglo XIX. Bien por el contrario, se recurrirá al terror como forma de doblegar a la conciencia y hacerle reconocer lo vano de su actuar. Se recurrirá así a la amenaza o a los castigos. También se recurrirá -como hace Pinel- al juego teatral de hacer comparecer ante el melancólico un tribunal encargado de perdonar sus imaginarios crímenes, o también se harán aparecer ángeles y santos perdonando los pecados.

El lugar del hombre

Hemos visto así una forma -no la única, tampoco quizá la mejor- de desarrollar el suelo arqueológico en el cual ha aparecido la figura del hombre. El discurso de las psicologías y en el cual podemos entrever hasta ahora tres momentos. Este discurso, debe quedar claro, no se sostiene sobre ningún espacio de continuidad. Poco o nada hay de similar entre ese primer momento, el de aquellos discursos determinados por el arreglo entre Macrocosmos y Microcosmos propios del renacimiento; y aquellos otros que hemos definido en el terreno de la época clásica como un cosmos dividido entre una interioridad y una exterioridad ordenados a partir de la representación (segundo momento). Aquí, el hombre aparece definido como este lugar interior que conoce y ordena el mundo, este ser que es en cuanto que piensa, del cógito cartesiano. También hemos visto los límites propios de este discurso, las psicologías de la época clásica que se alzaban sobre este terreno del cógito. El tercer momento, la época moderna, correspondería, a la aparición de la figura redoblada de un sujeto que conoce el mundo y que, al mismo tiempo, aparece duplicado en él como un nuevo terreno empírico.

Sin embargo el discurso psicológico -y en ello su importancia- es el discurso que nos habla sobre el lugar del hombre en este mundo, el lugar del hombre en cuanto individuo particular que vive, habla, trabaja y piensa. No nos parece innecesario recalcarlo una vez más, este lugar es el lugar definido por la conciencia, el individuo es esta conciencia que se enfrenta al mundo, en la cual aparecen ahora deseos, pasiones, pensamientos y voluntades.

Así, el problema de la personalidad y el de los individuos concretos aparecen como problemas paralelos; pues ¿De qué manera puede ubicarse el ser humano concreto -el individuo- si no es a partir de una personalidad que lo define?

Segunda Parte

Capítulo VII

El hombre y el mundo

Es preciso ubicar ahora el horizonte de este momento. Es preciso recorrer el espacio discursivo que ha hecho manifiestas estas posibilidades “psicológicas” en las cuales seguimos atrapados. Veremos así, que el terreno de las psicologías aparece contemporáneamente a la figura de este hombre que vive, trabaja y habla, y aparece como el estudio de esta conciencia y de este lugar donde el hombre se reconoce en un ser que piensa, como el poseedor de una conciencia, como el dueño de una voluntad y de una razón

La moderna figura del Hombre se nos aparece definida en tres niveles:

- Como una identidad-individualidad que se define como una conciencia de sí, es decir como una autoconciencia capaz de definir
- una voluntad que aparece determinada a través de la propia conciencia y que a su vez tiene,
- un fundamento último en una racionalidad que media como ordenadora del espacio del mundo en su relación con el hombre

Así, la psiquiatría y la psicología modernas se nos muestran interrogando a este hombre como fundamento posible de las empiricidades. Sin embargo -lo veremos más adelante- el lugar del Hombre está marcado por una finitud, por unos límites que le definen. De este modo, el análisis positivo de la psiquiatría y la psicología, estos engendros que se llaman psicologías y psiquiatrías científicas, han requerido de la aparición de dicha duplicación trascendental a la que llamamos el Hombre.

Este movimiento posee a su vez varios efectos:

En primer término será necesario establecer la relación del conocimiento con la Verdad. Aquí son posibles dos formas. En una primera, la verdad habrá de buscarse, ya sea en función del objeto y se tendrá así la psicología del contenido, buscando las condiciones físicas de la percepción; separando de cabo a rabo lo que es verdad de lo que es ilusión. En otro extremo, se buscará a partir de este lugar de la percepción, de este hombre y tendremos aquí la psicología del acto. Es el eje que irá de lo exterior a lo interior, de lo Objetivo a lo Subjetivo, subjetividad definida como autoconciencia racionalidad y voluntad, es decir como un Ego, un Yo.

En otro nivel -pero paralelo al anterior- se da la ubicación de esa Verdad. Aquí se trata, o bien de una verdad que sirve como una verdad general y que por ello es aplicable a todos los hombres y que se yergue en fundamento de las

verdades particulares; o, por el contrario, esa verdad es una adecuación absolutamente particular que define el modo de ser del hombre en cuanto individualidad.

Aquí vemos sobreponerse los dos espacios de la discusión psicológica. Por un lado, con base en el objeto positivo se prescribirá una relación del hombre con la verdad del objeto de donde lo patológico se ubicará como esa relación en tanto perdida, obnubilada o alejada, extraviada quizá en un mundo quimérico.

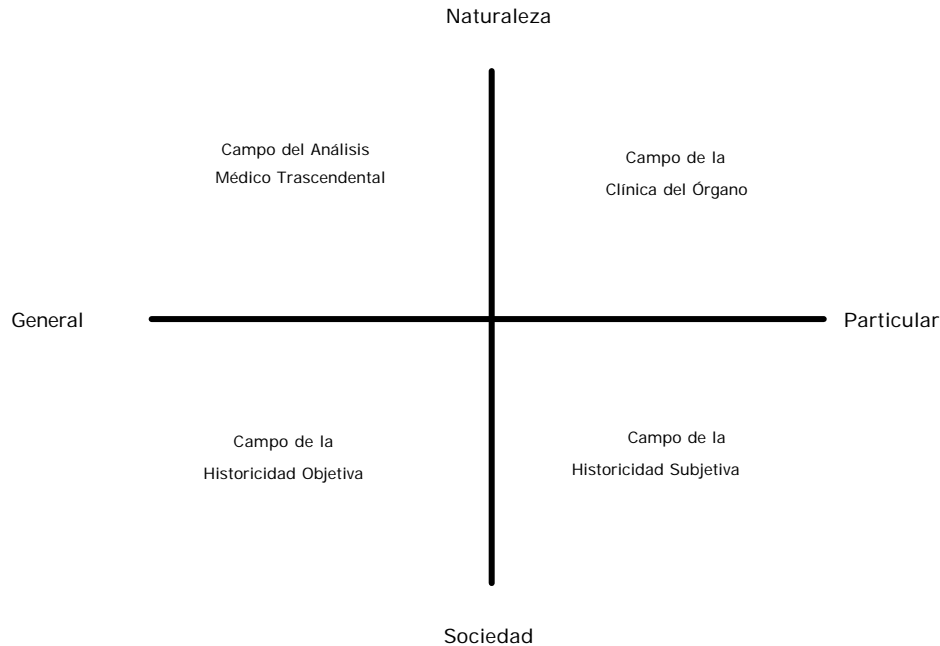
Una segunda línea llevará del fundamento en la Naturaleza al fundamento en lo Social. Ubicamos aquí una historia que construye su verdad. Aquí se tratará de reconocer las formas históricas de esta relación. La historia es aquí el lugar en donde se hallarán todas las respuestas y donde es posible encontrar todas las causas. La teoría del trauma, las posibilidades de una reeducación, la insistencia en conocer sobre las formas del amamantamiento, sobre las relaciones parentales, en saber si el neurótico fue querido en su infancia o no, una sumatoria de hechos, desplegados en el espacio del tiempo que adquieren el estatuto de causas.

La existencia de estos 2 ejes uno primero de lo objetivo a lo subjetivo -y paralelamente de lo general a lo particular- y uno segundo de lo natural a lo social, no implica una distinción fundamental y un punto antinómico, por el contrario, ambos extremos se entienden al interior de una continuidad. Así lo social se sustenta y se diluye al mismo tiempo en la remisión a una naturaleza (por ejemplo el mito del buen salvaje), del mismo modo que lo subjetivo remitirá a la posibilidad de una objetividad que se yergue en garante del mundo.

Toda esta parafernalia no muestra sino el horizonte mismo de la quimera, el lugar donde el hombre se disipa, el lugar donde se pierde. Pues, si acaso hay una verdad del orden del objeto, si hay una objetividad, será posible remitir a ella y fundar sobre ella toda objetividad posible. Habrá un fundamento, un *punto princips*, una realidad que nos permitirá distinguir la verdad científica de la quimera ideológica.

Podemos ilustrar lo anterior con la siguiente figura, en la cual superponemos estos ejes donde gira el discurso psicológico del hombre.

Figura 1:



Vemos aquí dos ejes, el primero (horizontal) que se extiende desde la verdad del objeto (exterioridad-generalidad) hasta la verdad del sujeto (interioridad-particularidad), la figura del hombre en su individualidad. El segundo (vertical) nos lleva de la verdad de la naturaleza a la verdad de la historia y de la sociedad.

En este territorio, el lugar de la verdad puede ser infinito, como lo muestra la infinidad de los discursos de la psicología que nos es contemporánea. Pero todos estos discursos pueden ubicarse al interior de los cuatro campos que la figura anterior ha definido. Algunos más cerca de la naturaleza, otros de la sociedad; algunos en busca de una generalidad trascendental, otros enfatizando una particularidad.

A) Campo del análisis médico trascendental

Esta figura remite a la posibilidad de la fundación de una medicina fundamentada en una naturaleza, que sirviera de criterio general para la explicación del hombre. El mito de una naturaleza humana que sentara el asidero de una explicación aferrada a la verdad. La hipótesis de una neurofisiología que sirviera de fundamento a una teoría particular de la personalidad.

Se puede así buscar del lado del cuerpo, como muestra -y permítaseme citar este ejemplo, precioso en su ingenuidad- Sheldon, quien remitirá las características de la personalidad a la forma corporal. Habrá así corporalidades endomorfas, a quienes corresponderá la personalidad viscerotónica. Así los endomorfos serán parecidos a los bebés, relajados, amantes de la comodidad y del comer, suaves y fáciles en la expresión de sus sentimientos y emociones. Tendremos también los mesomorfos, a quienes corresponde la personalidad somatotónica, estos serán de contextura musculosa, fuertes, amantes del ejercicio y de la actividad física, crueles, directos y decididos. Finalmente tendremos a los ectomorfos con su personalidad cerebrotónica, serán estos altos y delgados, impasibles, flemáticos, cerebrales, parcos en sus manifestaciones afectivas...

Sheldon recorre en su descripción todas las formas humanas, el universo de la corporalidad, pero al hacerlo, recorre también el espacio continuo de las personalidades. Se trata de un discurso doble que despliega por un lado la diferencia de las corporalidades superponiendo a ella -como en un palimpsesto, la diferencia de las personalidades y ubicando esta corporalidad del lado de la objetividad y a modo de una piedra clave que sostiene todo el andamio de esta psicología.

Muchos otros elementos, la reflexología pavloviana por ejemplo, pero también las remisiones a los instintos (McDougall). Todos ellos hallan su asidero en este lugar. Este discurso universal posibilitaría la construcción de discursos particulares sobre el mismo terreno produciéndose así el:

B) Campo de la clínica del órgano

En donde el fundamento se reconoce en la ubicación orgánica de lo patológico. Esto puede atravesar infinitos lugares, siempre habrá más cosas que nombres posibles. Puede ubicarse en las deformidades del lóbulo occipital que producirán al criminal (Lombroso) o -también para el criminal- en el lóbulo frontal como estuvo de moda en los años 50's. Puede ubicarse también en las hormonas (recuérdense los tratamientos hormonales para la cura (sic) de la homosexualidad), en los genes (más recientemente y para lo mismo), las teorías bioquímicas de la depresión y de la esquizofrenia, etc. También en la teoría de la degeneración... La posibilidad de localización -y de la búsqueda- se vuelve así infinita.

C) Campo de la historicidad objetiva

De modo análogo se puede buscar una historicidad objetiva que pueda ser sustentada como la base de lo manifiesto. Por ejemplo Wilhem Reich y su teoría de la sexualidad reprimida y del capitalismo represor de una sexualidad que al

liberarse garantizaría la curación y la felicidad, la promesa futura de una escatología.

Otro ejemplo lo constituye aquí la teoría analítica Junguiana con su remisión a arquetipos absolutos e intemporales que funcionarían a modo de garantes universales de las posibilidades de una interpretación y de una intervención en el mundo de las personas. Igualmente la búsqueda en una historia, de las formas adecuadas de la crianza de los hijos, los modelos educativos, etc.

Algunas corrientes derivadas del psicoanálisis no escapan tampoco a este espacio de prácticas discursivas. Así, con Fromm tendremos dos tipos de relaciones ante el mundo, las asimilativas (acercamiento a las cosas) y las de socialización (acercamiento a las personas), sobre este parámetro, se distribuirán así dos ejes de personalidades y una precisa caracterología:

Asimilación receptividad explotador Socialización masoquismo sadismo
acumulador mercantil destructividad indiferencia

A estas dos formas se añadirá un quinto tipo de personalidad, la que debe ser, el "Individuo Productivo".

D) Campo de la historicidad subjetiva

Análogamente a lo anterior, se trata ahora de una historicidad de los individuos. La teoría del trauma tiene aquí su lugar. Se trata de ubicar hechos concretos en las vidas de las personas a los cuales achacar el origen, la ruptura, el inicio del desorden, el elemento desencadenante. La historia aparece así, poblada de posibles caídas... será preciso evitarlas.

Tomemos, también como ejemplo, los elementos de esas psicologías que se llaman a sí mismas conductistas. En este caso, la remisión discursiva nos llevará a dos niveles. Por uno, al elemento esencial de todo comportamiento que es el aprendizaje, que a su vez implica un segundo nivel, que consiste en la inserción de la persona en una historia que ha condicionado sus formas de respuesta ante los estímulos. Esta historicidad es sin embargo, una historicidad que se pretende vacía de contenidos de razón, vacía de discursividades; no es sino una simple acumulación de hechos, es mucho más una cronología que una historia.

Locuras, fobias, temores serán aquí simplemente formas de respuesta inadecuadas socialmente. El tratamiento consistirá así en enseñar aquellas formas de comportamiento adecuadas. Al ser esta historicidad una mera acumulación de datos objetivos, no es de extrañar que el conductismo parta de establecer la diferencia únicamente en términos de grado. Por ello, será factible determinar a partir del estudio del comportamiento de las ratas o de las palomas, el

comportamiento de los hombres o las sociedades. No es de extrañar pues, que Skinner haya explicado en términos conductistas y a partir de la observación de palomas, algo que llamará “conducta supersticiosa” y que a partir de estas observaciones pretenda explicar la superstición de los seres humanos.

Curar

Este discurso puede proseguirse en una cadena infinita a través de todas las caracterologías que nos son contemporáneas. De la ingenuidad de Sheldon, a los discursos psicosociales de Fromm; de la caracterología freudomarxista de Reich a las caracterologías pretendidamente científicas y positivas de las pruebas de personalidad, en las cuales la personalidad aparece definida como los números o valores de una escala; en donde se tienen personalidades 1-3-2 (conversivos y somáticos), 9 alta- 2 bajo (maníacos), 2 alta -9 baja (depresivos), 6 (alta o muy baja) paranoicos, etc.

He aquí de fondo, la quimera de una realidad, la idea de una verdad inasible. Se persigue en una corporalidad (Sheldon), en un llamado a los instintos fundamentales (Le Bon, McDougall), en una entidad metafísica que trasciende espacio y tiempo, como es el caso de los arquetipos junguianos, se persigue también en la historia de un aprendizaje o en una historicidad educativa; en la historia de los traumas, en los factores y elementos culturales que han hecho de tal hombre un loco o un criminal.

Así, la Verdad se ubica en los terrenos de la objetividad y de la naturaleza o en la subjetividad y la historia; pero aparece en su función de causa. Es el análisis positivista en donde la verdad del objeto prescribe y apunta a la verdad del discurso. Pero al mismo tiempo una verdad asible, que está al alcance de la mano...

Por el otro lado de esta discusión -aunque inseparable de ella- se ve avanzar lo que Foucault llama la escatología, un discurso que prepararía el advenimiento de una verdad en formación. Se ve así a la Verdad en el final de una cadena, en un lugar al que necesariamente se ha de llegar: el fin de la historia. El discurso psicológico reconoce en este movimiento la quimera de una adaptación al mundo, en la quimera de una buena voluntad que permitiría a los hombres vivir en paz; una quimera que permitiría determinar las causas de lo patológico y erradicarlas, en la liberación de una sexualidad amordazada (Reich) acaso, en los discursos modernos de la libertad expresada en una libertad de consumo. La biofilia frommiana se ubica en este terreno con su educación para el Amor, y para la socialización. En el mismo sector se encuentra la llamada *psicología humanista* de Maslow, o la teoría de la evolución del Yo de E. Erikson, o el “*Más allá de la libertad y la dignidad*” de Skinner

Aquí ubicamos los fundamentos de los discursos psicológicos centrados en el problema de la personalidad.

- Una conciencia que preexiste y estructura el mundo de los objetos y que sirve como fundamento a la personalidad del hombre que le hace individuo, es decir Yo.
- Una realidad que aparece como exterior al hombre y en la cual se ha de insertar la subjetividad. Esta realidad prescribe los contenidos de la conciencia (tanto como objetividad o como historicidad) pero se yergue en fundamento de la relación de este hombre individualizado (Yo) con ese mundo exterior.
- La posibilidad de ubicar lo patológico como una falla en uno o en ambos niveles sobre los que se establece la relación con la realidad (objetividad - subjetividad o naturaleza-sociedad).
- De ahí se deducirá como conclusión la necesidad de una adaptación a la realidad que ha establecido su verdad positiva. Es este el fundamento de las terapias y de las prácticas sociales que en el fondo no son más que formas de ejercicio de poder: el reeducar, el curar el trauma, el enseñar las formas correctas de relacionarse con el mundo.
- La relación del hombre con la verdad y del saber con la verdad como fundamento de todo posible discurso psicológico.
- La existencia de una continuidad que iría de lo normal a lo patológico, de lo bueno a lo malo, de lo justo a lo injusto, de lo sano a lo loco que no es sino esa misma distancia que separa al hombre de su Verdad.

Lo normal y lo patológico

El nuevo objeto -el hombre- en las tres dimensiones que adquiere (Yo, conciencia, personalidad), permite y es el espacio de la instauración de una práctica. A partir de ahora habrá personalidades sanas y personalidades patológicas, se hará pesar sobre los cuerpos y sobre la recién creada personalidad toda una serie de mediciones -las pruebas psicológicas- para saber el grado de patología de las mismas. El criterio de normalidad aparecerá definido estadísticamente, recurriendo para ello al modelo de la curva de Gauss sobre la cual podrá desplegarse cualquier característica que se defina, en dos polos -lo más o lo menos- donde lo ideal se concentrará en la mitad. Algunos extremos (por ejemplo, en la inteligencia el extremo superior) se considerarán buenos y se plantea como meta, en tanto otros aparecerán marcados como malos o patológicos (el extremo inferior en el mismo caso). En otros casos lo bueno se ubicará a la mitad y lo patológico se ubicará en los extremos, por ejemplo en el par antitético manía-depresión o en las oposiciones introversión-extroversión, sociabilización-asimilación (Como en la caracterología frommiana),

Este *continuum* que va de lo normal a lo patológico hará valer también una serie de prácticas destinadas a la curación de la patología de la personalidad; ya sea enseñando el modo de vivir en el mundo (conductismos), el modo de ser productivo o el modo en que se debe amar (Fromm), las formas de adaptarse a la realidad (la *Ego Psychology*). Las formas educativas que deben imperar, las cosas que deben permitirse a los niños y aquellas otras que les estarán vedadas.

Así esta experiencia habrá de producir una serie de técnicas destinadas a una quimera de la normalización y a la evitación de la diferencia:

A) Técnicas de evitación de la diferencia (Profilaxis)

Como evitar que aparezca la anormalidad o la diferencia: “Educando para la vida” (Fromm); “liberando la sexualidad” (Reich), el postulado eugenésico” (Galton), yendo “más allá de la libertad y la dignidad” (Skinner). Aquí se ve el ejercicio de un poder y de una mirada médica que separará lo sano de lo patológico, lo normal de lo anormal, lo bueno de lo malo.

B) Técnicas de reparación de la diferencias (Curación-Readaptación)

Cuando aparece la desviación, cuando no se da la adaptación al campo de lo objetivo que la racionalidad exige, cuando fallaron los métodos profilácticos se recurre a las técnicas de reparación. La reeducación; el sistema de premios castigos; la quimera de enseñar una manera adecuada de pensar y de relacionarse con el mundo (como ocurre -por ejemplo- en el caso de la *Terapia Racional Emotiva* de Ellis).

C) Técnicas de exclusión

Cuando todo lo anterior falla y no es posible ni la evitación ni la readaptación, hacen su aparición técnicas y tácticas de exclusión. El encierro, la patologización, etc. pero de esto ya se ha hablado mucho y muy bien.

La figura del hombre, estos discursos que se llaman a sí mismos antropológicos o humanistas dejarán fuera de sí, fuera de los marcos de lo sano, a los locos, los perversos, los neuróticos, los homosexuales y los diferentes. Pero esto es ya viejo; quedarán sujetos a las prácticas correctivas, aquellos demasiado tímidos (por introvertidos), aquellos que muestran demasiado sus emociones (por exhibicionistas), aquellos que no aman la vida (por necrófilos), y aquellos otros que gustan del vagar y de los placeres (por no ser productivos).

La moderna psicología y los discursos antropológicos han creado así toda una nueva serie de seres marginales; y con ellos, han creado también una serie de prácticas (curaciones, terapias -casi infinitas en sus números-, formas de enseñanza, pedagogías, formas de educar a los niños, formas de ser feliz en la vida...).

La ilusión de esta unidad final, de esta meta de toda historia, de este bien del hombre se encuentra plasmada en el sueño del hombre como dueño y señor de sus actos; de este hombre que independientemente de su historia puede encontrar un buen vivir. La garantía de una ética proveniente desde esta conciencia racional, de una educación que nos pueda enseñar a ser humanos, a vivir libres de deseos y alejados de lo irracional...

Rose, ha destacado ampliamente el lugar de estas psicologías, y el espacio de la aplicación de las técnicas psicológicas, concretamente estas tecnologías del *self*, que argumenta en cuatro niveles.

En uno primero se trata de una subjetivación del trabajo que lleva a llenar el campo del trabajo con una plétora de sentimientos, emociones y deseos. Una transformación que ha hecho del lugar del trabajo el lugar de la satisfacción personal y de autorrealización.

En un segundo lugar, una psicologización de lo mundano, en la cual los problemas de la vida común: el casamiento, el cuidado de los hijos, las compras, la educación, etc. se han convertido en lugares sometidos a la mirada psicológica, haciéndose lugares sintomáticos, patológicos, sanos, adaptados, o desadaptados, etc.

En un tercer sentido, la aparición de una terapéutica de la finitud, en la cual todos los problemas de la vida, las tragedias de amor, de la vida y de la muerte aparecen como los puntos posibles de la patología y de la curación. Formas desde las cuales la vida propia puede adquirir un sentido sano o patológico.

Finalmente una neurotización de las relaciones sociales. Un espacio que posibilitará el descubrimiento y aparición de los síntomas; ahora este niño es muy introvertido, o muy extrovertido, ahora tiene muchos amigos o muy pocos. Este hombre tiene problemas de relaciones interpersonales, aquellos problemas de pareja...

Todas estas técnicas se han construido sobre un espacio de intervención, una intervención que aparece ya sobre los cuerpos, ya sobre las mentes; una red que trasciende toda la vida social, de la escuela al trabajo, pasando por la familia, las diversiones, etc. Una red que impone formas de subjetivación y modos de ser.

Aquí se ve el modo en que el poder ha construido el modelo de una normalidad, el “Yo adaptado”, al cual es preciso acercarse. Un modelo que prescribirá su orden sobre las sexualidades, sobre el contenido de las relaciones personales, sobre una dietética, sobre una relación propia del individuo con su cuerpo... sobre infinidad de detalles, de lo más nimio a lo más relevante. Desde el nacimiento a la muerte, desde lo más íntimo a lo más público, de lo individual a lo social, se ha construido un modelo de normalidad que constantemente se impone a nuestros ojos, y con el cual se nos arenga a compararnos de manera casi infinita, un sí mismo (*self*) que no es sino un otro, ideal, meta, fantasma. Es también Rose , quien ha señalado el lugar de estos discursos psicológicos.

En un primer momento una serie de “métodos de alerta”, de reflexión, de pensarse a uno mismo como objeto de pasiones, deseos, miedos y amores, un reconocimiento y una meditación sobre los estados internos. Aquí, por ejemplo la *Terapia Gestalt* de Perls nos propone toda una serie de ejercicios para conocer nuestro comportamiento y analizarlo; una serie de técnicas que nos permiten darnos cuenta de nuestras emociones. Berne propondrá en cambio comparar nuestros pensamientos con las figuras de un Padre, un Adulto o un Niño que determinarán nuestras acciones.

Un segundo momento aparece en lo que Rose llama los “algoritmos de la interacción”, una serie de estrategias destinadas a transformar las acciones, actos, conductas, emociones y pensamientos de los seres humanos en cantidades numéricas a fin de compararlos con una media que definirá los criterios de la normalidad. Ora lo sano por proximidad a esta normalidad-normatividad, o lo patológico-excepcional como un alejamiento de la media

En un tercer momento encontramos aquellas técnicas que se han denominado las “narrativas de los sentimientos”, las cuales nos llevan a identificarnos con una amplia serie de narrativas anónimas, que se supone deben servirnos de modelo para nuestras propias acciones y pensamientos y que determinarán el mundo del ser y del deber ser.

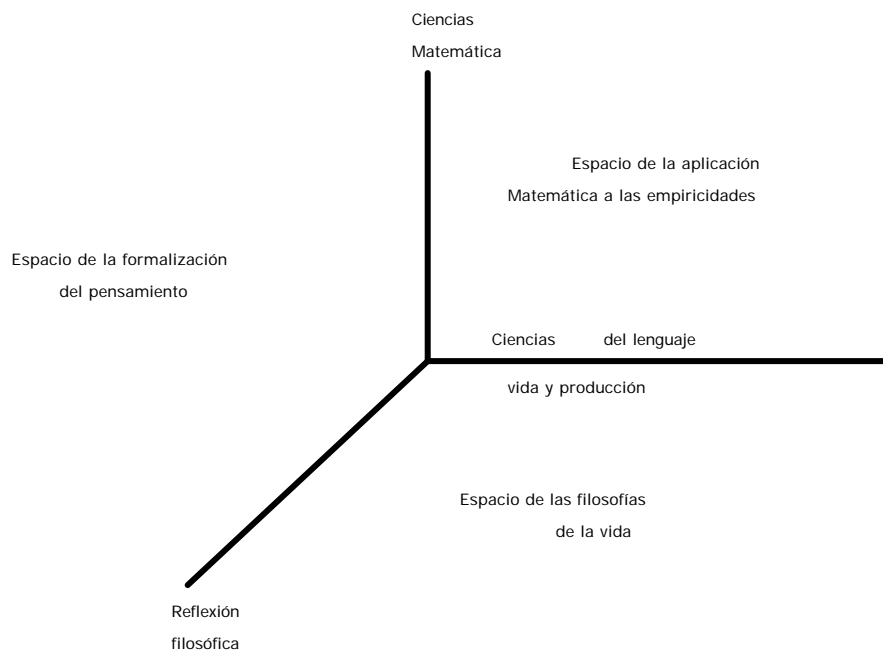
Estas posibilidades siguen vivas. Seguimos, en gran medida, siendo modernos. Seguimos atrapados en los terrenos de análisis y en las posibilidades abiertas por las ciencias humanas. Seguimos atrapados, más de cien años después, en los discursos de la psicología. Siguen latiendo en nuestra modernidad, todos los presupuestos que los hacen posibles.

El espacio psicológico

Foucault, en ese extraordinario análisis de las ciencias humanas que es *Las palabras y las cosas*, establece tres espacios epistemológicos para las ciencias humanas, o más

bien establece a las ciencias humanas en el espacio que se despliega al interior de lo que se ha llamado un triedro de los saberes.

Figura 2.



Las ciencias humanas no aparecen al interior de este triedro, sino en el espacio que se crea al interior de su dimensionalidad, en la intersección misma de este discurso. Para Foucault es preciso también distinguir en ello tres espacios de discurso, el espacio sociológico, el espacio del lenguaje y el espacio psicológico, este último merece aquí nuestra atención, es el espacio que encuentra su lugar *“...allí donde el ser vivo, en la prolongación de sus funciones, de sus esquemas neuromotores, de regulaciones fisiológicas, pero también e la suspensión que los interrumpe y los limita, se abre a la posibilidad de la representación...”*

Efectivamente, es allí el lugar donde es posible todo discurso psicológico. Por un lado en la remisión ineludible a una verdad que se encuentra del lado del órgano o de la neurona (positivismo y psicología del contenido), del aprendizaje (conductismo) o en la quimera -tan del gusto de la psicología clínica- de una personalidad sana. En todo caso, el horizonte epistémico es el mismo. No puede reconocerse allí límite alguno, y como no es posible tal, aparece siempre la promesa renovada de una adaptación, de una educación en el amor y en las figuras que se llaman a sí mismas humanistas.

Así, hoy en día, atrapada en esta imposibilidad -que le es consubstancial- de fundamentar su positividad -ya decía hace mucho Canguilhem que la psicología no tiene objeto- la psicología recurre como fundamento al mito de esa figura unificadora y parpadeante que es el Hombre. Recurre al mito que se promete en un pasado ideal (el buen salvaje) o en la apología de un mundo porvenir sin alienación. Como el espacio es tan endeble caben en este discurso -que no es sino uno- todas las posibilidades, que no por llamarse “científicas” o humanistas son menos metafísicas -por el contrario; convirtiéndose la psicología moderna en una infinidad discordante de técnicas contradictorias y en un espacio abierto al delirio. De la “ciencia” a la moralina, de la verdad al mito. Pero sobre todo en la persistencia de una entramada red de poder que se entreteje en nuestras vidas.

Capítulo VIII

Metapsicología

Im Anfang war Freud...

Im Anfang war die Freude...

(En el principio era Freud...

En el principio era la alegría...)

Néstor Braunstein, Goce, p.11.

Anna

“En julio de 1880, el padre de la paciente, a quien ella amaba con pasión, contrajo un absceso de peripleuritis que no sanó y a consecuencia del cual murió en abril de 1881 (...) Nadie sabía lo que estaba sucediendo pero poco a poco (Anna) empeoró su estado de debilidad, anemia, asco ante los alimentos (...) una tos intensísima (...) era una típica tussis nerviosa. Pronto acusó una llamativa necesidad de reposo en las horas de la siesta, a lo cual seguía, al atardecer, un estado de adormecimiento y luego una intensa inquietud.

A principios de diciembre surgió el strabismus convergens (...) El 11 de diciembre la paciente cayó en cama, y siguió en ella hasta el 1º de abril.

En rápida sucesión se desarrollaron una serie de graves perturbaciones, en apariencia totalmente nuevas.

Dolores en el sector posterior izquierdo de la cabeza; strabismus convergens (...) queja de ver inclinarse las paredes. Perturbaciones visuales de difícil análisis; paresia de los músculos anteriores del cuello (...) contractura y anestesia de la extremidad superior derecha y, pasado algún tiempo, de la inferior de ese mismo lado (...) luego igual afección apareció en la extremidad inferior izquierda y por último en el brazo izquierdo...

En ese estado empecé a tratar a la enferma, y pronto pude convencerme de estar ante una grave alteración psíquica. Existían dos estados de conciencia enteramente separados; alternaban entre sí muy a menudo (...) en uno de ellos conocía a su contorno, estaba triste y angustiada pero relativamente normal; en el otro “se portaba mal” (...) insultaba, arrojaba las almohadas a la gente...

En momentos de claridad total se quejaba de las profundas tinieblas que invadían su cabeza, se volvía ciega y sorda, tenía dos yoes, el suyo real y uno malo que la constreñía a un comportamiento díscolo, etc.

Después (...) sobrevino una profunda desorganización funcional del lenguaje. Primero se observó que le faltaban palabras y esto cobró incremento. Luego, su lenguaje perdió toda gramática, toda sintaxis, la conjugación íntegra del verbo; por último construía todo mal, las más de las veces con un infinitivo creado a partir de formas débiles del participio y el pretérito, sin artículo. En un desarrollo ulterior también le faltaron casi por completo las palabras, las rebuscaba trabajosamente entre cuatro o cinco lenguas y entonces apenas si se la entendía...

...ahora sólo hablaba en inglés y no entendía lo que se le decía en alemán. Sus allegados debían hablar en inglés con ella (...) pero leía en francés e italiano; si debía hacerlo en voz alta, con asombrosa presteza y fluidez daba una versión inglesa de lo escrito en la hoja...

¿Quién es este extraño personaje que nos describe Josef Breuer? ¿Qué cuerpo es éste que aparece atravesado en todas sus regiones por dolores, parálisis, movimientos involuntarios y acaso... placeres? ¿Quién es la dueña de esta corporalidad quimérica?

¿Quién habla este lenguaje que se descompone en infinitas partes, que integra vocablos del inglés, el francés y el italiano? ¿Qué ley -oculta acaso- hace palidecer las palabras salidas de esa boca, hasta ahogarlas en un silencio? ¿Quién calla cuando Anna habla? ¿Quién habla cuando Anna calla?

Finalmente ¿Qué pasa con esa conciencia de Anna? ¿Quién ocupa su lugar por las tardes? ¿Qué deseos ignorados la habitan y la llevan a realizar esas acciones incomprensibles?

Estos tres espacios de cuestionamiento, que nos apunta la imagen de la histórica, desmoronan el ideal de la conciencia y el espejismo del hombre soberano, duplicado en la experiencia positiva de lo empírico, que nos ofrece la modernidad en la imagen del sueño antropológico.

Breuer se asombrará ante este caso, se enamorará incluso de esta Anna O.; de Bertha Pappenheim que era su verdadero nombre. Freud, por el contrario nacido en los límites y en el último momento -clásico diríamos, jugando con las palabras- de la modernidad, en el espacio limitado de los discursos médicos (discípulo de Meynert, de Claus y de Brentano entre otros) se encuentra en el límite fugaz de este pensamiento moderno en el cual aún, en gran medida -insistimos- estamos atrapados.

Agotados los límites de este pensamiento, agotados los lugares de la corporalidad médica, agotadas las prácticas clínicas, así como el estudio de las lesiones y las degeneraciones, agotada incluso la anamnesis en su proseguir histórico-acumulativo; queda ahí la histérica que hace surgir las tres preguntas a las que nos referimos con anterioridad.

Al igual que el loco y el poeta, en el paso del pensamiento antiguo al pensamiento clásico; o el libertino en el paso del pensamiento clásico al pensamiento moderno; la histérica aparece como ese lugar de las posibilidades imposibles. Como ese ser que hace de su acción, de su decir y de su vivir, la replica quimérica y bizarra de lo que el pensamiento de su época permite. El loco y el poeta aparecen para el pensamiento clásico, como las dos caras de una moneda en la relación de los hombres con el lenguaje. El loco como el lector infinito de la semejanza y el poeta como el lector del lenguaje subterráneo que se impone por sobre la semejanza. En el final del pensamiento clásico, Sade hace aparecer el desorden ordenado de las representaciones, hace también aparecer, en contraparte al discurso de Kant -como su doble negativo- la posibilidad de un deseo latente y el cuestionamiento absoluto de la moral basada en la razón, tan imperativa y categórica como ella: la moral de un libertino. Del mismo modo, esta Anna como muchas histéricas -pero ésta tiene un lugar tan especial- hace aparecer y desmorona el espacio del hombre, apenas prefigurado segundos antes, casi diríamos que instantes.

Pues en la histérica el habla (a)callada se hace palabra en el cuerpo, en esa cruz que se carga y que produce un lumbago, en esa “cachetada” que diariamente recibe Cécilie a raíz de las andanzas de su esposo y que se convierten finalmente en una parálisis facial -un síntoma. A la inversa, lo que no puede -ni debe- hacerse con el cuerpo se hace con las palabras, en el sueño, en la fantasía, el lapsus y el chiste, en las llamadas formaciones de compromiso.

Anna, el caso inaugural, rompe las ataduras que mantienen ligado este espacio fugaz del Hombre. Aparecen -pero sólo es una apariencia- revueltas palabras, corporalidades, deseos y productos. En un solo espacio -aquel del cuerpo quimérico de la histérica- la figura de este Hombre que trabaja, vive, habla y piensa encuentra -quizá como en ninguna otra experiencia- sus límites.

La semejanza entre el lugar del loco y el lugar de la histérica es sólo apariencia, bien es sabido que locos e histéricas ha habido siempre, pero es distinto el espacio que como empiricidades -y desde Freud- habrán de ocupar. La locura era la razón obnubilada; por la animalidad, por el abuso de las pasiones. Era también, y en otro momento, aquello que aparecía como lo antinómico de la razón; como una sinrazón. Ahora, desde Freud, la histeria es un espacio acallado de la

verdad, es su propia verdad que deberá construirse su palabra; es un cuerpo que habla.

Soñar

Para el discurso psicologista de la época moderna, la conciencia campeaba como insignia de la mente y del Hombre. He ahí que en dicho espacio, que en tal juego discursivo, todo aquello que no fuera voluntario ni consciente, todo lo que no entregara sus razones a esta figura de lo humano como sinónimo de lo racional, quedara fuera del espacio de las empiricidades; relegado, como el producto de desecho de una actividad mental consciente, como el producto de una fatiga o como el producto de una fiebre.

Así, el campo psicológico moderno no puede estudiar aquellos elementos que escapan a su campo de definición, al *a priori* discursivo que definirá para ellos los límites de lo pensable y de lo decible. En este campo, el sueño, el lapsus, el síntoma histérico, obsesivo, alucinatorio, etc.; sólo serán desechos de la actividad mental consciente, traslapes de la lengua, fallas de la memoria, fingimientos... No puede corresponderles ningún otro lugar que no sea éste. No pueden desarrollarse como elementos de una empiricidad, pues su carácter es externo a ella, no son reconocibles en el discurso psicológico más que como fallas.

Sin embargo, sueños, síntomas, chistes y lapsus ahí están, y es Freud quien, en un gesto tan sólo comparable al de Nietzsche -en relación con la moral- y por otro lado quizá al de Marx, abre el espacio que permitirá la ruptura; interroga desde otro lugar a esta figura del hombre; interroga desde otro lugar a ese cuerpo de la medicina; interroga desde otro lugar a ese lenguaje de los filólogos, interroga desde otro lugar a ese deseo de los economistas y desde otro lugar interroga a la razón, a la voluntad y a la conciencia que han devenido características de este hombre, de este Yo y de esta personalidad.

A partir de ahora, el sueño tendrá un significado, ya no el de los magos del mundo antiguo, regido por el imperio de la semejanza. Ya no será el sueño el presagio supersticioso de lo porvenir, la señal mediante la cual el hado devela a los hombres la trama infinita que une Macrocosmos y Microcosmos, ni será lo que el imperio de la semejanza revela al hombre en el orden del mundo. Ya no será tampoco la ocasión de la confusión cartesiana o posteriormente el desecho de la actividad mental. Ahora, el sueño pasa a ser un elemento del lenguaje, las imágenes se convertirán en algo similar a un jeroglífico, se descubren ya en *La Interpretación De Los Sueños*, las reglas que han de definir el trabajo onírico: desplazamiento (*Verschiebung*) y condensación (*Verdichtung*) las llama Freud, metáfora y metonimia las llamará Lacan, ubicándolas de pleno derecho en el ámbito del lenguaje.

Más allá de la conciencia

El descubrimiento del Inconciente -y he ahí uno de sus méritos- se sitúa en un pensar más allá de la conciencia y plantea en este sentido una ruptura con toda la psicología moderna que se define en términos de un estudio de la conciencia o de lo mental en cuanto tal. De esta manera, por ejemplo los trabajos de Janet, y su noción de debilidad psíquica, planteaban una escisión de la unidad de la conciencia y la formación de dos conciencias independientes entre sí. Por el contrario, la noción psicoanalítica del Inconciente postula la existencia de una escisión de la psique (*Spaltung*) que arroja contenidos representacionales fuera de la conciencia, en donde la capacidad de devenir conscientes queda impedida a causa de la represión (*Verdrangung*), a la que Freud define en sus primeros trabajos como un “esfuerzo de desalojo”. De este modo vemos a Breuer criticar con las siguientes palabras el trabajo de Janet al compararlo con la hipótesis del Inconciente:

“...esta media psique es entonces por entero completa, es conciente dentro de ella misma. En nuestros casos, la parte escindida de la psique ha sido reducida a las tinieblas como los titanes han sido reducidos en el cráter del Etna; ellos pueden sacudir la tierra pero nunca salen a la luz. En los casos de Janet en cambio se ha consumado una división completa del reino...”

El suponer la existencia de tales representaciones inconscientes (lo que planteaba una contradicción *in termini* en tiempos de Freud), aparece como la posibilidad de situar contenidos representacionales fuera del espacio de la conciencia, lo que implica a su vez, una reformulación total del problema de la conciencia en la que se define la individualidad del hombre para la época moderna; a la vez que por otro lado, plantea la necesidad de explicar el por qué de ésta separación de la mente en Conciente e Inconciente.

En este segundo terreno, la importancia del trabajo freudiano es igualmente fundamental. La escisión (*Spaltung*) de la conciencia aparece desde los primeros trabajos, como el resultado de un conflicto entre dos exigencias irreconciliables. Un deseo por un lado y por el otro una conciencia moral que a él se opone; incluso, y he ahí el meollo, que se opone inclusive a que sea pensado como fantasía. De ahí que el concepto de las formaciones del Inconciente (lapsus, sueños, síntomas) sea fundamentalmente el de formaciones de compromiso: la versión deformada de un deseo inconciente. Señalamos de paso, que este esfuerzo de desalojo que Freud llamará represión (*Verdrangung*) es siempre fallido, o para ser más precisos, que sólo podemos conocer de él en cuanto la represión ha fallado en su cometido, en cuanto la represión no es perfecta, en cuanto no es lograda.

Freud demostrará la existencia de pensamientos y sentimientos inconscientes y lo que es aún más importante, la persistencia de un Deseo (*Wunsch*)

que articula este pensamiento. Mostrará que el síntoma, histérico u obsesivo; que el chiste, el lapsus y el sueño encierran un significado. Mas no es el significado de la representación clásica -que se pretende idéntico a sí mismo, ni es tampoco un significado que pueda desplegarse sobre el mundo de las cosas. El significado freudiano es un significado particular, único para cada persona. He aquí que por ello no sea el psicoanálisis ubicable ni definible dentro de la perspectiva de un positivismo. He aquí el por qué del ataque de anticientífico que el positivista arrostra al psicoanálisis. Éste no es una ciencia positiva como pudiera pretender -aunque fallidamente- la psicología; ni tiene por qué serlo. El psicoanálisis privilegia así una experiencia de lo individual, tanto como puede serlo la escritura de un hombre o como puede serlo un sueño. No hay por ello significados privilegiados, no hay por ello tampoco una simbólica ni una clave de sueños a la cual recurrir.

En este sentido, el psicoanálisis es una metapsicología como bien lo llamara Freud. El Inconciente freudiano, el *Umbewusste*, aparece así como un pensar ajeno a la conciencia, a esta conciencia que reinara omnipresente -y durante tan poco tiempo- en la figura del moderno Hombre. Al postular el sentido metapsicológico del psicoanálisis, Freud abre el espacio a una nueva posibilidad de pensamiento, y se abre a través de él, un nuevo espacio en este movimiento que podemos ubicar como el suelo arqueológico donde reposa el problema de la subjetividad, en especial aquí en nuestra persecución a través de los discursos de la psicología.

Capítulo IX

La nueva discursividad

“Por ser un duplicado empírico trascendental el hombre es también el lugar del desconocimiento -de este desconocimiento que expone siempre a su pensamiento a ser desbordado por su ser propio y que le permite, al mismo tiempo, recordar a partir de aquello que se le escapa?”

Michel Foucault, Las palabras y las cosas p.314.

Psicoanálisis

Para establecer claramente una de las tesis que aquí seguimos, es decir el que el psicoanálisis es una disciplina que se encuentra en una relación de ruptura con el discurso psicológico y por ello con la moderna figura del Hombre, es necesario precisar antes, qué entendemos por el discurso psicoanalítico. Es en este terreno que resulta particularmente esclarecedor lo desarrollado por Foucault en la *Arqueología del saber*, en relación con esas unidades que se ha dado en llamar discursivas. Este problema resultará fundamental para comprender por qué -en nuestra opinión- estamos aún en una transición discursiva, en un punto de umbral quizá, entre esa época moderna en la que nos identificamos y este otro nuevo espacio de la discursividad en el que vivimos apenas, aún sin percatarnos de ello. Todo lo que en relación con la subjetividad aparece puesto en escena por esta disciplina que reconocemos en el Psicoanálisis, atraviesa ahí numerosas problemáticas.

En primer lugar, es evidente que no puede reducirse ni identificarse este carácter de lo actual, en toda la serie de disciplinas y prácticas que bajo el nombre de psicoanalíticas se presentan a sí mismas en nuestros días. Como hemos visto páginas atrás, difícilmente podríamos considerar bajo este terreno elaboraciones como las teorías llamadas sociopsicoanalíticas de Fromm, Sullivan, Horney o Erikson. Tampoco requerirían nuestra confianza -en términos discursivos- todo aquello que aparece bajo la etiqueta del psicoanálisis existencial (por un lado Viktor Frankl y por otro, en cierta medida, la propuesta sartriana), y mucho menos aún, aquellos elementos que se pretenden de inspiración psicoanalítica. Igualmente, pretendemos apuntar que tampoco aquel grupo, que por razones de contingencia histórica y teórica, se considera a sí mismo como heredero de la ortodoxia freudiana, la llamada escuela de la *Ego Psychology* o la Psicología del Yo, de Kris, Hartman, Lowenstein y posteriormente Kohut y Kernberg, ya que en nuestra opinión, representa un momento anterior a la aparición del espacio discursivo que el psicoanálisis muestra. Esta vuelta a la psicología se hace manifiesta en un análisis que pretende fortalecer al Yo (función de

desconocimiento) y en la quimera de una adaptación a la realidad como meta del análisis.

En otro terreno, resulta también difícil situar o ubicar esta nueva formación discursiva como algo evidente o tan siquiera presente, en la totalidad de la obra freudiana; incluso, es difícil ubicarla en una época (aquí quizá definidas por los modelos del aparato psíquico: Conciente, Preconciente, Inconciente - Yo, Ello, Superyó) o en determinados trabajos en especial. Sin embargo, es a través del trabajo de Lacan, donde encontramos una manifestación que nos hace evidente este espacio discursivo en el cual se sostiene la importancia del descubrimiento freudiano de este nuevo espacio de interrogación sobre la subjetividad.

Este nuevo espacio se definirá en varios elementos a nuestro parecer claves:

- La ruptura de la ecuación mente = conciencia = Yo, en la cual se define la individualidad y la figura moderna del hombre, que podría tener como corolarios:
 - La aparición del terreno de la mente inconciente.
 - La ruptura radical de la igualdad Yo - Sujeto, que era propia del pensamiento moderno.
- La aparición de un nuevo momento en el terreno arqueológico (recordemos que ya Foucault ha incluido el mundo antiguo, la época clásica y la época moderna), y que aquí nos sentimos tentados a llamar -al menos provisionalmente- Postantropológico, ubicando en este sentido y como su eje la desaparición de la moderna figura del Hombre.
- La aparición de nuevos elementos de pensamiento que tienden a abordar la finitud del Hombre. En especial nos referimos aquí a la noción de Goce.

Estos movimientos crean un nuevo campo discursivo: el psicoanálisis. Éste a su vez, permite la redefinición de una serie de espacios empíricos y con ello una redefinición de las prácticas psicológicas, médicas, clínicas y pedagógicas principalmente; así como la aparición de prácticas y elementos discursivos radicalmente novedosos. De este modo, el espacio de lo que se ha llamado “la enfermedad mental”, se verá recorrido y ordenado bajo otras formas a partir del descubrimiento del Inconciente. En el terreno de las curas y de las terapias aparecerán nuevas formas sociales -el tratamiento psicoanalítico por ejemplo, y todas aquellas terapias de inspiración psicoanalítica que reforman el discurso de aquella psicología que -sólo aparentemente- se mantenía en una continuidad histórica desde el siglo XVII a nuestros días.

En relación con el problema de la individualidad y la subjetividad aparecen ahora nuevas formas de concebir al sujeto; se empieza a hablar de estructuraciones subjetivas (Neurosis, Psicosis, Perversión). La historicidad introducida en las

prácticas adquiere, a partir de ahora, un sentido distinto al de la anamnesis médica. Finalmente, entre otras cosas, el concepto de enfermedad mental aparece fuertemente cuestionado (por ejemplo las postulaciones antipsiquiátricas).

Creo que a partir de los elementos hasta aquí esbozados, es necesario ubicar en un terreno de mayor coherencia un problema que parece asomar, cada vez más, en el desarrollo que hemos estructurado. Dicho problema es el que a la presente elaboración plantearía, el giro que el mismo Michel Foucault da a su trabajo a partir de la aparición de la *“Historia De La Sexualidad”*. En el primer volumen de dicha obra, *“La voluntad de saber”* en 1974, al hacer el análisis de la sexualidad en el siglo XIX, postula que más que una represión del sexo, el siglo XIX ha incitado a una producción de discursos, ha incitado a hablar sobre el sexo. El psicoanálisis aparecería así y a primera vista, en el interior de este trabajo, como uno más de esos discursos, de esas incitaciones, convirtiéndose así en una técnica de producción de discursos sobre el sexo.

En este lugar sería preciso introducir la crítica que Derrida hace a la crítica foucaultiana; sí, se habla de sexo, pero el psicoanálisis no habla de sexo sino de sexualidad. Pero el problema parece ser más complejo, según se desprende a partir de la publicación de los dos últimos volúmenes de la *Historia de la Sexualidad*: *“El uso de los placeres”* y *“La inquietud de sí”*, en donde Foucault postula un cambio radical de metas en relación con lo pretendido diez años antes:

“Recentré todo mi estudio en la genealogía del hombre de deseo...El dominio que analizaré está constituido por textos que pretenden dar reglas, opiniones, consejos para comportarse como se debe... Estos textos tienen como función ser operadores que permitan a los individuos interrogarse por su propia conducta, velar por ella, formarla y darse forma a sí mismos como sujetos éticos; revelan en suma una función eto-poética...”

Páginas atrás ha establecido que el objeto de su estudio se ha modificado, y se ha integrado a él la pregunta por cómo ha ocurrido que los hombres, los individuos, hayan llegado a reconocerse a sí mismos como sujetos deseantes, sujetos de un deseo:

“...analizar las prácticas por las que los individuos se vieron llevados a reconocerse y declararse como sujetos de deseo, haciendo jugar entre unos y otros una determinada relación que les permitía descubrir en el deseo la verdad de su ser, sea natural o caído... cómo los individuos han sido llevados a ejercer sobre sí mismos y sobre los demás una hermenéutica del deseo en la que el comportamiento sexual ha sido sin duda la circunstancia pero ciertamente no el dominio exclusivo...”

Como señala acertadamente Miguel Morey, este planteamiento ha llevado a numerosas postulaciones y revisiones críticas del trabajo foucaultiano; entre ellas, el establecimiento de tres momentos teóricos al interior de su obra.

- Un momento arqueológico (pregunta por el saber)
- Un momento genealógico (pregunta por el poder)
- Un momento de la gobernabilidad (pregunta por la subjetividad)

De acuerdo con Morey, estas distintas épocas no implican, como sugerirían ciertas lecturas una reformulación total, tampoco un abandono de las problemáticas anteriores, sino que serían formas sucesivas y cada vez más amplias de englobar las mismas preocupaciones.

Es precisamente en el seno de este tercer momento, en la pregunta por la subjetividad, que aparece la problemática del “sujeto de deseo” que marca la orientación de los últimos trabajos de Foucault, es decir, los tres últimos volúmenes de la *Historia de la Sexualidad*; los dos a los cuales ya nos hemos referido, y el cuarto que sería los “*Testimonios de la Carne*”, inédito por el momento. Esta preocupación aparecería también esbozada con relativa amplitud en la serie de conferencias que con el título de “*Technologies of the Self*”, impartiera Foucault en la Universidad de Vermont en 1982.

Sujeto-Yo-Self

El problema que este giro plantea implica distintos momentos de intersección en relación con el trabajo que aquí proseguimos. Podría leerse el presente trabajo como un intento de elaborar una lectura Lacaniano-foucaultiana en relación con el problema del sujeto, proseguida a través de los caminos que han recorrido estos discursos que hemos definido como psicologías. Esto requiere sus precisiones.

En primer lugar, es notorio que en la primera parte de este trabajo hemos construido un camino en cierto modo -no me atrevo a decir paralelo- sostenido por el que desarrolla Foucault en “*Las Palabras y las Cosas*”; es también cierto que se trata de un punto de partida que sirve a un trabajo que se encuentra en un nivel arqueológico. En cambio, en la segunda parte de este trabajo pretendemos plantear la aparición de un espacio discursivo diferente, cuyo eje rector consistiría en la importancia del psicoanálisis en su función de ruptura con el terreno de las llamadas psicologías. Este es el punto de partida para iniciar una elaboración, guiada por nuestra lectura de Lacan, en torno al problema del Sujeto y su relación con el Deseo. Elaboración que nos llevará finalmente a retomar el concepto de Goce como oposición y “fundamento” lógico, -pero imposible- de la noción de Deseo, tal como es postulado por Braunstein.

De ello derivan a su vez numerosos puntos. Para el esclarecimiento de los mismos es prudente notar, que si bien se trata de conceptos que responden a un nombre idéntico o parecido, tanto en el trabajo de Foucault como en el trabajo del psicoanálisis lacaniano (sujeto de deseo [Foucault], Sujeto de Deseo [Lacan]), se trata a nuestro entender de conceptos diferentes cosa que iré señalando cuando sea pertinente. Igualmente, es notorio que hay conceptos, que si bien se nombran con distintas palabras, parecen abarcar campos relativamente similares. Un ejemplo de ello lo encontramos en la noción de “*Self*” en “*Technologies of the Self*”, con la que Foucault se refiere a una serie de técnicas de autorreconocimiento del sujeto, y por ende de técnicas de subjetivación del individuo como un dominio que se brinda al propio conocimiento. En la traducción al español, este “*Self*” pasa a convertirse en un “*Yo*”; lo que deviene bastante congruente con aquello que, desde nuestra mirada, Lacan define como “*Yo*” (*Moi*), es decir el Yo como esta suma de identificaciones narcisistas, síntoma primordial que se situaría en un lugar diferente al Sujeto del inconciente, al cual ya nos referimos ampliamente.

Este punto nos lleva directamente al problema del sujeto. Para Foucault el sujeto es aquello que se produce a partir de una serie de prácticas sobre los seres humanos que los llevan a convertirse en objetos de estudio (lo que llamará modos de objetivación). Este punto es, a mi modo de ver, fundamental. Por un lado, es evidente que existe no una sola sino varias versiones del psicoanálisis (fundamentalmente el psicoanálisis de la “*Psicología del Yo*”) que se pueden ubicar en este terreno, es decir como una práctica del individuo como vigilante de su propia individualidad, de sus deseos, emociones, pensamientos, etc. emparentada con los métodos de la pastoral cristiana y la confesión. En esta escuela se habla, por ejemplo, de un “*Yo sano*” o una esfera libre de conflictos que fungiría como aliado del analista en su lucha contra el Yo enfermo o desadaptado. Por otro lado, y como se desprende de lo anterior, esta serie de discursos que se han llamado a sí mismos “*psicoanalíticos*” han jugado también un doble papel y es necesario detenernos un momento a pensar en ello. Si bien por un lado aparecen como un elemento crítico, como un 0 000. desde el cual el posible cuestionar las formas de subjetivación propias de Occidente. También es cierto que en la actualidad -y podríamos decir que mayoritariamente- han caído al interior de las formas de normalización del individuo propias de los ejercicios del poder. El psicoanálisis se ha constituido en gran medida en una tecnología del Yo, desde las cuales aparece como un método de adaptación a una realidad normativa. De ahí que muchos de ellos hayan devenido en una terapéutica del alma -una ortopedia del Ego dirá Lacan. Atrapado el psicoanálisis. en este terreno de las normatividades, es evidentemente un instrumento para el ejercicio del poder y ya no esa contraciencia que Foucault apuntalara en *Las Palabras Y Las Cosas*. Ahora bien, la clave de esta perversión del discurso psicoanalítico se encuentra a nuestro ver en el papel que ha adquirido a su interior la noción de Yo, el Ego caracterizado, ya desde Freud como una función de desconocimiento.

Así pues, *grosso modo*, hoy en día una gran parte de los discursos psicoanalíticos y relacionados consideran fundamental una terapéutica del Ego. No obstante la efectiva -y terrible- realidad del “psicoanálisis” de este calibre; ello no excluye la posibilidad de que el psicoanálisis sea otra cosa; no un modo de subjetivación en el sentido de constitución de un objeto de estudio y de preocupación o incluso de vigilancia, sino por el contrario y como trataremos de desarrollar en los próximos capítulos: un proceso de develamiento del Sujeto del Deseo. No develamiento de un Yo (*Ego, self*) que se propondría como la verdad última del Sujeto; tampoco en la constitución de un Ego o de un sí mismo (*self*) (el “Yo sano” de la “Psicología del Yo”); Si no una práctica del ser dedicada al desmoronamiento de este Ego, de este *sí mismo* que sería la suma de estas identificaciones narcisistas. Hablamos aquí de un elemento que separaría de modo radical al psicoanálisis del reino de las terapias, incluyendo aquellas pretendidamente analíticas.

Ante ello cabría oponer -como lo haremos- el discurso del psicoanálisis lacaniano que postula la deconstrucción del Yo en cuanto función de desconocimiento. Foucault entendió bien esta diferencia radical, si bien no habló mucho al respecto, no en vano aclararía -al final de su vida- que Lacan salvaría al psicoanálisis .

Mito, Historia y Genealogía

Foucault parte de la pregunta kantiana por el ser, la que se sitúa en un punto diferente de la pregunta de Descartes. Si Descartes preguntaba ¿Qué soy? y la respuesta era: una conciencia que se piensa a sí misma. La pregunta de Kant va más allá, no es ya el ¿Qué soy? Si no el ¿Qué soy ahora?.

Esta es precisamente la pregunta que hace intervenir desde Kant, a un pasado que nos define, no como una mera recopilación de hechos e historias, sino que nos define desde un lugar del presente. He aquí la labor de la genealogía. Pero es también la indicación de que el lugar en donde Foucault se ubica es el lugar de la enunciación. No se trata pues de la construcción de una historia ni tampoco de una filosofía, sino como señala acertadamente Shepherdson, de la construcción de una ficción. De un mito, no del recuento de hechos afincados en una realidad que pudiera ser independiente del relato. La historia siempre se construye desde el presente y para el futuro. El mito individual se construye desde el ahora; y en esa historia individual, en ese mito del neurótico, quien habla es el Ego. El sujeto, acallado, apenas interrumpe, con síntomas, lapsus o sueños, esta continua narrativa.

Cómo no ver aquí la tremenda importancia que el psicoanálisis adquiere en este lugar. Si bien lo ha dicho Freud, lo que se persigue no es la historia ni una

realidad objetiva, no una realidad que hubiera ocurrido en el pasado de la persona y que se constituyera por ende en una causa verdadera. Sino que, por el contrario, el énfasis se dirige a una realidad psíquica, a la ficción, al relato, al cuento que aparece como determinante de la llamada novela del neurótico; el mito que “reemplaza” -¿podría ser de otro modo?- a una “verdad” por demás perpetuamente fugitiva.

Se ha dicho, y es una gran verdad, que el psicoanálisis nace con el abandono de la teoría del trauma y con la formulación de la teoría de la realidad psíquica. El hecho es que esto abre el paso a la integración de una dimensión de lo mitológico y de la ficción como eje de la pregunta por la subjetividad. Así la genealogía se encuentra en este lugar, no interroga a una verdad y por ende no se resuelve en una hermenéutica, por el contrario, se trata de la construcción de su propia verdad.

El Sujeto se objetiva -podríamos decir “aliena” si la palabra no tuviera ya tanta carga- a sí mismo en un Ego, un Yo. Un Yo que el psicoanálisis debe deconstruir, descomponer, desarmar, para mostrar la dimensión fundante del Deseo.

El psicoanálisis pues no apunta a la construcción de una historia del Ego, que en Foucault correspondería a una técnica de objetivación y de construcción del sujeto (una tecnología del Yo). Por el contrario, apunta a la deconstrucción de dicha historia y con ello, a la aparición descarnada del Deseo y de su correlato que es el Sujeto (\$) y por ende, de su límite: el Goce. Construcción del Sujeto, de un mito, que no es sino y a la inversa, la deconstrucción de la historia del Ego (Yo). Ruptura, si se quiere usar esta palabra, del modelo adaptativo de las psicoterapias, que postula una adaptación de lo imaginario a la realidad que serviría de sustento del mundo. Ruptura que asume que el único modo posible de constitución se sitúa en la reconstrucción simbólica de esta relación dialéctica entre lo Imaginario y lo Real.

Es aquí donde el pensamiento y el ejercicio filosófico de Foucault se encuentran con el psicoanálisis; en ninguno de ellos se trata de construir una historia que fuese más precisa o más cercana a la realidad. No se trata tampoco de erigir un enorme edificio teórico para la filosofía. Se trata -por el contrario- de un ejercicio de desmantelamiento de las narrativas que organizan nuestra experiencia presente, aquello que Foucault llama “juegos de verdad” que construyen y guían la experiencia de nuestro ser, de nuestro ser ahora.

Desconocer

Si para el pensamiento moderno, la figura del Hombre aparecía sobre el fondo positivo de las ciencias humanas y tomaba de ellas su positividad; no era menos

cierto que se trataba de un movimiento doble, pues también e inversamente, estas ciencias humanas tomaban su fundamento de la duplicación del hombre como un elemento empírico, objeto de conocimiento, lo que por una parte aseguraba su carácter positivo y permitía establecer, desde este momento, su relación con la verdad.

Es preciso reconocer que esta duplicación, abre numerosos problemas ya trabajados por Foucault. Uno de los principales es que al plantearse al Hombre como empiricidad, se manifiesta el hecho de que en cuanto figura positiva aparece en el interior del espacio en que se construyen las ciencias humanas. Como tal, aparece determinado por unos límites que se le escapan; surge así una moderna analítica de la finitud. Habita un lenguaje que se le escapa, una vida constreñida por la posibilidad de la muerte y el límite de su trabajo es su deseo. Así, la figura del hombre aparece como un espacio siempre abierto, como un espacio en perpetua fuga; pues el ser del hombre es un fantasma, una imagen en fuga. Es una imagen irreducible a las posibilidades positivas por un lado, y por otro, es inapresable por una escatología que en su misma metafísica apunta a su imposibilidad.

He aquí, señalada, y manifiesta, la importancia del psicoanálisis -también la etnología dirá Foucault- como ese conocimiento, o para ser mas precisos, como ese espacio de cuestionamiento que se dirige hacia los límites mismos de la figura del hombre. Aparece como un cuestionamiento y una práctica que se dirige al desmoronamiento de esa figura en la que los seres humanos se identifican con una conciencia, una voluntad y una racionalidad. Aquí el psicoanálisis aparece, como dice Foucault, en un movimiento a contracorriente, dirigiéndose a los límites mismos del pensamiento antropológico.

Si la muerte aparece como el límite último de la vida. Si el deseo aparece como el fundamento último del trabajo. Si la lengua aparece como límite último de las posibilidades de lo decible; también es cierto que estas tres figuras se encuentran y coinciden en el espacio que a ellas abre el sujeto de la psicología. Es igualmente cierto que es la figura de este Yo la que se alza allí como soberana. Es aquí pues el Yo el lugar del desconocimiento, el límite último de toda razón y toda voluntad y es aquello a partir de lo cual se construye toda razón y toda racionalidad.

Más allá, sólo cabe preguntar por ese no-conocido, ¿Cómo hacer que el hombre piense lo que no piensa? y sobre todo, si aquello impensable es el fundamento de su propio ser empírico. ¿Cómo pensar la muerte? ¿Cómo pensar el Deseo? ¿Cómo pensar el lenguaje? Es posible atraparlos en las equívocas figuras de una metafísica de la muerte, del bien y de una escatología; pero ello sólo nos lleva

a una pedagogía, sólo nos lleva a la suma de buenas intenciones, y al hacerlo, traiciona lo que pretende fundar.

Así, la moderna figura del *cógito*, este pensamiento que se piensa a sí mismo y que en su pensar reconoce su existencia, no puede sostenerse ya. El pensar ha sido rebasado, lo impensable parece habitarnos, construirnos y en ello nos muestra un más allá. Pues ya no soy el dueño de este pensamiento que se me escapa, ya no soy el amo de este trabajo pues su producto depende del deseo que me habita, tampoco soy esta carne viviente, ni este lenguaje que hablo. He ahí la importancia fundante del psicoanálisis. Mostrar este lugar, mostrar los límites del Hombre, mostrar que esta imagen del Yo, en la que se sostiene el Hombre en cuanto empiricidad, ha de desvanecerse y mostrar también -y he aquí la clave de su misión- ese terreno ominoso sobre el cual el Sujeto (\$) se funda.

De este modo, el psicoanálisis, al ubicarse en esa posición crítica con respecto a las ciencias humanas, se sitúa en un cuestionamiento de la noción de sujeto y con ello en un cuestionamiento de esta duplicación empírico trascendental que es la moderna figura del Hombre.

Podemos arriesgar el siguiente cuadro, en donde intentaremos ilustrar esta oposición:

<u>Ciencias Humanas (psicología)</u>	<u>Psicoanálisis</u>
Trabajo (Economía) (deseos)	Deseo
Vida (Biología)	Muerte
Lenguaje (Estudio de las lenguas)	Lingüistería

El trabajo sólo se sostiene como empiricidad sobre el límite que le marca el deseo, de las cosas que me son deseables; la vida se sostiene sobre el límite de mi propia muerte; el lenguaje se sostiene sobre el límite mismo de lo que las lenguas permiten decir y pensar. En todos los casos, el ser humano, este sujeto e “individuo” de la experiencia moderna viene a ser sobre un espacio que le precede y cuyo origen y fundamento siempre se le escapa.

El psicoanálisis mostrará, lo veremos más adelante, la preeminencia del Deseo sobre las figuras de la vida, el trabajo y el lenguaje. El lugar de este Deseo hace posible todos los deseos. Toda la vida transcurre marcada por la posibilidad de desear y veremos también que es la existencia del lenguaje y por ende de la Ley la que permite desear. Parece aquí sostenerse la pregunta de Nietzsche “¿Quién habla?”, y la respuesta que da Mallarmé: El lenguaje mismo.

Lo impensado

El Hombre por un lado -el fundamento del cual parten las ciencias humanas- y por otro lo impensado, son las dos caras y los dos terrenos en los que se debate el discurso moderno. Lo impensado aparecía siempre como aquello que la discursividad ponía en una negatividad, en la figura de un doble negativo; pero era no obstante, un doble siempre apresable, siempre accesible; un doble al cual se podía ganar terreno (mediante una educación, la adaptación al mundo, una sexualidad plena, una moralidad del buen vivir, etc.) y que siempre se definía desde una negatividad (la sinrazón o la razón desviada de la época clásica, el mito del buen salvaje, la presencia ominosa del cometa en el mundo antiguo). En este terreno se hacen posibles aquellos discursos de la buena fe. Encontrar el ser mismo del hombre, el hombre auténtico, eso que se expresa en el “ser uno mismo” de la psicología adaptacionista. Desalienar al hombre de su trabajo (Marx), incluso el “*hacer consciente lo inconsciente*” del primer Freud. La sexualidad libre como paso a la liberación (Reich). En fin... Lo que late aquí es la posibilidad de una verdad, oculta, escondida, en fuga, pero siempre palpitante como una promesa. Una verdad que es posible cribar o decantar -como hacía el alquimista- a través de infinitas manipulaciones; una verdad que aparece accesible como fundamento y como base de toda positividad; una verdad que ha de buscarse ya del lado del cerebro y lo objetivo de la conducta (positivismo); o bien, una verdad que ha de buscarse en la escatología, en la promesa de un porvenir del hombre desalienado (Fromm, Marcuse) o más recientemente, una verdad que habrá de buscarse en la promesa de una completud metafísica o de una integridad absoluta.

Aquí, en la búsqueda y esta relación con la verdad, encontraban su fundamento los espacios que permitían un acercamiento a la verdad: Explicación e Interpretación. Explicación que buscaba el fundamento primero -siempre en fuga- de la positividad para aferrarse a ella y partir de este lugar; o Interpretación, búsqueda de elementos ocultos que precipitaran un sentido y una palabra plena de saber y de verdad. El psicoanálisis, es necesario reconocerlo, no escapó a esto. Un primer Freud, el de “*hacer consciente lo inconsciente*”, el Freud de la teoría del trauma se encuentra en este terreno.

Lo impensado -desde la modernidad- aparece identificado con esta verdad que se escapa pero que sería posible coagular, atrapar en su ser, reducirla en un paulatino acercamiento; en una sociedad mejor y más justa; en descubrir, tras la trama de lo manifiesto, la latencia de los deseos. Esto, no sería posible ahora, pero habría un momento -el fin de la historia- en que el hombre sería dueño de su vida; habría un momento en que el hombre sería dueño del producto de su trabajo (Marx); y habría finalmente un lenguaje que sería del todo claro y del todo unívoco (Mallarmé) y en donde la palabra sería clara y plena en su decir. Habría un

momento en el que el hombre, como en el mito del Banquete, encontraría la completud en su media naranja. La promesa de la verdad está ahí...

Pero, ¿Qué es lo que ocurre con esa verdad que siempre se escapa? ¿Por qué -como en la fábula de Aquiles y la tortuga- está siempre infinitamente lejos?

¿No será acaso ya el momento de concluir? ¿No habrá pues que preguntarnos si en verdad existe esa figura que se nos ofrece como promesa? ¿No será preciso deshacer la imagen que -como a Narciso- nos ofrece la fuente? ¿No será preciso abrirnos a la posibilidad de que no haya un más allá?

O ¿Será acaso que lo impensado no es sólo lo que aparece como imposibilidad epistemológica, a la que sería posible cercar por medio de un discurso, sino un impensable, una imposibilidad radical? ¿No será acaso que lo impensable es algo inaccesible por definición? ¿No será acaso un mero vacío al que la figura del Hombre, del Yo y el mito del fin de la historia intentan vanamente llenar?

Acercarse a lo que hace posible el deseo como fundamento y límite del trabajo, acercarse a lo que hace posible el habla como límite del lenguaje, y aquella muerte que sostiene a la vida en su positividad. Este es precisamente el mérito del psicoanálisis. Trascender esta imagen, narcisista sin duda, que es el Hombre, duplicado en un sujeto y un objeto del conocimiento; con ello trascender este imperio de la conciencia y de la buena voluntad; en buena medida, mostrarnos aquello que desde Freud no nos es posible más que remitir a esa sensación del malestar (*Unbehagen*) o de lo ominoso (*Unheimliche*). Romper, la imagen de la conciencia, mostrar el territorio inaccesible, la base vacía de un dios con pies de barro.

Capítulo X

Yo

*Lleno de mí, sitiado en mi epidermis
por un dios inasible que me ahoga
mentido acaso
por su radiante atmósfera de luces
que oculta mi conciencia derramada...
mi torpe andar a tientas por el lodo;
lleno de mí -ahíto- me descubro
en la imagen atónita del agua...
José Gorostiza, Muerte sin fin*

La escisión subjetiva

Como hemos señalado, el siglo XIX, se convirtió en el escenario de una importante representación para la cultura occidental. Las protagonistas eran las histéricas, pero actuaban un papel que se salía del libreto determinado por la noción de la mente y de la conciencia.

Las experiencias hipnóticas de Charcot demuestran que las histéricas no actúan del modo en que lo prescribía este discurso que ubicaba al hombre como soberano del imperio de la razón. No había lesiones ni daños orgánicos, no había tampoco degeneración moral, pero las histéricas no caminaban, aunque “podían” hacerlo.

¿Qué mostraba la histeria? ¿Sino el fracaso, sino los límites mismos de la razón; al apuntar a esos elementos que hacen aparecer al interior de su discurso los límites mismos de la conciencia?

El fundamento, este límite mismo; probablemente, el principal elemento filosófico del discurso psicoanalítico deviene de la separación radical (*Spaltung*) que propone en relación con el sujeto humano. Freud demuestra que aquellas

cosas, inexplicables si consideramos a la mente como sinónimo de conciencia, tienen sin embargo, un sentido; significan algo. Se permite así, explicar la génesis de la histeria como producto de un conflicto entre los deseos reprimidos y los reproches morales provenientes de la conciencia, y antes que de ella, de la cultura. La postulación del Inconciente, permite además explicar y dar un sentido a una serie de elementos que para el pensamiento anterior sólo se presentaban como errores, o actos automáticos; así como explicar además aquello que se consideraba producto de desecho de la actividad mental, como es el caso del sueño.

La teoría del Inconciente nos presenta, como dirá Lacan, una ruptura radical con la psicología del siglo XIX y con las psicologías actuales, que siguen siendo modernas, ya que se manifiestan como un estudio de lo mental en cuanto conciencia. Ya que la principal característica del descubrimiento de Freud consiste en la separación radical entre el Sujeto del Inconciente y el Yo. Si algo señala Freud es que, en el chiste, en el lapsus, en el sueño, en el síntoma, en las formaciones del Inconciente, hay un sujeto que habla. Allí donde el Yo calla, donde el Yo se tropieza, donde surge el sentido como un acto fallido, donde el sueño aparece como la vía regia al Inconciente. Es decir, cuando el Yo no aparece de por medio. El psicoanálisis -en cuanto tratamiento- consiste en señalar este sentido, en poner en suspenso al Yo -función de desconocimiento- y dejar hablar a ese discurso acallado. La obra de Freud permite romper la ilusión de una unidad entre el sujeto y la conciencia, mostrando la excentricidad que existe entre estos dos términos, que el Yo es excéntrico al sujeto. Probablemente nadie lo haya dicho mejor que Lacan.

“...Si existe una imagen que podría representarnos la noción freudiana del inconciente ella es sin duda, la de un sujeto acéfalo, un sujeto que ya no tiene Ego, que desborda al Ego, que está descentrado con relación al Ego, que no es del Ego. Pero, sin embargo, se trata de un sujeto que habla, porque es él quien, a todos los personajes que están en el sueño, les hace pronunciar esos discursos insensatos que precisamente obtienen de ese carácter insensato su sentido...”

La mayor parte de las resistencias al reconocimiento del deseo parten del Yo, esta imagen en que el sujeto se reconoce. En su trabajo acerca de la negación Freud propone que el Yo desconoce lo reprimido en su emergencia. En el inconciente no existe la negación, de modo que cuando el paciente dice «...no puede ser mi madre...», evidentemente es de la madre de quien está hablando. Este “no” que aparece en el discurso proviene del Yo en su afán de desconocer, denegar (*Verneinung*) la emergencia del discurso Inconciente. El Yo desfigura esta verdad con fines defensivos. Esto permite a Lacan ubicar una diferencia radical al interior de la obra freudiana entre Yo y Sujeto. El Sujeto es lo que aparece cuando el Yo tropieza. Se comprende aquí la torpeza de un psicoanálisis que pretendiera fortalecer al Yo, ayudarlo a defenderse, traicionando en ello su misión.

Breve propuesta para una ontología psicoanalítica

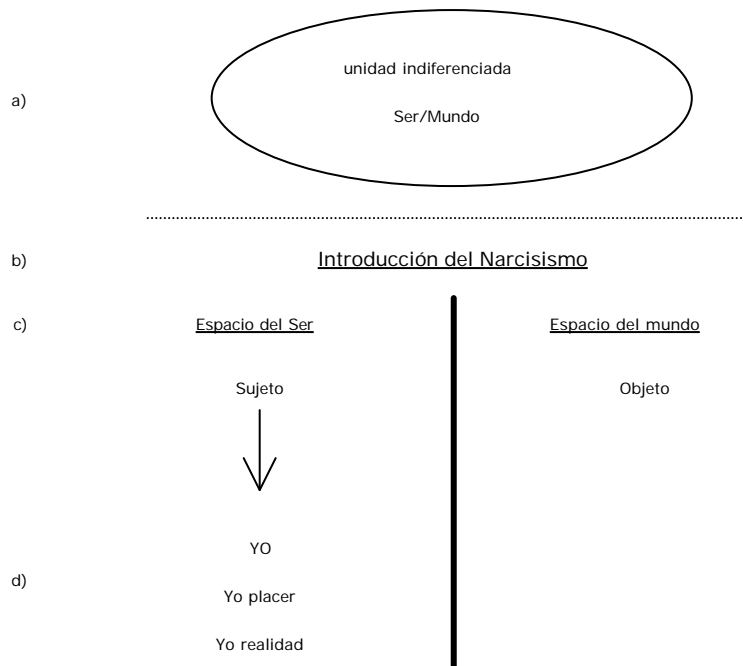
La necesidad de esta diferenciación Yo/Sujeto aparece en el mismo Freud, en especial en su *Introducción Del Narcisismo* (1914), en *Pulsión Y Destinos De Pulsión* (1915) y en *Fundamentaciones Sobre Los Dos Principios Del Acaecer Psíquico* (1912) primeramente, y luego en *La Negación* (1925).

Sin intentar profundizar en el terreno que prefigura esta ontología, haremos sin embargo, una serie de precisiones que nos ayudarán a comprender el espacio donde se estructura la oposición Sujeto / Yo.

Freud ubica en un principio lo que llama Yo Real (*Wirklich Ich*), que aparece indiferenciado del mundo (*Welt*). Así, para este Yo, no hay aún objeto ni sujeto, -en otro lugar he propuesto llamar a este primer nivel Ser-. Sin embargo, este estado no ha de durar mucho, y ha de producirse un acontecimiento -la introducción del narcisismo- que produce, mediante un desdoblamiento del ser, al Yo. El Yo aparece como un objeto con el cual se identifica el Ser y este mismo Yo se ofrecerá como objeto a las pulsiones (Narcisismo primario). Lo que se ha producido así es que, de la unidad indiferenciada Ser/Mundo, se ha pasado a un segundo nivel, en donde se da la oposición Ser (Yo)/No-Yo (mundo) y que es contemporánea -de hecho no es sino lo mismo- a la separación Sujeto/Objeto. El hombre cree ser un Yo y tener una personalidad, se da de este modo la duplicación del Sujeto en el Yo. Precisemos que aquí -en el espacio de nuestra lectura- el Ser se ha de identificar con eso que Freud llama Yo-Placer (*Lust Ich*). Posteriormente, y esto es en realidad bastante secundario, el Yo-Placer, que funciona según el principio del placer-displacer será paulatinamente sustituido por un Yo que funciona de acuerdo con el principio de realidad, al que Freud llama Yo-Realidad (*Real-Ich*).

Esto tiene varias implicaciones; en primera, que la introducción del narcisismo ha provocado la aparición del Yo y la alienación del Ser en este objeto que es el Yo. De este modo se da la aparición del mundo, que es consustancial a la aparición del Yo -es uno y un mismo acto psíquico- y lo que aquí más nos interesa, la introducción en este territorio de lo humano, de la dimensión del Deseo que le es precedente; tema que abordaremos a profundidad en el siguiente capítulo.

Tenemos entonces la siguiente figura:



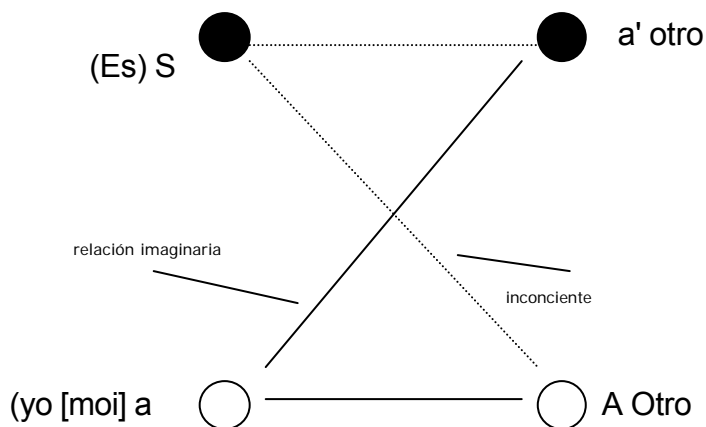
Desde Lacan, por otro lado, podemos ubicar el terreno de la constitución subjetiva como un proceso que deviene en dos niveles. Uno primero, manifiesta la relación del ser con el registro Imaginario; es decir, el proceso mediante el cual el sujeto se reconoce como tal a partir de una imagen, concepto que Lacan trabaja admirablemente en su trabajo sobre el estadio del espejo; y un segundo momento - que prefigura el nivel Simbólico- y que se refiere a la forma en que el ser se integra en la sociedad humana al identificarse con un significante, el nombre propio, que prefigura su actuar en el mundo social -al introducirlo en el sistema de intercambios- y que hace caer sobre ese pedazo de carne, el peso de una Ley que está ahí desde siempre.

A nivel Imaginario se trata de un proceso que tiene que ver con la asunción por parte del sujeto de una corporalidad que le precede; en la medida en que el hombre definirá su identidad en tanto un cuerpo; lo cual, ¿en segunda instancia? planteará su relación con la vida. Así, el ser humano aparece hecho otro-que-su-ser en una corporalidad que le impone dolores y placeres; en un cuerpo que vive, trabaja y que incluso habla -como en el caso del síntoma histérico. El proceso de esta alienación subjetiva es el del atrapamiento en una imagen y refleja en su interior un proceso dialéctico, que Lacan, inspirado en Kojève, compara -que no equipara- a la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo. Es a partir de aquí -de la elaboración lacaniana- que el psicoanálisis ofrece la posibilidad de postular una ontología -que no una génesis - de la subjetividad.

En segundo lugar, la alienación subjetiva se sostiene además sobre el terreno Simbólico. La criatura humana ha de nacer en un mundo ordenado por el lenguaje, y ha de ocupar en él, un lugar definido en términos de lenguaje y en términos significantes; se ha de identificar así con un nombre y ese nombre marcará la posición subjetiva, definida por la nominación, que ha de representar su ser en otra cosa de lo que es.

El hombre es hombre y es sujeto humano porque tiene un Cuerpo Real (la carne que lo constituye), porque ese Cuerpo Real se identifica con una nominación, un nombre, un significante que es Simbólico (el Yo, [Je]) que le prescribe su lugar en la sociedad y que determina su historia y, finalmente, porque tiene un cuerpo y un modo de ser que dependen de lo Imaginario, una imagen especular con la cual se identifica (Yo [Moi]).

Este elemento de la identificación imaginaria puede explicarse con mayor claridad merced al llamado “esquema L”.



Aquí, el juego es el de las duplicaciones. En el nivel superior tenemos al ser (S) que nace en un mundo en el cual existe, con anterioridad a él, un lenguaje en el cual habrá de instaurarse; este punto aparece representado como el Otro (A). Sin embargo, el ser no puede instaurarse por arte de magia, es necesario que el infante se pueda reconocer en una imagen, que siempre es la imagen de un otro (a'), la cual le ofrece la posesión anticipada de su corporalidad y una completud imaginaria. Esta aparición del otro (a') duplica así al ser (nivel inferior) y lo aliena en una figura imaginaria que es el Yo (moi) (a), y es a través de esta imagen (el Yo) que el ser se ha de relacionar con el mundo.

El Sujeto (S), nosotros señalaríamos que el Ser, a través de, y merced a la imagen del otro (autre) (a'), proyecta ante sí una imagen fantaseada, idealizada, de sí mismo y por esta razón se duplica como un Yo (moi) (a). Esta es la relación

imaginaria que produce al Yo en cuanto imagen y lo separa del Sujeto (S). Esta duplicación del sujeto en una imagen, el Yo (moi), es posible merced al segundo plano del esquema, en el cual se sostiene la relación $\underline{S A}$, es decir la relación del sujeto con el gran Otro (Autre); que es la relación sostenida en cuanto que en la sociedad humana hay un orden simbólico preestablecido. Aquí se establecen dos tipos de relaciones, la relación imaginaria señalada por el vector $\underline{a'a}$ (otro/yo [moi]), y el inconciente que se desarrolla sobre el vector \underline{SA} (Ser/Otro).

“...Claro está -dice Lacan- que no es ahí donde él se ve, (en S) esto no sucede nunca, ni siquiera al final del análisis. Se ve en a, y por eso tiene un yo. Puede creer que él es este yo, todo el mundo se queda con eso no hay manera de salir de ahí... Lo que por otro lado nos enseña el análisis es que el yo es una forma fundamental para la constitución de los objetos. En particular, ve bajo la forma del otro especular a aquel que por razones que son estructurales llamamos su semejante. Esa forma del otro posee la mayor relación con su yo, es superponible a éste y la escribimos a'...”

Resumiendo diremos, que todo hombre al nacer, es llamado a ocupar un lugar. Este lugar aparece definido de manera simbólica (Nombre) y le ubica en el orden de las generaciones. De este modo, para que el Ser -la Carne Sufriente- se haga sujeto es preciso que haya un otro que le llame, y que al hacerlo le dé un lugar en su deseo. El sujeto es la forma de ser del Ser. Entre dos límites, por un lado la Carne de un Cuerpo, y por otro el Otro de la Ley, deviene el Sujeto cuya forma de ser y de vivir será el Deseo.

El ser es llamado a subjetivarse por el deseo del otro, pasa así a ocupar un lugar en el deseo del otro; pero no es suficiente con esto. Si el niño aparece también como el objeto del deseo del otro y aparece colmando la posibilidad de desear del otro (la madre), el sujeto nunca avendrá sujeto deseante. Este es el proceso que Freud nos descubre en el mito de Edipo y en el complejo de castración. El niño debe ser separado como objeto del deseo del otro, debe reconocer su impotencia para ocupar ese lugar, debe reconocer que él también está en falta, que al igual que la madre es un sujeto tachado ($\$$), y por lo mismo ingresar en la dimensión de la humanidad. Se hace humano en cuanto es un sujeto que desea, un sujeto deseante.

Lacan propone la siguiente fórmula para la subjetivización.

$$\frac{S_1}{\cancel{\$}} \longrightarrow \frac{S_2}{a}$$

El ser (S) aparece representado por un significante (S₁) ante otro significante (S₂) esto produce al Sujeto (\$) y crea una dimensión de la pérdida; la Falta que aquí aparece indicada como a, el “objeto a” objeto causa del deseo. El Sujeto queda así radicalmente separado del objeto a, y se inserta en la dimensión deseante del intercambio humano.

Al postular el papel del Yo como función de desconocimiento, el psicoanálisis nos lleva a la posibilidad de hacer aparecer ese terreno de lo desconocido. De todas esas formas y elementos que ha sido preciso desconocer para poder vivir, hablar y desear. Pues ¿Qué muestra el psicoanálisis sino los límites mismos de esta moderna figura del hombre? ¿Qué muestra sino el agotamiento del cógito? ¿Qué muestra sino la limitación de este pensamiento antropológico?

Es aquí donde se ubica el psicoanálisis. Es lo que permite hablar del límite mismo del Hombre. Ese ser que se ubica y que se define como un lugar especial, como ese ser que centellea en el límite entre el cógito y lo impensado. Pues la figura del hombre no es una imagen cerrada; es una imagen en perpetua fuga. Es apenas, un reflejo -brillante sin duda, pero no más- en el pensamiento moderno. Por debajo, más allá de estas empiricidades dibujadas por las ciencias humanas, más allá de este discurso psicologista (Yo, conciencia, personalidad) que cae tan como anillo al dedo al discurso antropológico ya que es su fundamento, lo que se deja ver, lo que aparece, es el espacio ominoso de lo innominado e innominable. Lo impensable, la figura de lo radicalmente ajeno.

Aquí la labor del psicoanálisis aparece en toda su claridad: será demoler este ideal del Hombre y del individuo (indiviso). Mostrarle que él no es el dueño de esta corporalidad, de esta carne en la que reconoce la imagen narcisista del (lo) individuo, este Yo. Que tampoco es él el dueño de estas palabras, ya que hay algo, profundo y desconocido, que le hace decir cosas que no quiere y que acalla lo que en él habla. Que no es él tampoco el dueño de esta razón, que hay un algo que se escapa y de lo cual le está vedado conocer. Y finalmente, que se ha inventado este Ego, este Yo, para desconocer, para no mirar ni hablar de esos límites a partir de los cuales se define. Por ello, y al interior de la lectura que aquí tratamos de plantear, el psicoanálisis como lo entendemos no es ni puede ser una tecnología del Yo ni del sí mismo (*self*), sino su desmoronamiento, un ejercicio de ruptura. No la promesa de una normalización ni una adaptación sino el camino hacia atrás que nos lleva al momento del origen (mítico sin duda) del Sujeto.

Capítulo XI

El otro lugar

“El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá su próximo fin. Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena.”

Michel Foucault, Las palabras y las cosas, P.375.

Si el lugar del psicoanálisis es otro, si ya esta apuntada esa dirección crítica que Foucault le define; si ese lugar y ese movimiento a contracorriente son su forma de ser y no puede corresponderle ninguna otra; también es cierto que la modernidad se empeña en encerrar esta experiencia radical de la finitud que nos muestra el discurso psicoanalítico. Este apresamiento se da, por un lado, en las quimera de un sueño antropológico (el psicoanálisis existencial), ya en la raigambre ideológica de una terapéutica de la adaptación (la psicología del Yo), o por otro, en la metafísica de una verdad y una completud idílica o en la promesa del regreso a una edad de oro, que lo vuelve al terreno psicologista. El psicoanálisis, bajo esta mirada, descubre el camino prometedor abierto por Freud, se pliega a los principios de una psicología antropológica, autonombrada humanista, y pierde, al negar, su esencia. No se sitúa ya más en ese lugar de disrupción que le hemos asignado, sino que aparece como una psicología más.

En cambio, si el discurso psicoanalítico mantiene su carácter a contrapelo, si no cede al psicologismo de la buena fe, o a la terapéutica del bien decir; si no cede a la utopía antropológica/humanista, si se mantiene fiel a ese gay saber que le define y apunta directamente a ese terreno de lo impensable; entonces, el psicoanálisis es el acontecimiento que Foucault nos anuncia al presentirlo. Es el lugar para hablar del Deseo, de la Muerte y de acercarse a aquello que las palabras no pueden nombrar, a aquello que se lee como en un palimpsesto; de abrir la mirada horrorizada al terreno de lo terrorífico y lo ominoso, a ese aspecto siniestro y desconocido y que nos aterroriza por ser, también, lo más familiar y cercano a nuestro ser, relación que Lacan llamará “extimidad”. La constitución de la subjetividad, en cuanto seres que vivimos, hablamos y deseamos, es el espacio que nos abre el psicoanálisis, es el espacio, enmudecido y acallado, en que la razón y la conciencia se desvanecen.

El punto fundamental en que el psicoanálisis puede ubicarse como un pensamiento posterior a la modernidad, y en la misma medida, como posterior al discurso antropológico, se encuentra en el hecho de que pone de manifiesto que el Yo y el Sujeto no son una unidad. Al establecer este punto central, aparece en cuestión y hace crisis el problema de la subjetividad, y estaríamos tentados a decir que -al mismo tiempo- se borra la figura del Hombre.

Esta desaparición del hombre es un nuevo acomodamiento de la episteme occidental, cuyas olas apenas nos empiezan a sacudir. Poco sabemos de lo que aparecerá, apenas es presentible la disolución de esta mítica figura. Apenas se adivina el espacio discursivo que la presenta. Más allá del deseo, más allá de la historia y del análisis de las lenguas, más allá de la vida. En este terreno, el psicoanálisis, y en especial la obra de Lacan, anuncian este movimiento y lo fundan.

Pues si los límites antropológicos, el espacio que define la finitud, son la muerte, el deseo y el lenguaje; y el psicoanálisis no hace sino poner en juego, apuntar y señalar constantemente a los fundamentos de estas figuras; y es también cierto que al hacerlo, cuestiona la otra cara de este impensado, que es el Hombre como duplicado empírico trascendental. Si el Yo no es el Sujeto, cabe preguntarse, ¿Cómo se produce esta identificación del Sujeto con el Yo? ¿Cómo surge entre los seres, entre estos pedazos de carne animada, un ser que dice: éste es mi cuerpo (vida), éstas son las cosas del mundo (trabajo), éstas son las palabras que hablo (lenguaje)? En definitiva ¿Cómo puede surgir un ser que se llama a sí mismo humano, y que se reconoce como un ser que vive, trabaja, habla y piensa? ¿Cómo se construye la subjetividad humana? ¿Cómo este ser establece sus dominios y a partir de dicha subjetividad, su relación con los demás seres, con las palabras y las cosas, con la vida y con la muerte?

Aparecerá aquí daramente, en Lacan, el juego que pone en el terreno del Hombre la pregunta lanzada por Nietzsche: ¿Quién habla? y la respuesta de Mallarmé: El lenguaje mismo. Pregunta que se hizo posible en este momento tan específico del siglo XIX en que el lenguaje apareció separado del dominio de la representación que le definía en la época clásica. Por eso el papel paradójico y maravilloso de la histórica, al hacer de su cuerpo un cuerpo que habla, el lugar donde se da la aparición cruda del lenguaje. Ese lugar del ser puro del lenguaje que es el Deseo.

Ley y trasgresión

Un elemento clave, para entender la importancia del Deseo será su ubicación al interior del trabajo desarrollado por Michel Foucault fundamentalmente en el primer volumen de su *Historia De La Sexualidad*.

Un prejuicio nos hace creer -dice Foucault- que el siglo veinte ha venido a demoler una vieja represión que recaía sobre la sexualidad; la llamada hipótesis represiva del poder, que ha generado una amplia serie de discursos de liberación. Agregaríamos nosotros que dentro de la cual se incluyen algunos discursos de inspiración psicoanalítica como el discurso de Erich Fromm o los de Wilhem Reich.

Sin embargo, la relación no es tan simple. De hecho, nos dirá Foucault, la trasgresión y la ley no están relacionados por un límite como lo blanco y lo negro, lo prohibido y lo permitido, lo interior y lo exterior; si no que se trata de una relación de codependencia. Un arreglo similar a una banda de Moébius. Un espacio en que las superficies se integran una a otra en su separación. No se trataría pues de liberar al deseo de las cadenas de una ley que lo mantendría atado, sino de reconocerlos en un espacio de complementariedad. Si bien la trasgresión ha aparecido como un ejercicio ético en oposición a un poder, Foucault nos señala que es necesario romper esta idea para así poder reconocer la relación de complementariedad que une ambos términos. El concepto de trasgresión nos dice Foucault tiene un origen en el siglo XVIII, y éste es el paso de la noción de necesidad a la noción de deseo como constituyente de lo humano; noción en la cual la sexualidad adquiere un valor fundante. Movimiento o giro que igualmente implica el fin de la antropología filosófica.

Esta lectura nos lleva a los fundamentos del discurso lacaniano. Ley y Deseo no como opuestos, sino como correlatos indisociables entre sí. El Deseo no existe a pesar de la Ley, ni en contra de la Ley sino porque existe la Ley. Todo ello nos lleva a la noción lacaniana del Deseo.

Deseo

En el espacio de ese hombre que vive, trabaja y habla; en la figura de ese hombre moderno, Freud descubre al Deseo -producto de la falta- como fundamento de toda relación posible con lo que llamamos realidad. Descubre además que ese Deseo es la única posibilidad constitutiva del sujeto, y que es la posibilidad de desear la que se alza como límite último, como frontera, de la relación del hombre con las cosas.

Ya vimos, que era la preexistencia de lo simbólico lo que determinaba la posibilidad del hombre como ser deseante. La importancia de la noción de Deseo se nos hará ahora fundamental para comprender en qué medida el ser humano es distinto al animal y por ende, en qué medida la relación del hombre con el mundo, es distinta a la de éste, ya que el ser humano nace en un mundo que le precede; en un mundo donde existe -desde siempre- una Ley, misma que regula la relación de los hombres con las cosas así como de los hombres entre ellos. Una Ley que es simbólica.

No ocurre igual en el caso del animal, éste no somete su conducta a una ley, o a la normatividad social, sino que ella está apresada en las redes del comportamiento instintivo, que obedece fundamentalmente al ciclo de las relaciones imaginarias, las que son el terreno de la etología. Así podemos decir claramente que el animal no tiene nada prohibido; sino que todas sus conductas están determinadas por su ser específico. Por el contrario, en el humano, la Ley se manifiesta en la interdicción que divide el mundo de las conductas, de lo interdicto; ya como permitido, ya como lo prohibido. El espacio de la Ley.

El hombre es Hombre porque desea. Es la dimensión inseparable del Deseo/lenguaje la que abre la oportunidad a la aparición de esta criatura paradójica que es el ser humano. El psicoanálisis ha tenido por misión develarnos esta dimensión deseante y con ello apuntar al límite mismo de la moderna figura del Hombre. Esto es bien conocido. Freud nos muestra que estamos habitados por deseos de los que nada sabemos, que han sido reprimidos. Es en este sentido que se entiende incluso, el imperativo freudiano de la primera época *¡Hacer consciente lo inconsciente!*. Ahora, es precisamente en relación con el Inconsciente, que trataremos de definir la importancia de la relación Deseo/Lenguaje en la constitución del sujeto

Ya hemos visto someramente en el capítulo anterior, el mecanismo lógico que permite la formación del Yo y con ello la identificación del Ser con el Yo, predominio y privilegio de la conciencia, esto a partir del trabajo de Freud en torno a la *Introducción del narcisismo* y del desarrollo de Jacques Lacan en su trabajo sobre el estadio del espejo. Será ahora necesario recapitular el descubrimiento psicoanalítico en torno a la noción de Deseo, ese *Wunsch* que inquieta a Freud desde sus primeros trabajos.

A partir del “esquema L” de Lacan, aparecía apuntado el hecho de que el hombre no nacía en una realidad, que no había una relación clara y transparente con la realidad, sino que esa relación requería de la mediación del otro, y que era la presencia de ese otro, lo que permitía la separación Sujeto/Mundo y en ese mismo momento una identificación del Sujeto con el Yo. Podríamos decir “*una objetivación del sujeto en el Yo*“. Esta escisión/identificación del Sujeto en un Yo, merced a la presencia del otro, y en última instancia del Otro, hace que toda relación del Ser con la realidad aparezca como una relación mediatizada, ya por la palabra -mediación simbólica- ya por la imagen -mediación imaginaria-. Así la realidad se nos aparece como aquel espacio de lo Real atrapado por la dimensión de lo simbólico (la palabra) y/o por la dimensión de la imagen. Siempre mediatizado, siempre exigiendo un camino un acercamiento en palabras o imágenes. Jamás en su ser descarnado.

Cuando el ser se reconoce en el Yo, es éste el que aparece ante sus ojos como imagen de la completud, como aquello que no se es pero que se puede llegar a ser. Es la diferencia entre el Ser-Ahora y un Ser-Futuro, promesa de unidad y completud. Ésta es la dimensión del Deseo, consustancial al Yo; el paso del Ser al Yo, que instaura este Yo en la dimensión de la Falta. El Ser, plenitud autoerótica, en aquel estadio que Freud denomina del Narcisismo Primario es la unidad plena del Ser. El otro, al instaurar la dimensión de lo diferente, hace aparecer para el Ser la Falta. Es así que Yo, Falta y Deseo son contemporáneos y coexistentes como reflejos y espacios virtuales al interior de un espejo. A partir de ahora, el Sujeto identificado -objetivado- con el Yo buscará a lo largo de su vida, esta completud perdida, este objeto que colme su falta. “Objeto a” le llama Lacan, objeto causa del deseo; objeto que no es ninguno y es a la vez, la posibilidad de que haya cualquier objeto. Dimensión de la alteridad por excelencia. Vacío pronto a llenarse con las figuras de la relación sexual, de la completud amorosa, de un saber que promete la verdad; quimeras que el Ser busca en el otro, lugar y espacio para la fantasía:

\$ o a

Ahora, a través de la palabra, a través de la imagen, el Ser buscará su relación con el mundo. La realidad se construye así a través de la palabra. No hay nada en el mundo de lo humano que no sea sino a través de la mediación del lenguaje o de la imagen. Esto no implica un solipsismo de una subjetividad omnímoda, sino que nos indica que la existencia de una exterioridad, que podríamos llamar lo Real, sólo es para el Ser en tanto está mediatizada por la imagen o la palabra.

Ahora bien, si es ésta la forma en que el ser humano se constituye en tanto sujeto, si su ser pasa por la mediación de la imagen y/o por la mediación de la palabra; siempre habrá una relación que resulte insuficiente, habrá algo, una diferencia que la palabra nunca alcanza a decir, algo que la imagen nunca alcanza a coagular, algo que siempre se escapa y que siempre aparecerá como una falta. Es en la medida en que hay Falta, en que el Sujeto ni el Otro están completos, que debe buscar su completud en el objeto (Sach), es éste el motor de la cadena y lo que hace aparecer el terreno de lo humano y del Deseo. Así, que el Ser aparezca duplicado en el mundo como un Yo -es decir un objeto- es posible, sólo a partir de que este Sujeto del ser no es pleno, sino que es -desde la preexistencia del lenguaje- un sujeto en falta, un sujeto tachado, (\$) diría Lacan, y por ello un sujeto comprometido en su vida en el recorrer de este camino del eterno retorno en pos del objeto-cause-du-deseo, un ser que habla, un “*hablente*” dirá atinadamente Braunstein. El ser humano aparece constituido en y a través del Deseo, es ese Deseo el que permite crear los objetos del mundo. Son estas cosas, que aparecen

ante mí, y aparecen en mi Deseo; estas cosas que nombro y que, al mismo tiempo, me ubican como una cosa entre otras; como un significante para otro significante como señala la fórmula lacaniana:

$$\frac{S_1}{\cancel{S}} \quad \longrightarrow \quad \frac{S_2}{a}$$

Al mostrar la fundamentación de lo humano en el Deseo, el psicoanálisis muestra el límite último que permite sostener la figura antropológica. Sólo se es humano en cuanto se desea, y este es el camino -al que, y por el que siempre se retorna- de la vida, del trabajo y del lenguaje.

Pues, todo objeto es para mí y en tanto objeto, de mi deseo; promesa de completud, promesa de unidad. Pulsión deseante, laberinto sin Ariadna, hilo infinito que sirve de guía; camino: hacia la nada o al monstruo, que es lo mismo.

Es aquí, en el espacio del desconocimiento, en la quimera del yo fuerte y adaptado, que la psicología encuentra su lugar y su agotamiento. Ofrecer al pa(de)ciente el espejismo de su completud, el lugar de la unidad indiferenciada, retorno -imposible- a una edad de oro. Ya en la quimera del amor (que es dar lo que no se tiene), de la relación sexual (que no existe) y de la adaptación al mundo (que siempre estará en falta). Aquí, el hombre encuentra el fundamento de su trabajo; una promesa que no ha de llevarlo a donde él quiere, sino a un lugar cada vez más lejano, en pos de lo imaginario. Espejo y barrera inaccesible. Punto de no retorno.

Aquí, también se hará evidente -sobre el terreno de las prácticas- la diferencia radical que separa al psicoanálisis de las llamadas terapéuticas psicológicas. Es bien evidente, pues ahí donde las terapéuticas del bien decir y de la completud se abocan a llenar ese vacío con promesas, conductas o imágenes; ahí donde se disponen a desconocer o rellenar de quimeras el lugar de la falta, y a fortalecer al Yo -función de desconocimiento. El Psicoanálisis, por el contrario, apuesta a hacerla evidente, a mostrar la herida abierta, a mostrar el ominoso hueco que nos hace deseantes: la única posibilidad humana del Ser. A reconocernos en falta y por ello humanos.

Toda empiricidad sobre lo humano debe reconocer la relación Deseo/Lenguaje como fundamento último y último límite de la condición de su

objeto. No parece posible separar al Hombre de la dimensión Deseo/Lenguaje. Más bien, reconocer lo fundamental de esta relación es lo que otorga al psicoanálisis su importancia. Así el psicoanálisis recorre finalmente su camino a contracorriente, mostrando este último límite, separándose radicalmente de cualquier reducción psicológica; mostrando las figuras de personalidad, conciencia y yo como fantoches. Moviendo las aguas que agitarán las arenas.

Capítulo XII

Más allá

Entonces, ¿Acaso no es verdad que el lenguaje nos impone el ser y nos obliga como tal a admitir que del ser, nunca tenemos nada?

Jacques Lacan, Seminario 20: Aun (p.58)

El límite

El terreno de lo humano -lo ha demostrado el psicoanálisis- se despliega en la dimensión del Deseo. La época moderna ha hecho aparecer la relación Deseo/Lenguaje como fundante del campo de nuestra positividad; mas su aparición está siempre enmascarada por las figuras de las empiricidades que se formulan en las ciencias humanas; es decir, en las figuras de la vida, del trabajo, del espacio lingüística y en el espacio de las regiones sociológicas, psicológicas y del lenguaje . El Deseo pudiera enmascararse así en los deseos, en las necesidades . Pretender la posibilidad de atrapar el Deseo como una positividad, reducirlo al mundo de los deseos.

Esta aparición del Deseo y su correlato que es el sujeto (\$), no se da, sin duda, en la forma de una positividad, -no hay una Deseología- sino en la medida en que el Deseo se sostiene como límite último de las positividades de las que se hacen cargo las llamadas

ciencias humanas. Sin embargo, el objeto último de estas ciencias, el “ser humano”, sólo es tal en la medida que aparece sostenido por la red y en el espacio del Deseo.

Muy presto ha estado el siglo veinte a cuestionarse por esas quimeras que parecen estar fuera de la dimensión del Deseo, (los autistas, los niños lobo) o por esas formas de relación ante el Deseo que nos parecen tan extrañas: las psicosis (locura) como un Deseo que no puede aprehenderse, y las perversiones como un Deseo bizarro que se aleja de lo que pareciera -nada más pareciera- lo natural.

Porque ¿Qué es la vida sino ese camino a través de un desfiladero? El desfiladero del significante dirá Lacan ¿Sino un vivir a través de la palabra y sobre el hilo del Deseo? O ¿Acaso la vida del hombre puede separarse de la dimensión deseante y seguir siendo vida?

Porque ¿Qué es el lenguaje sino la trama que intenta apresar ese mundo -esa dimensión de lo Real- que siempre se escapa? y acaso ¿No hay deseos tan sólo porque hay Lenguaje; y Deseo y Lenguaje son coextensivos? ¿Porque cómo aparecen ante el sujeto las cosas -en relación a su Deseo- sino es a partir de un lenguaje que ordena y recorta el mundo? Lenguaje que marca la diferencia entre lo que se es y lo que no se es; y más aún, Lenguaje que marca a lo que es como exterioridad con respecto al Yo .

Porque, igualmente ¿Qué son las obras de los hombres sino son sobre la trama del Deseo? ¿Qué son sin ese \$ - a que es la dimensión de la fantasía? ¿Qué son las obras de los hombre sino un camuflaje, algo que se apuesta y que se impone sobre el vacío, sobre el hueco que es ese objeto llamado a?

En esta empresa se hace evidente el papel del psicoanálisis; al ir más allá de la figura del hombre y abrir de este modo el espacio del Sujeto. En él asistimos a la muerte del Hombre y de las ciencias humanas y al nacimiento de los saberes sobre el Sujeto.

Aquí, el límite último de la vida, del trabajo y del lenguaje en cuanto tales; en cuanto todavía palpita un corazón, en cuanto todavía se articula una demanda y en cuanto todavía se ve un futuro, no es sino, la dimensión del Deseo. Vida, trabajo y lenguaje intentan -vanamente- y son tres caminos -fallidos, porque sólo así pueden ser- para ubicar ese objeto del Deseo (a). Pero también parecen ser los únicos caminos posibles. Más allá: Muerte, Goce y Lenguaje.

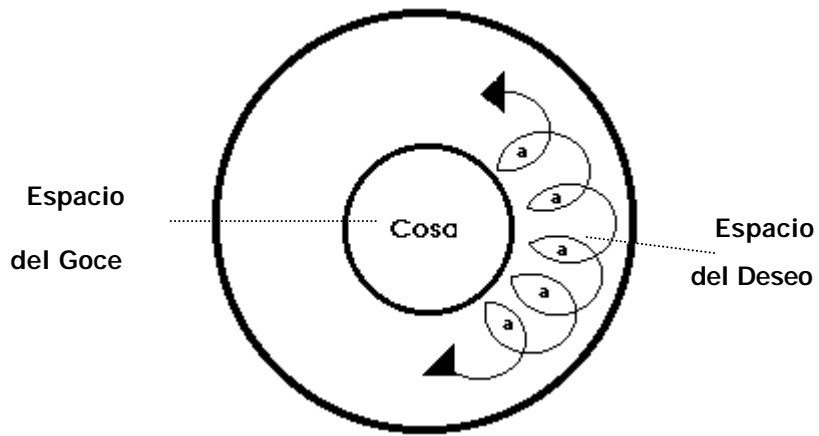
Goce

Más allá del Deseo, la dimensión inasible de lo que Freud llamara La Cosa (*Das Ding*), y aquello que Lacan teorizará como Goce . Goce que no debe confundirse con el Placer. Placer-Sufrimiento, dimensiones extremos entre los que fluctúa el Deseo

Antes (y este antes es sólo un momento lógico) del corte fundamental que da origen al sujeto al instaurar la falta y con ello la dimensión del Deseo; antes de que haya placer y sufrimiento. Antes, el sujeto es un sujeto-puro-de-Goce, un Sujeto sin tachadura (S); ese yo-real autoerótico previo a la introducción del narcisismo del que nos habla Freud ». Plenitud de la indiferencia, imposibilidad de la falta.

Al ingresar en la dimensión deseante -con este corte radical con respecto al Goce que aparece prefigurado en la castración (acto y efecto de la preexistencia del Lenguaje)- surge la Pulsión de recuperar este estado perdido inicial; Pulsión de Muerte (*Todestriebe*) le llama Freud. Mas ahora el camino que seguirá esa pulsión se da sólo en la vía del Deseo. Así, el Goce -plenitud de la indiferencia- aparece como algo a lo que siempre se quiere retornar, pero que desde ahora será preciso perseguir a través del camino del Deseo -alteridad radical- y que por ello aparece separado de una vez y para siempre del Ser. Se trata aquí de la incompatibilidad radical entre lo que sería el terreno del Goce y aquel otro, el del Deseo/Lenguaje que es donde se inscribe el Principio del Placer-Displacer; merced a la preexistencia de la Ley del Lenguaje que obliga al Sujeto a vivir sujeto de una Ley (\$) y que separa radicalmente al Ser del Goce. Ese espacio en que se articulan el ser del lenguaje y el ser del hombre.

Si el Goce es la plenitud del Ser con anterioridad a la separación, producto y efecto de la diferencia; la dimensión del Goce sólo es posible con anterioridad a la falta. Braunstein ilustra esta relación entre el Deseo y el Goce con la figura del toro:



Se trata aquí de la figura de una cámara de llanta en la que pueden distinguirse dos huecos. Uno primero sería el hueco donde iría el aire (el alma de la llanta) y un segundo hueco, el hueco central, en donde iría el eje de la llanta. La castración, la aparición del sujeto en falta, pone al sujeto en la dimensión del Deseo y lo separa de la dimensión de la *Cosa (Das Ding)*. Así la dimensión del Deseo se da en el recorrer al interior de esta alma de la llanta en pos del objeto a, objeto causa del Deseo.

Afuera -en este espacio exterior tan interno al sujeto- más allá de toda significación posible, más allá de toda posibilidad de simbolización y de imaginización está La Cosa, el lugar del Goce. Esa plenitud indiferenciada desde la que el ser es llamado a devenir sujeto (\$); arrojado a la vida, a la dimensión del Deseo/Lenguaje que le hace humano.

Así, el deambular por el Deseo será vivir. La vida es un camino. El objeto causa del Deseo (a) permanece no obstante como inalcanzable. No es el placer la vía, pues el placer, el principio del placer, es un principio que busca la satisfacción en los objetos (*die Sache*), que necesariamente aparecen como un otro es decir en una dimensión de alteridad con respecto al Sujeto. No ocurre así con la dimensión del Goce, ya que es previa a toda constitución de objeto (*Sache*). Vemos así que Goce y placer no son lo mismo. El Goce aparece como la posibilidad perdida de la indiferencia, en cambio el camino del placer-displacer es el camino de la vida a través de la dimensión del Deseo. Sin embargo, y en ello la riqueza del modelo, pronto vemos que la presencia de este espacio interior en que se da la vida y el Deseo (el alma de la llanta) sólo es posible merced a la (ex)istencia de ese otro espacio, el hueco central -el espacio del Goce.

Por ello hablábamos con anterioridad de la imagen del espejo. El ser al reconocerse en un Yo, se mira en un espejo, se separa de esa dimensión gozante

propia del autoerotismo e ingresa en el reino del heteroerotismo, (de lo otro) busca en la imagen, en lo exterior, en aquello que es al mismo tiempo lo más profundo de su ser y lo más desconocido, aquello que Lacan define como una “extimidad” . Aquello que ya se prefigura en Freud en la figura de lo Ominoso (*Unheimliche*).

Muerte

En la época antigua, la muerte aparecía como un espacio de lo ominoso, pendiente acaso de la voluntad de un dios o de una acomodación determinada de lo macrocósmico. Era el exceso de un determinado humor. Era también el espacio que se abría al desorden de la relación Macrocosmos/Microcosmos. La figura de un caos pronto a manifestarse. Así lo testimoniaba la aparición del cometa a la que hicimos referencia en el primer capítulo. Una figura nueva y portentosa en el espacio infinito de lo inmutable.

En la época clásica, la muerte aparece como el resultado de la pérdida del ordenamiento del espacio de la representación. Como lo irrepresentable y lo que escapa a toda positividad posible. Así la locura es la animalidad, el trastrocamiento de la razón. No hay tampoco representación para la muerte, es el espacio innominado de la nada que acecha más allá del orden.

En la época moderna, la muerte aparece como el límite último de lo vivo, como la contraparte de la figura de la vida; como el punto que marca la transición de una química a una biología. Ante la vida que aparece como el orden y la figura de lo organizado; la muerte aparece como la posibilidad de la desorganización; como la pérdida absoluta de toda posibilidad de orden. Espacio de lo indiferenciado.

El psicoanálisis descubrirá también un lugar para la muerte y mostrará aquí su deuda con Schopenhauer . Así, veremos a Freud avanzar a tientas en su andar por los laberintos del principio del placer-displacer y su versión modificada que es el principio de realidad; también veremos, que este andar dificultoso se cierra. Que, paulatinamente, Freud se ve obligado a admitir la existencia de un principio aún más arcaico, de una compulsión a la repetición que aparece en el neurótico, de una función de regocijo en lo doloroso, en la pérdida. ¿Qué principio del placer es éste que hace al niño repetir incesantemente la experiencia de la pérdida en el juego de un *Fort/Da*? ¿Qué placer es ése que experimenta el soldado al recordar y revivir una y mil veces la aterradora experiencia de la guerra?.

Igualmente, es aquí donde Freud debe reconocer la presencia de un principio más arcaico y antiguo que el Eros, una tendencia original que llama Pulsión de muerte. La figura de un ser-para-la-muerte, de la muerte como límite último de la vida.

La muerte como espacio final de lo indiferenciado, como algo perteneciente a la dimensión del Goce, aparece claramente en esas obras cumbre que son *Lo ominoso* (1919) y el *Más allá del principio del placer* (1920). En ellas vemos prefigurarse ese elemento que obligará a un total replanteamiento de la teoría freudiana. Vemos además, y como lo indica claramente Freud, la aparición de un más allá. Un más allá que escapa a los principios homeostáticos del principio del placer y de la libido freudiana, un más allá que pulsa, que se hace oír, que insiste en la llamada compulsión a la repetición. Así, la vida aparece como un largo camino hacia la muerte a ese estado indiferenciado de lo inanimado. Ese estado que es, ya lo hemos visto, el lugar del Goce, de lo indiferenciado. Esa pulsión de muerte que tanta dificultad ocasiona. Esa tendencia y esa búsqueda de la muerte, que Freud llama la Vida. Así la vida aparece como una forma propia del organismo para buscar su muerte, para volver a lo indiferenciado, para volver al Goce. La vida podría entenderse así como esa muerte propia que cada sujeto se construye. Es en este sentido que entendemos que la muerte es el límite de la vida, no su más allá sino el instante último en que palpita el Deseo. La muerte es el no poder -no el no querer- desear ya más.

Lalengua

Así, como se ha escrito: Lalengua. No se trata, es preciso aclararlo, del espacio de las investigaciones filológicas ni el espacio de los análisis discursivos. Por el contrario, es el espacio del habla. Del habla en cuanto la palabra pronunciada con sus recovecos, sus dobles sentidos, sus silencios prestos a llenarse de significados, sus gritos que escapan a lo inteligible, sus sonidos que anuncian el advenimiento o el momento mismo del placer o del dolor... en fin el habla situada en la dimensión humana del Deseo, marcada y atravesada por él. El habla, Lalengua esa palabra que habla allí donde el Yo calla.

A nadie escapa que el psicoanálisis es y ha sido desde siempre una experiencia que pasa por el habla, por el hablante, el ser que habla. Un sujeto (\$) que al hablar se juega en sus palabras, que habla en cuanto desea y que habla un lenguaje que es único y personal, no el de los filólogos ni el de los lingüistas, sino tan personal como es personal esa relación de extimidad con respecto al Goce.

Porque si el hombre se hace hombre al hacerse deseante; es condición de ello que se es deseante en tanto se nace en un mundo del Lenguaje. En cuanto se es llamado a vivir desde un deseo (el deseo es el deseo del otro). Y es este deseo (del otro) el que prefigurará al Ser en cuanto Sujeto (\$). Así Deseo y Lenguaje son consustanciales. Sin embargo, Freud nos lo ha explicado muy bien, y si no, está ahí Lacan para subrayarlo. Es la dimensión del Lenguaje la condición de la existencia humana, en la medida en que viene a separar radicalmente al ser de la dimensión indiferenciada del Goce.

Ahí donde el lingüista cede, donde el diccionario ya no presta sentidos termina la lengua y empieza Lalengua. Clara función de límite. Lalengua, que se encarna en el síntoma histérico, que se imaginariza en la alucinación, que se juega en la vida, en la llamada *novela familiar del neurótico*. Intento personal, desesperado y obviamente fallido, de atrapar, de apropiarse de lo que se escapa, de obturar la falta y de hacerse un nombre.

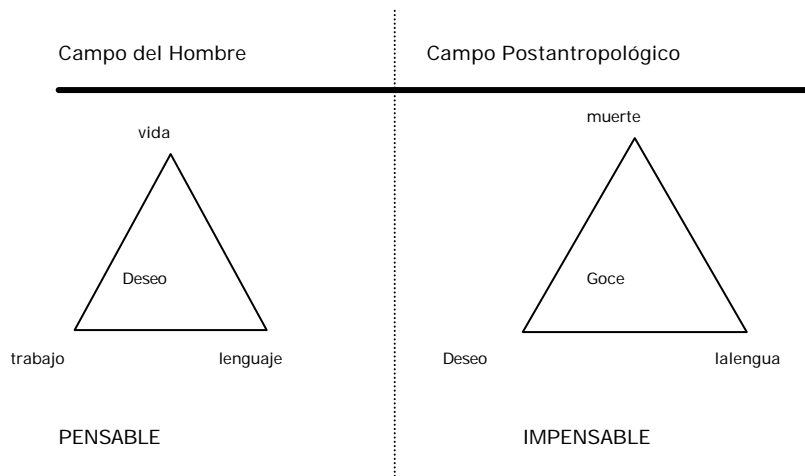
Lalengua, esa lengua inglesa que Joyce se empecina en expresar y llevar hasta sus últimas consecuencias en su *Finnegan's Wake*. Igualmente esa lengua lacaniana tan personal. Lalengua es esa habla individual y personal que construye el mundo para cada sujeto. Es el terreno donde la ley lingüística se agota, donde los significados flotan y se pierden, es fundamentalmente la dimensión significativa. Lalengua aparece así en la parálisis histérica que habla, en el lapsus que hace aparecer la angustia ante la muerte, en esas palabras aparentemente sin sentido del psicótico.

Aquí lo que procede no es la lingüística sino la lingüistería. No el estudio de las lenguas y el análisis de las leyes del lenguaje. El análisis de la articulación de la palabra con la carne. No el lenguaje que hablan los hombres; Lalengua que habla a través de los hombres. Aquí el psicoanálisis revela su posibilidad de trabajar con las palabras, no las de la lengua. Las palabras de Lalengua, cargadas por el Deseo. El psicoanálisis muestra al lenguaje hablando -como señalara Mallarmé- hablando en los síntomas, los sueños, en la carne del hombre. Separado éste de la palabra, el psicoanálisis muestra al hombre separado de su ser, de la verdad radical que le constituye. Arrojado al mundo de los intercambios preso de una vida que habrá de recorrer y que deberá hacer propia.

Lo impensable

Vemos establecerse acá, en los albores de esta episteme a la que hemos llamado postantropológica, dos campos. Un campo de lo humano, sostenido sobre la red del Deseo y en el cual enraízan las positivities del trabajo, la vida y del lenguaje. Pero también vemos aparecer, en una extraña geometría, como en un espejo (y la metáfora no es gratuita) un campo postantropológico.

Un campo que definirá sus lugares: la Muerte, Lalengua y el Deseo. Fuera de toda posibilidad de Imaginarizar o simbolizar. En suma, fuera del espacio del *Logos*.



Aquí situaremos las dimensiones de lo hasta ahora enunciado. Vemos la existencia de dos campos que hemos llamado el campo antropológico o el campo del hombre, el cual ilustran las ciencias humanas. Vida, trabajo y lenguaje definen una relación triangular en la cual para Foucault se sostiene la moderna figura del hombre en cuanto positividad y duplicado empírico trascendental. Por nuestra parte intentamos mostrar que la persistencia de esta figura del hombre, el hombre moderno, sólo es posible en cuanto se reconozca al Deseo como fundamento último de estas positivities; de ello que el Deseo aparezca aquí en el centro del triángulo imaginario de las positivities. Es la figura del ser-del-Deseo lo que llamamos aquí el Hombre.

Agotada la dimensión del Deseo, habiendo aparecido los límites últimos de la empiricidad humana (trabajo/deseo; lenguaje/leyes del discurso; vida/muerte) vemos aparecer como fundamento último y consecuencia lógica de ello la dimensión del Goce. Aquí la imagen puede tender a engañarnos y pensar que si es posible hacer positivities de los elementos del Deseo fuera también posible hacerlo a partir de la dimensión del Goce. No es así. No hay posibilidad de ciencia de este lado.

Ni el positivismo con su búsqueda del lado del objeto encuentra aquí su lugar, pues no se trata de objetos, ni de elementos objetivables en un discurso. Tampoco encuentra aquí lugar la dimensión de la ciencia en cuanto discurso generalizable, verificable y predictivo. Que estén tranquilos los positivistas. Lo que abre el psicoanálisis no es la dimensión de un saber y de un conocimiento normativo o predictivo, pese a ciertos esfuerzos -ingenuos- en esta dirección.

Súbitamente me parece que este no es el espacio de la ciencia como saber positivo, pero tampoco espacio de ese otro saber que el hombre ha construido en la religión. Quizá tal distinción no sea tan fuerte como tradicionalmente se ha

supuesto. Después de todo ambos discursos comparten la posibilidad de establecer un saber sobre dos terrenos los orígenes (cosmología) y el fin (escatología). ¿Qué tan lejanos pueden estar dos espacios que se recorren en un mismo camino?

Parece claro aquí que se trata, ya no de lo Impensado como postulara Foucault; impensado que podría tratar de abarcarse en una promesa escatológica, sino de un Impensable. Imposibilidad radical. Más allá de toda simbolización y toda imaginarización posibles.

Por otro lado tampoco la posibilidad escatológica con su promesa del bien capturado en un porvenir podrá hacerse valer en este campo postantropológico. No hay bien. No hay aquí la posibilidad de acercarse cada vez más a una felicidad que se escapara. Pues no se trata de acceder al Goce, sino de reconocerlo, de enfrentarse a lo terrible y ominoso y vivir con ello. Aquí no hay recetas, no hay prescripción que se pretenda válida, no hay camino, sino que, como decía Machado, *“se hace al andar”*. Ciencia y Religión se agotan aquí.

En esta dimensión tan eminentemente singular que han definido Deseo, Muerte y Lengua en su relación con la dimensión del Goce, el psicoanálisis permite un acercamiento y una praxis consecuente. No se trata de positivar estas figuras. Por el contrario, es trabajar al Hombre hasta el límite último de su positividad, hasta el reconocimiento y el compromiso final con el deseo propio-deseo que paradójicamente es el deseo del otro). Con la posibilidad de acceder a la verdad. No la verdad del positivismo, no la verdad escatológica que pudiera advenir como promesa general de la bienaventuranza. No una Verdad que estuviera ahí palpitante y esperando a ser reconocida. Sino la verdad individual de su Ser, de su ser-en-el-Deseo, la verdad que le permitirá construirse como ser-en-el-mundo y la verdad que le permitirá construirse su propia muerte, es decir, su propia vida.

Es a través de Lengua que el psicoanálisis accede a este lugar tan especial, es una práctica lenguajera (que no lingüística), al hacer hablar a la lengua, y al poner en juego la respuesta que da Mallarmé a la pregunta de Nietzsche, que el psicoanálisis adquiere su lugar como praxis. No por hacer hablar al Goce, sino por reconocerlo; no por atraparlo en una positividad sino por hacerlo jugar en las vidas de los hombres. No por encontrar el objeto del Deseo sino por reconocer su falta.

“El deseo del hombre de buena voluntad es hacer bien, hacer el bien, y quien viene a buscarlos lo hace para encontrarse bien, para encontrarse de acuerdo consigo mismo, para ser idéntico, conforme con alguna norma. Pero saben, no obstante que encontramos al margen, pero por qué no en el horizonte, de lo que se desarrolla ante nosotros como dialéctica y progreso del conocimiento de su inconciente, Tanto en el margen irreducible como en el horizonte de su bien

propio, se le revela al sujeto el misterio nunca enteramente resuelto de qué es su deseo.”

La ética

Todo esto nos lleva finalmente al problema, ya anunciado, de la praxis, de la posibilidad de una práctica derivada del psicoanálisis. Foucault se asombra de que la experiencia occidental del hombre no haya podido articular un discurso ético novedoso distinto a la ética antigua (estoicismo o epicureísmo) -afirmación que sin duda debe tomarse con pinzas-. Se trata de órdenes éticos derivados del orden del mundo puesto como garante de la sabiduría o del actuar en el mundo. Para Foucault, el pensamiento moderno, al romper su relación con el mundo ha salido de sí y se ha vuelto exterior, peligroso por naturaleza, separado de las cosas que le garantizaban su pertinencia.

La experiencia de hacerse-la-propia-vida a la cual nos hemos referido con anterioridad, es un poner en juego, Apostar del sujeto en relación con el Deseo. ¿Ha sido fiel a su Deseo?; he aquí la pregunta ética fundamental que el psicoanálisis permite elaborar. He aquí la responsabilidad del sujeto (\$) ante su propia vida la que entra en juego. Reconocer y ser consecuente con su Deseo.

En la medida en que el psicoanálisis devenga en un trabajo sobre el Deseo, permitirá reconocerse como deseante y así ser consecuente ante el propio deseo. Así la sexualidad devendrá por encima del autoerotismo-narcisista para convertirse en el reconocimiento del otro, mas no como completud de mi falta, el mito de la media naranja, sino en cuanto otro deseante y digno Es decir al otro (semejante) y el Otro como castrado (A). En esta tarea el psicoanálisis tiene mucho que hacer y que decirnos.

El psicoanálisis no es una liberación que deje al ser humano sin represiones (la moral sexual ingenua de Reich), sino que lleva al sujeto a través de la metonimia de su Deseo en la espiral significante. No se trata aquí de referirnos a una “historia” de las represiones y traumas sufridos por el sujeto, que en este sentido se pareciera al *alma bella* de Hegel. Más bien, por el contrario, el psicoanálisis apunta cómo el sujeto en tanto deseante se ha convertido en responsable de su propia historia, es decir de su propia mitología. La praxis del psicoanálisis se devela aquí, no como una terapéutica correctiva ni mucho menos adaptativa, pues ¿quien puede prefigurarse a si mismo como modelo de adaptación digno de ser imitado por el paciente? -desgraciadamente una noción muy extendida en la práctica psicoanalítica- sino que el carácter esencial del psicoanálisis -y aquí no hay otra posibilidad- es el ser un arte, una literatura.

La posición ética del psicoanálisis no tendrá pues que ver con el acceso a una moralidad social (adaptación) como propone la escuela inglesa, en donde el analista se ofrezca como modelo al sujeto a fin de que éste introyecte un Yo-sano. Una postura ética del psicoanálisis necesariamente tendrá que poner como eje de su argumentación al Deseo; mas no para buscar una imposible satisfacción, sino para señalar al sujeto como producto de la estructura significativa que lo hace sujeto de Deseo.

De este modo estructura Lacan los fundamentos de una Ética del Deseo. No se trata de una ética en donde se logre el bien a partir de una versión moralizante “el amor genital maduro”, “el ser productivo”, siempre en relación con los “bienes”;

“Cualquiera que sea la regularización que aportemos a la situación de quienes acuden a nosotros en nuestra sociedad, es harto manifiesto que su aspiración a la felicidad implicaría siempre un lugar abierto a la promesa, a un milagro, a un espejismo de genio original o de excursión hacia la libertad ... Hacerse el garante de que el sujeto puede de algún modo encontrar su bien mismo en el análisis es una suerte de estafa.”

La función del Deseo está ligada de manera indisoluble a un más allá del Deseo, es decir a la dimensión del Goce y en especial a la figura de la Muerte; es en esa situación de desamparo absoluto en que se da la vida del sujeto deseante, como un espacio entre dos muertes, y ante la cual el sujeto no puede esperar ayuda de nadie, mucho menos del analista.

La dimensión trágica de la vida humana, descubierta ya hace mucho, pero rescatada para Occidente por Freud en el Edipo, nos muestra lo imposible que es encontrar la felicidad en el (los) bien (es) (o en el vienés), que el bien no es sino una máscara puesta ante el telón de fondo de la Muerte y del Goce. Edipo resulta burlado, el Deseo escapa siempre a los bienes que, por otro lado, Edipo siempre buscó. Edipo en su acto final, al cegarse, renuncia al bien y se enfrenta a la búsqueda de su Deseo, al hacerlo comprende que su Deseo es Deseo-de-Saber, la insignia del oráculo de Delphos, el conócete a ti mismo *gnôthi seautón*. Edipo se ciega para escapar a las apariencias y llegar a la Verdad y al hacerlo este conócete a ti mismo, esta búsqueda se convierte en una responsabilidad para con el propio deseo, se convierte en un cuidar-de-sí. Se ha pasado a un *epimelesthai sautou*. Del Saber al Ser...

Si es posible hablar de una función ética del psicoanálisis será en la medida en que éste aporta algo que funciona como medida de la acción humana. El psicoanálisis al servir como reconocimiento, implica el reconocimiento de la experiencia trágica de la vida, que en el Edipo representa el reconocimiento de que se es en cuanto ser-para-la-muerte, el “*más valiera no haber nacido*”.

Bibliografía

- Ackerknecht, E.H. *Historia De La Psiquiatría*, Eudeba, Argentina, 1965.
- Aquino, T. *Summa Teológica*, Porrúa, México, 1970.
- Bateson, et. al. *Hacia Una Teoría De La Esquizofrenia*, Almagesto, Argentina, 1988.
- Bergier, J. Pauwels, L. *El Retorno De Los Brujos*, Plaza & Janes, España, 1978.
- Berkeley, G. *Tratado Sobre Los Principios Del Entendimiento Humano*, Losada, Argentina
- Boring, E. *Historia De La Psicología Experimental*, Trillas, México, 1983.
- Braunstein, N. *Goce*, Siglo XXI, México, 1990.
- Braunstein, N. *Psiquiatría Teoría Del Sujeto Psicoanálisis*, Siglo XXI, México, 1988.
- Braunstein, N; Pasternac, M; Benedito, G; Saal, F; *Psicología: Ideología Y Ciencia*, Siglo XXI, México, 1976.
- Campbell, K. *Cuerpo Y Mente*, UNAM, México, 1987.
- Canguilhem, G. *¿Qué Es La Psicología?* Edición de Mayéutica Institución Psicoanalítica, Argentina, s.f.
- Copleston, F. *Historia de la filosofía*, 9 Vol.; Ariel, México, 1987.
- Descartes, R. *Discurso Del Método*, Losada, Argentina, 1972.
- Descartes, R. *Meditaciones Metafísicas*, Aguilar, Argentina, 1980
- Descartes, R. *Principios De Filosofía*, México, Porrúa, 1980.
- Descartes, R. *Tratado Del Hombre*, CNCA, México, 1993.
- Erikson, E. *Sociedad y adolescencia*, Siglo XXI, México, 1989.
- Escobar, H *El Yo En Psicoanálisis; Un Análisis Comparativo De La Noción De Yo En Freud, Hartman Y Jacques Lacan*, Tesis de licenciatura, UNAM 1992.
- Foucault, M. *La Arqueología Del Saber*, Siglo XXI, México, 1991.
- Foucault, M. *El Nacimiento De La Clínica*, Siglo XXI, México, 1991.
- Foucault, M. *Historia De La Locura En La Época Clásica*, (2 Vol.) FCE, México, 1986.
- Foucault, M. *Historia De La Sexualidad: Vol 1. La Voluntad De Saber*, Siglo XXI, México, 1989 Vol. 2. *El Uso De Los Placeres*, Siglo XXI, México, 1993 Vol. 3. *La Inquietud De Sí*, Siglo XXI, México, 1993
- Foucault, M. *Las Palabras Y Las Cosas*, Siglo XXI; México, 1987
- Foucault, M. *Tecnologías Del Yo*, Paidos, España, 1991.
- Foucault, M. *Dits Et Ecrits 1954-1988 tomo IV*. . comp. Daniel Defert et Francois Ewald Editions Gallimard, Francia.
- Frankl, V. *Psicoanálisis Y Existencia* , FCE, México, 1980.
- Freud, A. *El Yo Y Los Mecanismos De Defensa*, Paidos, Argentina, 1982).
- Freud, S.; *Obras Completas (24 Vol.)* Amorrortu, Argentina, 1991.

- Freud, S.; Sobre El Mecanismo Psíquico De Los Fenómenos Históricos, Vol. II. (1893)
- Freud, S.; *Estudios Sobre La Histeria*, (en colaboración Con J. Breuer) Vol. II. (1895)
- Freud, S.; La Interpretación De Los Sueños, Vols. IV y V. (1900)
- Freud, S.; Psicopatología De La Vida Cotidiana, Vol. VI. (1901)
- Freud, S.; El Chiste Y Su Relación Con Lo Inconciente, Vol. VIII. (1905)
- Freud, S.; *La Negación*, Vol. XVII, (1925)
- Freud, S.; *La represión*, Vol. XIV. (1915)
- Freud, S.; *Lo Inconciente*, Vol. XIV (1915)
- Freud, S.; *Lo Ominoso*, Vol. XVII. (1919)
- Freud, S.; Tres Ensayos Para Una Teoría Sexual, Vol. VII. (1905)
- Freud, S.; Formulaciones Sobre Los Dos Principios Del Acontecer Psíquico, Vol. XII. (1912)
- Freud, S.; Introducción Del Narcisismo, Vol. XIV. (1914)
- Freud, S.; El Sepultamiento Del Complejo De Edipo, Vol. XIX. (1924)
- Freud, S.; Cinco Conferencias Sobre Psicoanálisis, Vol. XI. (1909)
- Freud, S.; Recordar, Repetir, Elaborar, Vol. XII. (1914)
- Freud, S.; Introducción A “Zur Psychoanalyse de Der Kriegsneurosen”, Vol. XVII (1919)
- Freud, S.; La Novela Familiar Del Neurótico, Vol. IX (1908)
- Freud, S.; El Malestar En La Cultura, Vol. XXI. (1927)
- Fromm, E. Anatomía De La Destructividad Humana, FCE, México, 1985.
- Fromm, E. El Corazón Del Hombre, FCE, México, 1980.
- Hartman, H. Ensayos Sobre La Psicología Del Yo, FCE, México, 1981.
- Hyppolite, J. “Comentario hablado sobre “La verneinung” de Freud”, en Lacan, J. Escritos II: Siglo XXI, México, 1985.
- Jung, C.G. *El Hombre Y Sus Símbolos*, Aguilar, España, 1979.
- Jung, C.G. Psicología De La Transferencia, Planeta, México, 1985.
- Kant, E. Crítica De La Razón Pura, Porrúa, México, 1987.
- Kant, E. Prolegómenos A Toda Metafísica Del Porvenir, Porrúa, México, 1980.
- Kelly, J. *Descartes*, Harvard University Press, USA, 1985.
- Kojève, A. La Dialéctica Del Amo Y Del Esclavo En Hegel, Siglo Veinte, Argentina, 1980.
- Lacan, J. Seminario I: Los Escritos Técnicos De Freud. Paidos, Argentina, 1986.
- Lacan, J. Seminario II... El Yo En La Teoría De Freud Y En La Técnica Psicoanalítica, Paidos, Argentina, 1986.
- Lacan, J. Seminario VII: La Ética Del Psicoanálisis; Paidos, Argentina, 1990.
- Lacan, J. *Seminario XX: Aun*; Paidos, Argentina, 1989.

- Lacan, J. *Seminario: La Angustia*, Edición de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. s.f.
- Lacan, J. *Seminario: El Síntoma (Le Sinthome)*, Edición de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, S.F.
- Lacan, J. *Seminario: La Lógica Del Fantasma*, Edición de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, S.F.
- Lacan, J. *Seminario: La transferencia*, Edición de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. s.f.
- Lacan, J. *Escritos I*, Siglo XXI, México, 1984.
- Lacan, J. *Escritos II*, Siglo XXI, México, 1985.
- Le Bon, G. *Psicología De Las Multitudes*, Albatros, Argentina, 1942.
- Locke, J. *Tratado Sobre El Entendimiento Humano*, FCE. México, 1980.
- Mach, E. *Análisis De Las Sensaciones*, Jorro, España, 1925.
- Marcuse, H. *Eros Y Civilización*, Planeta, México, 1985.
- Martiarena, O. Michel Foucault, Historiador De La Subjetividad, El equilibrista/ITESM, México, 1995.
- Morey, M. *Introducción*, en Foucault, M.; *Tecnologías Del Yo*, Paidos, España, 1991.
- Nietzsche, F. *Genealogía De La Moral*, Alianza Editorial, España, 1987.
- Paracelso, T. *Obras Completas*, Colofón, México, 1994.
- Platón, *Diálogos*, “El banquete”, Porrúa, México, 1980.
- Postel, J.; Quérel, C. *Historia De La Psiquiatría*, FCE, México, 1993
- Reich, W. *Análisis De Carácter*, Paidos, México, 1980.
- Robles, A. de. *Diario De Sucesos Notables*, Porrúa, México, 1980.
- Rorty, R. *La Filosofía Y El Espejo De La Naturaleza*, Cátedra, España, 1985.
- Rose, N. *Governing The Soul*, Routledge, Great Britain, 1991.
- Sartre, J.P. *El Ser Y La Nada*, Losada, Argentina, 1980.
- Sheldon, W.H. *The Varieties Of Temperament: A Psychology Of Constitutional Differences*. Nueva York, Harper & Row. 1942.
- Schopenhauer, A. *El Mundo Como Voluntad Y Representación*, Porrúa, México, 1987.
- Shepherdson, Ch. *History And The Real: Foucault With Lacan*, Oxford University Press, USA, 1995
- Tabori, P. *Historia De La Estupidez Humana*, Siglo XX, Argentina, 1975.