



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Psicología
Maestría en Psicología Clínica

El psicoanálisis como espacio de cuestionamiento a los límites del
hombre. Sus rupturas con la psiquiatría y la psicología.

Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el Grado de
Maestra en Psicología Clínica

Presenta:

Alejandra Salazar Domínguez

Dirigido por:

Dr. Cuauhtémoc Nattahí Hernández Martínez

Dr. Cuauhtémoc Nattahí Hernández Martínez
Presidente

Dra. María Laura Sandoval Aboytes
Secretario

Mtro. Carlos Alberto García Calderón
Vocal

Mtro. Isaí Soto García
Suplente

Mtro. Germán Rodríguez Sánchez
Suplente

Centro Universitario, Querétaro, Qro.
Julio de 2019
México

RESUMEN

La presente investigación tiene por objetivo elaborar un recorrido –tomando el método arqueológico de Michel Foucault– para discutir el lugar del Psicoanálisis a partir de las rupturas epistemológicas que lo sostienen y le permiten explorar los límites de la figura del hombre. Se plantea ubicar este punto a partir de su distinción con otros saberes gestados en la Modernidad: la Psiquiatría y la Psicología, con una preocupación central en su intervención clínica y el uso del diagnóstico. Con este fin, se analizan la serie de rupturas, tensiones y discontinuidades producidas en la historia de los saberes de Occidente, desembocando en la constitución de un nuevo objeto de estudio: el hombre como universal antropológico y fundamento de todo conocimiento posible. Interesa articular el modo en que esta noción incide en la aparición de tres disciplinas en cuestión, el modelo de intervención clínica que se configura y sus diferencias. El primer capítulo plantea la ruta de análisis que toma Foucault en “Las palabras y las cosas” (1966), extrayendo las consecuencias y condiciones del diálogo del psicoanálisis con la teoría foucaultiana. El segundo capítulo, expone el modo en que el hombre se coloca como centro de la episteme moderna a partir de la filosofía de Descartes y Kant, así como sus consecuencias. El tercer capítulo, indaga el modo en que el Psicoanálisis rompe con la Modernidad y las ciencias humanas a partir de establecer una nueva noción de Sujeto en su estudio del inconsciente y el lenguaje. El cuarto capítulo confronta los argumentos expuestos, con las formas materiales y las prácticas concretas en los dispositivos clínicos de la psiquiatría, la psicología y el psicoanálisis, con el fin de debatir sus posiciones ante la psicopatología, el síntoma y el diagnóstico clínico, exponiendo así algunas de sus diferencias, alcances y límites.

Palabras clave: arqueología, episteme, antropocentrismo, dispositivo clínico, psicopatología.

ABSTRACT

The objective of this research is to elaborate an analytical route -based on Foucault's archeological method – to discuss the place of Psychoanalysis taking into account the epistemological ruptures that sustain it and allow it to explore the limits of the contemporary notion of Man. This approach distinguishes psychoanalytical field from other modern fields of knowledge, such as Psychiatry and Psychology, with central concern in its clinical intervention and the use of diagnosis. To this end, we analyze the series of ruptures, tensions and discontinuities produced in the history of Western knowledge, thus leading to the constitution of a new object of study: Man as an anthropological universal and foundation of all possible knowledge. It is in our interest to articulate the way in which this notion affects the emergence of three disciplines here in question, the model of clinical intervention in its configuration and its differences. The first chapter regards foucaultian's analytical method in "The Order of Things" (1969), extracting the consequences and conditions present in the dialogue between Psychoanalysis and Foucault's theory. The second chapter exposes the way in which man becomes the center of modern episteme from the philosophy of Descartes and Kant, as well as its consequences. The third chapter explores the way in which Psychoanalysis distances itself from Modernity and human sciences by establishing a new notion of Subject in its study of the unconscious and language. The fourth chapter confronts the previous arguments with the material forms and concrete practices displayed in the clinical devices of Psychiatry, Psychology and Psychoanalysis in order to discuss their positions before notions such as psychopathology, symptoms and clinical diagnosis, exposing their differences, scopes and limits.

Keywords: archeology, episteme, anthropocentrism, clinical device, psychopathology

AGRADECIMIENTOS

Dirección General de Bibliotecas UAQ

ÍNDICE

RESUMEN	i
ABSTRACT	ii
DEDICATORIA	¡Error! Marcador no definido.
AGRADECIMIENTOS	iii
INTRODUCCIÓN	6
Capítulo 1. El Psicoanálisis como efecto de un desplazamiento en la episteme moderna. Un planteamiento desde la arqueología foucaultiana	13
1.1 La aparición del psicoanálisis en el campo del saber. De la racionalidad moderna a la escucha del sinsentido	13
1.1.1. El problema de la vigencia y especificidad del psicoanálisis.....	18
1.1.2. El problema de la extraterritorialidad.	22
1.2. Del Hombre al <i>Sujeto</i> . Un diálogo posible entre el psicoanálisis y Foucault en el contexto de la Modernidad	27
1.2.1. El Sujeto en cuestión. Condiciones del diálogo con Michel Foucault.	29
1.2.2. La Historia y la Ontología Crítica.....	39
1.2.3. La Arqueología y la Genealogía como recursos metodológicos.....	42
1.2.4. Genealogía e Historia efectiva	49
Capítulo 2. La aparición del hombre como fundamento de la episteme moderna	51
2.1. La configuración epistémica moderna: la aparición del hombre en el campo del saber	51
2.1.1. La tesis de “ <i>Las palabras y las cosas</i> ”: los límites de la representación	51
2.2. El hombre como fundamento de la episteme moderna	57
2.2.1. La Ilustración como proyecto en torno a la figura del Hombre	58
2.2.2. La trama antropológica moderna desde Descartes y Kant	60
2.3. Consecuencias de los desplazamientos en la configuración epistémica moderna	72
2.3.1. El campo de lo impensado y la figura del desconocimiento en la Modernidad	73
2.3.2. La noción moderna de Yo: el individualismo	78
2.3.3. El humanismo del siglo XIX y las ciencias humanas: el saber sobre lo individual y el problema del subjetivismo	85
Capítulo 3. Las rupturas del psicoanálisis con la modernidad y las ciencias humanas	90
3.1. El Psicoanálisis como una <i>contraciencia</i>	91
3.1.1. La Metapsicología Freudiana en torno a las formas de la finitud	95

3.2.	Inconsciente y lenguaje: la sospecha sobre el hombre	102
3.2.1.	Pensamiento no-dialéctico	109
3.2.2.	Donde ello habla, el hombre ya no existe	113
Capítulo 4. La subversión del dispositivo clínico psicoanalítico. Rupturas con los modelos clínicos psicológico y psiquiátrico.....		118
4.1.	La experiencia moderna de la locura	121
4.2.	Discurso y dispositivo. Hacia una genealogía de la subjetivación.....	128
4.2.1.	La noción de dispositivo en Foucault, Agamben y Deleuze	132
4.2.2.	«Función psi» y dispositivos disciplinarios	137
4.2.3.	Un antecedente: el dispositivo confesional	139
4.3.	El campo psicopatológico moderno. Efectos de la mirada clínica en el orden médico ...	141
4.3.1.	Lo normal y lo patológico, fundamento de todo discurso antropológico.....	146
4.3.2.	El diagnóstico en cuestión. Crítica a los sistemas de clasificación psiquiátrica	148
4.4.	Rupturas del psicoanálisis con los dispositivos clínicos psiquiátricos.....	156
4.4.1.	La irrupción de la histeria	159
4.5.	El dispositivo clínico psicoanalítico: continuidad o subversión	167
4.5.1.	La dimensión de la verdad en la escena psicoanalítica.....	170
4.5.2.	Diagnóstico y estructura en psicoanálisis. Una posible lectura de la subversión del sujeto entre el saber y la verdad	176
CONCLUSIONES.....		184
BIBLIOGRAFÍA.....		189

INTRODUCCIÓN

La Modernidad es un momento clave, disruptivo del orden epistémico e histórico que cambió los modos de subjetivación y objetivación y permitió vías inéditas para el discurso y con ello, dominios de saber a partir de los que se gestaron prácticas muy específicas.

A partir del siglo XVIII se trazó un nuevo modelo de racionalidad que se circunscribe a la admisión de un sujeto empírico-trascendental, fruto de las proposiciones kantianas. La pregunta por las condiciones del conocimiento, planteada primero a partir de una metafísica, se desplaza a la cuestión de la experiencia del sujeto y la subjetividad misma. Así, el proyecto moderno plantea al sujeto como fundamento del conocimiento y explorador de sus posibilidades.

Se muestran las condiciones últimas que hacen posible el conocimiento humano, pero también sus alcances y sus límites, instaurando un espacio inédito: el campo lo “impensado”, desde el cual será posible explorar al hombre a partir de su propia finitud. El territorio de lo impensado, será condición de posibilidad para la instalación del hombre como campo específico del saber.

En consecuencia, se traza una nueva configuración epistémica alrededor del hombre como figura antropológica y como modelo y medida de todas las cosas. La razón moderna y la antropologización permitieron fundar infinidad de discursos construidos alrededor de la vida, la conciencia, el comportamiento, el lenguaje y todo lo que ahora se hace visible en el espacio de este nuevo dominio positivo: el hombre. Dichos discursos (humanismos y ciencias humanas) van a delimitar y a constituir al hombre como individuo autónomo, soberano y dueño de sí, que es capaz acceder a la verdad por medio de sí mismo.

Se constituirá un «Yo», como privilegio de individualidad, alrededor del cual surgirán nuevas interrogantes. La conciencia individual, se hace positividad y se construye como interrogante para las ciencias. El proyecto de la modernidad delimitará entonces una cierta racionalidad a partir de la que se inauguran modelos científicos específicos. La

medicina y posteriormente la psiquiatría, constituirán un modelo clínico específico que marcará el modo de abordar el malestar, permeando otras disciplinas que surgen a la par, pero que llegan a decursos diferentes, tales como: la psicología o el psicoanálisis.

Sin embargo, adelantamos la hipótesis de que, mientras la psiquiatría y la psicología trabajarán en función del proyecto moderno y a partir de un modelo específico de hombre, el psicoanálisis se dirigirá hacia otro lugar, desligándose de los ideales de la razón moderna e interrogando la figura del hombre como fundamento de una clínica posible.

Mientras la medicina viró su mirada al cuerpo para encontrar el origen de la enfermedad, la psiquiatría –al no encontrar un correlato inmediato en el cuerpo– se aproximará a la enfermedad mental a partir de la categorización de los síntomas y la clasificación de las enfermedades con la finalidad de emitir un diagnóstico específico. Por su parte, la psicología en un primero momento quedará volcada hacia los fenómenos de la consciencia y los misterios de la mente y del funcionamiento cognitivo, y más tarde, terminará virando hacia los rasgos subjetivos de la personalidad y las conductas. Y finalmente, el psicoanálisis, pese a indagar inicialmente el funcionamiento neuronal y fisiológico de las enfermedades mentales, terminó por trazar una ruta distinta privilegiando la escucha del discurso y el sentido de los síntomas, lo que le permitió divisar el campo de lo inconsciente como un dominio propio.

Al interesarse en los equívocos, sueños, síntomas, rasgos de ingenio y olvidos, Freud introdujo la dimensión del inconsciente como otro campo de saber, descentralizando la consciencia y la figura del hombre como ser enteramente racional y libre. Cuando el psicoanálisis presume la existencia de un deseo inconsciente que trasciende al sujeto (en tanto individuo racional, consciente y volitivo), señala los límites del hombre mismo.

El Psicoanálisis se construye a partir de este modelo moderno de producción del saber, pero redirigiendo la mirada hacia sus límites últimos, posicionándose así, como una disciplina marginal y disidente respecto de las otras. Al conquistar parte del terreno de lo impensado (de lo no-conocido) y postular el inconsciente como hipótesis y como dominio de saber, el psicoanálisis convoca a cuestionar los límites de la consciencia y de la razón,

que en su momento constituían a la figura del hombre, cuestionando así su lugar como centro y fundamento de todo saber posible.

Prescindir de la figura del hombre en tanto categoría antropológica y como medida de todas las cosas, fue lo que le permitió al psicoanálisis avanzar hacia otras posibilidades epistémicas, teóricas y clínicas. Su quiebre radical con la modernidad, podemos localizarlo, por un lado, desde sus rupturas epistémicas con los modelos de ciencia y su distanciamiento con la centralización del Yo-conciencia y por otro parte, en el ámbito práctico-discursivo de la clínica, con su aparente alejamiento de los modelos de la clínica psiquiátrica y psicológica.

Cuando el psicoanálisis percibe al síntoma como desligado del cuerpo y de un determinismo biológico y orgánico, toca una dimensión distinta que la mirada psiquiátrica, descendiente de la médica, no logra vislumbrar: la dimensión de lo inconsciente y su relación con el lenguaje. En la medida en que el psicoanálisis logra desvincularse de la tradición médica y científica que lo atraviesa, puede también tomar distancia del hombre como positividad y toma otra vía de acceso: el discurso. Si bien la problemática del lenguaje no era exclusiva del psicoanálisis, postulamos que fue un parteaguas sus postulados teóricos y de su praxis clínica. .

Si bien estos quiebres con la razón moderna permitieron al psicoanálisis construir un modelo clínico y un dispositivo específico, éste ha sufrido modificaciones y cambios. En los últimos años, hemos sido testigos de su dispersión en distintas escuelas e instituciones y de la proliferación y mutilación de muchos de sus conceptos y propuestas. Esta fragmentación del discurso psicoanalítico ha tenido como consecuencia varios cuestionamientos y dificultades que se suscitan al interior de la disciplina.

En este sentido vemos en las disquisiciones sobre la vigencia del mismo psicoanálisis (como ajeno a las problemáticas “actuales”), un síntoma del momento en que vivimos, pero también de la falta de claridad sobre el campo y el corpus mismo del psicoanálisis. La segregación y tendencia extraterritorial del psicoanálisis le impide dialogar con otros saberes y disciplinas para poner en tensión su propia identidad y

vigencia. Las distenciones y debates dentro y fuera del psicoanálisis, son vitales para evitar este hermetismo y recursividad, para ello es necesario generar espacios de interlocución con otros campos de conocimiento, a partir de los cuáles podamos adquirir una visión más crítica de sus problemáticas teóricas y prácticas, y sobre todo, de sus efectos y consecuencias.

Por ello, pretendemos explorar la vigencia del psicoanálisis reconduciéndolo a su origen y buscando desde ahí su sentido y pertinencia como teoría y como praxis, repensando así su identidad y su originalidad. Es en ese sentido que este trabajo quizá pueda aportar algo al debate de los alcances y limitaciones del psicoanálisis en su especificidad teórica y práctica.

Dicho esto, el objetivo de esta investigación es localizar algunas de las rupturas epistemológicas que fueron condiciones de posibilidad del psicoanálisis, en tanto lo desvincularon del proyecto de la Modernidad; y posteriormente, situar algunas de las rupturas clínico-metodológicas que permitieron construir el saber psicoanalítico en tanto fue diferenciándose de otras disciplinas, principalmente la psiquiatría y la psicología. Finalmente, se buscará hacer un comentario crítico sobre la especificidad clínica del psicoanálisis, así como las discusiones que permean su vigencia y su valor cultural – propuesto por Foucault– en tanto *contraciencia*.

Para tal empresa, requerimos, en primera instancia, una visión crítica del presente y una concepción de la Historia no-lineal, que nos permita cuestionar el lugar en el que estamos a partir de las prácticas y los discursos que acontecen y que conforman interrogantes y consolidan objetos de conocimiento. En ese sentido, la historia crítica del pensamiento y la ontología crítica del presente, son el punto de partida y el eje transversal de nuestra indagación.

Se tratará entonces de elaborar un rastreo, de la mano de Foucault, sobre la emergencia de una forma específica de lo clínico: la psicoanalítica. Tomar la ruta de la arqueología histórica, no con una historia continuista o de progresión, sino como serie de quiebres discontinuos. La Arqueología y la Genealogía que propone Michel Foucault, fungirán como claves interpretativas para interrogar tales rupturas y discontinuidades. La

arqueología nos permite interrogar las condiciones de posibilidad del conocimiento, así como entrever los desplazamientos y las configuraciones particulares del saber que a su vez determina la vigencia de ciertos discursos. Estas herramientas nos permitirán vislumbrar el orden estructural de la episteme a partir de la cual surgieron estas disciplinas y sus particulares modelos clínicos, en función de unas formaciones históricas específicas.

Cabe precisar que esta indagación no persigue meramente un interés historiográfico, sino una inquietud clínica. Si por unanimidad se sostiene que la fuente del psicoanálisis es “la clínica” (fuente de sus saberes y de su identidad epistémica), resulta necesario volver a señalar –tal como lo describe Foucault– que su posición clínico-metodológica no surge ex nihilo, ni es libre de estar atravesada por ciertos sesgos y escollos que suelen creerse superados. En ocasiones se suele decir con ligereza que el psicoanálisis corta con las prácticas alienistas, con las prácticas confesionales y la posición pastoral en el tratamiento, sin embargo, muchas veces el mismo psicoanalista “clínico” desconoce las rupturas epistémicas, históricas y culturales que le dan especificidad a su praxis, cuestión que puede propiciar una concepción esencialista del hombre, y con ello, reforzar el malestar que pretende curar. Volver a cuestionar la posición del psicoanálisis respecto los límites del hombre es imperativo para repensar el estatuto de nociones como: síntoma, estructura, diagnóstico y cura, así como su repercusión en modelos clínicos diversos.

En este sentido, la ruta que plantea el presente trabajo de investigación, es señalar algunos entrecruces y distensiones que hicieron posible instaurar al psicoanálisis como punto clave de ruptura con diversos discursos inaugurados y cimentados en la modernidad. Específicamente, interesa contrastar cómo es que ciertas disciplinas se estructuran alrededor de la idea del hombre moderno como universal antropológico y como objeto para sí mismo, siendo el psicoanálisis –en tanto síntoma y resultado de la explotación de los límites de este hombre como axioma universal– una especie de brecha o intersticio que permite cuestionar no sólo la idea concreta del hombre como ser racional y consciente, sino también a los discursos que se generan en torno a él, como es el caso del discurso clínico.

En primer lugar, pondremos en evidencia varios de estos desplazamientos en el orden epistémico localizando los quiebres entre el psicoanálisis y los ideales marcados por

la Modernidad, principalmente en relación con el modelo de hombre y al modelo de ciencia que la razón moderna instauró. En este sentido, abordaremos cómo es que Freud y Lacan, cada uno desde su trinchera y contexto específico, sostuvieron la hipótesis del inconsciente (siempre en relación con la prevalencia del lenguaje) y del sujeto del inconsciente respectivamente, descentralizando la primacía de la consciencia y sobre todo, desbancando al hombre como unidad racional, agente y dueño de su voluntad.

En un segundo momento, se hará énfasis en las tensiones entre las prácticas y los modelos clínicos gestados en la Modernidad, para entrever cómo es que el psicoanálisis, discurso heredero de la psiquiatría y vecino de la psicología, representa en sí mismo una ruptura con dichas disciplinas. Sostenemos que dicha ruptura es lo que pone de relieve el quiebre con la episteme moderna, pues se hace visible en un ámbito práctico discursivo específico: el de la clínica. Será necesario entonces abordar algunos momentos específicos en los que se entrecruzan el dispositivo médico, el psiquiátrico, el psicológico y el analítico, tales como: la concepción de enfermedad, la relación médico-paciente y sobre todo, la relación del padecimiento y el saber; cuestiones que se hacen palpables cuando analizamos el papel específico que juega el diagnóstico clínico en cada modelo de intervención.

En este sentido, nos interesa principalmente hacer un seguimiento del modelo clínico psiquiátrico del siglo XIX que instala una nueva forma de proceder clínicamente por la vía del diagnóstico y la estadística; así como el modelo de la psicología de las personalidades, que inaugura otro espacio discursivo donde es posible nominar el padecimiento a partir de las características subjetivas individuales. En dichos modelos, el diagnóstico (entendido como modo de intervención pero también como acto performativo), instala un modo de operar clínicamente que responde, por un lado, a un cambio determinado en la configuración epistémica a partir del siglo XIX, y por otro, a una exaltación de la figura del hombre como individuo autónomo que debe responder por sus actos y síntomas y que encuentra respuestas en las categorías que oferta la ciencia.

A partir de dichos modelos y sus prácticas discursivas, es posible señalar la influencia de la figura del hombre dibujado como objeto para sí mismo y hacer una distinción con el modelo psicoanalítico, que encuentra una vía distinta de acceso al

padecimiento psíquico e instala un modo de intervención que en ocasiones pareciera prescindir del diagnóstico (como forma de intervención primordial o central). Si bien, en psicoanálisis se conservan nomenclaturas y categorías clínicas específicas, su operatividad cambia al fundamentarse a partir de otro modelo que trasciende el presupuesto del hombre como ser/sustancia portador y responsable de una consciencia, personalidad, voluntad y racionalidad intrínsecas.

Nuestra hipótesis es que el psicoanálisis, como contraciencia, no opera con el modelo de hombre (como unidad de voluntad y consciencia) de la Modernidad, sino sobre el sujeto. En consecuencia, no sólo podemos rastrear rupturas de corte epistemológico, sino que habrá quiebres clínico-metodológicos con los modelos de la psiquiatría y la psicología. El psicoanálisis habilita un tratamiento que no diagnostica *al* sujeto, sino *el* sujeto (en tanto lo supone ahí, como efecto del discurso) trabaja a partir de un saber conjetural en permanente construcción, enfrentado con sus propios límites y devenir histórico.

Se espera entonces que esta indagación sirva no sólo para poner de relieve las distinciones del psicoanálisis respecto de estas otras disciplinas, sino para adquirir una posición crítica respecto al lugar que ocupa actualmente.

Reconocemos en la actualidad, a partir del viraje hacia el individualismo moderno, una reconfiguración entre el saber y el malestar, pues, advertimos que nos encontramos ante una nueva disposición en el campo psi, que parece estar sostenida en un ejercicio taxonómico de los rasgos subjetivos y que finalmente tiende a la universalización a partir de un sistema cerrado de categorías clínico-patológicas. Nos preguntamos si el psicoanálisis, que es una práctica discursiva que opera en esta reconfiguración, escapa a estos cambios y desplazamientos o si está inmersa y marcada por ellos sin saberlo.

En este sentido queremos dirigirnos al psicoanálisis como teoría y como una práctica clínica inédita que representó una ruptura radical con la modernidad, pero también cuestionarla desde ahí, en su especificidad, su identidad y subversión.

Capítulo 1. El Psicoanálisis como efecto de un desplazamiento en la episteme moderna. Un planteamiento desde la arqueología foucaultiana.

Cualquier intento de construir una arqueología del saber freudiano busca ante todo prescindir de las construcciones sintetizadoras –obra, ideología, influencia, progreso, hallazgo- para devolver al discurso la realidad que le es propia, hecha de las leyes históricas que gobernaron todo cuanto pudo ser dicho y que le otorgaron a sus objetos sólo la existencia que las prácticas discursivas les permiten . (Vallejo, 2006: 124)

1.1 La aparición del psicoanálisis en el campo del saber. De la racionalidad moderna a la escucha del sinsentido.

Generalmente se ubica a la Modernidad como un periodo constituido en la historia desde el siglo XVIII. Podemos concebir el pensamiento moderno en tanto fue forjado en tiempos de la Ilustración y resultó fundamental para la demanda de libertad, igualdad y fraternidad en la Revolución Francesa, como consignas de una nueva forma de organización social y moral. Encontramos en esta forma de pensamiento características como: la apuesta por la razón como elemento intrínseco al ser humano; con ello surge una nueva fe en la ciencia como pilar del conocimiento y motor del progreso de la humanidad. Así, la Modernidad no supone sólo un bloque histórico sino un modo de relación:

Haciendo referencia al texto de Kant, me pregunto si no se puede considerar a la modernidad más bien como una actitud que como un período de la historia. Con “actitud” quiero decir un modo de relación con y frente a la actualidad; una escogencia voluntaria que algunos hacen; en suma, una manera de pensar y de sentir, una manera, también, de actuar y de conducirse que marca una relación de pertenencia y, simultáneamente, se presenta a sí misma como una tarea. Un poco, sin duda, como aquello que los antiguos griegos denominaban un *ethos*. (Foucault, 1994b: 8)

La Modernidad trae consigo la bipartición del sujeto y el objeto como entidades separables: el hombre definido como una unidad de consciencia, es ahora sujeto que conoce pero que también puede conocerse, es entonces objeto para sí mismo. Queda sintetizado

como un Yo individual (como unidad consciencia-mente) alrededor del cual es posible articular múltiples discursos: “El hombre moderno es aquel que intenta inventarse a sí mismo. Esta modernidad no “libera al hombre en su propio ser”, lo obliga a la tarea de elaborarse a sí mismo” (Foucault, 1994: 11).

Sujeto y objeto se separan, produciendo una reflexividad radical que será la marca de la Modernidad y que dará pie al individuo como efecto y fundamento de todos los discursos y nuevos dominios positivos que se erigieron a partir del siglo XVIII; uno de ellos es: la clínica.

La experiencia clínica entendida como: “esta apertura, la primera en la historia occidental, del individuo concreto al lenguaje de la racionalidad, este acontecimiento decisivo en la relación del hombre consigo mismo y del lenguaje con las cosas” (Foucault, 2001: 8) es uno de los desplazamientos más distintivos de este movimiento, localizable en la mirada de la clínica médica y sus andamiajes. Es el punto en el que convergerán (y posteriormente divergirán radicalmente) los discursos de la medicina, la psiquiatría, la psicología y el psicoanálisis.

La asimilación de la locura y enfermedad mental, es decir, el gesto que sólo el Occidente moderno se ha atrevido a dar, por el cual ha construido una locura objeto, es el comienzo de la posibilidad de que el hombre, el individuo ahora positivizado, acceda al discurso racional. Accede alienado a la negatividad empírica que ha obrado ese atravesamiento del umbral de decibilidad, pero la trampa de la locura le espera siempre en los recodos de su ciencia: aquella ha devenido objeto científico para la ciencia que ella misma posibilitó. (Vallejo, 2006: 212)

Al ser médicamente investida, la locura fue inscrita como enfermedad y “sinsentido” en contraposición al hombre racional (posicionado como figura y universal antropológico), quedando envuelta en el dispositivo psiquiátrico del asilo y haciendo posible el desarrollo del modelo clínico médico-psiquiátrico. Sin embargo, durante el siglo XIX la psiquiatría (aún inscrita en la tradición médica), sufrió también un cambio relevante al extender su praxis al área del comportamiento y la conducta, traduciendo conductas en síntomas y algunas particularidades subjetivas en trastornos y emprendiendo así, una nueva forma de proceder en la clínica. Y finalmente, como más adelante veremos, el discurso psiquiátrico terminará reduciéndose al empleo de un manual diagnóstico y estadístico de los

trastornos mentales (DSM)¹, que actualmente representa el principal referente para la praxis psiquiátrica.

Con este trasfondo, en Occidente aparecieron también las ciencias humanas y disciplinas como la psicología, que en su empeño por alcanzar estatuto de ciencia, quedó permeada por esta nueva centralización del hombre y la equivalencia mente-consciencia. Esta psicología privilegió –en un primer momento– la consciencia desde un enfoque fisiológico, que le permitía hacer de su objeto (“la mente”) un problema o un objeto asequible en tanto campo de positividad. Sin embargo, pronto fue desplazando sus alcances también hacia el problema del comportamiento, reconduciendo su mirada hacia la personalidad del individuo e instalándose en una propuesta clínica con fines adaptativos.

Lo que nos interesa recalcar, es cómo la psiquiatría y la psicología convergen hasta cierto punto al extender su praxis al campo del comportamiento y la personalidad, a partir de un criterio de normalidad definido por referentes estadísticos de lo que es y no es considerado patológico. Este rumbo que han tomado ambas disciplinas ha generado una dispersión de marbetes diagnósticos que representan un modo específico de intervención.

El diagnóstico como un acto performativo, ético y político, conlleva efectos y consecuencias que son difíciles de rastrear cuando nos encontramos inmersos en una misma tradición (moderna) y una civilización netamente científica que parece aún priorizar la razón, la estadística, la observación y la eficiencia de los sistemas y redes institucionales.

La sociedad moderna ha creado las técnicas de subjetivación que le son propias y que sus estrategias requerían, y la individualización ha resaltado como el modo contemporáneo de relación del hombre consigo mismo y con los otros. Somos testigos, desde hace dos siglos, de la productividad de estos procesos que, al inaugurar nuevos campos de saber, han producido una renovación radical del ser de las cosas y han impulsado la proliferación de múltiples discursos que conforman una racionalidad actual.

¹ El DSM es el Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales de la Asociación Estadounidense de Psiquiatría (APA) y es un sistema de clasificación de los trastornos mentales que consta de una categorización diagnóstica utilizada por los clínicos, psiquiatras e investigadores de las ciencias de la salud.

Consideramos que el psicoanálisis, por su parte, logra hacer una suerte de quiebre epistemológico, en tanto construye una ruta teórica y práctica particulares, articuladas en una metapsicología. Es el cambio de una patología neurológica a una neurótica, lo que en un primer momento, divide los caminos tan disímiles que tomaron la psiquiatría y el psicoanálisis. Aunque ambas disciplinas se desarrollaron paralelamente en el siglo XX, sus caminos epistemológicos viraron en distintas direcciones.

Cuando Freud emprende su indagación sobre los procesos inconscientes a través del análisis del sueño y de otros productos psíquicos que comienzan a ser objetos de su interés clínico, inaugura una forma distinta de entender al hombre y la consciencia, instalando un modelo clínico inédito que prioriza el lugar del lenguaje y le da un sentido distinto a lo que la psiquiatría o la psicología acotaban como síntomas y afecciones “psíquicas”.

Es posible localizar varios momentos de sus elecciones epistémicas, de sus reflexiones teóricas y de sus alternativas metodológicas, en donde se hace patente tanto la admisión de la existencia de un límite de lo humano, como una apertura a un campo de lo desconocido, en tanto lo no reconocido por la mirada científica y psicológica hasta ese momento, fundando un nuevo objeto de conocimiento: el inconsciente.

Freud insiste en traer de vuelta el diálogo entre razón y locura², pues, al introducir el inconsciente, presenta un espacio distinto del psicológico o del psiquiátrico, en donde se escucha una dimensión nueva del sujeto en tanto que se ve envuelto en una serie de contradicciones y sinsentidos gracias a sus deseos inconscientes, más allá de ser un ente indiviso, cargado de personalidad, voluntad y razón.

No obstante, y a pesar de haber estado suscrito a los modelos científicos (epistemológicos) de su tiempo y estando firmemente comprometido con el afán

² “Ya estamos bien preparados para esperar que este menosprecio de las operaciones psíquicas del sueño haya encontrado sus contradictores. Por cierto, tal contradicción parece difícil. Que uno de los desvalorizadores de la vida onírica asegure (Spitta, 1882, pág. 118) que las mismas leyes psicológicas que gobiernan en la vigilia presiden también el sueño, o que otro (Dugas, 1897) afirme que «*le rêve n'est pas déraison, ni même irraison pure*» poco significa en la medida en que ninguno de los dos se tome el trabajo de armonizar esta apreciación aquí con la anarquía psíquica y la disolución de todas las funciones en el sueño, tal como ellos mismos las describieron. Pero otros parecen haber vislumbrado la posibilidad de que la locura del sueño quizá no carezca de método, quizá no sea sino disimulo, como el del príncipe de Dinamarca, a cuya locura alude el inteligente juicio aquí citado.” (Freud, S. 1991g: 83)

cientificista de la época, el psicoanálisis fue desprendiéndose de dichos referentes para tomar otro rumbo.

El quiebre epistemológico en la obra freudiana respecto a la racionalidad moderna produce un quiebre en los modelos clínicos. Un ejemplo clave es la encrucijada en torno a la histeria. La racionalidad freudiana, sin saberlo, comienza a operar otro tipo de intervenciones y con ello habilita otra clínica. En su estudio sobre la histeria, Freud aborda un cuerpo que no es el anatómico y con ello se aparta de la psicopatología psiquiátrica.

Particularmente a partir de su aproximación a la histeria, es como podríamos pensar que Freud dio un vuelco epistémico y metodológico significativo, en el cual se desmontó la posición del médico como garante absoluto del saber, para inaugurar una praxis distinta en la que se privilegiaba la escucha. Al abrir la escucha a lo incomprensible del síntoma fuera del cuerpo y adjudicándole un motivo y un sentido (entendiéndolo no sólo en relación con la historia del paciente, sino en función del despliegue en la transferencia), se dio inicio a un ejercicio inédito del tratamiento de la neurosis. Así, la racionalidad freudiana habilita otra clínica diferente.

Como con la cuestión de las parálisis histéricas, nuevamente se planteó el problema de la "verdad". Y el descubrimiento fue que, así como las parálisis no respondían a la anatomía biológica, las escenas de abuso y/o seducción sexual no respondían a la simple dimensión fáctica de los "hechos". Pero, al igual que las parálisis, no eran por eso menos "reales"[...] En otros términos, el síntoma histérico, es un fenómeno que no responde a un saber universal sobre la anatomía, sobre lo real, sino que responde a la particularidad de la historia de cada sujeto expresada al nivel del uso de las palabras. No se lo podrá curar ni con medicamentos ni con operaciones reales sobre el cuerpo, sino dejando hablar al paciente, para a partir de ese decir, deducir y desarmar la trama lógica que mantiene aisladas a ciertas palabras del funcionamiento conjunto de las demás. (Sauval, 1998)

Cuando Freud atiende a lo paradójico de las manifestaciones histéricas o a la incoherencia de las representaciones obsesivas, se permite escuchar el síntoma neurótico fuera de la dicotomía razón/sin razón, otorgándole un valor distinto.

El psicoanálisis podría quedar ubicado como la práctica que concedió a esa palabra de la locura una relación distinta con la verdad. Sin embargo, en tanto que discurso ordenado, de algún modo siempre está en riesgo de arrastrar consigo y prolongar los

quiebres que motorizaron la positivización de la locura como enfermedad mental. (Vallejo, 2006:195)

La escucha psicoanalítica se funda entonces en esta apertura al diálogo con la locura (la escucha del sinsentido de los síntomas, es la que permite postular la hipótesis del inconsciente) que la Modernidad de alguna manera clausuró.

Es este apartamiento y este modo de proceder tan específico (que generalmente leemos como “subversivo” o disruptivo), el que intentaremos delimitar y problematizar para encontrar las condiciones y quiebres (con la racionalidad moderna y los aparatos teóricos y clínicos que habilita) de los que parte y las limitantes y problemas que enfrentará al establecer otra propuesta teórica y práctica con efectos y consecuencias específicos.

Para problematizar las condiciones de posibilidad del psicoanálisis y sus consecuencias, será necesario partir de algunos de los problemas y cuestionamientos en los que se debate actualmente su identidad como teoría, como clínica y como campo de saber. Pues, si bien, podemos concluir que el psicoanálisis - como un discurso y una construcción cultural específica para tratar ciertos tipos de sufrimiento y malestar - se deslinda de ciertas prácticas clínicas ancladas en la visión moderna y antropomórfica del mundo, no podemos negar la relación y el horizonte epistémico que comparte con ellas.

1.1.1. El problema de la vigencia y especificidad del psicoanálisis.

¿Cuál es el estatuto del psicoanálisis en tanto saber? Michel Foucault (1969) interpreta su surgimiento como una peculiar secuela de la positivización de saberes que conformaron la psicología en la Modernidad; sin embargo, sus principales autores (en tanto “instauradores de discursividad”) sostienen posturas específicas respecto a la formación del conocimiento psicoanalítico a ser practicado y transmitido.

Al respecto, destaca la conferencia de Sigmund Freud titulada “Sobre una cosmovisión”, de corte epistemológico. Asimismo, la conferencia “Psicoanálisis y psiquiatría” indica con claridad la orientación que daba Freud al saber psicoanalítico: “[...] ni por un instante deben creer que esto que les presento como concepción psicoanalítica sea

un sistema especulativo. Es más bien experiencia: expresión directa de la observación o resultado de su procesamiento.” (Freud, 1991s: 224)

Podemos afirmar que esta postura supone un consenso entre los psicoanalistas, supeditando la teoría a la experiencia clínica como expresión directa de la observación, la cual posteriormente se procesará y derivará en un conocimiento psicoanalítico. Junto a esto, resalta la indicación freudiana del rechazo a la teoría por parte de aquellos interesados en obtener una formación psicoanalítica.

Esta perspectiva responde ya a un problema epistemológico planteado por Hanson (1958) en su texto “Sobre la observación”. La creencia de observar con un ojo despejado de prejuicios es pensada casi automáticamente como la labor del científico.³ Sin embargo, Hanson rescata la noción de carga teórica previa e infranqueable en la tarea de la observación. Por otro lado, sostener que se ve de forma privilegiada por la experiencia acumulada aporta otro obstáculo, destacado por Gaston Bachelard en su obra “La formación del espíritu científico” (1948).

En este sentido, resultará fundamental interrogar la recurrida noción de “mirada clínica”, pues la arqueología de esta mirada – junto a las consecuencias derivadas en los modos de concebir y tratar las enfermedades – será uno de los puntos a partir de los que podremos cuestionar la originalidad y subversión del modelo clínico psicoanalítico.

Si bien este apartado versa ciertas acotaciones respecto a preocupaciones epistemológicas que rodean al psicoanálisis, no se pretende retomar de forma afirmación/negación la vieja pregunta: “¿es el psicoanálisis una ciencia?”. Por el contrario, se aportan ciertas nociones para plantear que el modelo de episteme que se retome como sostén del corpus psicoanalítico, afecta directamente al modo de concebir la práctica, y no al revés. Es decir: no obstante se trabaje con pacientes neuróticos en un contexto clínico

³ Hanson reconoce la noción de “contexto”, y en este sentido la “tradición” como elementos implicados en la interpretación, pues en todo caso lo observado tiene sentido y es interpretado dentro de un contexto de conocimientos que influye sobre la visión. Asimismo afirma que la interpretación, en relación con un “ver que...”, un ver de conocimiento, no está determinada por un criterio de verdad fijo, sino que acepta la posibilidad del carácter cambiante de la observación y el conocimiento, en donde la información acerca de lo observado puede cambiar en virtud de nuevas observaciones. Hanson, N.R. (1958) Patrones de descubrimiento. Observación y explicación. Madrid: Alianza Editorial.

que asemeje prácticas consensuadas por los psicoanalistas (el uso de diván, la asociación libre, la atención flotante o la interpretación) sin hacer uso explícito de una teoría, el practicante se encuentra inevitablemente inserto en – recurriendo al léxico de Hans-Georg Gadamer (1995) – una tradición específica, con horizontes hermenéuticos y prejuicios que le son propios y que determinan *formas de ver*.⁴

De dicha advertencia, surgen cuestionamientos importantes: ¿Para qué sirve el psicoanálisis? ¿Es una teoría vigente? ¿En qué se diferencia de otras prácticas clínicas? Dichas interrogantes son las que nos convocan a explorar posibles respuestas a lo largo de nuestra indagación y de todas las que deriven de ella.

En primera instancia, podemos decir que la eficacia del tratamiento psicoanalítico no es un criterio de validez científica, no es posible reducir todo a la experiencia clínica como único criterio de validación, pero los efectos de la operación analítica no son observables ni medibles de la misma forma en que otros modelos clínicos pueden dar cuenta de ciertos cambios de conducta cuantificables.

El paciente que se observa no es aseptico de contexto, no es un hombre dado, ni los datos de sus padecimientos se obtienen por el refinamiento de los métodos de observación; pertenece a un devenir histórico, a quiebres específicos donde ciertas formas de preguntar cambiaron y presentaron problemas inéditos.

De este modo, una teoría coherente sobre la neurosis no proviene de casos acumulados, observaciones y trabajo clínico-práctico con pacientes neuróticos, sino de un replanteamiento de las fuentes de aquello que culturalmente concierne a esta nomenclatura y su relación con lo que Freud denominó “Malestar en la cultura” como condición de

⁴En relación con Gadamer, la noción de “carga teórica” permite establecer un parangón, donde el planteamiento gadameriano, al igual que la noción de Hanson, afirma que la interpretación depende del contenido. Así pues, la “carga teórica” alude a un conocimiento previo, y en clave hermenéutica este concepto se asemeja a la “tradición”, que en Gadamer permite el orden inicial a partir del cual surge el dinamismo de las nuevas interpretaciones (“expectativas”). Ambos, tradición y conocimiento previo, son de naturaleza eminentemente lingüística. Gadamer, H-G. (1995) El giro hermenéutico. Traducción de Arturo Parada. Madrid: Cátedra Teorema, 1998.

Véase también en Magaña, Mónica, et.al. (22 de junio de 2015) Hacia una noción de interpretación en la ciencia: anotaciones críticas al planteamiento de N. R. Hanson. Interpretatio. Revista de Herméutica. Vol. 1. N° 2. Disponible en: <https://revistas-filologicas.unam.mx/interpretatio/index.php/in/article/view/22/67>

posibilidad de las neurosis. Este criterio de demarcación, habilita distinguir si se sigue el procedimiento médico-psiquiátrico (más cercano a la primera postura) o el que plantearemos como psicoanalítico desde el referente arqueológico.

Por otro lado, el psicoanalista (como teórico y como clínico) incide en el concepto de inconsciente dependiendo de la posición que asuma, habilitando una operación clínica u otra. Dicha posición no es resultado del análisis personal, didáctico o de experiencias repetidas a partir de años de labor, sino de considerar y responder a problemas de la episteme específica (en tanto forma de cultura) que gestó determinada disciplina – en este caso, el psicoanálisis –, sus objetos de estudio, sus problemas y sus límites.

Por último, la conceptualización de las nociones de “enfermedad” en psicoanálisis no proviene en última instancia de la observación clínica, sino de una construcción epistémica sujeta a rupturas de carácter histórico, político, social y cultural, que inciden en la forma de ver y tratar el cuerpo enfermo.

Existe entonces una relación evidente y fundamental entre teoría y práctica. José Casas hace esta distinción más clara encontrando dos dimensiones posibles de la teoría psicoanalítica:

[...] la teoría en psicoanálisis tiene una doble dimensión; por un lado, los conceptos que conforman la teoría establecen condiciones de posibilidad del objeto psicoanalítico y de la clínica. De ahí la singularidad del objeto en el discurrir de las palabras dichas libremente. Por otro lado, abre el propio campo psicoanalítico a otros distintos, en un movimiento que es de ida y vuelta, pero que en cada regreso el propio campo psicoanalítico se enriquece al igual que este lo hace con los campos con los que dialoga. (Casas, J. 1996:26)

El mismo Freud define el psicoanálisis en tres niveles: teórico, metodológico y terapéutico. A estos podemos agregar un cuarto: el epistémico. Para Freud, la fuente original del psicoanálisis es la clínica, pero esto no elimina la existencia de un múltiple y diverso interés por el psicoanálisis, poniéndolo en relación con otros campos disciplinarios. Paradójicamente, la teoría se encuadra al margen del hecho clínico, que es particular, pero tal hecho clínico sólo es relevante si cuenta con cierta determinación teórica – que implica determinar condiciones y límites de posibilidad- que a su vez requiere de un diálogo

constante con otros saberes. Sin embargo, siempre es necesario establecer condiciones mínimas para la interlocución y aclarar a qué nivel se hará referencia.

¿Qué función tiene la teoría en psicoanálisis? Podemos adelantar que tiene por función principalmente delimitar las condiciones de posibilidad para que se haga presente el objeto psicoanalítico (que expresa su naturaleza mediante la palabra). Es decir, que es la presencia del analista, la que crea las condiciones de esta posibilidad (por lo tanto, la condición de esa presencia no puede ser la neutralidad). Por eso es que existe un riesgo inminente de que el psicoanálisis sea dictado y delimitado por los psicoanalistas y para los psicoanalistas, sin cuestionamiento o diálogo posible desde otras trincheras del conocimiento y sin interlocución alguna.

1.1.2. El problema de la extraterritorialidad.

Una de las consecuencias de esta ausencia de diálogo e interlocución, es que el psicoanálisis se vuelve una disciplina aislada, exenta de disquisiciones posibles y sobre todo, exenta de cuestionamientos hacia su propia práctica. Con ello corre el riesgo de quedar como un saber hermético, cerrado sobre sí mismo.

En una entrevista para la revista *Imago Agenda*, el psicoanalista Alfredo Eidelsztein se cuestiona sobre las diferencias teóricas y la posición que adoptan las diferentes escuelas y prácticas psicoanalíticas frente a los cuestionamientos al psicoanálisis:

“[...] Creo que en psicoanálisis, luego del fallecimiento de Lacan, lo que más está faltando es la discusión pública y seria sobre las diferencias básicas fundamentales de los modelos teóricos y, consecuentemente, prácticas que sostenemos los psicoanalistas. Hay lucha de poder entre las instituciones pero casi no hay debates sistemáticos y públicos sobre las diferencias teóricas que guían nuestras prácticas. Cada grupo hace como que el otro no existe y temo que tal maniobra redunde en un gran empobrecimiento de la propuesta que el psicoanálisis tiene para hacerle a las otras disciplinas de saber y al conjunto de la sociedad. (Eidelsztein por Cueto, 2012)

Y es que, como señala Eidelsztein, pareciera que los psicoanalistas han optado por un posicionamiento de aislamiento, el problema es que, no sólo se evitan las discusiones

con otras teorías o prácticas psicoanalíticas, sino que tampoco se hacen debates o diálogos con otros saberes. De ahí que siempre esté latente el riesgo de una postura extraterritorial.

Al respecto, Pasternac divisa también varios riesgos plausibles para el psicoanálisis:

El psicoanálisis está a menudo prensado entre, por un lado, un éxito aparente que generaliza en la sociedad fórmulas que entran en el lenguaje común al precio de su desnaturalización o de su utilización salvaje fuera del contexto de la experiencia analítica y, por otro lado, la apariencia elitista o el hermetismo, no siempre necesario pero a veces ineludible, propio del respeto por la rigurosidad doctrinal. La apuesta que se le plantea hoy, por lo tanto, al psicoanálisis es que esta práctica sobreviva con su especificidad al triunfo ideológico de sus deformaciones y a la consecuente circulación de las falsificaciones caricaturales más variadas que se presentan bajo su nombre o a la caída en el hermetismo esotérico de ciertas formulaciones teóricas cuando están desvinculadas de la experiencia clínica que le es propia. No resulta fácil atravesar el estrecho desfiladero entre esas dos trampas: la desnaturalización o la pedantería pretenciosa. (Pasternac, 1980: 2)

El peligro de la desnaturalización es inminente, resultado de las mutaciones y desplazamientos a los que el psicoanálisis está constantemente expuesto cuando se intenta exponer, difundir o transmitir un saber en espacios distintos al clínico. Sin embargo, tampoco es posible fomentar una posición marginal o extraterritorial que termine por hacer del psicoanálisis un saber sectario indispuerto a cuestionarse y reformularse:

[...] tal es el resorte de la segregación particular en que él mismo [el psicoanálisis] se sostiene, en tanto que la I.P.A.⁵ se presenta en esa extraterritorialidad científica que hemos acentuado, y que hace de ella algo muy diferente de las asociaciones análogas en título de otras profesiones (Lacan, 1981: 27)

La extraterritorialidad no es sólo un riesgo para el psicoanálisis como tal, en tanto saber, sino un lugar común en el que muchos psicoanalistas caen cuando ya no interrogan su práctica. Cuando se cree que el psicoanálisis ha alcanzado una suficiencia teórica, metodológica y epistémica, se deja de discutir, se recurre a un argumento casi autoreferencial o de autoridad en donde sólo los psicoanalistas pueden decir qué es el psicoanálisis y decidir sus criterios de validez, eficacia y de posibilidad:

⁵ *International Psychoanalytical Association*. La Asociación Psicoanalítica Internacional es «el principal órgano regulador y de acreditación para el psicoanálisis en el mundo». Es el principal cuerpo regulador y de acreditación existente, y se encarga de que el psicoanálisis continúe su desarrollo. Fundada en 1910 por Sigmund Freud, la asociación cuenta con más de 12.000 miembros provenientes de más de 65 países alrededor del mundo.

“Lo verdadero del psicoanálisis sólo lo dicen los psicoanalistas. En tal sentido, ¿no habrá que perseguir la particularidad del discurso psicoanalítico en otros puntos del diagrama de su orden, en puntos en los que realmente logre diferenciarse del discurso médico, tal y como podría ser la función autor [...]”(Vallejo, 2006: 198)

Si lo verdadero del psicoanálisis lo dictan los psicoanalistas ¿Cuál es el consenso? ¿Cuál es su verdadera identidad? ¿Es pertinente dejar de preguntárselo?

Siguiendo esta tesis, un ejemplo del empobrecimiento teórico (y en consecuencia, clínico) del que hablamos deviene cuando, ante la pregunta por la vigencia del psicoanálisis, se aboga por su “actualización” en virtud de adaptarse al presente y sus demandas. Sin embargo, esta actualización no supone una renovación o una nueva interrogación a los axiomas y prejuicios repetidos en los espacios de formación de los analistas o a los impasses y problemas que se presentan en la teoría, sino meramente la ambición de crear un espectro “más abarcativo” de malestares (supuestamente “nuevos”) para responder a quienes denuncian al psicoanálisis como una teoría obsoleta o un método caduco que ya no sirve para atender problemas actuales. Esto genera lo que Ritvo (2011) denomina “el síntoma de lo nuevo”, presente a través del anuncio de la emergencia de:

Nuevos síntomas, nuevas patologías, nuevas subjetividades... Y a ello suele sumarse, desde actitudes que podemos denominar “progresistas” cuando no resueltamente “revolucionarias”, el discurso de quienes sostienen que ha llegado la hora de ir más allá: más allá del malestar en la cultura freudiana porque, se dice, estamos en la época de la peste, que no es el malestar; estamos en la época del arrasamiento de la subjetividad –“arrasamiento” es uno de los vocablos favoritos de cierta tendencia–. (Ritvo, 2011)

A diferencia de otros campos de saber, cuya identidad y pertinencia no son permanentemente cuestionadas, el modo en que el psicoanálisis responde a los cuestionamientos de su vigencia abre vías distintas, en ocasiones creando orientaciones irreconciliables que no obstante parten del mismo Freud. Este antagonismo entre escuelas y orientaciones generalmente termina en debates recursivos sin conclusiones concretas, pero también puede servirnos para preguntarnos: ¿Realmente el psicoanálisis tendría que alcanzar para todo, ofertar una respuesta para todo malestar?

Una de las interrogantes que se manifiestan constantemente respecto del psicoanálisis se erige alrededor de su pertinencia y su vigencia en la actualidad. Como

veremos a lo largo de la indagación, la respuesta depende no tanto de las “aplicaciones” que puede tener el psicoanálisis en relación a los “problemas actuales” o los malestares que aquejan a las personas en la actualidad, sino de la concepción de Historia con la que trabajemos. Explorar la vigencia del psicoanálisis reconduciéndolo más bien a sus raíces y buscando su pertinencia como teoría y como praxis en los problemas y quiebres de los que parte y las rupturas que genera, nos permite replantear su especificidad al cuestionar sus condiciones de posibilidad y de sentido.

Entre algunos de los psicoanalistas que se han mostrado críticos o al menos curiosos del lugar del psicoanálisis en la actualidad, encontramos la polémica propuesta de Jean Allouch en su texto *“Spsychanalyse”* (2006) en el que interroga el lugar del psicoanálisis, actualmente entramado e inscrito dentro de la función “psi”, sin lograr diferenciarse o definirse del todo. Si bien Allouch propone un diálogo entre el psicoanálisis y la lectura foucaultiana de las prácticas del cuidado de sí, lo interesante de su planteamiento es poner en entredicho la supuesta solidez teórica y epistémica que el psicoanálisis daba por sentado (al menos en su comunidad epistémica).

Para indicar que resulta indispensable hoy una genealogía del psicoanálisis avanzaré esto: desde hace más de un siglo, y a fuerza de triturarse las meninges en todos los sentidos, el psicoanálisis llega a no saber dónde está ni lo qué es. Aunque esto tenga efectos positivos, particularmente efectos críticos, tiene molestas consecuencias en su posición en la episteme y también en su presentación en lo social para allí existir. ¿Cómo elegiría ella una política propia si no sabe ni lo que es ni quién es? (Allouch, 2006:1)

La discusión es importante para cuestionar las convergencias y divergencias del método respecto a otro tipo de abordajes clínicos, pero también por volverse palpable la necesidad de distinguir o redefinir el lugar epistémico que tiene el psicoanálisis frente a otros saberes con los que tiene que mantener un diálogo. Se hace latente un esfuerzo por delimitar y señalar las especificidades del campo de acción del psicoanálisis y sus alcances teóricos y prácticos. Se habla mucho de la subversión del psicoanálisis y de su distinción radical respecto de otras disciplinas y modelos clínicos pero: ¿Cuál es realmente la originalidad del descubrimiento freudiano? ¿En qué se distingue el método y la teoría psicoanalítica?

“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 las racionalizaciones, es reconocer la originalidad que denuncia con su sola existencia la falsedad de todas ellas” (Escobar, 1999: 11)

Se trata de desmarcarse, pero estando advertidos que el psicoanálisis en tanto práctica discursiva está permeado y marcado de antemano por las condiciones enunciativas de los saberes que le anteceden y que le dieron lugar.

En una conferencia pronunciada el 31 de octubre de 1979⁶ Marcelo Pasternac sostiene la tesis de que el psicoanálisis está en un constante peligro de sufrir la recuperación ideológica de su campo y la degradación de su cientificidad a través del discurso utilitario de la curación en la medida en que no se reflexiona suficiente sobre el sentido específico que la palabra cura puede tener en el lenguaje conceptual del psicoanálisis en tanto tendría que diferenciarse claramente con la del discurso técnico de la medicina

Hay que reconocer, sin embargo, que el psicoanálisis emerge enfrentado con la problemática del individuo sufriente y que Freud hace su trabajo innovador a partir del abordaje médico de esa cuestión. Pero se trata de saber si no es justamente desmarcándose de esa referencia como adquiere bruscamente su condición de ciencia y si esa referencia de origen o de ámbito no acecha constantemente al psicoanálisis amenazando destruir su originalidad y también si el planteo de la relación medicina/psicoanálisis no exige de los psicoanalistas una toma de posición clara y fundada. (Pasternac, 1980, 128)

Este es un trabajo vital, no sólo para destacar una supuesta “originalidad” frente a otras disciplinas, sino para delimitar los alcances de la praxis y de la teoría mismos, reformulando así sus límites y, sobre todo, para incidir en el posicionamiento ético de los psicoanalistas.

Vallejo nos encamina a detectar ese sesgo que amenaza con desbaratar aquello que distinguió al psicoanálisis de la psiquiatría y de la psicología: que el psicoanálisis nada sabe de las estrategias de subjetivación que en Occidente son las gestoras reales de los individuos (Vallejo, 2006:114). Para él, poder pensar los mecanismos reales que han regido

⁶ Conferencia pronunciada el 31 de octubre de 1979 en el Centro de Estudios Argentino Mexicano (CEAM) como inauguración del ciclo "Vigencia del psicoanálisis a cuarenta años de la muerte de Sigmund Freud". Pasternac, M. (1980) *Problemas actuales del psicoanálisis: Medicalización, cientificidad e irrupción lacaniana*. Conferencia pronunciada el 31 de octubre de 1979 (CEAM) Publicada en Dialéctica n°8 (junio 1980) Escuela de Filosofía y Letras. UAP

las prácticas que participaron en la fabricación de los individuos, es algo que han dejado fuera los psicoanalistas, cuando aseveran que sus concepciones de Ley no tienen nada que ver con asuntos relacionados a las estrategias jurídicas del poder. Al no estar advertido de las proyecciones y consecuencias de sus axiomas y prácticas, el psicoanálisis incurre constantemente en una propuesta de emancipación o readaptación.

Reconocer sus límites, alcances y sobre todo, los problemas que devela, es clave para entender al psicoanálisis como campo de saber. Sobre todo porque, como ya vimos anteriormente, dichos modos de saber (condiciones epistémicas), permean los conceptos (condiciones teóricas) y bordean las prácticas mismas (condiciones metodológicas)

1.2. Del Hombre al *Sujeto*. Un diálogo posible entre el psicoanálisis y Foucault en el contexto de la Modernidad.

El diálogo entre el psicoanálisis y Michel Foucault no es una interlocución obvia ni propia de todo estudio o interrogación psicoanalítica, sino que más bien requiere de construirse y señalarse como una vía específica de análisis. Más que buscar una continuidad, una analogía o una relación, se busca localizar problemas comunes y los modos en que cada uno responde a ellos. Por esto, nos parece necesario localizar, en este apartado y a lo largo del trabajo, los entrecruces y vértices donde el diálogo se hace posible.

No obstante cabe señalar desde ahora y en adelante las condiciones de dicho diálogo posible. Tal como lo señala Casas (2002, p. 70) citando a Thomas Kuhn, el problema del lenguaje común –o la falta de este– entre dos teorías es una vicisitud fundamental por sortear cuando se plantea su diálogo. Se advierte que todo intento de traducción no se da sin pérdida o resto, por lo que la aproximación de este proyecto de tesis no consiste en supeditar la doctrina psicoanalítica a los planteamientos de Foucault (o viceversa), ni suponer una suerte de continuidad tácita entre el corpus psicoanalítico y los objetivos del filósofo francés. Tampoco se busca dar mayor consistencia o valor explicativo a la clínica desde postulados filosóficos. Más bien, se concibe la relación como posible –en tanto no está determinada de antemano- como efecto de un trabajo que permita situar fronteras

comunes, preocupaciones análogas y respuestas divergentes que, aún en su alteridad, permitan analizar ciertos problemas desde nuevas perspectivas

En el texto *“Incidencias en el psicoanálisis de la obra de Michel Foucault”* (2006), Mauro Vallejo problematiza el orden del discurso psicoanalítico al poner en relación algunas de las investigaciones de Foucault con temas fundamentales para el psicoanálisis. Más que buscar la viabilidad o imposibilidad del discurso psicoanalítico o entablar una crítica a la práctica psicoanalítica desde la perspectiva de Foucault, tratará de ubicar cómo sus textos inciden en el psicoanálisis en su historia y en sus filiaciones doctrinales, es decir, a nivel de su discurso. Vallejo parte de una inquietud primordial para nuestra indagación:

¿A qué se llama aquí psicoanálisis? Pareciera que se nombra así a cosas tan diversas, tan dispares entre sí. ¿Por qué esa dificultad por trazarle un terreno propio, por ubicarlo de una vez por todas en una filiación certera y única? Esa equivocidad, además de hacerle eco a la indeterminación de Michel Foucault al respecto, ¿no será tanto menos el fruto de una ignorancia obcecada que el efecto de la dispersión irreductible inherente al objeto designado? Quizá la grandeza de ese discurso, la dificultad de cercar esa práctica obedezcan a una razón tan profunda como ligera. ¿Cómo es posible sostener con cierta premura que algo así como el psicoanálisis existe sí, y sin nombrar más que algunas de sus máscaras, es a la vez un cierto trabajo a partir de la demarcación de la negatividad, cierta extracción de saber posibilitada por la fijación de unos cuerpos, tanto como una labor exegética que halla en la desliteralización de lo real su posibilidad, así como una técnica profesional que intenta olvidar la disimetría que gobierna su escena tras una preocupación por la verdad, y, en no menor medida, cierto designio terapéutico que creyó ubicar en el discurso de los seres sexuados la estofa de su hacer? El discurso psicoanalítico no podría ser otra cosa que el entramado contingente que permita transformar la distancia que separa a los sitios en los cuales se alojan esas modalidades de lo real (prácticas, conceptos, luchas, teorías, etc.) en el terreno delineado en que unas acciones encuentren su coherencia. No para disolver los blancos que aíslan esos islotes sino para poder concluir con una regularidad que explique sus entrecruzamientos. (Vallejo, 2006: 11)

Siguiendo la línea de análisis de *“Las palabras y las cosas”* (1966) donde Foucault prescribe al psicoanálisis como una disciplina diferenciada de las ciencias humanas, el mismo Vallejo cuestiona si el psicoanálisis realmente es una indagación particular que deja atrás las interrogantes antropológicas de la finitud y la representación: “¿Es el psicoanálisis el nombre de una ruptura o el rostro de una continuidad apacible? ¿Es una ciencia humana, una entre otras, o es el pensar que precisamente permite superarlas?” (Vallejo, 2006: 20).

El autor localiza varios momentos de ambigüedad en el texto de Foucault, en los que parece anunciar el saber psicoanalítico como elemento disruptivo en el saber moderno, mientras que en otros momentos, lo contempla como otro discurso más del mismo.

1.2.1. El Sujeto en cuestión. Condiciones del diálogo con Michel Foucault.

Interrogar al psicoanálisis en tanto entramado discursivo, nos permite volver a las preocupaciones que le dieron cabida y encontrarle, ya no sólo una unicidad teórica o una utilidad específica (en términos del para qué del psicoanálisis en la actualidad), sino una cierta lógica y una coherencia que nos permita situar al psicoanálisis en algún lado (aunque este lugar sea una ruptura o una contingencia más).

El psicoanálisis, como dispositivo clínico, permite el tránsito del estudio del Hombre (unidad conciencia-voluntad con atributos dados) al Sujeto (histórico, contingente, deseante, dividido entre saber y verdad). Esta transición interesa tanto a Foucault y a Lacan y sobre ello fundamentamos el posible diálogo.

Aunque los conceptos de sujeto de uno y del otro, no son equiparables ni equivalentes, ambos comparten una preocupación por la relación del saber y la verdad y ambos entienden el sujeto como un producto.

El trabajo de Michel Foucault puede demarcarse como una Historia crítica del pensamiento que vira alrededor de una puesta en cuestión de los procesos de subjetivación y de objetivación que hacen que el sujeto pueda llegar a ser, en cuanto sujeto, objeto mismo. En este sentido es que podemos encontrar en sus indagaciones una preocupación constante por el lugar de la verdad y por el sujeto. En “El sujeto y el poder” (1988), Foucault delimita el objeto de su trabajo:

Quisiera decir, antes que nada, cuál ha sido la meta de mi trabajo durante los últimos veinte años. No ha consistido en analizar los fenómenos del poder ni en elaborar los fundamentos de tal análisis. Mi objetivo, por el contrario, ha consistido en crear una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura. Me he ocupado, desde este punto de vista, de tres modos de objetivación que transforman los seres humanos en sujetos. (Foucault, 1988:3)

A Foucault le interesan los modos de objetivación y de subjetivación y el sujeto lo concibe en tanto función del discurso, es decir, es un lugar o una posición variable y diversa que está en relación directa con el discurso y los juegos de verdad que prescribe:

Se trata de plantear más bien estas preguntas: ¿Cómo, según qué condiciones y bajo qué formas algo como un sujeto puede aparecer en el orden de los discursos? ¿Qué lugar puede ocupar en cada tipo de discurso, qué funciones puede ejercer, y esto, obedeciendo a qué reglas? En suma, se trata de quitarle al sujeto (o a su sustituto) su papel de fundamento originario, de analizarlo como una función variable y compleja del discurso (Foucault, 1988:131)

Por otro lado, para Lacan, el sujeto es también una función, es un concepto, o mejor dicho, una hipótesis que le posibilitará explicitar una concepción del inconsciente (diferenciada de la de Freud) a partir de la que tendría que trabajar el analista: “El sujeto que nos interesa, sujeto no en la medida en que hace el discurso, sino en que está hecho por el discurso e incluso está atrapado en él, es el sujeto de la enunciación.” (Lacan, 2006: 53)

El psicoanálisis es impensable sin tener antes un posicionamiento claro respecto al sujeto del que se trata. El sujeto, que no es el individuo, ni es el yo, ni es la persona, sino que es un efecto del significante. El sujeto en ese sentido es una hipótesis, que sólo puede aparecer y significar algo cuando el analista está ahí y cuando le supone una existencia dentro de la lógica del tratamiento.⁷

Tanto Foucault, como Lacan, aunque desde diferentes perspectivas y a partir de métodos disímiles, piensan al sujeto como producto o efecto. Foucault lo piensa como un lugar o una posición o como un producto de determinadas condiciones, reglas y prácticas; Lacan, por otro lado, lo entiende como un efecto del significante. No obstante, para ambos el sujeto aparece en determinado orden, en el orden del discurso o en el orden del significante. Esta posición supone una franca ruptura con el ideal moderno de un Yo que se

⁷ El fin de mi enseñanza, pues bien, sería hacer psicoanalistas a la altura de esta función que se llama sujeto, porque se verifica que solo a partir de este punto de vista se comprende de qué se trata en el psicoanálisis. [...] El sujeto del que se trata no tiene nada que ver con lo que se llama lo subjetivo en sentido vago, en el sentido de lo que mezcla todo, ni tampoco con lo individual. El sujeto es lo que defino en sentido estricto como efecto del significante. Esto es un sujeto, antes de poder situarse por ejemplo en tal o cual de las personas que están aquí en estado individual, antes incluso de su existencia de vivientes. Lacan, J. (1967) Mi enseñanza, Lugar, origen y fin de mi enseñanza, Paidós, 2006. Pág.10

afirma como sujeto de derecho, guiado por la razón y emancipado de alguna forma de la tradición que lo determinaba.

Podemos entonces vislumbrar que hay una preocupación similar por el sujeto que aparece como efecto de un orden o una estructura que lo atraviesa y lo antecede y de la cual no puede dar cuenta en tanto se asuma como sujeto absoluto que se basta a sí mismo. Tanto Foucault, como Lacan, entienden que el Hombre es un efecto de la Modernidad.

Como veremos más adelante, Foucault postula que es gracias a la reflexión del inconsciente, que nos dimos cuenta que el hombre no existe, es decir, que el hombre en su realidad y valor humanista y antropológico, llega a su fin cuando se descubre este sector de lo que escapa a la conciencia.

Lacan por su parte en varios momentos convoca a pensar al sujeto y no al hombre: Cuando advierte: “Donde eso era/estaba, el sujeto debe advenir”⁸, el sujeto, que no es nadie, debe advenir desde donde eso piensa y habla, que es donde las cosas no son aún.

Como podemos ver, tanto Foucault como Lacan, aluden a la noción de sujeto, y esta ocupa un lugar prominente en sus desarrollos⁹, que responde (de manera distinta y particular) a un problema común: la pregunta por los límites del Hombre concebido en la Modernidad. Para tal propósito, ambos recurren al mismo autor para identificar una ruptura epistémica: Sigmund Freud.

En la conferencia “¿Qué es un autor?” (1969), Foucault retoma a Freud y aclara el modo en que hará su relectura, nombrándolo un “fundador de discursividad”, ya que con su discurso habría producido, además de una serie de conceptos y definiciones, la posibilidad y las reglas de formación de otros textos ulteriores:

⁸ «*Wo Es war, soll Ich warden*». Esta discusión será abordada con mayor detenimiento en el capítulo 3. Cfr. Freud, S. (1979). Obras Completas T. XXII. 31ª conferencia. La descomposición de la personalidad psíquica. Buenos Aires: Amorrortu editores. p. 74.; y Lacan, J. Escritos 2 Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano; Escritos 1. La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud.

⁹ “Quisiera decir, antes que nada, cuál ha sido la meta de mi trabajo durante los últimos veinte años. No ha consistido en analizar los fenómenos del poder ni en elaborar los fundamentos de tal análisis. Mi objetivo, por el contrario, ha consistido en crear una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura. Me he ocupado, desde este punto de vista, de tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos.” (Foucault, 1988: 3) [El sujeto y el poder, en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, No. 3. (Jul. - Sep., 1988), pp. 3-20.]

Lo particular de estos autores es que no son solamente los autores de sus obras, de sus libros. Produjeron algo más: la posibilidad y la regla de formación de otros textos. En este sentido, son muy distintos, por ejemplo, de un autor de novelas, que en el fondo no es nunca, sino el autor de su texto. Freud no es simplemente el autor de la *Traumdeutung* o de *El chiste*; Marx no es simplemente el autor del *El manifiesto* o de *El capital*: establecieron una posibilidad indefinida de discurso. [...] quiero decir que no sólo hicieron posible un cierto número de analogías, sino que hicieron posible (también) un cierto número de diferencias. Abrieron el espacio para algo distinto a ellos y que sin embargo pertenece a lo que fundaron. Decir que Freud fundó el psicoanálisis no quiere decir (no quiere decir simplemente) que el concepto de libido, o la técnica de análisis de los sueños vuelven a encontrarse en Abraham o en Melanie Klein, quiere decir que Freud hizo posibles un cierto número de diferencias respecto a sus textos, a sus conceptos, a sus hipótesis que dependen todas del propio discurso psicoanalítico. (Foucault, 1999a: 67-68)

La función-autor, así desplegada por Foucault, cuestiona la postura tradicionalista que supedita los textos a las intenciones personales de quien los escribe. Visto así, la lectura de Freud no se limita a una exégesis ortodoxa de “lo que en verdad quiso decir Freud” (pues se asume que su obra es un bloque homogéneo y no una serie de discontinuidades, contradicciones y respuestas a nuevos problemas constantes), sino a buscar en éste aquello no dicho explícitamente por el autor, pero que le pertenece por derecho de la lógica que despliegan sus hipótesis y cuestionamientos. Si bien, un consenso unánime de psicoanalistas se opone a un “psicoanálisis aplicado” (es decir, su uso fuera de la clínica), Foucault aboga por no limitar su alcance, acaso no en su vertiente terapéutica, sino en sus enunciados epistémicos, en el valor de su método y en las indagaciones derivadas de su teoría. A partir de Freud, argumenta, se puede hablar de otra manera:

Extender un tipo de discursividad, como el psicoanálisis tal como Freud lo instauró, no es darle una generalidad formal que no hubiera admitido al principio, es simplemente abrirle un cierto número de posibilidades de aplicación. Limitarla es en realidad intentar aislar en el acto instaurador un número eventualmente restringido de proposiciones o de enunciados, únicos a los que se les reconoce valor fundador y en relación a los cuales tales conceptos o teoría admitidos por Freud podrán ser considerados como derivados, secundarios, accesorios. (Foucault, 1999: 69)

De acuerdo con Foucault, Freud y Marx abrieron un espacio para algo distinto a ellos y que, sin embargo, pertenece a lo que ellos fundaron, por lo que podemos considerarlos instauradores de discursividad y no simplemente como unos pioneros o iniciadores de alguna cientificidad. La lectura así fundamentada no apuntaría a un retorno

canónico a las fuentes, sino a confrontar una serie de enunciados y discernir sus consecuencias. De un mismo discurso podrían aislarse lecturas divergentes, admitiendo y fundando francas diferencias teóricas y clínicas. Es esta la misma postura (como veremos más adelante) con la que Lacan consigna su retorno a Freud. En la misma exposición, el psicoanalista francés hace una breve intervención, expresando acuerdo:

Se regresa tal vez a muchas cosas, pero, en fin, el regreso a Freud es algo que tomé como una especie de bandera, en un cierto campo, y en esto no puedo sino darle las gracias, respondió completamente a mi expectativa. Evocando especialmente, a propósito de Freud, lo que significa el "regreso a", todo lo que usted dijo me parece, al menos respecto a aquello en lo cual pude contribuir, perfectamente pertinente. (Foucault, 1999a: 82)

Dicha intervención fue realizada tras la publicación del libro “Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas.” (1966), texto del cual se popularizaría la consigna “el hombre ha muerto”. La recepción de este enunciado fue problemática, pues se malinterpretó como una proclama estructuralista, que despojaría al hombre de su agencia para supeditarlos a estructuras determinantes que coaccionan su actuar. El filósofo marxista Lucien Goldmann, presente en la conferencia citada, dirige sus objeciones a Foucault en este sentido. Foucault responde aclarando que no se trata de afirmar la muerte del hombre en tanto tal, sino “se trata de ver de qué manera, según qué reglas se formó y funcionó el concepto de hombre.” (Foucault, 1996: 79). Así, descarta el fundamento de un sujeto originario, causa de sí y autodeterminado, interesándose más bien en el modo en el cual ocupa un lugar en un conjunto de saberes, que dependen de determinadas funciones según los cortes históricos, políticos y sociales. Junto a esto, Lacan responde también en su intervención a las objeciones de Goldmann:

[...] quisiera hacer notar que, estructuralismo o no, en el campo vagamente determinado por esta etiqueta, de ningún modo se trata de la negación del sujeto. Se trata de la dependencia del sujeto, lo cual es sumamente diferente; y muy en particular, en el nivel del regreso a Freud, de la dependencia del sujeto en relación con algo verdaderamente elemental, y que tratamos de aislar bajo el término de "significante". (Lacan en Foucault, 1999a: 82)

Si bien, con métodos diversos y disímiles en muchos sentidos, tanto Foucault como Lacan, piensan el sujeto como un producto, efecto de un discurso (noción compartida pero, asimismo, no equivalente ni continua entre ambos autores). Esta posición supone una

franca ruptura con el ideal moderno de un Yo que se afirma como sujeto de derecho, guiado por la razón y emancipado de alguna forma de la tradición que lo determinaba.

Un concepto que puede ayudarnos a anudar esta discusión es el de: sujeto de la ciencia. El individuo adscrito al individualismo moderno, de alguna forma demarca una forma distinta de pensarnos después de la ruptura que supuso la modernidad misma. La sociedad moderna ha creado las técnicas de subjetivación que le son propias y que sus estrategias requerían y en ese proceso, es la individualización la que ha resaltado como el modo contemporáneo de relación del hombre consigo mismo y con los otros:

El individuo es el nombre de esa posibilidad: de tener a la espera del sujeto una verdad objetivada, la suya. Es también el nombre de una necesidad: decir sobre lo particular, medir, cercar, mirar lo individual. Es el nombre de una contingencia. (Vallejo, 2006:125)

La contingencia del “individuo” ha inaugurado nuevas visibilidades y ha impulsado la proliferación de múltiples discursos que conforman la racionalidad actual. Acudimos a la reconfiguración del problema del sujeto y la verdad en tanto el individuo se coloca a él mismo como objeto de un decir y a la espera de una verdad.

No obstante, existe otra posición, además de la que ya presupone el individuo, en la que el sujeto puede posicionarse. En el texto de *“La ciencia y la verdad”* (1967), Lacan plantea el estatuto de “sujeto de la ciencia” como otro momento del sujeto:

[...] pudo observarse que tomé como hilo conductor el año pasado cierto momento del sujeto que considero como un correlato esencial de la ciencia: un momento históricamente definido del que tal vez nos queda saber si es estrictamente repetible en la experiencia, aquel que Descartes inaugura y que se llama el cogito. Este correlato, como momento, es el desfiladero de un rechazo de todo saber; pero por ello pretende fundar para el sujeto cierta atadura en el ser, que para nosotros constituye el sujeto de la ciencia, en su definición, término que debe tomarse en el sentido de puerta estrecha. (Lacan, 2008j, p. 814).

Lacan ubica la aparición de este "sujeto de la ciencia" en la operación de Descartes, en el punto en que la duda ha reducido el cogito a un saber cero, punto a partir del cual, la garantía de la verdad estará del lado del sujeto: sólo queda el saber, el saber de las fórmulas y su verdad formal. El sujeto que busca la verdad en sí mismo. El sujeto de la ciencia es

entonces el correlato de un desplazamiento particular de la episteme. Pero este momento del sujeto nos interesa en tanto refiere a un contexto clínico específico:

Decir que el sujeto sobre el que operamos en psicoanálisis no puede ser sino el sujeto de la ciencia puede parecer paradójica. Es allí sin embargo donde debe tomarse un deslinde a falta del cual todo se mezcla y empieza una deshonestidad que otros sitios llaman objetiva: pero es falta de audacia y falta de haber detectado el objeto que se raja. *De nuestra posición de sujeto somos siempre responsables.* (Lacan, 2008j, 837).

Lo que Lacan advierte es que es el analista el responsable de dilucidar el sujeto del que se trata, que no puede ser el individuo ni el hombre (en tanto persona) como lo entienden o lo objetivan otras disciplinas. Es a partir del posicionamiento del analista, en tanto advertido de que el sujeto es una hipótesis que se sostiene a partir de una lógica específica (la del inconsciente), que se puede proceder o no con la operación analítica. Es decir, que si el psicoanálisis no pretende entrar en la lógica del individuo como tal y asume trabaja con el sujeto, debe estar advertido de qué o quién es ese sujeto y sus implicaciones:

La clínica impide que se caiga en la alternativa entre generalizaciones vacías por un lado y una referencia, por el otro, a la individualidad, a la singularidad como un fenómeno inaccesible o inefable para el sujeto de la ciencia. Pero, justamente ¿quién (o qué) es el sujeto de la ciencia para el psicoanálisis? (Pasternac, 1980, 137)

La forma en que la episteme moderna organizó el saber sobre el Hombre, creando instituciones y dispositivos específicos, fue generador de un modo de malestar específico. En un desarrollo discontinuo, el psicoanálisis surge como un síntoma de su época, que en sus vertientes puede reforzar las fuentes del malestar o ir en contracorriente. Ello implica tomar posición entre una concepción totalizadora del Hombre o si se le estudia desde sus quiebres y su finitud, insertándolo en un devenir histórico discontinuo.

En el escrito *Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis* (1953), Lacan resalta dicho problema:

La tercera paradoja de la relación del lenguaje con la palabra es la de sujeto que pierde su sentido en las objetivaciones del discurso. Por metafísica que parezca su definición, no podemos desconocer su presencia en el primer plano de nuestra experiencia. Pues es ésta la alienación más profunda del sujeto de la civilización científica y es ella la que encontramos en primer lugar cuando el sujeto empieza a hablarnos de él: por eso, para resolverla enteramente, el análisis debería ser llevado hasta el término de la sabiduría. (Lacan, 1980j: 271-272)

Es decir, que el discurso provee objetivaciones, las cuales adquieren mayor potencia en la civilización científica. El psicoanalista en tanto actor y el diagnóstico en tanto acto performativo nos llevan a pensar en los efectos de la praxis psicoanalítica cuando no se cuestiona su propia identidad (teórica y práctica), la operatividad de sus postulados y de sus conceptos constantemente:

El diagnóstico no es sólo un problema clínico, sino contextualizado en una cultura cuya progresión histórica individualista supone un límite para el entendimiento preciso del concepto Sujeto. Los efectos performativos del discurso pueden hacerse visibles en la lógica del diagnóstico, en tanto lo que se opera en el espacio clínico depende de lo que el analista, el psiquiatra o el psicólogo entiendan por sujeto y por cura. [...] La responsabilidad recae del lado del psicoanalista (y no, se verá después, del paciente), en tanto clínico como teórico, por ser responsable de que sus postulados y su operatoria aporten o no posibilidad de objetivar al paciente. El efecto es del lenguaje (las objetivaciones del discurso), recayendo en una cultura específica (la acentuación histórica del yo que desemboca en la civilización científica, sin Otro) que configura una clínica (que puede o no contribuir a la locura y ser una profesión delirante). (Rodríguez, 2018)

El orden del discurso psicoanalítico queda de cierta forma signado porque solamente el psicoanalista logra acceder al sitio de enunciación desde el cual es decible un enunciado que puede ser integrado al terreno de lo verdadero. El problema es que si bien, todo discurso o disciplina funda su existencia en la eliminación, es decir, lo hace excluyendo otras enunciaciones posibles, a medida que un discurso se va institucionalizando, como es el caso del psicoanálisis, vamos olvidando sus “condiciones de su fabricación”.

Cuando Foucault explora las formas en que el sujeto se construye en relación a sí mismo, insiste en la preocupación por el problema de la verdad y su relación con el sujeto:

¿Qué pasa con el sujeto y la verdad? Y: ¿qué es la relación del sujeto con la verdad? ¿Qué es el sujeto de verdad, qué es el sujeto que dice la verdad, etcétera? Por mi parte, no veo más que dos. No veo más que Heidegger y Lacan. Personalmente, como deben haberlo advertido, trato de reflexionar todo eso más por el lado de Heidegger y a partir de Heidegger. Así es. Pero es indudable que desde el momento en que se plantea ese tipo de cuestiones uno no puede dejar de cruzarse con Lacan (Foucault, 2002b, p. 189).

Foucault reconoce que la inquietud por el sujeto y la verdad se encuentra suspendida en el siglo XX y que sólo Heidegger y Lacan están inmersos en esa discusión.

Podemos encontrar en estos entrecruces una constante preocupación por la naturaleza del saber psicoanalítico, no sobre su cientificidad, sino por la idea de que el humano puede ser objetivo. Es el problema del saber, en relación a la verdad y al sujeto, el que nos convoca y nos permite avanzar en este diálogo.

Se trata de denunciar también las consecuencias que vienen cuando no hacemos esa revisión para interrogar el lugar específico que juega la verdad y el sujeto en la doctrina psicoanalítica y en la praxis analítica como tal. Habremos de ver qué limitaciones, emplazamientos o espacios (modos de subjetivación¹⁰) ofrece a quienes recurren a él y qué efectos genera en la red de relaciones en la que está inmerso, pues, no hay que olvidar que, en tanto discurso, el psicoanálisis produce enunciados y genera y reproduce ciertos mecanismos y prácticas (relaciones de poder¹¹) y que son los psicoanalistas, en tanto agentes que enuncian y reproducen estas prácticas, los que lo habilitan y lo hacen funcionar. En este sentido rescatamos la reflexión de Vallejo respecto del analista como actor social:

El diseño principal de este capítulo es recordar que el psicoanalista es un actor social. Tan social como su discurso. Toda formación discursiva es social en el punto en que, por más leyes formales que puedan designarse en su determinación, nunca deja de ser cierto que su existencia es efecto de lo que ciertos sujetos hacen; atrapados en ciertos determinismos políticos, económicos, situados gracias a ciertas relaciones de poder en el lugar preciso desde el cual pueden proferir el discurso que pronuncian para que éste ingrese en ciertos juegos de verdad; negligentes muchas veces respecto de aquello que hacen al decir lo que dicen; sin saber que al emitir esos enunciados develan los entramados sociales que, en sus coacciones y exclusiones, permitieron que algo pudiese ser dicho por alguien, en relación a algo definido como aquello sobre lo cual era posible hablar. Ignorantes de que sus palabras eran el reverso, la garantía y la meta de que ciertas desnivelaciones de poder, ciertas sujeciones y luchas funcionaban o podían seguir haciéndolo. (Vallejo, 2006:199)

¹⁰ Pensamos esta categoría a partir de la “genealogía de la subjetivación” que propone Michel Foucault (que tocaremos más adelante), como una especie de diversidad de las versiones del “ser persona” (carácter, personalidad, identidad, reputación, honor, ser ciudadano, individuo, normal, loco, paciente, cliente, marido, madre, hija) así como las normas, técnicas y relaciones de autoridad dentro de las que éstas han circulado en las prácticas legales, domésticas, industriales y otras para actuar sobre la conducta de las personas.

¹¹ Con relaciones de poder aquí referimos principalmente a un juego de fuerzas, que implica luchas y enfrentamientos que las transforma, refuerza e invierte y que conforma estrategias en su forma efectiva en las instituciones y aparatos sociales. El poder es omnipotente, en todas partes; el poder no se arranca, no se posee o comparte, se ejerce por los puntos de relaciones móviles y no igualitarias. Foucault, M. (1977). Historia de la Sexualidad I. La voluntad de saber. Siglo XXI Editores. México. Vigésimoquinta edición en español, 1998

Podemos entonces ser negligentes si no estamos advertidos de los enunciados que proferimos y las prácticas que reproducimos y a qué pautas o condiciones obedecen. ¿Pueden entonces los psicoanalistas, en tanto agentes y actores, ignorar por completo los efectos y repercusiones de su propia práctica? ¿Puede un analista en tanto agente, no estar advertido de lo que está en juego cuando confiere cierto valor a tal o cual enunciado del analizante, cuando interpreta o cuando prescribe cierto diagnóstico para la prosecución del caso? Si lo que es verdadero o válido en el psicoanálisis, lo postulan los psicoanalistas ¿Cuáles debieran ser las consideraciones a partir de las cuales delimitar lo que es y no es?

Terminamos recurriendo a un cuestionamiento en el terreno de lo ético. Por tal motivo, traemos a colación el curso impartido por Foucault en 1982 en el Collège de France sobre la Hermenéutica del Sujeto, donde hace un llamado a hacer una llamada “ontología histórica de nosotros mismos”¹² en relación con la ética a través de la cual nos constituimos:

La ontología histórica de nosotros mismos tiene que responder una serie abierta de preguntas: cómo nos hemos constituido como sujetos de nuestro saber, cómo nos hemos constituido como sujetos que ejercemos o soportamos las relaciones de poder; cómo nos hemos constituido como sujetos morales de nuestras acciones... (Foucault, 2002b: 17)

Desde esta perspectiva podemos quizás apuntalar a una reflexión sobre lo que ha mantenido al Psicoanálisis en suspenso y sobre las muchas interrogaciones que se le hace a su sentido, su validez, su científicidad o su vigencia. En ese sentido, tenemos que hacer una inspección crítica del presente y para ello, es necesario preguntar qué es lo que nos trajo aquí. Pero cuestionar un discurso en el presente, habremos de dilucidar también los discursos que lo conforman, tomando en cuenta que estamos inmersos en ellos. Por ello es menester plantear estas problemáticas a través de herramientas como la genealogía, la arqueología o la ontología histórica y trabajar con categorías como individuo, sujeto y subjetivación, pues de esta manera podemos abrir el diálogo con otras disciplinas y perspectivas y poner en suspenso aquello que ya suponemos que está dicho y abordado por algunas categorías y conceptualizaciones que se hacen dentro del psicoanálisis.

¹² El concepto lo trabajaremos en otro momento. La referencia puede verse en: Foucault, M. La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France. Trad. Horacio Pons. Ciudad de México: FCE, 2002.

1.2.2. La Historia y la Ontología Crítica.

El trabajo de Foucault puede considerarse una historia crítica del pensamiento que contempla un análisis de las condiciones en las que se han formado y modificado las relaciones entre sujeto y objeto¹³ en la medida en que dichas relaciones constituyen un saber. En el artículo que escribiera para el *Dictionnaire des philosophes*, bajo el seudónimo de Maurice Florence¹⁴ podemos ubicar el punto de partida este trabajo histórico-crítico:

Si por pensamiento se entiende el acto que coloca, en sus diversas relaciones posibles, a un sujeto y a un objeto, entonces una historia crítica del pensamiento sería un análisis de las condiciones en las que se han formado o modificado ciertas relaciones entre sujeto y objeto; y ello en la medida en que tales relaciones son constitutivas de un saber posible. (Foucault, 1999b: 942).

Foucault intenta dar cuenta de las condiciones históricas en las que se formaron ciertos objetos de estudio y en las que se definieron determinadas posiciones de sujeto a partir de las cuales se puede hablar de dichos objetos. Es así que, una de las preguntas que nos permite avanzar –y que será vértice de nuestra investigación– es: ¿Cuáles son los procesos de subjetivación y de objetivación que hacen que el sujeto pueda llegar a ser, en cuanto sujeto, objeto de conocimiento en sí mismo?¹⁵ Se trata de una historia de la subjetividad.¹⁶ Su inquietud por localizar los juegos de verdad¹⁷ que se desprenden de la relación entre estos objetos y sujetos, así como las relaciones que se entretienen entre el

¹³ Entendiendo aquí: 1) que las relaciones del sujeto y el objeto determinan modos de subjetivación específicos, es decir, se busca determinar a qué condiciones está sometido el sujeto o qué posición debe ocupar para acceder a cierto tipo de conocimiento. Y 2) se busca localizar en qué condiciones algo puede llegar a ser objeto de un conocimiento posible, cuándo algo puede ser problematizable y objetivable; es decir, que hay modos de objetivación.

¹⁴ Bajo el seudónimo de Maurice Florence, Foucault escribió para el diccionario de filosofía de Denis Huisman (1984) en el cual resume gran parte de su empresa intelectual. Cfr. Foucault, M. "Foucault", en *Obras esenciales*. Volumen III. Estética, ética y hermenéutica; Paidós, Barcelona, 1999b, p.p. 363-368.

¹⁵ El estudio de la constitución del sujeto como objeto en sí mismo es el estudio de la formación de los procedimientos por medio de los cuales el sujeto es llevado a observarse a sí mismo, a analizarse, descifrarse, reconocerse como dominio de saber.

¹⁶ Entendemos por «subjetividad» la manera como el sujeto hace la experiencia de sí mismo en un juego de verdad en el que aparece una relación consigo mismo.

¹⁷ Por juegos de verdad (*jeux de vérité*) entendemos el desarrollo y las relaciones que se tejen entre estas subjetivaciones y objetivaciones, es decir, son las reglas según las cuales lo que un sujeto pueda decir queda sometido a la pregunta por lo verdadero o falso. Son las diferentes formas según las cuales se articulan discursos susceptibles de ser enunciados como verdaderos o falsos. Los juegos de verdad abren un campo de experiencia donde el Sujeto y Objeto se constituyen uno al otro sólo bajo ciertas condiciones, pero no dejan de modificarse uno al otro, y modificar el campo de la experiencia. Cfr. Ewald, F. "Foucault", *Dits et Écrits*, t. IV Traducción de Jorge Dávila. París: Gallimard, 1999.

saber, el poder y la verdad¹⁸, lo llevaron a buscar las diferentes articulaciones de los discursos y las condiciones de posibilidad que les preceden, así como sus efectos y consecuencias. Por ello tomamos el trabajo de Foucault como eje y referente principal para nuestra indagación, pues permite ubicar cómo estas relaciones específicas de ciertos objetos y modalidades de sujeto determinan (para cierto momento histórico) espacios y dominios de saber e individuos específicos; constituyen un a priori histórico de una experiencia posible. (Ewald, 1994:1)

Este a priori es lo que, en una época dada, recorta un campo posible del saber dentro de la experiencia, define el modo de ser de los objetos que aparecen en él, otorga poder teórico a la mirada cotidiana y define las condiciones en las que puede sustentarse un discurso, reconocido como verdadero, sobre las cosas. (Foucault, 1968: 158)

Se trata de entrever los procesos de subjetivación entender sus efectos y consecuencias, es decir, localizar hacia dónde se dirigen la mirada y el discurso, y sobre qué objetos recaen en cierto momento de la historia. Esto nos posibilita interrogar y problematizar, no sólo los objetos, en tanto positividad, sino también los discursos y prácticas concretas¹⁹ que los delimitan y por medio de las que el sujeto se encuentra constituido en un dominio de conocimiento, y abordarlas como dominios de análisis.²⁰

Lo que pone en juego Foucault con este abordaje de los discursos científicos como dominios de análisis, no es su derecho a ser o no una ciencia, es el hecho de que existen y bajo ciertas condiciones se originan, se legitiman, se reproducen y resisten.

Podemos pensar que Foucault, desde el inicio de sus elaboraciones, posicionó una llamada ontología histórica del presente, como un modo de indagar críticamente las prácticas cotidianas para entender de qué problematizaciones y desplazamientos específicos

¹⁸ Aquí entendemos por *verdad* el “conjunto de procedimientos que permiten a cada instante y a cada uno pronunciar los enunciados que serán considerados como verdaderos. No hay de ninguna manera una instancia suprema. Existen regiones en las cuales estos efectos de verdad son perfectamente codificados, en las cuales los procedimientos a través de los cuales se puede arribar a enunciar las verdades son conocidos de antemano, pautados” (Foucault, 1999,:399-414) “Pouvoir et savoir”, en DE III, op. Cit.

¹⁹ Entendiendo prácticas como los modos de actuar y de pensar que dan la clave de inteligibilidad para la constitución del sujeto y el objeto.

²⁰ Por ejemplo, preguntarse “qué se hacía” con los locos, con los delincuentes o con los enfermos en determinada época. En qué instituciones eran colocados, cómo eran tratados, qué se creía saber sobre ellos, cuáles eran las formas “verdaderas” y las modalidades en que se entendían las enfermedades, etc.

son resultado. Podemos entender cómo es que devenimos históricamente, en la medida en que analicemos las condiciones del presente inmediato.

Hay que considerar a la ontología crítica de nosotros mismos, no ciertamente como una teoría, como una doctrina, ni siquiera como un cuerpo permanente de un saber que se acumula; hay que concebirla como una actitud, como un *ethos*, como una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es, simultáneamente, un análisis histórico de los límites que nos son impuestos y un experimento de la posibilidad de rebasar esos mismos límites [...] Esta actitud filosófica debe traducirse en un trabajo realizado en indagaciones diversas. Ellas tienen su coherencia metodológica en el estudio, tanto arqueológico como genealógico, de las prácticas enfocadas, simultáneamente, como un tipo tecnológico de racionalidad y como un juego estratégico de las libertades. Ellas tienen su coherencia teórica en la definición de las formas históricamente singulares en las que han sido problematizadas las generalidades de nuestras relaciones con las cosas, con los otros y con nosotros mismos. (Foucault, 1994a: 18)

La ontología crítica o también llamada ontología histórica o del presente, es una forma distinta en que podemos rastrear la historia del pensamiento. Permite considerar cuáles son los problemas que se han ido planteando y resolviendo entre las formas del pensamiento y lo social.

Habría entonces una posibilidad de darle un contenido positivo a este *ethos* convirtiéndolo en una especie de crítica de lo que decimos, pensamos y hacemos, a través de una ontología histórica de nosotros-mismos. El *ethos* filosófico puede caracterizarse como una actitud-límite. La crítica sería el análisis de los límites y la reflexión sobre ellos, pero habría que transformarla en una crítica práctica que tomara la forma de una transgresión posible de las mismas limitaciones encontradas. Así, la crítica ya no buscará las estructuras formales que tienen valor universal, sino que, más bien se convertirá en una indagación histórica a través de los eventos que nos han llevado a constituirnos y a reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos, decimos.

Este tipo de indagaciones de ciertas particularidades de una época y de sus discursos y prácticas, es en sí un estudio de los modos de problematización (que definen modos de relación, reglas, y objetos) y por ello es una forma de analizar cuestiones de alcance general en su forma históricamente singular. Tales son problemáticas que devienen de las

relaciones entre razón y locura o entre salud y enfermedad. Es posible localizar en determinadas matrices de problematización, la consolidación de ciertos objetos.

Para seguir la línea de la ontología histórica, Foucault fue desarrollando dos metodologías: la arqueología y la genealogía. Ambas fueron ejes principales para sus indagaciones y son las vías para ubicar las prácticas discursivas y las relaciones de fuerza que conformaron diferentes objetos de conocimiento.

Proponemos entonces explorar principalmente tres trabajos arqueológicos paradigmáticos de la obra de Foucault. En primer lugar, “Las palabras y las cosas” (*Les Mots et les Choses de 1966*), donde Foucault se preguntaba sobre las condiciones que permitieron la formación de las ciencias y de las ciencias humanas y cómo es que surge el interés en y por el hombre. Por otro lado, “Historia de la locura” (*Histoire de la folie, 1961*) donde intentó ubicar la constitución del sujeto en tanto objeto (específicamente posicionado como “loco” y “enfermo”) a través de las prácticas de la psiquiatría y la medicina clínica. Y finalmente, “El nacimiento de la clínica” (*Naissance de la clinique, 1963*) donde explora las mutaciones que dieron origen a nuestra experiencia moderna de la enfermedad y las relaciones entre lo patológico y la normalidad.

1.2.3. La Arqueología y la Genealogía como recursos metodológicos.

La posible vía de un acercamiento pertinente a otras disciplinas sería por medio de un recorte de ciertos momentos o rupturas histórico-epistemológicas entre dichas tradiciones de relevancia para el surgimiento y decurso del psicoanálisis. Ante dichas precisiones, resulta necesario matizar qué tipo de diálogo se busca con la arqueología foucaultiana, su necesidad y en qué condiciones se produce.

En una conversación con G. Raullet (publicada en la revista Telos de 1983), Foucault reafirma su posicionamiento y su interés principal:

[...] la pregunta que me planteé era la siguiente: ¿qué ocurre para que el sujeto humano se dé a sí mismo como objeto de saber posible, a través de qué formas de racionalidad, a través de qué condiciones históricas y, finalmente, a qué precio?” (Foucault citado por Vallejo, 2006: 73)

Conjeturamos que no hacer un rodeo efectivo donde se revisen las condiciones ontológicas e históricas que dieron cabida al saber psicoanalítico, imposibilita: 1) ubicar el lugar del psicoanálisis en tanto práctica y discurso que emerge de determinadas condiciones de la Modernidad, obediente a determinados referentes y tradiciones que lo trascienden y lo delimitan; 2) delimitar su dominio, sus alcances explicativos y prácticos de su campo; 3) entender su carácter subversivo, más allá del elemento de la originalidad de sus conceptos, en relación a la dimensión práctico-discursiva que acota, es decir, atendiendo a las diferencias y similitudes que tiene el modelo psicoanalítico frente a otros modelos clínicos.

La arqueología entonces se trata de reencontrar aquello a partir de lo cual han sido posibles los conocimientos, según cuál espacio de orden se ha constituido alguna teoría, sobre qué fondo a priori histórico y en qué elemento de positividad han podido aparecer ciertas ideas, construido cuáles ciencias o formarse algunas racionalidades. Por lo tanto, la arqueología tiene por objeto de análisis: el saber y sus condiciones de posibilidad.

Lo que se intenta desentrañar entonces es el campo epistemológico (el orden epistémico) a partir del cual se hace posible el saber en una formación histórica específica. En *“Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas (1968)”* Foucault trata de elucidar las condiciones históricas, políticas, sociales de formación de las ciencias. Ahí, Foucault recurre a la arqueología como la herramienta que permite develar el campo epistemológico y las distintas configuraciones que toma el saber:

“Sacar a la luz el campo epistemológico, la episteme en la que los conocimientos, considerados fuera de cualquier criterio que se refiera a su valor racional o a sus formas objetivas, hunden su positividad y "manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad; en este texto lo que debe aparecer son, dentro del espacio del saber, las configuraciones que han dado lugar a las diversas formas del conocimiento empírico. Más que una historia, en el sentido tradicional de la palabra, se trata de una "arqueología" (Foucault, 1968: 7)

Es necesario entonces definir la categoría de saber y para ello acudimos a la revisión y el detallado recorrido que hace Miguel Morey sobre buena parte del trabajo de Foucault en *“Lectura de Foucault”* (2014). El saber, por un lado, queda definido como aquello que está implícito pero que rige en su estructura todos los ámbitos de una cultura:

Es esa película de pensamiento implícito en las culturas que articula hasta los dominios más ínfimos de su modo de vida [...] En una sociedad, los conocimientos, las ideas filosóficas, las opiniones cotidianas, así como las instituciones, las prácticas comerciales y policíacas, las costumbres, todo se refiere a un saber implícito propio de esta sociedad. Este saber es profundamente distinto de los conocimientos que se pueden encontrar en los libros científicos, los temas filosóficos, las justificaciones religiosas, pero es el que hace posible, en un momento dado, la aparición de una teoría, de una opinión, de una práctica. (Morey, 2014: 34)

El saber, ese sistema que antecede todo, ese “pensamiento anónimo” que sostiene el corpus social, conforma un orden estructural específico a partir del cual se tejen las relaciones entre los discursos y las prácticas en determinada formación histórica. Es decir, es una disposición particular del saber la que determina que algo sea verdadero o falso. Dicha configuración es lo que llamamos: episteme.

Es una configuración subyacente e inconsciente del saber que funciona como su condición de posibilidad y a priori histórico y que queda enmarcada entre dos cortes epistemológicos o mutaciones de saber[...] Es un término operativo que nombra la articulación estable de ciertas reglas de formación del saber entre dos mutaciones. (Morey, 2014: 156).

La episteme entonces es un orden específico de las cosas, es un campo epistémico que guarda cierta vigencia provisional y que determina las coordenadas del saber y de las pautas de producción del conocimiento en una época determinada. La episteme es lo que, en la positividad de las prácticas discursivas²¹, hace posible la existencia de las figuras epistemológicas y de las ciencias. Antes de las prácticas, no existe sino el vacío en el cual no son visibles los objetos que esas prácticas se dan a sí mismas.

El conjunto de las relaciones que pueden unir, en una época determinada, las prácticas discursivas que dan lugar a unas figuras epistemológicas, a unas ciencias, eventualmente a unos sistemas formalizados; el modo según el cual en cada una de esas formaciones discursivas se sitúan y se operan los pasos a la "epistemologización, a la cientificidad, a la formalización." (Foucault, 1979:323)

²¹ Cabe aclarar que a la práctica discursiva “...No se la puede confundir con la operación expresiva por la cual un individuo formula una idea, un deseo, una imagen; ni con la actividad racional que puede ser puesta en obra en un sistema de inferencia; ni con la ‘competencia’ de un sujeto hablante cuando construye frases gramaticales; es un conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y en el espacio, que han definido, para una época dada y para un área social, económica, geográfica o lingüística dada, las condiciones de ejercicio de la función enunciativa” En: de *La Arqueología del saber*(1969) Siglo XXI, México, 1979, p.p. 153-154

No todo es dicho en una época. Se trata entonces de explicar las reglas de aparición de un enunciado a partir de un análisis histórico. Para ello, Foucault nos invita a pensar la dimensión del discurso en tanto acontecimiento²², es decir, tomar en cuenta que cobra materialidad en la dispersión y la discontinuidad, y que tiene su sitio en las censuras que rompen y dispersan al sujeto en una diversidad de posibles posiciones y funciones (Foucault, 1992). Cada discurso se define no sólo por lo que enuncia sino sobre todo por las prácticas que pone en juego para permitir que algo se diga.

No interrogo a los discursos acerca de lo que, en silencio, quieren decir, sino sobre el hecho y las condiciones de su aparición manifiesta; no sobre los contenidos que pueden ocultar, sino sobre las transformaciones que han llevado a cabo, y no sobre el sentido que persiste en ellos como un origen perpetuo, sino sobre el campo donde coexisten, permanecen y se borran. Se trata de un análisis de los discursos en la dimensión de su exterioridad. (Foucault, 2013:205)

Se trata de abordar el discurso pasado como un monumento que debe describirse según su propia disposición; buscar en él sus condiciones de existencia. Para ello hay que referir el discurso, no al pensamiento, a la mente o al sujeto que han podido darle origen, sino al campo práctico en el cual se despliega.

Para hacer un análisis del discurso, no interesa su inteligibilidad o su construcción lingüística como tal, sino la ley de existencia de sus enunciados, lo que los ha hecho posibles y su correlación con otros acontecimientos anteriores o simultáneos (discursivos o no). La arqueología desecha la posibilidad de que un discurso se refiera a un objeto entendido como referente sustancial que aloja en sí mismo la verdad de su sentido. Lo que se buscará es:

[...]establecer, desde el interior de los discursos, las superficies de emergencia, las instancias de delimitación y las rejillas de especificación, las cuales dibujan el espacio intradiscursivo en el cual pueden aparecer los objetos, ser nombrados, descriptos y explicados. En este sentido, los discursos, el conjunto de enunciados vienen considerados como una práctica, es decir, en cierto sentido ellos construyen sus objetos. (Foucault citado por Vallejo, 2006:21)

²² ¿Qué es un discurso sino su orden? ¿Qué es un discurso sino el conjunto de los procedimientos que ayudan a cancelar la violencia incisiva del hecho de que algo se diga? Estas son algunas de las preguntas del texto El orden del discurso de Michel Foucault, que recoge la lección inaugural del filósofo en el Collège de France del 2 de Diciembre de 1970. Cfr. Michel Foucault, El orden del discurso, Tusquets, Barcelona, 1992

La arqueología es un método que pretende hacer un análisis del archivo, entendiendo éste como el conjunto de reglas que en una época dada y para una sociedad determinada, definen:

- Los límites y las formas de decibilidad²³
- Los límites y formas de la conservación²⁴
- Los límites y las formas de la memoria²⁵
- Los límites y las formas de la motivación²⁶
- Los límites y las formas de la apropiación²⁷

Al analizar el discurso y sus enunciados, Foucault va a procurar desanclar el discurso de los sujetos hablantes que lo materializan de su conciencia o su voluntad. Por ello, la arqueología, como método de análisis histórico, también nos ofrece la posibilidad de tomar los textos históricos como unidades de análisis discursivo para entenderlos desde la dimensión del acontecimiento, siempre estando advertidos de entenderlos disociados de la noción de “autor”. Entendiendo al autor como lugar vacío, tal como lo plantea Foucault en su conferencia en la sociedad francesa de Filosofía (1969) cuando discute los emplazamientos de la función del autor:

“En resumen, se trata de quitarle al sujeto (o a su sustituto) su rol de fundamento originario, y analizarlo como una función variable y compleja del discurso [...] El autor – o lo que intenté describir como la función autor sin duda no es más que una de las especificaciones posibles de la función-sujeto (Foucault, 1999a: 60).

²³ Refiere a: “¿De qué es posible hablar? ¿Qué es lo que se ha constituido como dominio de discurso? ¿Qué tipo de discursividad ha sido destinada a tal o cual dominio (qué se ha contado como relato, de qué se pretendió hacer una ciencia descriptiva; a qué se otorgó una formulación literaria, etc.)?”

²⁴ Referido a: “¿Cuáles son los enunciados destinados a pasar sin dejar huella? ¿Cuáles están destinados, al contrario, a entrar en la memoria de los hombres (por la recitación ritual, la pedagogía y la enseñanza, la distracción o la fiesta, la publicidad)? ¿Cuáles se documentan para poder reutilizarlos, y con qué fines? útiles se ponen en circulación y en que grupos? ¿Cuáles son los que se sofocan y censuran?”

²⁵ Refiere a: “¿Cuáles son los enunciados que cada uno reconoce por válidos o discutibles, o definitivamente inválidos? ¿Cuáles son los que fueron abandonados como desdeñables y los que se excluyeron como ajenos? ¿Qué tipos de relaciones se establecen entre el sistema de los enunciados presentes y el corpus de los enunciados pasados?”

²⁶ “¿Cuáles son los que se rescatan, se valoran, se importan, se intentan reconstruir? Y qué se hace con ellos, a que transformaciones se los somete (comentario, exegesis, análisis), que sistema de apreciación se les aplica, que papel se les asigna?”

²⁷ “¿Qué individuos, que grupos, que clases tienen acceso a tal o cual tipo de discurso? ¿Cómo se institucionaliza la relación del discurso con quien lo emite y con quien lo recibe? ¿Cómo se señala y se define la relación del discurso con su autor? ¿Cómo se despliega, entre clases, naciones, colectividades lingüísticas, culturales o étnicas, la lucha por apoderarse de los discursos?” Foucault, M. *¿Qué es usted, profesor Foucault?: Sobre la arqueología y su método*. 1ª ed. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2013.

En esa misma conferencia aclara que la escritura en todo caso no es la exaltación del gesto de escribir, ni la aprehensión de un sujeto en un lenguaje sino que: “se trata de la apertura de un espacio en donde el sujeto que escribe no deja de desaparecer” (Foucault, 1999a: 40). Por eso el autor ocupa el papel del “muerto” en el juego de la escritura.

Para permanecer atentos a estos movimientos del discurso es importante también tomar en cuenta que para Foucault, ciertas formaciones históricas, en tanto experiencias singulares, conforman positividades²⁸; constituyen campos de saber que están hechos de cosas y de palabras de prácticas discursivas, es decir, son efectos de un determinado espacio de decibilidad y de visibilidad. La dimensión de la mirada y la enunciabilidad²⁹ nos puede facilitar la ubicación de acontecimientos a nivel de lo que se puede ver y decir en cierto momento histórico, tal y como lo plantea Foucault en el Nacimiento de la clínica: Una arqueología de la mirada médica (2001)

Para comprender cuándo se ha producido la mutación del discurso, sin duda es menester interrogar algo más que los contenidos temáticos o las modalidades lógicas, y recurrir a esta región en la cual las “cosas y las “palabras” no están aún separadas, allá donde aún se pertenecen, al nivel del lenguaje, manera de ver y manera de decir. Será menester poner en duda la distribución de lo visible y lo invisible, en la medida en que ésta está ligada a la división de lo que enuncia y de lo que se calla: entonces aparecerá, en una figura única, la articulación del lenguaje médico y de su objeto. Es menester colocarse y, de una vez por todas, mantenerse en el nivel de la espacialización y de la verbalización fundamentales de lo patológico, allá de donde surge y se recoge la mirada locuaz que el médico posa sobre el corazón venenoso de las cosas. (Foucault, 2001: 4)

²⁸ Con positividad referimos a un campo de experiencia. Foucault en “La arqueología del saber” (1969) describe: “Más exactamente, esta forma de positividad (y las condiciones del ejercicio de la función enunciativa) define un campo en el que pueden eventualmente desplegarse las identidades formales, las continuidades temáticas, la translación de conceptos, los juegos de polémicas.” (Foucault, 1979: 82). Asimismo, menciona que el analizar positividades implica mostrar de acuerdo a qué reglas una práctica discursiva puede formar grupos de objetos, conjuntos de enunciaciones, juegos de conceptos, series de elecciones teóricas, etc.

²⁹ Mirada y enunciabilidad aquí refieren a las formas en que Foucault va a entender las configuraciones formadas a partir de “lo que se ve” y “lo que se dice” de algo en determinada experiencia histórica, es decir, de lo que es visible y enunciable y sus relaciones, se constituye un campo de saber. Las visibilidades y enunciabilidades son condiciones a priori que determinan lo que, en determinado momento histórico, se puede decir y ver. Cfr. Deleuze, G. Foucault, Barcelona: Paidós, 2003. P.p. 75

Nos interesan entonces: las articulaciones del lenguaje, las redes de enunciados³⁰ y de silencios que inauguran miradas y con ellas, espacios y objetos visibles o invisibles, ya que son estas relaciones de cosas y palabras las que inauguran los campos del dominio positivo y con ello, determinan las formas en las que los sujetos se posicionan ante el saber.

Podemos entonces establecer una idea de sujeto a partir del proceder arqueológico; el sujeto será entendido en tanto es efecto del enunciado, es decir, es el campo de lo visible y lo enunciable lo que va a determinar la posición del sujeto³¹.

En “La Arqueología del saber” (1969), al analizar las unidades del discurso, los enunciados y las formaciones discursivas, Foucault se sirve del ejemplo del discurso médico para mostrar cómo es que hay distintas modalidades de enunciación que tienen como efecto dar lugar a posiciones subjetivas. Las modalidades de enunciación son las diversas posiciones que puede ocupar o recibir alguien cuando pronuncia un discurso. Es decir, que el sujeto no es la unidad consciente desde donde habla, sino que se encuentra disperso y fragmentado y puede enunciarse sólo a partir de un sistema de relaciones que está determinado por ciertas prácticas discursivas.

El discurso no es entonces la expresión del sujeto, sino un campo donde se dan distintas posiciones de subjetividad. Y es a partir de él que puede determinarse la discontinuidad del sujeto consigo mismo:

Se renunciará, pues a ver en el discurso un fenómeno de expresión, la traducción verbal de una síntesis efectuada por otra parte; se buscará en él más bien un campo de regularidad para diversas posiciones de subjetividad. [...] El discurso, concebido así, no es la manifestación, majestuosamente desarrollada, de un sujeto que piensa, que conoce y que lo dice: es, por el contrario, un conjunto

³⁰ Entendemos por “enunciado”: un acontecimiento único que está ligado a un gesto de escritura o la articulación de un habla y que se abre a sí mismo una existencia remanente en el campo de una memoria o materialidad de cualquier forma de registro (libros, manuscritos, etc.) y que al estar ligado a otros enunciados que lo preceden o lo siguen, está permanentemente susceptible a la repetición, la transformación, la reactivación, etc. Estos enunciados pueden articularse a acontecimientos de orden práctico, técnico, económico, social, político, etc.

³¹ El concepto de “posición de sujeto” es explicado en “La formación de las modalidades enunciativas” dentro de *La Arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 1979, p.p. 82-90. En dicho trabajo, Foucault denuncia que no hay un sujeto previo a la enunciación, sino que éste se define a partir del lugar que ocupa en el discurso, por lo que se descoloca al discurso como un medio de expresión de un sujeto autónomo (trascendental) o de un sujeto psicológico que hace uso del lenguaje, sino que el lenguaje mismo es el que genera distintas “posiciones de subjetividad”.

donde pueden determinarse la dispersión del sujeto y su discontinuidad consigo mismo. Es un espacio de exterioridad donde se despliega una red de ámbitos distintos. Acabo de demostrar que no era ni por las "palabras", ni por las "cosas" con lo que había que definir el régimen de los objetos propios de una formación discursiva; del mismo modo hay que reconocer ahora que no es ni por el recurso a un sujeto trascendental, ni por el recurso a una subjetividad psicológica como hay que definir el régimen de sus enunciaciones. (Foucault, 1979: 89-90)

Esta conceptualización del discurso y de la categoría de sujeto, en tanto posición de sujeto y de subjetividad, nos ayudarán a entender cómo es que el discurso es una práctica que constituye y predispone ciertas posiciones de subjetividad, desde las cuales, ese sujeto puede enunciar algo. Es decir, que el lenguaje conforma no sólo objetos y positividades, sino que también pueden gestar modos de subjetivación; el lenguaje y sus formaciones discursivas, crean realidades y determinan modos de ser y estar.

Es también indispensable aclarar que no es menester de la indagación hacer un rastreo o un mero recorrido histórico de las subjetividades, sino que se buscará percibir su singularidad, partiendo de su procedencia en tanto accidentes discursivos, y de los puntos de emergencia en donde aparecen ciertos tipos de enunciados y miradas que conforman después positividades alrededor de las cuales se gestan prácticas discursivas y con ellas, confluyen posiciones de sujeto específicas.

1.2.4. Genealogía e Historia efectiva.

Un elemento que puede coadyuvar a plantear las directrices de nuestra indagación es la noción de la historia efectiva³² entendida a partir de la propuesta genealógica de Foucault “La historia genealógicamente dirigida, no tiene como finalidad reconstruir las raíces de nuestra identidad, sino por el contrario encarnizarse en disiparlas [...] intenta hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan...” (Foucault, 1991: 27)

³² En “Nietzsche, la genealogía y la historia” en *Microfísica del poder* (1978) Foucault trabaja esta noción. Ahí rescata el carácter genealógico de buscar la procedencia en tanto diferenciada de la búsqueda del origen: “es mantener lo que pasó en la dispersión propia: es percibir los accidentes, las desviaciones ínfimas – o al contrario, los retornos completos-, los errores, los fallos de apreciación, los malos cálculos que han producido aquello que existe y es válido para nosotros; es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y lo que somos no están en absoluto la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente [...] La búsqueda de procedencia no funda, al contrario: remueve aquello que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido, muestra la heterogeneidad de aquello que se imaginaba conforme a sí mismo.” (Foucault, 1978: 13)

La genealogía no se trata de buscar del origen, sino de percibir los accidentes, las desviaciones, los retornos los errores y los malos cálculos que han producido aquello que existe y es válido para nosotros. Siguiendo esa línea, nuestra pretensión es acercarnos para luego tomar distancia y no quedar en un mero ejercicio descriptivo o histórico, sino generar un lugar de debate y reflexión. De ahí que el análisis genealógico puede servirnos como eje para cuestionar al psicoanálisis a partir de su estado actual. Toda genealogía suele partir de una interrogante o situación actual que, en este caso, sería el cuestionamiento del lugar que tiene el Psicoanálisis respecto de otros saberes que lo interpelan y lo cuestionan. De tal forma que no sólo nos interesa señalar ciertas condiciones de procedencia y de posibilidad del psicoanálisis, sino también los retornos y aporías que surgieron en su devenir y sus consecuencias.

La genealogía y la arqueología nos servirán entonces como ejes metodológicos y sobre todo como claves interpretativas para la investigación que emprendemos en los siguientes ejes: la aparición y encumbramiento de la figura del Hombre como objeto de conocimiento, la proliferación de discursos para discernirlo (las ciencias humanas) y la configuración de dispositivos clínicos para producir un ordenamiento del malestar que pretende definirlo y acotar su existencia con efectos subjetivantes.

Capítulo 2. La aparición del hombre como fundamento de la episteme moderna.

“En todo caso, una cosa es cierta: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano. [...] El saber no ha rondado durante largo tiempo y oscuramente en torno a él y a sus secretos. [...] no se trató de la liberación de una vieja inquietud, del paso a la conciencia luminosa de una preocupación milenaria, del acceso a la objetividad de lo que desde hacía mucho tiempo permanecía preso en las creencias o en las filosofías: fue el efecto de un cambio en las disposiciones fundamentales del saber.” - Foucault, M. *Las palabras y las cosas* (1966) p. 375

2.1. La configuración epistémica moderna: la aparición del hombre en el campo del saber.

Para entender la aparición del hombre en el horizonte que demarcó los caminos de la Modernidad, abordamos las condiciones epistémicas específicas que le abrieron un espacio en el campo del saber y lo consolidaron como figura universal antropológica. Para ello, es necesario remitirnos a la ruta metodológica del método arqueológico, entendiendo los acontecimientos y formaciones históricas en tanto empiricidades en sí mismas, fundadas en prácticas discursivas y no discursivas, en campos de lo enunciable y de lo visible.

La revisión arqueológica habilita situar al Psicoanálisis, disciplina nacida de un espíritu y pretensión científica, como resultado de una serie de rupturas y disparidades epistémicas con los modelos de ciencia gestados en la Modernidad (ligados a discursos, formalizaciones y representaciones de la experiencia humana, incluido el malestar). Haber surgido de estas rupturas, del entrecruce entre la racionalidad moderna y sus aporías, es lo que le permitió explorar los límites de la figura del hombre, ya no pensado como medida de todas las cosas, así como los saberes y prácticas gestados a su alrededor.

2.1.1. La tesis de “*Las palabras y las cosas*”: los límites de la representación.

Michel Foucault hace una arqueología del orden epistémico a partir del cual se teje la relación de las palabras con las cosas. La pregunta que habita las reflexiones de *Las*

palabras y las cosas es por las condiciones históricas de posibilidad del conocimiento. Le interesan ciertas disposiciones particulares del saber en determinados momentos para poner de relieve las estructuras a partir de las cuales se hace posible el conocimiento científico y las ciencias humanas como formaciones históricas específicas que determinan los criterios de validación de los discursos, más allá de su supuesta evidencia o veracidad.

Así, postula el orden epistémico como provisional, *conjetural*; las configuraciones epistémicas cambian en relación al lenguaje. Esto es patente en las producciones (literarias, científicas, artísticas) de conocimiento de determinada época o momento: en dichos textos y producciones pueden leerse rupturas y desplazamientos epistémicos. En este sentido, delimita dos grandes discontinuidades o quiebres en la episteme de la cultura occidental: aquella con la que se inaugura la Época Clásica (mediados del siglo XVII) y la ocurrida a principios del siglo XIX, que marca el umbral de la Modernidad.

La experiencia clásica del lenguaje se organiza en torno al *nombre* y la denominación y tiene la teoría de la representación como fundamento de todo orden posible. En la episteme clásica, la tarea del discurso era atribuir un nombre a las cosas. No obstante, hay un segundo momento donde el lenguaje pierde su privilegio y su lugar como referente inmediato de todo conocimiento. Foucault localiza ahí la caída de la teoría de la representación; es en ese quiebre donde el hombre entrará en el campo del saber occidental.

El hombre como nuevo objeto y sujeto soberano de cualquier conocimiento posible representa un acontecimiento en el orden del saber: no existía de este modo antes del siglo XIX. Es meramente un accidente, una invención en tanto es efecto de determinadas condiciones epistémicas que lo hicieron posible.

Antes del fin del siglo XVIII, el hombre no existía. Como tampoco el poder de la vida, la fecundidad del trabajo o el espesor histórico del lenguaje. Es una criatura muy reciente que la demiurgia del saber ha fabricado con sus manos hace menos de doscientos años: pero ha envejecido con tanta rapidez que puede imaginarse fácilmente que había esperado en la sombra durante milenios el momento de iluminación en el que al fin sería conocido. Con toda certeza podrá decirse que la gramática general, la historia natural y el análisis de las riquezas eran, en cierto sentido, otras tantas maneras de reconocer al hombre, pero es necesario hacer una distinción. [...] no había una conciencia epistemológica del hombre como tal. La episteme clásica se articula siguiendo líneas que no aíslan,

de modo alguno, un dominio propio y específico del hombre. (Foucault, 1968: 300)

Esta perspectiva nos permite concebir las ciencias (incluidas las *ciencias humanas*) como expresiones discursivas que responden a un nuevo orden epistémico derivado en discursos y proposiciones teóricas erigidas alrededor del hombre posicionado como objeto. Para ubicar el intersticio donde pudo presentarse el hombre como acontecimiento en el orden de las cosas, tendríamos que situar primero la separación que se gesta con la episteme clásica y su relación con el lenguaje.

Siguiendo a Foucault, el problema esencial del pensamiento clásico (de los siglos XVII y XVIII) se alojaba principalmente en las relaciones entre el nombre y el orden: se buscaba descubrir una nomenclatura y una taxonomía o algún sistema de signos universal, estableciendo una relación transparente y directa entre el nombre y la cosa: “En el punto de encuentro entre la representación y el ser, allí donde se entrecruzan la naturaleza y la naturaleza humana –en este lugar en el que en nuestros días creemos reconocer la existencia primera, irrecusable y enigmática del hombre–, lo que el pensamiento clásico hace surgir es el poder del discurso.” (Foucault, 1968: 302) Aquí el lenguaje no es más que la *representación del lenguaje* en la transparencia de su uso denotativo y el saber se convertirá en un discurso sobre este (como la gramática general). El poder del discurso y del lenguaje mismo está en su relación con la representación bajo la aspiración de un *cuadro*, “sea como discurso natural, compilación de la verdad, descripción de las cosas, corpus de conocimientos exactos o diccionario enciclopédico” (*idem*).

La teoría de la representación delimita el pensamiento clásico. A partir de ella se definen los conceptos, los métodos, la lengua, la naturaleza y hasta el deseo. Todo lenguaje posible valía como discurso, el lenguaje era una manera de "hacer un signo" (significar, a la vez, alguna cosa y disponer signos en torno a ella): un arte de nombrar. Nombrar permite representar y articular las cosas en cuadros y caracteres, ahí está el orden claro de las cosas.

Como indicamos antes, Foucault recurre a la producción literaria como unidades de análisis del discurso para repensar las configuraciones epistémicas. El trabajo arqueológico sostiene la literatura (al igual que la ciencia deductiva y las elaboraciones de las ciencias

humanas) en tanto elemento indiciario de los modos de proceder ante el saber. Esto es, la literatura³³ funge como manifestación viva de las condiciones de saber en cada época, sus relaciones con el lenguaje, los conceptos y las categorías con las que el hombre pudo ofertarse a un saber posible, que lo constituyen y articulan sus propios límites. Siguiendo esta premisa, Foucault propone que el paso del Renacimiento a la episteme Clásica estaría fincado en la figura literaria de *Don Quijote*, quien procede a la manera de la representación pura y el juego de la semejanza.

No obstante, es otro momento el que nos suscita mayor interés: aquel donde el reinado de la representación se torna insuficiente y el orden del discurso representativo encuentra sus límites, siendo el pensamiento moderno la puesta en duda de la relación del sentido con la forma de la verdad y del ser. Como lo señala el capítulo “*El deseo y la representación*”, dicho quiebre es expresado en la obra del Marqués de Sade, producción literaria de la época clásica que representa un momento clave de la ruptura con el pensamiento representacional donde se gesta, y que enmarca el espacio para el surgimiento del hombre. El Marqués de Sade, conocido escritor y proclamado libertino, se veía impelido a escribir las más oscuras fantasías con una minuciosidad incomparable. Para Foucault, sus obras fueron el emblema de la ruptura con el pensamiento clásico:

Esta inversión es contemporánea de Sade. O, más bien, esta obra incansable manifiesta el equilibrio precario entre la ley sin ley del deseo y el ordenamiento meticuloso de una representación discursiva. El orden del discurso encuentra allí su Límite y su Ley; pero tiene aún la fuerza de permanecer coexistensivo a aquello mismo que rige. Allí se encuentra sin duda el principio de ese "libertinaje" que fue el último del mundo occidental (después empieza la época de la sexualidad): el libertino es aquel que, obedeciendo todas las fantasías del deseo y a cada uno de sus furores, puede y debe también aclarar el menor movimiento por una representación lúcida y voluntariamente puesta en obra. Hay un orden estricto de la vida libertina: toda representación debe animarse en seguida en el cuerpo vivo del deseo, todo deseo debe enunciarse en la luz pura de un discurso representativo. (Foucault, 1968: 207)

Sade lleva la representación al límite, relatando de la manera más ordenada y detallada cada fantasía por más horrible y escandalosa que parezca. Al pretender hacer enunciable todo deseo por vía de la representación, se coloca en el límite de la

³³ Foucault nos muestra cómo el análisis literario, en tanto manifestación material de los desplazamientos del lenguaje, permite indagar la conformación epistémica de ciertos momentos y sus desplazamientos.

representación misma. Al someter el deseo al discurso representativo, Sade intenta introducir el desorden del deseo en un mundo ya dominado por el orden y las clasificaciones, fracasando en su empresa.³⁴ Pone en cuestión no sólo la sexualidad, la religión o el deseo mismo, sino la capacidad de representación del hombre para el hombre. Como consecuencia, pone en tensión al sujeto, desbancándolo de la posición privilegiada que ya tenía en la era de la representación.

Podemos concluir que Sade, fungiendo como testigo histórico de la redistribución de la episteme, descubre una dimensión particular que no se deja representar ni reducir a un cuadro o criterio específico: el deseo. Haciendo visible la imposibilidad de la correspondencia entre el discurso y el deseo, traza el fin de la era de la representación y señala el comienzo del pensamiento moderno.

La opacidad invade a Occidente: retiro de las cosas de la escena tranquila de la representación, hundimiento replegado de los objetos que a partir de entonces adquieren el derecho a una esencia propia, a una historia. Y, en contrapartida, conformación de esas figuras que vienen a ocupar ese lugar vacío, o que más bien encuentran en él su posibilidad y el llamado insistente que los reclama. Y, entre ellas, el deseo singular, la voluntad, lo indecible [...] El libertinaje de Sade es el último suspiro de ese orden desfalleciente, es el postrero intento por seguir jugando con la omnipresencia de la representación en el momento en que el deseo sin ley está comenzando a exigir su soberanía. (Foucault, 1968:120)

El lugar vacío que deja la teoría de la representación deberá ser ocupado. Es en este espacio opaco que deja la episteme clásica, es donde yace la posibilidad de una nueva figura alrededor de la cual se reestablezca el orden de las cosas. El deseo, lo singular, la voluntad, la libertad y lo indecible surgen como empiricidades que no pueden quedar

³⁴ En *Kant con Sade* (1966) Lacan analiza el imperativo categórico kantiano y la figura del libertino no en tanto opuestos (como comúnmente se piensa), sino uno como el reverso del otro en relación a la ley y el deseo; es decir, que tanto Kant como Sade transfiguraron la ley, la ley del deseo, en deseo de la Ley. En el artículo *Foucault con Sade*, Fabián Ludueña retoma el texto de Lacan considerando también a Foucault para indagar sobre la historia política de la sexualidad. Ahí escribe respecto de la obra de Sade: “*Frente al universo infinito de la física newtoniana, la potencia de un deseo sin límites es el último refugio donde el sujeto resiste a su completa transformación en un punto matemático absoluto y, al mismo tiempo, donde se produce su disolución dolorosa en un cosmos que lo sobrepasa y lo consume por entero. Por ello mismo, lejos de revertir la ética kantiana, esta propuesta es, al contrario, su máxima realización.*” (Ludueña, 2013: 236) El Principio de razón suficiente que está en todos los hombres y que marca los límites del deseo, es un recorte y una reducción similar a la que Sade hace cuando agota la descripción del deseo. El mismo Foucault, advertirá después, en *La voluntad de saber* (1976), que el marqués de Sade ya no es indicio de ruptura sino todo lo contrario: Sade sería la proyección a nivel literario de la orden de la pastoral cristiana que indica decirlo todo sobre el sexo.

acotadas por la representación clásica y en ese sentido reclamarán sus propios espacios. Bajo esta reconfiguración aparece una conciencia epistemológica del hombre:

[La representación] será duplicada, limitada, bordeada, quizá mistificada, y en todo caso regida desde el exterior por el enorme empuje de una libertad, de un deseo o de una voluntad que se dan como envés metafísico de la conciencia. Algo así como un querer o una fuerza va a surgir en la experiencia moderna.” (Foucault citado en Vallejo, 2006:175)

La experiencia moderna permite al individuo empírico tener un ser y cierto poder de representación que ahora es separado de las cosas mismas. Los objetos, los seres vivos y las palabras se vuelen sobre sí mismas, se pliegan como objetos con estructuras propias y en medio de ellos surge el hombre como el ordenador del conjunto de las cosas:

En la representación, los seres no manifiestan ya su identidad, sino la relación exterior que establecen con el ser humano. Éste, con su ser propio, con su poder de darse representaciones, surge en un hueco creado por los seres vivos, los objetos de cambio y las palabras cuando, al abandonar la representación que había sido hasta ahora su lugar natural, se retiran a la profundidad de las cosas y se vuelven sobre sí mismos de acuerdo con las leyes de la vida, de la producción y del lenguaje. En medio de todos ellos, encerrado por el círculo que forman, el hombre es designado —mejor dicho, requerido— por ellos, ya que es él el que habla, ya que se le ve vivir entre los animales (y en lugar que no es sólo privilegiado, sino ordenador del conjunto que forman: aun si no es concebido como término de la evolución, se reconoce en él el extremo de una larga serie), ya que finalmente la relación entre las necesidades y los medios que tiene para satisfacerlas es tal que necesariamente es el principio y el medio de toda producción. (Foucault, 1968: 305)

Como individuo empírico, el hombre se reconoce en tanto que habla y da representación a las cosas, atravesado simultáneamente por las representaciones que lo conforman, lo hacen ser y llevan a reconocer sus límites. Así, quedará constituido también por el replegamiento de las empiricidades constitutivas de su finitud esencial.

El hombre acontece y trae consigo un dominio donde se insertan nuevos discursos: las ciencias humanas. Lo predicable del hombre, como sujeto y objeto de un saber, será

posibilidad de discurso, inaugurando infinidad³⁵ de campos y dominios (como el de lo impensado) y reflexiones de la realidad (como la antropológica y la humanista).³⁶

Partiendo de este desplazamiento de la configuración epistémica tiene como consecuencia el despliegue de un espacio discursivo inédito alrededor de la figura del hombre, podemos ubicar a filósofos, escritores, poetas, músicos y artistas que se identificaron desde finales del Siglo XVIII con los postulados que evocaba la modernidad. Nos avocaremos en esta ocasión a revisar algunos momentos en la filosofía que creemos representan algunas de las rupturas más importantes con la episteme anterior.

2.2. El hombre como fundamento de la episteme moderna.

La introducción de la pregunta por el hombre es sin duda el gesto que define la reconfiguración de la *episteme* moderna. Una vez que la era de la representación toca sus confines, habrá que buscar otro modo de definir el orden de las cosas. La pregunta por la naturaleza de las cosas transmuta por la interrogación del pensamiento y el conocimiento, cuestiones que desembocarán en la reflexión *Was ist der Mensch?* («¿Qué es el hombre?»).

Es en este sentido que la antropología como analítica del hombre tiene un papel constitutivo en el pensamiento moderno (Foucault, 1968:331), en tanto produce campos de lo visible y lo enunciable, modos de hacer preguntas. En palabras de Vallejo:

Entre Descartes –para quien ver era dejar que la luz funcionara como origen en el cual las cosas hallaban su esencia– y las Luces –a partir de las cuales “... *ver consiste en dejar a la experiencia su mayor opacidad corporal* ...”– no ha habido tanto una superación de las teorías sino más bien, y sobre todo, una nueva armazón de lo visible y lo enunciable, una novedosa gestación de una

³⁵ Este espacio inédito del “quehacer en lo ilimitado” es una marca de una nueva discursividad científica que va a permear muchas de las posteriores incursiones de la ciencia e incluso de las ciencias humanas. Al respecto, Foucault, en su análisis en “El nacimiento de la clínica médica” (2001) nos explica:

Que la definición del individuo fuera una tarea infinita, no era un obstáculo para una experiencia que, al aceptar sus propios límites, prolongaba su quehacer en lo ilimitado [...] La mirada no es ya reductora, sino fundadora del individuo en su cualidad irreductible. Y por eso se hace posible organizar alrededor de él un lenguaje racional. (Foucault, 2001: 8)

³⁶ Sin embargo, a medida que las cosas se enrollan sobre sí mismas, sólo piden a su devenir el principio de su inteligibilidad y abandonando el espacio de la representación, el hombre, a su vez, entra, por vez primera, en el campo del saber occidental. [...] De ahí nacen todas las quimeras de los nuevos humanismos, todas las facilidades de una antropología, entendida como reflexión general, medio positiva, medio filosófica, sobre el hombre.” (Foucault, 1968: 9)

mirada. Ahora el ojo posee el poder soberano de otorgar a los volúmenes, y a las cosas mismas iluminadas por su frágil rayo, la capacidad de advenir a la verdad. La opacas densidades de las cosas encierran ahora la posibilidad de un discurso verdadero sobre ellas (Vallejo, 2006: 77)

Detenernos en los orígenes de la Modernidad resulta indispensable para analizar los efectos del desgarramiento producido por la intromisión del hombre en el campo del saber. La figura del hombre ilustrado, que persigue el entendimiento del mundo, ilustra el momento en que la mirada acota nuevos espacios en los que surgen discursos inéditos.

2.2.1. La Ilustración como proyecto en torno a la figura del Hombre.

Al hacer un análisis de la *Filosofía de la ilustración* (1935) Ernst Cassirer indica que el problema que ocupa a la filosofía desde el siglo XVIII incumbe a la naturaleza y el conocimiento. Con Descartes el problema se desplaza hacia el conocimiento y sus condiciones propias, pero en varios de los supuestos metafísicos del racionalismo cartesiano, en cuyas premisas descansa la contradicción de la filosofía de la Ilustración:

Se trata de colocar la naturaleza y el conocimiento en sí mismos y explicarlos por sus propias condiciones. Es menester evitar en ambos casos el recurso a un supramundo. Entre conocimiento y realidad, entre sujeto y objeto no debe mezclarse ninguna sustancia extraña. El problema debe ser puesto en el terreno de la experiencia y resuelto en él, pues cualquier paso más allá significaría una solución aparente, una explicación de lo desconocido por algo más desconocido todavía. Rechazará resueltamente aquella mediación con la que el racionalismo y el apriorismo creían garantizar la máxima seguridad del conocimiento. El gran proceso de secularización del pensamiento que representa la tarea esencial de la filosofía de la Ilustración comienza en este punto y con especial intensidad. (Cassirer, 1972:117-118)

En los siglos XVII y XVIII se gestaron dos modos principalmente de entender la pregunta por el conocimiento: la razón y la experiencia. Los racionalistas insistían en la deducción y la intuición intelectual y el conocimiento *a priori*, mientras los empiristas optaban por la inducción y la experiencia (sensaciones, percepciones, impresiones) para obtener el conocimiento en oposición al innatismo.

Los pensadores representativos³⁷ de la Ilustración convocan al llamado debate de las luces, en el que se cuestiona el lugar de la verdad en aras del progreso y la emancipación de la tradición para ejercer el pensamiento. El lema ilustrado *sapere aude* (traducido como “*Ten valor [coraje] de servirte de tu propio entendimiento [comprensión]*”) resume concretamente la forma en que el hombre se muestra inserto como referente primero de todo entendimiento, siendo dicho entendimiento la tarea característica de la modernidad:

La ilustración es la salida del hombre de su condición de menor de edad de la cual él mismo es culpable. La minoría de edad es la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la dirección de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad, cuando la causa de ella no radica en una falta de entendimiento, sino de la decisión y el valor para servirse de él con independencia, sin la conducción de otro. *¡Sapere aude!* es pues la divisa de la ilustración. (Kant, 1981:25)

La pregunta de la filosofía no remite ya a la validez racional de las relaciones entre la naturaleza y lo humano, sino que plantea un cuestionamiento por la posibilidad misma de todo conocimiento. Desde Kant, el entendimiento y la razón serán una posesión de la cual deriva una suerte de agencia, y con ella, un sentido de autonomía y responsabilidad moral. En tales ideales se produce un desplazamiento en la concepción del sujeto, lugar desde el cual, podemos dilucidar algunos de los problemas que trajo consigo la Modernidad no sólo para la filosofía, sino para la configuración epistémica en sí misma y sus consecuencias en relación al lugar del saber y la verdad.

Para Foucault, es Kant quien abre la posibilidad del estudio de las prácticas concretas por las que el sujeto y el objeto son construidos dentro de un dominio de conocimiento. Tras analizar el citado texto “*Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*” (1784), Foucault llega a dos conclusiones: primero, que la Modernidad puede ser entendida como una actitud, un *ethos* y no meramente en tanto un periodo histórico – pues -supone un modo de relación con y frente a la actualidad, una manera de pensar, de actuar, de sentir y de conducirse, que marca una relación de pertenencia y que además se presenta a sí misma como una tarea. Y, en segundo lugar, que Kant hace una reflexión

³⁷ Entre algunos de los más destacados representantes de dicho movimiento intelectual, encontramos a Montaigne, Locke, Rousseau, Descartes y Kant; todos ellos representantes de distintas corrientes filosóficas cuyas tensiones y distensiones dan cuenta de la apertura de un nuevo espacio en el orden del saber.

crítica de su propia empresa filosófica, cuestionando el concepto de Ilustración [*Aufklärung*] a través de sus críticas sobre la actualidad, en relación con su significación e implicación en tanto horizonte que lo demarca y determina históricamente:

La *Aufklärung* –como conjunto de eventos políticos, económicos, sociales, institucionales y culturales de los que, en gran medida, aún dependemos. Pienso que la *Aufklärung* ha definido una cierta manera de filosofar. Hay que intentar hacer el análisis de nosotros mismos como seres que, en cierta medida, hemos sido históricamente determinados por la *Aufklärung*. [...] Kant define la *Aufklärung* de un modo casi totalmente negativo; la define como una *Ausgang*, una “salida”, una “vía de escape, esa “salida” [*Ausgang*] que caracteriza a la *Aufklärung* es un proceso que nos libera del “estado de tutela”. Por estado de tutela entiende un cierto estado de nuestra voluntad que nos hace aceptar la autoridad de otros, para nuestra conducción en los dominios donde conviene hacer uso de la razón [...] En todo caso, la *Aufklärung* está definida por la modificación de la relación preexistente entre la voluntad, la autoridad y el uso de la razón (Foucault, 1994b: 3)

Bajo este presupuesto, la Ilustración es un quiebre, un escape que implica hacer uso de la razón para liberarse del yugo de la tradición medieval (en la forma del fanatismo religioso y la superstición). Esta actitud emancipadora y la ilusión del progreso serán los estandartes de la Ilustración y los movimientos históricos que le precedieron y prosiguieron, marcando un nuevo orden cultural y social. El hombre ilustrado es, por sí mismo, responsable de su existencia (en tanto puede apropiarse de su razón), y no podrá salir del tutelaje que lo somete más que con un cambio operado *por él mismo* sobre *sí mismo*. El hombre será agente y actor, en lo personal y en lo colectivo: es sujeto autónomo, y su libertad consiste en el dominio de la voluntad racional.

La Modernidad comienza con la pregunta por el conocimiento y desemboca en un repliegamiento del hombre hacia el hombre mismo. El hombre, primero como unidad consciente y luego como individuo autónomo, quedará colocado como fundamento de todo y núcleo del orden epistémico que inaugura la era antropológica.

2.2.2. La trama antropológica moderna desde Descartes y Kant.

Con el objetivo de ilustrar las vías y los conceptos bisagra que habilitan la aparición de una antropología filosófica como figura del conocimiento, consideramos necesarios retomar a Descartes y el cogito, así como el sujeto trascendental kantiano. Articulando sus

disquisiciones se permite vislumbrar las lecturas de Cassirer y Foucault³⁸ sobre un trastrocamiento en la subjetividad.

Tomando como presupuesto esta relación implícita y dispar, entre el cogito cartesiano y el sujeto trascendental kantiano, analizaremos con mayor detenimiento algunas de las rupturas que los separan pero, sobre todo, resaltaremos las consecuencias que producen en la visión antropológica moderna que será el terreno de encuentros y desencuentros entre la filosofía, las ciencias humanas y el psicoanálisis.

a) Descartes, el *cogito* y la fundamentación del conocimiento

Como dijimos antes, para Cassirer, no es Kant sino Descartes quien fijó los límites del conocimiento al establecer los objetos adecuados y determinables por el *cogito*. Esa verdad indubitable que se convirtió en punto de partida de la empresa cartesiana.

Descartes propone un modelo distinto para comprender la razón que constituyó un giro científico y antropológico. Su apuesta (decidida por la razón frente a los sentidos que resultaban engañosos) desembocó en la premisa de la existencia del hombre como sustancia pensante [*res cogitans*] de una conciencia inmediata, capaz de dudar y por ende de pensar para lograr el entendimiento y llegar a la verdad. Si bien, la intensión de sus indagaciones era encontrar una fundamentación absoluta de la verdad, es por la vía de sus elaboraciones metafísicas, que reconoce una posibilidad de construir el edificio del conocimiento.

³⁸ Aunando a ellos Mauricio Ávila en *Filosofía y psicoanálisis. Del cogito de Descartes al sujeto del inconsciente según Lacan* (2015) aporta una tercera lectura localizada en Heidegger, quien retoma la doctrina del *cogito* cartesiano (más específicamente, a la relación que queda trazada entre el *cogito* y la verdad) como el acta de nacimiento de la Modernidad y, con ello, el carácter antropocentrista que tomó la filosofía moderna y la posibilidad de la constitución de la ciencia. Según Heidegger, es desde Descartes que el hombre («yo» humano) se convierte de manera predominante en «sujeto». Así, a partir de la Modernidad se inaugura una postura del hombre con respecto a sí mismo, a su pasado y su porvenir: [...] La toma de posición del sujeto frente a un objeto se estableció – según Heidegger – en el principio arquimédico cartesiano: *ego cogito, ergo sum*. Con este principio se inauguró la preeminencia de la conciencia.” (Ávila, 2015:54). Para Heidegger, toda conciencia de las cosas y del ente era reconducido a la autoconciencia del sujeto. La conciencia y la subjetividad quedan entonces como el vértice del conocimiento. Desde esta visión, el cogito es un sujeto, a su vez *sujeto de la ciencia* (Ávila concluye que en este concepto es donde se podría instalar una vía de diálogo entre el psicoanálisis y la filosofía) en tanto que estructura la realidad. Por otra parte, siguiendo la lectura de Foucault, Ávila señala la doctrina kantiana como el lugar podemos suscribir la posibilidad de una antropología. Podemos situar, ya sea, desde los presupuestos foucaultianos (con Kant), ya sea, desde los heideggerianos (con Descartes), el modo en que el hombre queda instalado como centro y referente.

Descartes plantea una serie de problemáticas en torno a las cuales construye una hipótesis sobre la fundamentación del conocimiento. Damos breve repaso a algunos de sus postulados y premisas más importantes que lo situaron como punto de partida del llamado *racionalismo*, desde donde se inaugura el debate de la Modernidad.

i. La metafísica cartesiana. Interioridad exterioridad

Desde comienzos de la década de 1630, Descartes trataba de dar forma a una metafísica constitutiva de una ciencia universal y necesaria como sostén de todo el sistema del saber. Los esfuerzos de sus “*Meditaciones metafísicas*” (1641) pretendían demostrar las verdades metafísicas con la rigurosidad de sus reglas separando lo falso de lo verdadero. De dichos trabajos podemos extraer algunas premisas importantes que sostuvieron sus postulados y que trajeron consecuencias relevantes para la Modernidad:

El alma y el cuerpo: Descartes piensa el cuerpo en tanto sustancia que es sujeto inmediato de la extensión, atributo principal del corpus. El espíritu (cogitaciones) es concebido en tanto sustancia pensante, atributo principal del alma. Por ello, todo contenido mental es accesible a la conciencia. (Arenas, 2015: 154). El hombre se disocia como res cogitans y res extensa. Hay una sustancia pensante, un Yo, un alma como conciencia inmediata portadora de una única verdad indubitable: “pienso, luego existo”. El mundo de las cosas y las cosas en sí mismas, pierden su solidez como referentes de verdad. El conocimiento ya no depende de la cosa misma, sino que parte de un sujeto³⁹ que lo determina.

La autoconsciencia como rasgo esencial: Descartes descentraliza el mundo de los objetos, separándolo del campo del saber. Plantea las condiciones del conocimiento en términos de posibilidades de un sujeto, en tanto sustancia pensante, capaz de dudar y buscar la verdad: esta responsabilidad descansa en el Yo, sustancia pensante con la facultad de conocer. El sujeto (de la conciencia) es el punto de partida donde se funda el saber:

³⁹ *Subiectum* (int. Latina del griego) Lo que subyace, está a la base, lo que desde sí yace delante.

El intelecto arquetipo de Dios se constituye así, en la imagen cartesiana del mundo, en el eslabón de hierro que sostiene juntos al pensar y al ser, a la verdad y a la realidad [...] Todo acto auténtico de conocimiento, todo acto de la razón, representa una unidad inmediata, una coincidencia entre Dios y el alma humana [...] La luz que ilumina el camino de nuestro conocimiento viene de dentro y no de fuera, de la región de las ideas y de las verdades eternas, no de las cosas sensibles (Cassirer, 1972:115-117)

Las certezas se encuentran dentro y no afuera, en los objetos. Entrevemos una primera apertura al giro hacia la consciencia que marcará la Modernidad y la filosofía occidental hasta el siglo XX.

ii. *La razón cartesiana. El pensamiento y la conciencia*

Descartes comprende la razón humana en tanto “sentido común”, “sabiduría universal”, “luz natural” o “buen sentido” (*bon sens*, *bona mens*): “aquello que primero debemos examinar y que tiene la garantía de no errar cuando está bien dirigido y actúa sólo por sí mismo” (Arenas, 2015: 34). El conocimiento sólo es posible mediante un ejercicio reflexivo de autoconocimiento: la razón se ha de conocer a sí misma para lograr la sabiduría universal y llegar a la verdad. La propia razón debe ser investigada y el entendimiento debe ser conocido primero, antes que los objetos (los entes) mismos.

Pensar implica un ejercicio de autoconsciencia e introspección en tanto el ser tiene la intuición y la consciencia del acto cogitativo; es una experiencia donde el hombre mismo puede representarse a partir de su pensamiento: “con esta sentencia, el pensamiento – definido como conciencia– quedó establecido como el ámbito donde el conocimiento verdadero, claro y distinto, tenía lugar.” (Villoro, 1965: 8). Querer, imaginar o entender son también formas de pensamiento. El problema del conocimiento incumbe a la inscripción de un Yo (que no es sujeto como tal, sino *subjectum*) como el lugar donde se da la representación verdadera de las cosas en tanto *claras* y *distintas*. Esta imagen cartesiana del mundo instaura un nuevo modo de plantear el problema del conocimiento y su relación con el sujeto:

El saber que aspire a gozar del más alto reconocimiento ha de ser aquel que se funde en la certeza, una certeza cuyos signos serán ahora la claridad y la distinción. Será aceptado como verdadero sólo aquello que se presente ante nuestra atenta mirada como tal, con independencia del apoyo que la tradición o

el peso de la autoridad le haya conferido hasta ahora. La propia razón se convierte así en el único tribunal capaz de sancionar la verdad de una idea: será verdadero todo lo que resulte evidente a una inspección atenta de la mente” (Arenas; 2015: 56).

Las certezas quedan del lado de quien piensa, es decir, del sujeto como una unidad de conciencia cuyo fundamento es la razón. Sin embargo, como veremos a continuación, dichas certezas se encuentran en la región de las verdades eternas comunes al espíritu humano que se encuentra en estrecha relación con lo divino.

iii. *El entendimiento, la intuición y la voluntad como vías de acceso al conocimiento*

La duda, la sospecha y la desconfianza en las facultades cognitivas humanas caracterizan la Modernidad cartesiana. Para Descartes, el conocimiento no proviene ya de la información que brindan los sentidos, ahora el entendimiento es el que da el acceso a la realidad y de este depende el conocimiento de las cosas. El entendimiento en sí mismo es una “inspección del espíritu” que opera por la vía de la deducción y de la intuición:

Entiendo por intuición- dice Descartes- no la confianza incierta que proporcionan los sentidos ni el juicio engañoso de una imaginación que realiza mal las composiciones, sino un concepto que forma la inteligencia pura y atenta con facilidad y distinción, que no queda ninguna duda sobre lo que entendemos, o, lo que es lo mismo: un concepto que forma la inteligencia pura y atenta sin ninguna duda y que nace sólo de la luz de la razón y que, por ser más simple, es más cierto que la misma deducción. (Descartes citado por Angeles, 2015: 192)

Una intuición (una “mirada de la mente”) que se basta a sí misma y que es la vía más confiable para el entendimiento. La era de los sentidos queda puesta en suspenso, para buscar la verdad dentro en el sujeto mismo.

Por otro lado, las facultades de voluntad y entendimiento son la fuente del error y del engaño, por lo que es menester suspender el juicio. Para orientar la voluntad de un modo eficiente es necesario que el conocimiento descansa en certezas y no en conjeturas, la inseguridad de lo incierto y lo probable amenaza nuestras decisiones prácticas. Pero hay ideas que no vienen de la voluntad (ficticias) ni de la presencia de objetos externos (adventicias), sino que están impresas en el espíritu humano desde su origen. Descartes refiere a ellas en “*Las reglas para la dirección del espíritu*” como “primeras semillas de verdades que pueden crecer en la mente y producir un fruto espontáneo” (Arenas, 2015:

77). Es decir, habría unas ideas *a priori* (innatas), como premisas del razonamiento localizadas en toda mente humana, que potencialmente permiten cobrar conciencia de algunas nociones comunes que son esenciales, verdaderas e inmutables (como la idea de Dios). Las ideas ya no son dadas, se construyen; sin embargo, esas ideas reconducen a Dios, como garante último y el criterio de verdad. Para Descartes habría entonces una “certeza suprema” (una certeza metafísica) que es “aquella que tenemos cuando pensamos que no es en modo alguno posible que la cosa sea de otra forma a como la juzgamos” (Arenas, 2015: 85).

Descartes prioriza notoriamente la razón sobre la experiencia por una predisposición metafísica. El racionalismo centraliza el ejercicio de la razón como el lugar común en el que reside la unidad del saber, como fundamento de todo conocimiento y como medio para llegar a la verdad. Sin embargo, hay que destacar que, al menos en el cartesianismo, en el centro siempre está Dios, no el hombre mismo.

iv. El cogito y el sujeto de la ciencia

Si los sentidos nos engañan, podemos dudar de la validez de lo que nos ofrecen. Sin embargo, el límite de la vigilia y el sueño nos predisponen a confundir la realidad y engañarnos. Descartes sostuvo la hipótesis de que estos errores residían en un “genio maligno” artero y engañador que imposibilitaba que se pudiera acceder a la verdad.⁴⁰ Con ello habría que reconocer que no hay certeza alguna en el mundo, no obstante, Descartes encuentra una certeza indubitable:

Ya estoy persuadido de que anda hay en el mundo; ni cielo, ni tierra ni espíritus, ni cuerpos, ¿y no estoy asimismo persuadido de que yo tampoco existo? Pues no: si yo estoy persuadido de algo, o meramente si pienso algo, es porque yo soy. Cierto que hay no sé qué engañador todopoderoso y astutísimo que emplea toda su industria en burlarme. Pero entonces no cabe dudar que, si me engaña, es que yo soy; y, engañeme cuanto quiera, nunca podrá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo. De manera que, tras pensarlo bien y examinarlo todo cuidadosamente, resulta que es preciso concluir y dar como cosa cierta que esta proposición: “yo soy, yo existo” es necesariamente

⁴⁰ Descartes encontrará en la prueba de la existencia de Dios la respuesta a su hipótesis: “debe concluirse necesariamente que, puesto que existo, y puesto que hay en mí la idea de un ser sumamente perfecto (esto es, de Dios), la existencia de Dios está demostrada con toda evidencia”. Y si Dios es perfecto, no puede engañar porque eso lo haría imperfecto.

verdadera cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu.” (Descartes citado por Arenas, 2015: 98).

El *cogito ergo sum* (pienso, luego existo) constituye la primera verdad en el proceso de fundamentación del conocimiento: no hay nada anterior a la existencia de esta conciencia que duda. Esta sentencia resulta imposible de negar sin caer en alguna contradicción, por lo que es la única certeza de la que no queda duda. Porque dudo, pienso, y si pienso existo como sustancia pensante y puedo entonces conocer. De ahí que el Yo, en tanto piensa, será fundamento del saber. Se hace patente aquí una especie de identidad entre la esencia del yo y el pensamiento mismo; este gesto representa el giro radical que impulsó Descartes en la filosofía occidental.

El pensamiento es todo aquello que ocurre en nosotros de modo que somos conscientes de ello. Pensar en tanto experiencia y ser conscientes de ello, es lo que nos diferencia de cualquier otra sustancia. El sujeto aquí, podemos entenderlo en tanto materia o sustancia pensante, pero no como un sujeto creador, pues toda certeza va en el orden de una certeza mayor en relación a lo Divino. Lo que sí podemos anticipar con esto es la irrupción de un “Yo” (en tanto sustancia que piensa) como lugar de la conciencia.

Se inaugura así una categoría filosófica inédita que permeará todas las problematizaciones y movimientos posteriores en el terreno del saber: la filosofía de la subjetividad. Podemos afirmar que la era moderna empieza aquí, cuando el filósofo o el científico, o todo aquel que busca la verdad, puede reconocer el conocimiento en sí mismo a través de sus actos de conocimiento, sin que para ello se le pida nada más. Desde esta certeza fundamental del sujeto de la ciencia, es que Descartes pudo delimitar las posibilidades del entendimiento y construir un método de investigación.

v. *El método cartesiano*

Desde el comienzo de sus reflexiones en *Las reglas para la dirección del espíritu* (1623) y hasta su más importante formalización en el *Discurso del método* (1637), Descartes buscó un sistema, un método universal que fuese una herramienta para el entendimiento y para hacer avanzar al saber. A partir de la puesta en práctica de su propia

razón, plantea un método⁴¹ para conducir la razón adecuadamente y para delimitar las facultades cognoscitivas del hombre en relación con las condiciones de posibilidad del conocimiento mismo. Se trata de un proceso de meditación (que implica la duda, el análisis y la síntesis) para asegurar la certeza. No hay hombres más racionales que otros, sino que se diferencian por su método. Descartes aseguraba, a partir de su propio método, la verdad y la confiabilidad del conocimiento.

vi. La moral cartesiana

El ideal moral de Descartes descansa en la tentativa de desplegar las potencialidades posibles de la naturaleza humana con la guía de la razón. Su método delimita una forma de dirigir la razón, se trata de generar un camino para procurar el bienestar, así como el progreso científico e intelectual: “poner el saber adquirido al servicio de un ejercicio de autodeterminación personal y de cuidado de sí que permitiera tomar conciencia y dominio de nosotros mismos” (Arenas, 2015: 14) De ahí que el camino de la modernidad siempre estuviese permeado por la razón instrumental y la idea de progreso “de acuerdo a los cánones de evidencia” (Taylor, 2006: 218). La actitud de la modernidad es entonces la de una tarea dirigida por el uso de la razón para alcanzar libertad y el progreso. La confianza de Descartes en la luz de la razón representa la antropomorfización que acompañó y fundó este espíritu crítico, científico y humanista de la modernidad.

Más allá de la discusión sobre si Descartes fue quien sentó el precedente de la antropología inaugurada en la Modernidad, lo que nos interesa recalcar es que el cogito cartesiano instauro un nuevo orden de las cosas en el que la verdad está estrechamente relacionada con el sujeto (independientemente de que sea *sub-jectum* o sujeto de la ciencia y tomando en cuenta sus respectivas distinciones sujeto empírico-trascendental kantiano)

⁴¹ Podemos resumir los cuatro preceptos del método cartesiano de la siguiente manera: 1º, la evidencia como criterio de verdad: no admitir cosa alguna como verdadera si no se la había conocido evidentemente como tal. “Admitiendo exclusivamente en mis juicios aquello que se presentara tan clara y distintamente a mi espíritu que no tuviera motivo alguno para ponerlo en duda”. (Arenas, 2015:55). 2º, el análisis: exigía descomponer los objetos o ideas en sus elementos últimos; que se dividiese cada una de las dificultades a examinar en tantas formas como fuera posible para resolverlas. 3º, la síntesis: se trataba de reconstruir la cadena de las relaciones entre los elementos encontrados, lo que requería conducir por orden las reflexiones comenzando con la más simple hasta llegar gradualmente a la más compleja. 4º, la enumeración: propone recorrer la cadena y realizar recuentos y revisiones cuantas veces sea necesario para evitar saltos y lagunas.

como fundamento de toda certeza. El pensar, el ser, la verdad y la realidad se juntan en una unidad de conciencia. Es decir, que toda verdad se fundamenta en la certeza de un “sí mismo”, que viene de dentro y se encuentra acudiendo al sujeto, cuyas ideas innatas y experiencias, demarcan el conocimiento verdadero.

La certeza del Yo cogitativo representa la figura del sujeto que preside la Modernidad. El cogito cartesiano permite plantear, no la posibilidad de un sujeto como tal, ni una primacía del hombre, sino un Yo-conciencia transparente consigo mismo como fundamento de toda certeza. La conciencia será el objeto alrededor del cual se jugarán los debates, las tensiones y las batallas en el campo del saber moderno.

b) El sujeto empírico-trascendental y la antropología kantiana

Cuando el hombre queda localizado como punto de origen de conocimiento, la pregunta por las condiciones en que dicho conocimiento sucede se vuelve imperativa. La mirada se dirige a los problemas de la conciencia misma, las posibilidades de conocimiento y, sobre todo, a sus límites. Kant representa este viraje, pues, sintetizando los debates del racionalismo y el empirismo por la vía de un abordaje crítico de la razón pura y práctica, deja el trazo la figura de un sujeto cognoscente.

La empresa crítica de Kant tiene por objeto definir las condiciones en que la razón puede responder las interrogantes: *¿Qué puedo saber?*, *¿Qué debo hacer?*, *¿Qué me cabe esperar?* y añade finalmente: *¿Qué es el hombre?* Esta reflexión apuntala al hombre como objeto en sí mismo, el sujeto como unidad de conciencia que se piensa a sí mismo reconociendo sus límites y condicionantes frente a la verdad. El sujeto se reconoce como desconocido para sí mismo, aunque es a partir de él mismo (de las categorías *a priori* que le son inherentes y le permiten entender y conocer el mundo), que puede acceder al conocimiento.

Podemos decir: *las cosas ya no son lo que son* (la mirada no se dirige a las cosas mismas) *sino lo que somos* (se emplaza en el sujeto a partir del cual es posible conocer las cosas). En otras palabras: las condiciones de posibilidad de la realidad misma, estarán

dadas a partir del sujeto y es en él donde se buscarán las respuestas. Este movimiento escinde al hombre como ente autónomo y consciente, inicio y fin de toda posibilidad de conocimiento y autorreferente. Resaltamos algunos pasajes y premisas kantianas que consolidan la visión moderna mencionada.

i. El idealismo trascendental. El sujeto como ser racional en el mundo

En “*Crítica de la razón pura*” (1781) el análisis y la crítica de Kant hacia la razón le permiten plantear el pasaje de la teología a una metafísica científica que, a su vez, abre paso a una moral específica. Kant sintetiza dos ideas como unidad sintética de la filosofía trascendental: Dios (como objeto supra sensible) y el cosmos (objeto de los sentidos). Sus funciones quedan alojadas en el ser humano como dimensiones de un nuevo sujeto práctico y sensible a la vez (entendido como razón y cuerpo, espontaneidad y receptividad, libertad y necesidad, como creatividad y pasividad, como parte sagrada y profana, como voluntad buena y como fuste torcido). La conexión entre Dios, el mundo y el Yo, hacen un sujeto:

Ese juicio sintético originario que relaciona receptividad, libertad y necesidad, creatividad y naturaleza, ley moral y cuerpo, se llama razón, se llama sujeto. Dios, el mundo y Yo que enlace ambos objetos en un sujeto, se llama ser humano y de él dijo Kant: Dios, el cosmos y aquello que piensa a ambos en real interacción: el sujeto como ser racional del mundo. El término medio, (cópula) en el juicio es aquí el sujeto que juzga, el ser pensante del mundo, el hombre en el mundo. (OP,638;Ak.XXI,27) (Villacañas,2014: 84)

El sujeto como ser racional en el mundo es capaz de pensar y emitir juicios. A partir del idealismo trascendental o filosofía crítica, Kant puede plantear esta unidad empírico-trascendental que es en sí misma principio y fin de la razón y de las posibilidades del conocimiento. La razón (*Vernunft*)⁴² ahora se plantea en términos de facultad o capacidad humana de preguntarse, ya no sólo por los objetos, sino por las conductas, los actos, los sentimientos y hasta el deseo.

⁴² Villacañas (2014) la define como “Capacidad humana que se pregunta por los fundamentos o principios generales compartidos de un tipo de comportamiento humano, sea en el conocer, sea en el actuar o querer, sea en el sentir, sea en el legislar. También se dice de forma específica a la capacidad que se pregunta por lo incondicionado respecto de todo lo que conocemos, hacemos, sentimos o queremos.” Villacañas, JL. (2014) Kant. Estudio introductorio. Crítica de la razón pura. Colección grandes pensadores Vol I. Madrid: Gredos. Pág. 121

Cuando el acto de conocer se presenta como subjetivo, en tanto depende de las condiciones (de sujeto) que permiten la existencia de las representaciones, la interrogación se desplaza entonces al lugar de la experiencia del lado del sujeto cognoscente, que es ahora causal y referente. Se buscará esclarecer la razón, no sólo desde sus fuentes y sus mecanismos, sino también a partir de sus límites, localizando las categorías y las condiciones trascendentales de la experiencia y del conocimiento. Luego de haber trazado ese límite de lo incognoscible, se admite un sujeto cognoscente, como unidad de conciencia que opera una síntesis en que consiste el mismo conocimiento humano. (Ribas, 1997: 28).

ii. *El sujeto como duplicidad empírico-trascendental y el problema de Interioridad-exterioridad*

Cuando Kant demarca las condiciones de la experiencia, separa el mundo en dos: aparece el hombre como un duplicado empírico-trascendental. La causa ya no se busca en las cosas mismas, sino que hay una condición *a priori* del sujeto, independiente de toda experiencia, que permite las condiciones de posibilidad del conocimiento. El sujeto cognoscente racional es el *sujeto lógico trascendental* que contiene ciertas formas subjetivas a priori (como el tiempo y el espacio que son elementos trascendentales) que le son inherentes y que le permiten tener una sensibilidad perceptiva, pero también una intuición sensible y con ello un entendimiento de las cosas. Para lograr el entendimiento se usan categorías a través de juicios, por lo que éstos conforman, junto con las categorías y las formas *a priori*, determinadas condiciones para el acceso al conocimiento.

Este sujeto que propone Kant, dentro de sus condiciones y posibilidades, es capaz de conocer y reconocerse en ello; ese sujeto es el que va a sostener el edificio científico que después derivará en un científicismo ideológico.

iii. *El nómeno: lo incognoscible y el campo de lo impensado*

Tras analizar las condiciones trascendentales del sujeto cognoscente en la experiencia del entendimiento, Kant establece los límites del conocimiento del

entendimiento humano (Ribas, 1997: 28). El supuesto alrededor de la oposición del fenómeno y el *nóumeno*⁴³ se dirige a plantear algunos de esos límites.

La distinción que hace Kant entre fenómenos y noúmeno permite comprender por qué denomina a su doctrina “idealismo trascendental”, pues el espacio, el tiempo y las categorías, son condiciones de posibilidad de los fenómenos de la experiencia y no propiedades o rasgos reales de las cosas en sí mismas. El objeto –en tanto que aparece y es conocido– se denomina «fenómeno»; mientras que, el correlato del objeto, considerado al margen de su relación con la sensibilidad, se llama “cosa-en-sí” o «noúmeno». El noúmeno es el objeto tal como es, independientemente de nuestro modo de conocerlo y por ello es opuesto al fenómeno, al que conocemos en función de las formas a priori de la sensibilidad y del entendimiento. No puede haber experiencia fuera de las categorías a priori que fundamentan lo que conocemos, pero existe ese algo que se nos presenta inteligible pero incognoscible como tal para el sujeto.

Así, la delimitación del acto de conocer bajo determinadas condiciones posibilita pensar un sujeto y pensar la subjetividad en sus términos. El hombre, al reconocerse a sí mismo, puede vislumbrar los límites de su saber y divisar que el conocimiento es finito. Es así como el hombre se inaugura como sujeto racional y agente, dentro de sus posibilidades de conocimiento y entendimiento, pero también como lugar de desconocimiento. El humanismo renacentista y el racionalismo de los clásicos otorga un lugar privilegiado a los humanos en el orden de las cosas, pero sólo a partir del postulado antropológico es que el hombre (reconocido en su unidad como consciencia) se encumbra como punto de partida del conocimiento. Sin embargo, siempre queda un espacio al descubierto, un límite a la experiencia y al conocimiento mismo:

[...] el hombre no puede darse en la transparencia inmediata y soberana de un cogito; pero tampoco puede residir en la inercia objetiva de lo que, rectamente, no llega, y no llegará nunca, a la conciencia de sí [...] Por ser un duplicado empíricotrascendental, 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.[...] La pregunta [es]: ¿cómo hacer que el hombre piense lo que

⁴³ Término procedente del griego "*noumena*", que significa etimológicamente "lo pensado", "lo inteligible".

no piensa, habite aquello que se le escapa en el modo de una ocupación muda, anime, por una especie de movimiento congelado, esta figura de sí mismo que se le presenta bajo la forma de una exterioridad testaruda? (Foucault, 1968: 314)

Las interrogantes que cimentan la modernidad se dirigen ahora a cuestionar al hombre mismo y sus límites. La mirada se desplaza hacia los puntos ciegos del sujeto y al lugar de lo “impensado” donde reside eso “Otro” que se alcanza a reconocer pero que no se puede conocer. Este último momento será lo que permita que la tarea y la actitud de la modernidad giren en torno a ese vacío que compone el espacio de lo impensado. Para Foucault, lo impensado ha servido al hombre de acompañamiento sordo e ininterrumpido desde el siglo XIX y esto no es sin consecuencias:

Ya está cierto de su finitud, el hombre puede observar un mundo de posibilidades en él mismo. Es llamado al conocimiento de sí y en ese giro, a domeñar todo aquello que se escapa a su razón y a su entendimiento. La pregunta por el hombre ya va más allá de preguntarse *qué es él*; se introduce un nuevo interés por el campo de lo impensado, donde se instala una forma de reflexión con la que se plantea por primera vez la interrogación acerca del ser del hombre, en este espacio de lo que no alcanza representación. Veremos cómo el individuo moderno se constituye a partir de la afirmación de esta negatividad radical que representa su finitud. Sólo a partir de la admisión de dicho vacío, es que el hombre se ve convocado a introducirse más allá de lo representable. Podemos sospechar que es en este mismo quiebre donde puede gestarse un lugar al inconsciente desde un marco empírico. Es en este desliz de la configuración epistémica moderna, donde es asequible pensar la dimensión de lo inconsciente como objeto de interés para el hombre (en tanto el inconsciente denuncia un espacio que escapa a la conciencia y que prescribe todo aquello que desconoce de sí mismo).

2.3. Consecuencias de los desplazamientos en la configuración epistémica moderna.

De los desarrollos expuestos sobre la concepción moderna del sujeto y el yo como reflejos del hombre en tanto ser racional y consciente, localizamos tres consecuencias:

- a) La demarcación de un espacio para lo “impensado”, donde se insertarán nuevas interrogantes que guiarán las recomposiciones del saber con la tarea de *pensar lo impensado*.
- b) La constitución de una noción moderna del Yo, que se desprenderá hacia un individualismo donde las respuestas se buscan en el “sí mismo” y en la conciencia vivida como interioridad.
- c) El hombre, inserto del lado de los objetos, se coloca como figura antropológica y vértice de todo discurso posible (político, social, científico, etc.) dando lugar a las ciencias humanas.

Es necesario ampliar sobre estas consecuencias, pues dicho ternario (el *campo de lo impensado*, el *individualismo moderno* y la aparición de las *ciencias humanas*) será la trama principal sobre la que se entrecruzarán: por un lado, la posibilidad de una reconfiguración de un campo (de enunciabilidad y decibilidad) de lo clínico y con ello, una proliferación de discursos y prácticas concretas (modelos clínicos) erigidas alrededor del hombre como figura antropológica (en sus virtudes y opacidades), que en sus diferentes tensiones y disposiciones conformarán dispositivos específicos alrededor del malestar. Anunciamos ahí, las condiciones de posibilidad para la constitución de un saber inaugurado en este resquicio inédito de la modernidad: el psicoanalítico.

2.3.1. El campo de lo impensado y la figura del desconocimiento en la Modernidad.

El Hombre ingresa al dominio del conocimiento sólo a partir de un replegamiento de la negatividad. El espacio de lo *impensado* aparece como la negatividad radical que posibilita hacer positivo al hombre como objeto de su propio pensamiento.

Todo el pensamiento moderno está atravesado por la ley de pensar lo impensado, de reflexionar en la forma del Para Sí los contenidos del En Sí, de desalienar al hombre reconciliándolo con su propia esencia, de explicitar el horizonte que da a las experiencias su trasfondo de evidencia inmediata y desarmada, de levantar el velo de lo inconsciente, de absorberse en su silencio o de prestar oído a su murmullo indefinido. (Foucault, 1968:317)

La finitud marca los límites dentro de los cuales se mueven todos los discursos que toman para sí al objeto que ellos mismos han creado (el hombre). Sus figuras ejemplares las podemos ver en: la muerte, la anomalía, la locura. El hombre está dominado por la vida, el

trabajo y el lenguaje; se encuentra determinado por estas opacidades en tanto le preceden y a la vez se ofrecen a su saber como dominios específicos; pero estos mismos contenidos están ligados a la finitud, según la cual, el ser del hombre puede fundar su positividad en todas las formas que le indican que él no es infinito.

Para el pensamiento moderno, la positividad de esos objetos (la vida, el lenguaje y el trabajo, que poseen existencia, historicidad y leyes propias) fundamenta el carácter limitado del conocimiento e, inversamente, los límites del conocimiento humano fundamentan positivamente la posibilidad de saber, pero siempre en una experiencia limitada. No es posible tener acceso al hombre sino a través de sus palabras, de su organismo y de los objetos que fabrica y, en este sentido, es que se revela a sí mismo como sometido a las determinaciones de las palabras y los objetos que lo preceden.

La pregunta se desplaza de una interrogación por el conocimiento hacia una por el ser del hombre y lo que le constituye: ¿Cómo puede el hombre ser el sujeto de un lenguaje que lo precede, que, desde los albores de la Modernidad, posee su historia y sus leyes? ¿Cómo puede pensar eso que lo constituye y posibilita su acto mismo de pensar?

Y él mismo, puesto que piensa, no se revela a sus propios ojos sino bajo la forma de un ser que es ya, en un espesor necesariamente subyacente, en una irreductible anterioridad, un ser vivo, un instrumento de producción, un vehículo para palabras que existen previamente a él. Todos estos contenidos que su saber le revela como exteriores a él y más viejos que su nacimiento, lo anticipan, desploman sobre él toda su solidez y lo atraviesan como si no fuera más que un objeto natural o un rostro que ha de borrarse en la historia. La finitud del hombre se anuncia —y de manera imperiosa— en la positividad del saber; se sabe que el hombre es finito, del mismo modo que se conoce la anatomía del cerebro, el mecanismo de los costos de producción o el sistema de conjugación indoeuropeo; o mejor dicho, en la filigrana de todas estas figuras sólidas, positivas y plenas, se percibe la finitud y los límites que imponen, se adivina como en blanco todo lo que hacen imposible. (Foucault, 1968: 305)

En el fondo las positivities empíricas que lo delimitan, se encuentran las limitaciones de la propia existencia del hombre; es ahí donde encuentra su finitud fundamental. El hombre, estando en el centro de todo discurso, se descubre finito y con ello los límites mismos de lo que se puede decir sobre él son evidenciados.

La analítica de la finitud conforma entonces el fundamento del saber moderno y en ese sentido, es lo que permite que se delimiten dominios del saber en relación a las opacidades y los límites del hombre como unidad-conciencia. Sólo a partir de este recubrimiento de lo impensado, es que pueden constituirse los discursos que girarán en torno a todo aquello que precede al hombre mismo y que lo determina.

Foucault propone tres figuras que rigen toda forma de pensamiento que está enmarcada en las aporías que abre la analítica de la finitud: lo empírico y lo trascendental, el cogito y lo impensado, el retroceso y el retorno al origen.⁴⁴ Son tres espacios en que todo pensar fenomenológico halla su terreno al tiempo que se enfrenta a su imposibilidad de franquear ciertas fronteras.

a) El cogito y lo impensado

Descartes desestima el mundo de los objetos cuando coloca a la razón en el centro de la discusión; esta debe ser investigada y es el entendimiento el que debe ser conocido primero, antes que los objetos (los entes) mismos. Sin embargo, es a partir de la duda que puede venir a intervenir la razón, pues tanto el entendimiento como la voluntad y sobre todo los sentidos, pueden engañarnos. La única certeza que hay es que no hay nada anterior a la existencia de esta conciencia que duda. El ejercicio de la razón y la autoconsciencia serán necesarios para llegar a la verdad y evitar el error y para ello es que él diseñó un método específico. Sin embargo, como apuntala Foucault, en el pensamiento contemporáneo, se desprende de ello algo más: en lugar de intentar evitar el error, la ilusión, el sueño y la locura, se le da un lugar como parte de una dimensión del pensamiento que no es pensada pero que está ahí irreductiblemente ligada a ella.

En el cogito moderno, se trata, por el contrario, de dejar valer, según su dimensión mayor, la distancia que a la vez separa y liga el pensamiento presente a sí mismo y aquello que, perteneciente al pensamiento, está enraizado en el no-pensado; le es necesario (y esto se debe a que es menos una evidencia descubierta que una tarea incesante que debe ser siempre retomada) recorrer, duplicar y reactivar en una forma explícita la articulación del pensamiento sobre aquello que, en torno a él y por debajo de él, no es pensado, pero no le es a pesar

⁴⁴ Cf. Las palabras y las cosas, op. cit ., pp . 295-333

de todo extraño, según una exterioridad irreductible e infranqueable. (Foucault, 1968:315)

La consecuencia de este movimiento es que se vuelve una “tarea incesante” que debe ser retomada y que se inscribe en una forma de reflexión donde se interroga el ser del hombre en este nivel en el que el pensamiento se articula en lo que no es pensado. La mirada se dirige a la relación del hombre con la opacidad del pensamiento⁴⁵. Como señala Vallejo (2006), el cogito deja de ser equivalente al ser, se separa en tanto ahora el cogito conduce a la pregunta por el ser: “¿qué debo ser, yo que pienso, para ser aquello que no pienso?”. La pregunta reconduce directamente a la pregunta por el ser del hombre, por su esencia, por su relación con el lugar en donde no es pensamiento. La mirada se desplaza y desembocará ya no sólo en la razón, si no en lo irracional y en el contrasentido.

b) El hombre como duplicado empírico-trascendental y su lugar como desconocimiento

La finitud que asume y se revela cuando se agota en sus posibilidades empíricas, permite al hombre señalar la finitud de su saber y reconocer ahí, un campo de lo no sabido: el campo del desconocimiento, de lo impensable. La reflexión trascendental se dirige a lo “no-conocido” y es a partir de ello, que el hombre se compromete en una nueva búsqueda: la Modernidad es ahora una tarea, una reflexión que se dirige a lo *impensando*:

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. Esta es la razón por la que la reflexión trascendental, en su forma moderna, no encuentra su punto de necesidad, como en Kant, en la existencia de una ciencia de la naturaleza (a la cual se oponen el combate perpetuo y la incertidumbre de los filósofos), sino en la existencia muda, dispuesta sin embargo a hablar y como todo atravesada secretamente por un discurso virtual, de ese no-conocido a partir del cual el hombre es llamado sin cesar al conocimiento de sí. (Foucault, 1968: 314)

Como advierte Foucault, la pregunta de Kant ya no es alrededor de las condiciones (intuiciones, percepción sensible, categorías, etc.) que nos permiten conocer, sino de lo que

⁴⁵ “Se instaura una forma de reflexión muy alejada del cartesianismo y del análisis kantiano, en la que se plantea por primera vez la interrogación acerca del ser del hombre en esta dimensión de acuerdo con la cual el pensamiento se dirige a lo impensado y se articula en él.” (Foucault, 1968: 316)

desconocemos. Se tratará del ser del hombre y de las experiencias en las que no solía reconocerse, a través de las cuales, ahora podrá conocerse a sí mismo.

Encontrando los resquicios de lo que se le escapa, será cómo el hombre cuestione su relación con el conocimiento. Su identidad en tanto ser pensante se ve difuminada y esto permite abrir un nuevo surco en la configuración epistémica. El pensamiento se dirige hacia lo impensado y se articula en él. Y es en esta brecha de lo desconocido que podemos empezar a vislumbrar la dimensión de “lo inconsciente” como esa región oscura, ese límite de lo cognoscible que designa un nuevo dominio y nueva forma de problematizar e interrogar al hombre mismo: es una vía inédita de acceso al conocimiento.

Foucault apunta que los deslizamientos que sufren tanto el cogito como el sujeto empírico-trascendental, tienen una consecuencia específica en relación a los campos que ahora recorrerá la reflexión moderna. Cuando el hombre se inscribe como figura positiva del saber, la reflexión del pensamiento pasa del pensamiento mismo al ser del hombre y con ello se introduce necesariamente a todo aquello que queda fuera del campo de la conciencia: el campo de lo inconsciente. Lo inconsciente es una forma de lo impensado: ¿Acaso no es el inconsciente aquello que se da necesariamente al pensamiento científico que el hombre se aplica a sí mismo cuando deja de pensar en la forma de la reflexión? (Foucault, 1968: 317)

Foucault calcula que la posibilidad de que el hombre apareciera en el horizonte del saber moderno no hubiese tenido lugar sin que esta área de opacidad fuese visibilizada. Es decir, que de no ser por esta nueva abertura del campo de lo impensado, no habría posibilidad de que la configuración moderna se constituyera alrededor del hombre: De hecho, lo inconsciente y, de una manera general, las formas de lo impensado no han sido la recompensa ofrecida a un saber positivo del hombre. El hombre y lo impensado son, en el nivel arqueológico, contemporáneos. (Foucault, 1968:317)

Es importante también entender las formas de lo impensado, no como profundidades oscuras sino como eso “Otro” ajeno pero a la vez familiar para el hombre

mismo. (terreno que Kant ya había tocado cuando separaba el fenómeno del noúmeno); lo que le es exterior pero a la vez familiar:

Lo impensado (sea cual fuere el nombre que se le dé) no está alojado en el hombre como una naturaleza retorcida o una historia que se hubiera estratificado allí; es, en relación con el hombre, lo Otro: lo Otro fraternal y gemelo, nacido no de él ni en él, sino a su lado y al mismo tiempo, en una novedad idéntica, en una dualidad sin recurso. Esta playa oscura que se interpreta de buen grado como una región abismal en la naturaleza del hombre, o como una fortaleza singularmente encerrada de su historia, le está ligada de otro modo; le es, a la vez, exterior e indispensable: un poco la sombra contenida del hombre surgiendo en el saber; un poco la tarea ciega a partir de la cual es posible conocerlo. (Foucault, 1968:317-318)

Lo impensado entonces aparece como el reflejo de la figura del hombre definido por la modernidad por una especie de repliegamiento de la negatividad que lo constituye. El inconsciente, entendido como parte de este terreno de lo impensado o como una de sus formas, es justo lo que aparece en el horizonte y representa una consecuencia de la aparición del hombre como configuración epistémica.

2.3.2. La noción moderna de Yo: el individualismo moderno.

Foucault llama “*sueño antropológico*” al momento en que la configuración filosófica moderna se vuelca en el análisis de la esencia del hombre y de todo lo que se da a su experiencia. Es ahí, en las premisas y proposiciones de la filosofía o de la ciencia, donde podemos ir ubicando este viraje que desemboca en una concepción inédita de un Yo individual constituido en relación a una interioridad, inaugurando con ello la vía de la subjetividad sobre la que se fundamentan los humanismos.⁴⁶

La noción moderna del *Yo* (que podemos entender como el Individualismo moderno referido a la identidad que toma el individuo y el sujeto) pasará de un yo-trascendental a un yo individual que posee un espacio interior donde puede buscarse una verdad. Esta nueva

⁴⁶ Escobar (1999) indica que son varios los movimientos que permiten que el sujeto-hombre de la modernidad se apunte de nueva cuenta al problema de la subjetividad, caldo de cultivo para los discursos humanistas: 1) la aparición de la historicidad como discurso de posibilidad subjetiva. 2) la aparición del discurso de las diferencias entre los hombres y en consecuencia, el de la igualdad humana. Y 3) el paso de un saber que se establece sobre entidades generalizables y universalmente definidas (método científico y positivista), a otro que se establece como un saber sobre lo específico y lo individual como distinto de la entidad genérica en que se incluye (método clínico). (Escobar, 1999: 85).

configuración moderna entre el saber y la verdad que se teje alrededor de cierto modo de subjetivación, es lo que marcará el rumbo de la ciencia moderna y será condición de posibilidad de los discursos sobre el hombre y sus rasgos y sus malestares “subjetivos” (entre ellos, el psicoanálisis).

Para vislumbrar cómo se gesta el Yo individual de la modernidad, nos parece pertinente retomar el recorrido que hace Charles Taylor en *“Fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna.”* (1989). Taylor hace una especie de rastreo de la ontologización de los mundos interiores; explica cómo se construye esta idea del individuo con un mundo interior, que aún permea la cultura contemporánea.⁴⁷ Para ello, retoma varios pasajes y premisas importantes de diversos pensadores que de alguna manera testifican los modos en que el Yo, entendido como una construcción histórica de interpretaciones y significados distintos, se percibe y se construye en la Modernidad.

Taylor advierte que estos “mundos interiores”, concebidos a partir de la construcción del Yo moderno, provienen de un movimiento de separación radical: sujeto y objeto son entidades separables en la modernidad. Para el sujeto moderno “desvinculado”, el pensamiento y la valoración se ubican en la mente como lugar exclusivo donde ya pueden denominarse psíquicas.

Para Taylor, Descartes funda el individualismo moderno por varias razones: por un lado, la ética cartesiana apela a la desvinculación del mundo y el cuerpo, para tomar una postura instrumental (construimos un orden), de acuerdo con los cánones de la evidencia. La racionalidad es la propiedad interna del pensamiento subjetivo. Además, para Descartes, las fuentes morales se encuentran dentro de nosotros en un sentido muy real, como una

⁴⁷ “La noción moderna de yo está relacionada con un cierto sentido (o quizás una familia de sentidos) de interioridad -se podría decir que está constituido por él- [...] En nuestro lenguaje de autocomprensión «dentro-fuera» desempeña un papel importante. Creemos que nuestros pensamientos, ideas y sentimientos están «adentro» de nosotros, mientras que los objetos en el mundo a los que se refieren esos estados mentales están «fuera». [...] Para nosotros el inconsciente está dentro y pensamos acerca de las profundidades de lo no dicho, de lo indecible, de los intensos sentimientos, afinidades y temores incipientes que se disputan en nosotros el control de nuestras vidas, como algo interior. Somos criaturas con profundidades interiores, con interiores parcialmente inexplorados y oscuros.” Taylor, C. (1989). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Paidós Ibérica. Barcelona, España, 2006. Pág. 161

facultad, ya no en el exterior o en las ideas. Conocer la realidad es tener una representación correcta de las cosas y es por unas percepciones claras y distintas que se llega a la certeza.

Desde ahí, la concepción de idea emigra desde su sentido óptico para designar ahora los contenidos intrapsíquicos, las cosas “en la mente”: las ideas ya no se encuentran, se construyen de ahí en adelante⁴⁸. Por ello (al menos para Taylor) Descartes representó un giro en la antropología, no sólo en la teoría científica.

Escobar también piensa a Descartes de cierta manera como fundador de este espacio de interioridad (de pensamientos) desde el cual se reconstruye la exterioridad de las cosas del mundo. El sujeto-conciencia se convierte en garante (que antes era Dios o las Ideas) y es a partir de ahí que el sujeto es: “la vara con la que se mide el mundo”:

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 consciencia: 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 – consciencia se convierte 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 se convierte de este modo en la vara con la cual se mide el mundo. Pensamiento, consciencia, voluntad y sujeto-yo se desplegarán así y desde este momento en una unidad que apenas hoy, trescientos años después, empieza a resquebrajarse. (Escobar, 1999:60)

Pero Escobar se adelanta a recalcar que la unicidad del sujeto, el yo, la consciencia y la voluntad, permanecerá inmutable hasta nuestros días, donde apenas se empieza a debilitar. No perdamos de vista esta advertencia, pues, la retomaremos más adelante cuando dilucidemos los quiebres y las tensiones que pone sobre la mesa el psicoanálisis en relación a esta unidad constituida en la Modernidad.

La desvinculación es correlativa a la ‘objetivación’ (tratar la experiencia como un objeto). Esta desvinculación nos insta a separarnos de nosotros mismos en una especie de

⁴⁸ Sin embargo, Taylor advierte que Descartes buscaba la responsabilidad en el pensador individual, pero sólo ateniéndose a criterios universales es como se encuentra la razón.

auto-objetivación. Según Taylor, este es un aspecto insoslayablemente moderno: el sentido de interioridad por el sujeto de la desvinculación donde el control racional avanza hasta el yo puntual, como apuntalan muchos pensadores de la Ilustración.^{49/50}

El yo es un área de desconocimiento y la forma de acceder a la verdad será a través del deseo, las pasiones y los malestares propios. Vemos cómo se buscará encontrar los límites de la condición humana desde adentro, pero esta invitación a la autoexploración apunta a buscar una identidad. Cuestión que a su vez, viene heredada del periodo posromántico, donde se busca que cada persona tenga su original modo de ser. Es decir, a partir de las diferencias, se empezará a buscar una individualidad.⁵¹

Es aquí donde localizamos las raíces del individualismo moderno, cuestión que nos toca y alcanza en lo contemporáneo y que exploraremos más adelante en relación a lo que Taylor llama “ética de la autenticidad”.⁵² Cabe destacar que las diferencias de las que hablamos no son simples variaciones de la naturaleza humana básica y común, ni diferencias entre los hombres buenos y malos, sino que, cada individuo tendría un camino original por transitar de acuerdo con su originalidad. (Taylor, 2006: 512) En este sentido, es

⁴⁹ Para Locke el conocimiento es una energía interior y el ser es inseparable de la consciencia de sí mismo, por lo que la identidad personal es una cuestión de autoconsciencia. Y en relación a la moral, piensa que lo que nos mueve no es una tendencia al bien, sino el malestar; estaríamos determinados entonces por nuestros deseos y el malestar es el que determina la voluntad. (Taylor, 2006: 74)

⁵⁰ Montaigne habla de una esencia inmutable que parte de nosotros, de nuestra verdadera naturaleza y que entonces se busca a partir de un autodescubrimiento donde: “Todo el mundo mira delante de sí; yo miro dentro de mí” (el yo se hace y se explora por las palabras y es un área de cuestionamiento). (Taylor, 2006: 253) De ahí que la mirada de defina en relación al sí mismo, se abre la puerta a la interioridad para buscar la esencia del hombre mismo. El garante es el Yo y las respuestas se buscan en el interior.

⁵¹ En esta volcadura hacia la interioridad, el hombre es morada de una verdad que le concierne (que es él mismo) es la forma moderna del ser del sujeto. El individualismo moderno vira hacia el subjetivismo pero avanza hasta un nivel donde el individuo queda absorto y se autodetermina

⁵² En “*Ética de la autenticidad*” (1994), Charles Taylor hace un análisis del malestar de la modernidad con el afán de recuperar las fuentes olvidadas de lo moral. Es a partir de las fuentes de la llamada “autenticidad” que hay un desplazamiento hacia el subjetivismo. El individualismo moderno y este centramiento en el Yo serán consecuencias de un desencantamiento del mundo y una pérdida de sentido por la disolución de los horizontes morales. Dicho individualismo junto con la exaltación de la razón instrumental (que se efectúa como un pragmatismo y predominio de la técnica) crea una sociedad de rendimiento que implica a su vez, una pérdida de libertad que tiene como efecto un individuo pasivo absorto en sí mismo. Taylor advierte que esta libertad autodeterminada intensificará el antropocentrismo ya dado en esta cultura de la autenticidad y con ello inicia un círculo vicioso en el que el valor primordial será la elección propia y una especie de búsqueda de la emancipación.

una individuación radical, no hay modelos fuera del sí mismo, y eso traerá consecuencias que permearán todo el decurso de la Modernidad.

Las reflexiones sobre el hombre y su mundo interior empiezan a colocarse en otros terrenos y permiten que la discusión gire en torno al problema de la libertad y la voluntad, al campo de la moral (como ya veíamos con Locke y Descartes,) e incluso de la política.

Tomemos como ejemplo a Hobbes⁵³, quien considera al ser humano un esclavo de sus impulsos básicos y de sus pasiones, por lo que se encuentra privado de la libertad. Libre es “quien en aquellas cosas de que es capaz, por su fuerza y por su ingenio, no está obstaculizado de hacer lo que desea” (González, 2015: 74) Sin embargo, este acto libre no es efecto de una voluntad autónoma, sino que, la voluntad queda supeditada a los sentimientos de apetito y aversión. El ensayo *Leviatán* (1950) explora la condición humana, concluyendo que cada hombre desea “por imperativo natural” su propio bien. Sin embargo, vive en conflicto constante con los otros y se somete a un orden cívico al ser coaccionado por las circunstancias: solo en aras de su supervivencia y mediante la instauración de un pacto es posible la creación del Estado. Sostiene una prevalencia del sujeto y su mundo interno por sobre el orden externo, el cuál necesariamente (por el bien del colectivo) somete sus inclinaciones.

Para los románticos⁵⁴ había una aspiración a redescubrir el espíritu en la naturaleza, ahora esa aspiración se traslada al Yo. Para explicar este movimiento retomamos a Jean-Jacques Rousseau, conocido precursor del Romanticismo y de la Revolución Francesa, que

⁵³ Hobbes contribuyó a crear un sistema conceptual racionalista y coadyuvó a posicionar los principios humanistas que trazaron las coordenadas de su época: su visión de un iusnaturalismo egoísta se resume en su célebre advertencia: “El hombre es un lobo para el hombre”. El hombre es una criatura material, es un cuerpo sometido a las leyes causales del movimiento de sus apetitos y pasiones. (González, 2015:93).

⁵⁴ Conviene mencionar que las fuentes de la interioridad del Romanticismo, Cassirer las ubica en la Ilustración alemana. Indica que el problema de la interioridad y exterioridad se construye alrededor de lo que el hombre es y, por ello, el conocimiento se buscará en tanto es del propio espíritu. La Ilustración alemana acentuaba que el hombre, entendido como el espejo de la realidad misma, es un conjunto de fuerzas desconocidas y, por tanto, las ciencias y las teorías del conocimiento, se encargarán de señalar dichas fuerzas y descifrar sus estructura y funcionamiento. Si el espíritu se convierte en espejo de la realidad, sigue siendo un espejo vivo del universo; no una totalidad de meras imágenes, sino una totalidad de fuerzas “imaginadoras”. El objeto fundamental de la psicología y de la teoría del conocimiento consistirá en señalar esas fuerzas, en darlas a conocer en su estructura específica y en comprender su interacción. Esto es lo que se ha propuesto la Ilustración alemana: Cassirer, Ernst (1935) *La Filosofía de la Ilustración*. Traducción de Eugenio Ímaz. España: FCE, 1972. P. 146

fue siempre un crítico de su época y de la Filosofía de las Luces. Rousseau puso en cuestión la hipótesis que abanderó a los ilustrados de su época: el vínculo entre el desarrollo material de la sociedad y el progreso moral.

Para Rousseau, sufrimos una alienación que nos alejó de nuestro impulso interior, en pro de depender de otros, de lo que piensan y esperan de nosotros. Niega la noción naturalista de la razón como medio de mejoramiento o progreso y ve a la consciencia (como una voz interior) como la voz de la naturaleza. Para él las ciencias y las artes alienan y envilecen al hombre que: “vive enmascarado volcado al exterior”, por ello es que el hombre moderno “civilizado” debe buscar un “contrato social” (1762) que es la búsqueda de un orden legítimo donde se conjuguen: el poder, la naturaleza y la libertad humana (de ahí que este contrato servirá de preámbulo para la lucha por la "Libertad, Igualdad y Fraternidad", emblema de la Revolución francesa). Sin embargo, lejos de precisar que el hombre tiene una cualidad gregaria o colectiva intrínseca, se exalta su cualidad individual. El hombre no tiende a dirigirse naturalmente hacia el vínculo social o el progreso por lo que debe buscar un orden desde el exterior aunque eso vaya a coartar su libertad: “El individuo está solo, no está vinculado a ninguna autoridad, es soberano, su participación al orden social se debe crear por medio de un contrato”. (Taylor: p.p. 267)

Kant retoma a Rousseau y contribuye a la interiorización de las fuentes morales por medio de la idea de la ley moral interna (imperativo). Actuar moralmente es actuar en conformidad con lo que en realidad somos: agentes racionales morales. La ley de la moralidad no se impone desde afuera, está dictada por la propia naturaleza de la razón. Para Kant, la razón pura práctica (la libertad) era la condición de posibilidad del imperativo categórico; la razón pura práctica es en sí misma la voluntad racional buena y libre (Villacañas, 2014: 50). La idea de la libertad como actividad racional en configuración normativa, es una idea revolucionaria en la civilización moderna. (Taylor, 2006:497)

Podemos ver en estas premisas la idea de una voz o pulsión interior que señala el camino y la posibilidad de pensar la razón ligada a la libertad (casi como sinónimos en el caso de Kant). Alrededor de estos presupuestos se introduce la posibilidad de un sujeto autónomo, en tanto posee una cierta voluntad racional que lo hace libre y soberano.

De ahí que esta operación de la racionalidad moderna, que viene desde la proposición kantiana crítico-trascendental, fungiera como la plataforma que permitirá plantear la pregunta por la subjetividad. Los dominios del saber ahora se ligan con lo subjetivo y proliferarán en consecuencia una serie de discursos alrededor de dicho espacio. Hay un centramiento del Yo como interioridad pero también figura una cierta aspiración a la libertad y a la individualidad.

El hombre, primero como sujeto-conciencia y ahora como unidad racional, consciente y autónoma, se sintetiza en un Yo individual (portador de verdades) que puede llegar a ser libre por la vía del saber. El hombre es capaz de buscar ser libre por medio de la razón y el conocimiento, lo cual requiere un ejercicio de la conciencia, pero la libertad a la que aspira tiene un precio: “La libertad del hombre se anuncia y consiste esencialmente en el dominio de la voluntad racional sobre todas las excitaciones sensibles, los impulsos y pasiones”. (Cassirer, 1972: 126). Aquí podemos ubicar, esa tarea que se plantea el hombre alrededor de él mismo: la de construir un lenguaje racional sobre sí. La voluntad racional hace al hombre libre y lo aleja de los impulsos que no le permiten acceder a la verdad.

Es en ese camino de la racionalización donde se inscribe el cientificismo de la época y el afán que persigue la civilización científica hasta nuestros días (cientificismo que aún hoy se encuentra en estrecha relación con la idea de progreso). A partir del espíritu científico que despierta en la Ilustración, se desprenderá un naturalismo científico que se acentuó en la Modernidad, cuando las posibilidades del conocimiento estaban ahora asociadas al sujeto. La razón moderna fundará modelos científicos específicos, como es el caso del positivismo científico que aún permea la producción de saber actual.⁵⁵

Estos modelos científicos no son sino consecuencia de la reconfiguración epistémica moderna que es la única que ha puesto al individuo en el centro de todo discurso. A partir de la episteme moderna, el individuo se vuelve objeto y se torna descriptible, enunciable, calificable, denunciado y toda práctica tendrá como fin develarlo.

⁵⁵ Auguste Comte (1798-1857) prescribe un marco conceptual y epistemológico específico para la ciencia donde los hechos comprobables, medibles y verificables sustituyen al ejercicio especulativo, llamado *positivismo*. A partir de la definición de un cierto método científico, un naturalismo científico se impone gradualmente en el modelo heurístico de las ciencias.

En la razón moderna queda inserto el hombre como objeto asequible de ser explorado por las vías de un modelo racional científico. Ahí es donde se abre la brecha donde se insertarán las ciencias humanas.

2.3.3. El humanismo del siglo XIX y las ciencias humanas: el saber sobre lo individual y el problema del subjetivismo.

Hasta ahora vemos cómo la reconfiguración del sujeto y objeto, en tanto desvinculados, ponen el centro el problema de la subjetividad y genera discursos alrededor del hombre en tanto Yo como individuo autónomo y como lugar donde yacen fuerzas y procesos psíquicos. Es en este intersticio epistémico es donde los humanismos se colocan pero es también donde la ciencia vuelca la mirada.

Podemos entender las ciencias humanas como un conjunto de discursos que toma por objeto al hombre en lo que tiene de empírico. No son un análisis de lo que el hombre es por naturaleza, sino más bien un análisis extendido entre aquello que el hombre *es* en su positividad (ser vivo, trabajador, parlante) y aquello que permite a este mismo ser *saber* (o tratar de saber) lo que es la vida, en qué consisten la esencia del trabajo y sus leyes y de qué manera puede hablar.

Puede decirse que el dominio de las ciencias del hombre está cubierto por tres "ciencias" (tres regiones epistemológicas) subdivididas todas en el interior de sí mismas y entrecruzadas todas unas con otras; esas regiones se definen por la triple relación de las ciencias humanas en general con la biología, la economía y la filología (Foucault, 1968: 304). A partir de dichas regiones se organiza dicho el campo y visibilizan las positividades empíricas de la vida, el trabajo y el lenguaje en relación con las formas de la finitud.

Así se comprende cómo estas grandes categorías pueden organizar todo el campo de las ciencias humanas: lo atraviesan de un cabo a otro, lo mantienen a distancia, pero añaden también las positividades empíricas de la vida, del trabajo y del lenguaje [...] (Foucault, 1968: 352)

El hombre aparece como el ser que vive, produce y habla; es decir, aparece en relación a estas empiricidades que entran en el campo de lo representable. El hombre está dominado entonces por el trabajo, la vida y el lenguaje, por lo que su existencia encuentra

en ellos sus determinaciones. Dichas categorías van a ser los puntos a partir de los cuales el hombre se ofrece a un saber posible.

Las ciencias humanas surgen entonces como los discursos (prácticas discursivas) que van a tomar por objeto al hombre en su costado empírico, pero van a posibilitar que las preguntas vayan en otra dirección: ya no sólo se tratará de definir al hombre en función de su razón, sus deseos, pasiones o malestares, sino también a partir de lo que dice, lo que produce y cómo vive. Se buscará al hombre en tanto naturaleza (ser vivo), cambio (individuo que trabaja) y como discurso (sujeto parlante):

[...] no es posible tener acceso a él sino a través de sus palabras, de su organismo, de los objetos que fabrica —como si primero ellos (y quizá sólo ellos) detentaran la verdad—; y él mismo, puesto que piensa, no se revela a sus propios ojos sino bajo la forma de un ser que es ya, en un espesor necesariamente subyacente, en una irreductible anterioridad, un ser vivo, un instrumento de producción, un vehículo para palabras que existen previamente a él. (Foucault, 1968: 305)

Es decir, que en el fondo de todas las positivities empíricas y de aquello que puede señalarse como limitaciones concretas en la existencia del hombre, se descubre una finitud (que para Foucault está marcada por la espacialidad del cuerpo, por el hueco del deseo y el tiempo del lenguaje) y, sin embargo, es distinta: allá, el límite no se manifiesta como determinación impuesta al hombre desde el exterior (porque tiene una naturaleza o una historia), sino como finitud fundamental que no reposa más que en su propio hecho. De tal forma que los modelos constitutivos usados por las ciencias humanas toman a los tres dominios de la biología, la economía y el estudio del lenguaje en relación a los límites del hombre finito. Las positivities empíricas de la vida, trabajo y lenguaje, esperaban las funciones portadoras de sus normas, los conflictos cargados de reglas y las significaciones que forman su sistema⁵⁶.

⁵⁶ El hombre aparece sobre la superficie de proyección de la biología como un ser que tiene funciones —que recibe estímulos (fisiológicos, pero también sociales, intrahumanos, culturales) y responde, se adapta, evoluciona, se somete a las exigencias del medio, compone con las modificaciones que impone, trata de borrar los desequilibrios, actúa según regularidades y tiene, en suma, las condiciones de existencia y la posibilidad de encontrar normas medias de ajuste que le permitan ejercer sus funciones. Sobre la superficie de proyección de la economía, el hombre aparece como un ser que tiene necesidades y deseos, que trata de satisfacerlos teniendo pues intereses, pensando en las ganancias, oponiéndose a otros hombres; en breve, aparece en una irreductible situación de conflicto; esquiva estos conflictos, huye de ellos o logra dominarlos,

Aquí es donde podemos localizar la psicología, la sociología y el estudio de las literaturas y de los mitos: La psicología es fundamentalmente un estudio del hombre en términos de funciones y de normas; la sociología es fundamentalmente un estudio del hombre en términos de reglas y conflictos; y, por último, el estudio de las literaturas y de los mitos remite esencialmente a un análisis de las significaciones. De ahí que la psicología, en este primer momento y en adelante, se abocará a estudiar al hombre en relación a las funciones y las normas que le permiten readaptarse. Por ello, se reformulará el modelo de hombre en tanto funcionalidad y en términos de adaptación y normatividad.

Localizamos tres desplazamientos: Primero, la psicología (también la filosofía, como ya detallamos anteriormente) girará en derredor del problema de la consciencia y la mente (discurso sobre los rasgos subjetivos o psíquicos) y se va a concentrar en esta equivalencia de la mente-pensamiento-conciencia.

En un segundo lugar, los discursos sobre la locura seguirán dos caminos distintos. Por un lado, el del discurso médico, cuyo desarrollo dará lugar a la psiquiatría y por el otro, la psicología clínica, que dirigirá su interés a campo de las emociones y la mente. Como veremos en el siguiente apartado, ambos discursos intentarán construir un dominio práctico-discursivo alrededor del problema de la locura.

Un tercer desplazamiento será la constitución de un espacio de continuidad de lo patológico, donde se agrupará a los hombres según sus grados de enajenación, tipos de personalidad y niveles patológicos. Cuestión que comienza a gestarse como consecuencia del individualismo moderno y de los discursos que viran alrededor de la subjetividad (que ahora se muestra como medible, calculable y categorizable).

encontrar una solución que calme, cuando menos en un nivel y por un tiempo, la contradicción; instaura un conjunto de reglas que son, a la vez, limitaciones y vueltas del conflicto. Por último, sobre la superficie de proyección del lenguaje, las conductas del hombre aparecen como queriendo decir algo; sus menores gestos, hasta sus mecanismos involuntarios y sus fracasos, tienen un sentido; y todo aquello que coloca en torno a él hecho de objetos, ritos, hábitos, discursos, todo el surco de huellas que deja tras de sí constituye un conjunto coherente y un sistema de signos. Así, estas tres parejas de la función y de la norma, del conflicto y de la regla, de la significación y del sistema, cubren sin residuos todo el dominio del conocimiento del hombre. (Foucault, 1968: 308)

Como cuarto emplazamiento, se abrirá un espacio interior (que alojará la mente y ahora también la personalidad) en donde los hombres proclamarán y sostendrán su individualidad. De ahí se desprenden gran parte de las psicologías modernas, que ahora se preguntan por los comportamientos y las emociones de los individuos. Donde se hablaba del cuerpo, de las sensaciones y del funcionamiento interno, la modernidad introduce la pregunta por la personalidad.⁵⁷

Como denunciábamos anteriormente a partir del recorrido de Taylor, la moralidad como herencia del Romanticismo⁵⁸ gira sobre un espacio interiorizado que reside en lo más profundo de nuestro ser, esto implica un vuelvo subjetivo hacia la interioridad. De ahí viene lo que Taylor llama “libertad autodeterminada” que implica un enunciado específico: soy libre cuando decido por mí mismo sobre lo que me concierne, en lugar de ser configurado por fuentes externas. De ahí que la idea contemporánea de la autorrealización y del potencial verdadero (“ser fiel a uno mismo”) y el empeño de mantener contacto con uno mismo (cada una de nuestras voces tiene algo que decir).

Resulta necesario reparar en el hecho de que, en tanto nace en medio de estas tensiones, el psicoanálisis se ve implicado por los cuestionamientos y choques gestados en la Modernidad. Si todas las ciencias o prácticas modernas tienen su origen en la inversión de los procedimientos de individualización (que pasan a ser mecanismos disciplinarios), el psicoanálisis también puede quedar como parte de este decurso.

⁵⁷ Al respecto podemos mencionar de momento un gesto paradigmático que inaugura Joseph Gall con la frenología, con la que explora un discurso sobre la mente que permitirá hablar a del problema de la personalidad. Para Gall, se tratará del estudio de la personalidad a partir de la corteza cerebral, es decir, se buscará encontrar los elementos que guían la voluntad y las pasiones del individuo en el espacio de la corporalidad.

⁵⁸ “El romanticismo no descubrió continentes ignotos del alma humana; conquistó el derecho de hablar de sí mismo sin otra razón que la de expresar en su propio nombre unas verdades tal vez conocidas ya, arrojando en la balanza el peso de su testimonio personal...” (Paul Veyne citado en Taylor, 1994: 233-234). Desde principios del siglo XVIII el individuo se ha arrogado el derecho de hablar de sí al momento en que hace literatura, de tal forma que la confidencia y la sinceridad no sólo pueden acceder al discurso sino que se transforman en objetos preciados. Veyne postula que esta estética moderna se define por el valor otorgado a la intensidad, valor que fundamenta la pragmática de la sinceridad, una intensidad sólo se conoce desde el interior: la experiencia que de ella conoce cada uno es un nuevo descubrimiento para el hombre. Desde el romanticismo la literatura no se preocupa por decir verdades, sino que sólo permite que un yo hable. Taylor, C. (1991) *La ética de la autenticidad*, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona Barcelolla – Buenos Aires – México: Ediciones Paidós, 1994.

¿El psicoanálisis escapa del carril de la individuación? ¿De qué manera el psicoanálisis rompe con la Modernidad? Ya sabemos que muchas de sus elaboraciones teóricas siempre irán relacionadas al asunto de la interioridad. Podemos percibir en muchas ocasiones que Freud procede cartesianamente hacia el mundo interior, cuando habla del inconsciente y de aparato psíquico. Para Taylor (2006), por ejemplo, la meta freudiana es ganar la comprensión desvinculada de ese mundo, objetivándolo, para librarnos de obsesiones, impulsos y efectos de las pulsiones⁵⁹.

Habremos de cuestionar si el camino del psicoanálisis es realmente disruptivo y si sus postulados y técnicas (el dispositivo analítico) no se circunscriben a procesos de individuación de los que no está advertido. Es por ello que sugerimos seguir una ruta crítica pensando a Freud como instaurador de una discursividad y al psicoanálisis como discurso o como práctica que pertenece a cierto horizonte (el de la Modernidad) y que, por lo tanto, se encuentra, desde sus orígenes y quizás hasta el día de hoy, inmerso y diluido en ciertas formas que prescriben la individualización y que tienen efectos trascendentes.

⁵⁹ Parece que habría un intento de recuperar la libertad, en el autodomínio de cara las profundidades interiores, es decir, se buscaría una salida por una vía emancipatoria.

Capítulo 3. Las rupturas del psicoanálisis con la modernidad y las ciencias humanas

“No hay ciencia del hombre, porque el hombre de la ciencia no existe, sino únicamente su sujeto.” –Lacan, J. (1966) “*La ciencia y la verdad*”.

“Yo no pienso que el hombre sea pensado, puesto que evito hablar del hombre. Trato de construir lo que resulta de que en el ser que discurre, ello habla en otro lugar que ahí donde por aprehenderse como hablante, concluye de ello con firmeza que es en tanto que él piensa. Qué es entonces de lo que él es, ahí donde de lo que él piensa, se comprueba que no sabía nada...” - Lacan, J. (1966).

Hemos situado algunas coordenadas respecto a las condiciones de posibilidad que permitieron el encumbramiento de saberes sobre la figura moderna del hombre en tanto eje organizador de todo discurso posible. Así, a la luz de la tesis foucaultiana sobre el campo de lo impensado y la tendencia a dirigir la mirada a lo “no-conocido” en torno al hombre, aparece el proyecto de remitir la conciencia del hombre a sus condiciones reales y sus formas primarias. Con (y contra) este proyecto aparece el psicoanálisis, por lo que el presente capítulo discurre en mostrar el modo en que el descubrimiento del inconsciente según Freud puede constituirse, a pesar de surgir de un discurso antropológico⁶⁰ y una aspiración claramente científica, como una *contraciencia* (desde la lógica de Foucault). Vale decir, que disciplinas como la lingüística, la etnología y el psicoanálisis: “al explorar el nivel inconsciente por sí mismo como un sistema anónimo de signos, prescinden tanto del hombre, de ese sujeto empírico-trascendental, de su actividad constituyente, como del sustrato que hizo posibles las ciencias humanas.” (Betancourt, 2016: 116).

Postulamos desde ahora la hipótesis siguiente: al pensar el inconsciente como un *sistema* en un aparato psíquico (Freud) o en tanto discurso del Otro y correlato antinómico

⁶⁰ “Cuando digo antropología no pretendo referirme a la ciencia específica a la que damos ese nombre [...] por antropología entiendo la estructura propiamente filosófica en virtud de la cual todos los problemas de la filosofía se sitúan ahora dentro de un dominio que podemos llamar el de la finitud humana.” (Foucault, M. 1965, p. 40)

de la experiencia del *cogito* (Lacan), el psicoanálisis de cierta forma prescinde del hombre en tanto fundamento y centro de sus reflexiones.

Con este fin, será fundamental detenernos en la forma en que Freud enfrenta la histeria, encrucijada de los discursos sobre el sexo y psicopatológicos de la época sobre el cuál se configura un modelo clínico de intervención nuevo. Mientras en el capítulo posterior analizaremos la noción de dispositivo en general, y dispositivo clínico en particular, para problematizar este punto, en el presente capítulo nos interesa resaltar el modo en que el psicoanálisis se teje a partir de preguntas distintas sobre la conciencia y el malestar, generando rupturas con los modelos establecidos en la Modernidad.

3.1. El Psicoanálisis como una *contraciencia*.

Debido al proyecto asumido por las ciencias humanas de restituir las lagunas de contenido en la conciencia del hombre a sus condiciones originarias, el problema del inconsciente (su posibilidad, su situación, su modo de existencia, los medios de conocerlo y de sacarlo a luz) no es simplemente un problema interior de las ciencias humanas que éstas se encontrarían por azar en su *marcha*; es un problema que es finalmente coextensivo a su existencia misma. Un elevamiento trascendental devuelto en un develamiento de lo no consciente es constitutivo de todas las ciencias del hombre:

De suerte que las ciencias humanas no hablan más que en el elemento de lo representable, pero de acuerdo con una dimensión consciente-inconsciente, tanto más marcada cuanto que se trata de sacar a luz el orden de los sistemas, de las reglas y de las normas. Todo sucede como si la dicotomía entre lo normal y lo patológico tendiera a borrarse en beneficio de la bipolaridad de la conciencia y de lo inconsciente. (Foucault, 1968:352)

Por lo que sería sencillo circunscribir al psicoanálisis como ciencia humana, en tanto pareciera que persigue el mismo afán de develamiento de lo no conocido. Sin embargo, y aunque seguimos la afirmación de Foucault de que el problema del inconsciente es un problema coextensivo a la existencia de las ciencias humanas, pensamos que el psicoanálisis llega un poco más lejos, ya que no se queda en el campo de la conciencia y de lo que es representable y alcanzable de manera empírica y positiva.

Si bien no podemos dejar de colocar el surgimiento del psicoanálisis en el horizonte moderno, en el que se interpreta al mundo a imagen de un hombre constituido ya como individuo, debemos de una vez advertir que el psicoanálisis no puede (ni debe) sostenerse ni como un humanismo, ni como una ciencia humana, porque no descansa en el mismo costado antropológico de otras ciencias sociales a las que les interesa el hombre en sí como fundamento y medida de las cosas.

Recordando el planteamiento de Foucault que abordamos anteriormente sobre las ciencias humanas y el dominio que recorren, podemos ver que el Psicoanálisis puede más bien quedar incluido en otra categoría que se despliega de manera antitética a las ciencias humanas: como contraciencia:

En relación con las "ciencias humanas", el psicoanálisis y la etnología son más bien "contraciencias"; lo que no quiere decir que sean menos "rationales" u "objetivas" que las otras, sino que las toman a contracorriente, las remiten a su base epistemológica y no cesan de "deshacer" a ese hombre que, en las ciencias humanas, hace y rehace su positividad. (Foucault, 1968:368)

Para Foucault, tanto el Psicoanálisis como la Etnología (y la Lingüística), guardan una función crítica.. Existen entonces saberes que, no son ya ciencias humanas, ni deductivas ni empíricas, pues, se dirigen a los límites últimos del hombre; ahí se suscriben la Etnología y el Psicoanálisis, como "contraciencias"⁶¹:

Para Foucault, la etnología y el psicoanálisis guardan una cualidad crítica al poner en discusión en duda lo que las ciencias humanas dan por hecho en relación al hombre y sus empiricidades. La razón por la que destaca ambas disciplinas no es porque tengan un mayor nivel de objetividad o entendimiento en relación al hombre, tampoco porque persigan la finalidad de descubrir el enigma de la naturaleza humana, sino que, en el ejercicio de ambas, lo que queda en evidencia es que hay un *a priori* histórico de las ciencias del hombre; es decir, al dirigirse hacia el terreno del inconsciente, se dirigen a lo

⁶¹ El psicoanálisis y la etnología ocupan un lugar privilegiado en nuestro saber. Sin duda no se debe a que hubieran aprehendido, mejor que cualquier otra ciencia humana, su positividad y realizado por fin el viejo proyecto de ser realmente científicos; sino más bien porque en los confines de todos los conocimientos sobre el hombre, forman con certeza un tesoro inextinguible de experiencias y de conceptos, pero sobre todo un perpetuo principio de inquietud, de poner en duda, de crítica y de discusión de aquello que por otra parte pudo parecer ya adquirido. (Foucault, 1968: 362)

que está fuera del alcance del hombre (a eso “Otro”), a lo que escapa a su conciencia, y en ese rodeo, denuncian cómo es que el hombre es una aparición reciente en la disposición del saber moderno y no es en sí mismo el centro, sino que hay cosas que lo anteceden:

El privilegio de la etnología y del psicoanálisis, la razón de su profundo parentesco y de su simetría, no deben buscarse en una cierta preocupación que tendrían ambas por penetrar en el profundo enigma, en la parte más secreta de la naturaleza humana; de hecho, lo que se refleja en el espacio de sus discursos es antes bien el apriori histórico de todas las ciencias del hombre —las grandes cesuras, los surcos, las particiones que, en la episteme occidental, han dibujado el perfil del hombre y lo han dispuesto para un posible saber. Así, pues, era muy necesario que ambas fueran ciencias del inconsciente: no porque alcancen en el hombre lo que está por debajo de su conciencia, sino porque se dirigen hacia aquello que, fuera del hombre, permite que se sepa, con un saber positivo, lo que se da o se escapa a su conciencia. (Foucault, 1968: 362)

La hipótesis freudiana del Ello (como núcleo del inconsciente) y del Yo (que como veremos, será un lugar de desconocimiento) como instancias de un aparato psíquico que de alguna forma preexiste (no de forma material necesariamente), nos enseña cómo Freud en todo momento pone en duda, no sólo la percepción o la conciencia, sino el lugar central que se le había dado al Yo. La teoría freudiana gira alrededor del presupuesto de unos procesos inconscientes que tienen su propio funcionamiento distinto e incluso previo a la conformación del Yo como instancia de percepción-conciencia.

Siguiendo a Foucault, la diferencia entre el psicoanálisis y las ciencias humanas como tal, sería que el psicoanálisis, aunque también avanza en dirección al inconsciente, lo señala directamente como algo que está allí, a la manera de un trazo preexistente al mundo de representaciones:

En efecto, el psicoanálisis se mantiene lo más cerca posible de esta función crítica de la que se ha visto que era interior a todas las ciencias humanas. Al darse como tarea el hacer hablar a través de la conciencia al discurso del inconsciente, el psicoanálisis avanza en la dirección de esta región fundamental en la que se establecen las relaciones entre la representación y la finitud. En tanto que todas las ciencias humanas sólo van hacia el inconsciente en la medida en que le vuelven la espalda, esperando que se revele a medida en que se hace, como a reculones, el análisis de la conciencia, el psicoanálisis señala directamente hacia él, con un propósito deliberado —no hacia aquello que debe explicitarse poco a poco en el aclaramiento progresivo de lo implícito, sino hacia aquello que está allí y que se hurta, que existe con la misma solidez muda de una cosa, de un texto cerrado sobre sí mismo o de una laguna blanca en un texto visible y que se defiende por ello... (Foucault, 1968: 362)

El psicoanálisis se dirige al terreno de lo que no alcanza representación (como veíamos con el límite de la interpretación o el llamado “ombigo del sueño” y la “compulsión a la repetición”), mostrando que el inconsciente (los procesos inconscientes que para Freud tenían sus propios mecanismos de funcionamiento específicos) es un sistema con sus propias leyes.

Es decir que, a diferencia de las ciencias humanas que, a la vez que desandan el camino de lo inconsciente, permanecen siempre en el espacio de lo representable, el psicoanálisis avanza para franquear de un solo paso la representación, desbordarla por un lado de la finitud y hacer surgir así, allí donde se esperaban las funciones portadoras de sus normas, los conflictos cargados de reglas y las significaciones que forman sistema, el hecho desnudo de que pudiera haber un sistema (así, pues, significación), regla (en consecuencia, oposición), norma (por tanto, función). (Foucault, 1968: 362)

El psicoanálisis apuntaría, a través de las figuras de la Ley la Muerte y el Deseo, a los lugares en los que vacila toda representación y todo saber posible que pueda tener el hombre sobre sí mismo, remarcando con ello, su fragilidad y su finitud:

Y en esta región en la que la representación permanece en suspenso, al borde de sí misma, abierta en cierta forma sobre la cerradura de la finitud, dibujándose las tres figuras por las que la vida, con sus funciones y sus normas, viene a fundarse en la repetición muda de la Muerte, los conflictos y las reglas, en la apertura desatada del Deseo, las significaciones y los sistemas en un lenguaje que es, al mismo tiempo, Ley. Se sabe cómo han llamado los psicólogos y los filósofos a todo esto: mitología freudiana. (Foucault, 1968:363)

Esta la “mitología freudiana” de la que habla Foucault, asumimos que refiere a cómo se percibían generalmente las proposiciones psicoanalíticas (de la llamada “metapsicología”) en tanto eran hipótesis desarrolladas a partir de metodologías que no entraban como tal dentro de los modelos científicos de las ciencias naturales (aunque tampoco encajaban del todo del lado de las ciencias humanas). Para Foucault, el psicoanálisis se sirve de la relación singular de la transferencia⁶² para descubrir en los confines exteriores de la representación al Deseo, la Ley y la Muerte, que dibujan en el extremo límite del lenguaje y de la práctica analítica, las figuras concretas de la finitud.

⁶² Foucault al respecto entiende que: “Todo saber analítico está, pues, invenciblemente ligado a una práctica, a esta estrangulación de la relación entre dos individuos, en la que uno escucha el lenguaje del otro, liberando así su deseo del objeto que ha perdido (haciéndole entender que lo ha perdido) y liberándolo de la vecindad siempre repetida de la muerte (haciéndole entender que un día morirá)” (Foucault, 1968: 368)

[...] ¿no es la muerte aquello a partir de lo cual es posible el saber general —a tal grado que sería, por el lado del psicoanálisis, la figura de esa duplicación empírico-trascendental que caracteriza en la finitud el modo de ser del hombre? ¿Acaso no es el deseo lo que permanece siempre impensado en el corazón del pensamiento? Y esta Ley-Lenguaje (a la vez palabra y sistema de la palabra) que el psicoanálisis se esfuerza por hacer hablar ¿no es aquello en lo que toda significación toma un origen más lejano que él mismo, pero también aquello cuyo retomo ha sido prometido en el acto mismo del análisis? (Foucault, 1968: 363-364)

Más específicamente apuntala a pensar en algunos de los postulados psicoanalíticos que evidenciaron al hombre mismo a partir de los límites de su conciencia y su voluntad. Por ello, podemos remitirnos de momento a tres problemas que Freud aborda en relación con las formas de la finitud: por un lado, la repetición y su relación con la pulsión de muerte; el deseo inconsciente y su insistencia; luego, el retorno de lo reprimido y el problema de la repetición (compulsión a la repetición); finalmente, algunos conceptos de base (pulsión, inconsciente y represión) y constitutivos del andamiaje teórico con el cuál Freud intenta aproximarse a su objeto de estudio (el aparato psíquico): la metapsicología.

3.1.1. La Metapsicología Freudiana en torno a las formas de la finitud.

Podemos abordar el problema de la “mitología freudiana”, desde el quiebre que redefinió la ruta epistemológica del psicoanálisis: la ruta metapsicológica⁶³.

a) El deseo inconsciente

Ya desde su “*Proyecto de Psicología científica*” (1895), Freud hablaba de la vivencia de satisfacción como el momento inaugural a partir del cual se echa a andar el deseo. La imposibilidad de satisfacer el deseo es justo lo que posibilita que persista y se haga presente en otras expresiones de la vida anímica, tales como: el síntoma, el lapsus, el sueño, el acto fallido o el chiste. Es entonces, es a través de las manifestaciones del sueño y del síntoma, que Freud da cuenta del deseo inconsciente, y con ello, de que el inconsciente es un lugar, pero no un lugar como localidad anatómica, sino un lugar de inscripción, donde

⁶³ En el año 1915 (1914 – 1914) Freud escribe y publica luego, una serie de trabajos de singular valor para el Psicoanálisis. Les llama Trabajos sobre Metapsicología, puesto que pretenden ir más allá de la Psicología. Dichos trabajos incluyen textos como: Pulsiones y destinos de pulsión (1915), La Represión y Lo inconsciente (1914). “Propongo que cuando consigamos describir un proceso psíquico en sus aspectos dinámicos, tópicos y económicos, eso se llame una exposición metapsicológica.” (Freud, 1914: 178).

tuvo que haber algo que quedó fijado, inmutable, y a partir de lo cual, hay una tendencia, una permanente exigencia de satisfacción.

De esta manera, va dando cuenta de que hay algo que insiste, tanto en el sueño, como en el síntoma, a la manera de una compulsión, que a su vez, da un indicio de esta nueva dimensión de lo inconsciente como algo imposible de destruir, como algo que permanece: “Los enlaces oníricos son en parte unos contrasentidos, en parte son imbéciles, o aun carentes de sentido, de una rara locura.” (Freud, 1991g: 384). El deseo es esa incesante búsqueda de la reproducción de una vivencia de satisfacción que fue una única experiencia inaugural y que no puede volver a repetirse, no puede encontrar satisfacción.

En *Interpretación de los sueños* (1900),⁶⁴ Freud puede reformular el concepto del deseo inconsciente a partir del sueño. El sueño, en tanto acto psíquico de pleno derecho responde a la fuerza impulsora de un deseo por cumplir. El análisis de los sueños le muestra a Freud que el funcionamiento de lo inconsciente descansa en su diferencia con los procesos de la conciencia (de la que se ocupan los psicólogos):

Lo nuevo que nos enseña el análisis de las formaciones psicopatológicas y ya su primer eslabón, el sueño, consiste en que lo inconsciente – por ende, lo psíquico-ocurre como función e dos sistemas separados y eso ya sucede dentro de la vida normal del alma. Lo inconsciente existe por tanto en dos modos, que no hallamos todavía separados por los psicólogos. (Freud, 1991g: 602)

Es en absurdo y el contrasentido del sueño, por ejemplo, ahora encuentran un sentido en el deseo inconsciente, irreconocible en sí mismo como deseo. “La interpretación de los sueños es, entonces, lectura y desciframiento de una escritura irreductible al habla...” (Freud, 1991g: 71). A la conjetura “*el sueño es cumplimiento de deseo*” debe agregarse “*aunque sea irreconocible como tal*”; no obstante, el deseo permanece siempre alerta y constante y a la expectativa de su cumplimiento en la satisfacción, no obstante le es lícito formular que la satisfacción no sobreviene, la necesidad perdura.

⁶⁴ Hay entre el *Proyecto* y la *Traumdeutung* una mutación de intenciones, según señala Strachey en su nota introductoria al artículo “Lo inconsciente” (1915): En la interpretación de los sueños, había ocurrido una extraña transformación: no sólo desapareció por completo la explicación neurológica de la psicología, sino que buena parte de lo que Freud escribiera en “El proyecto” en términos del sistema nervioso, resultaba ser ahora válido y mucho más inteligible, al traducírsele a términos anímicos. El inconsciente quedó, de tal modo, establecido de una vez y para siempre. En Freud, S. (1976). *Lo inconsciente* (1915) Obras Completas, Buenos Aires: Amorrortu, 24 T, 1991. Pág. 158

b) Represión y el retorno de lo reprimido

Freud llegó a definir la represión en la carta 52 (1896): “La denegación (*Versagung*) de la traducción es aquello que clínicamente se llama represión.” Ya en la primera tópica Freud le concedió un lugar a la censura y al concepto de lo reprimido. Según Freud, la censura es una función tan necesaria como permanente: constituye una especie de barrera selectiva que impide el libre tránsito de contenidos entre los sistemas inconsciente, por una parte, y preconscious-consciente, por otra; una diligente barrera que impide a los deseos inconscientes y a las formaciones que de ellos se derivan el acceso al plano de la conciencia, localizándose, por consiguiente, “en el origen mismo de la represión” (Laplanche y Pontalis, 1983: 53). Cuando Freud insiste en el carácter «indestructible» de los contenidos inconscientes, se refiere también a que los elementos reprimidos, no sólo no son aniquilados, sino que tienden incesantemente y tienden a reaparecer en la conciencia, por caminos más o menos desviados (como lo son el sueño o el síntoma).

Esta indicación la recoge de nuevo, especialmente en *La represión (Die Verdrängung* 1915), donde el retorno de lo reprimido se concibe como un tercer tiempo, independiente, en la operación de la represión tomada en sentido amplio. Sin embargo, Freud (1923) se encuentra con un tipo de contenido inconsciente que no está reprimido: “Todo lo reprimido es inconsciente, pero no todo lo inconsciente es reprimido. También una parte del yo, cuya amplitud nos es imposible fijar, puede ser inconsciente, y lo es seguramente”.

Aunque ya aparece esbozada en 1920 en “*Más allá del principio del placer*”, la segunda teoría tópica sobre el aparato psíquico fue expuesta y concretada por Freud en 1923, en “El yo y el ello”. En dicha tópica hay tres instancias: Yo, Ello y Superyo. En su tesis, el Ello es “núcleo de nuestro ser” (pulsional e inconsciente) y es ya en sí mismo lo que define al individuo como tal: “Un in-dividuo (Individuum) es ahora para nosotros un ello psíquico, no conocido (no discernido) e inconsciente, sobre el cual, como una superficie, se asienta el yo, desarrollado desde el sistema P como si fuera su núcleo” (Freud, 1991o: 26)

La asunción del individuo como ese núcleo de lo inconsciente fijo y desconocido, sobre el cuál recae el Yo sin poder cubrirlo del todo, es una representación crucial, ya que, bajo este presupuesto, el yo no puede ser sin el ello, es decir, no puede clamar autonomía alguna (cuestión que quizás los posfreudianos modificarán al colocar el Yo como el centro de todas sus elaboraciones y esfuerzos⁶⁵).

El Yo sería una diferenciación adaptativa del ello, verificada en virtud del contacto con el mundo exterior (y del sistema de percepción). Podemos decir que el Yo es el lugar donde se sintetizan tres imperiosas exigencias: las pulsiones del ello, que buscan su satisfacción directa e inmediata; los requerimientos de la realidad, que, a veces, hacen imposible o peligrosa la satisfacción de algunas de estas pulsiones; y los imperativos coactivos de la conciencia moral. El Yo no es el individuo o la conciencia en sí, sino un sistema percepción-conciencia, que tiene distintas funciones cuyo objetivo es dirigirse hacia el principio de realidad (en oposición al principio del placer), pero es también portador de una fracción inconsciente:

Hemos hallado en el yo mismo algo que también es inconsciente, que se comporta exactamente como lo reprimido, vale decir, exterioriza efectos intensos sin devenir consciente [...] Nuestra intelección de las constelaciones estructurales de la vida anímica nos obliga a sustituir esa oposición por otra: la oposición entre el yo coherente y lo reprimido escindido en él [...] También una parte del yo, Dios sabe cuán importante, puede ser inconsciente, es seguramente inconsciente. (Freud, 1991o: 19)

Esta oposición del yo coherente y su parte reprimida, es una tesis radical en tanto admite que el yo está escindido; es decir, ya no es una unidad u organización coherente que representa a la razón y que se encarga de regular el aparato psíquico, sino que es sólo una parte del ello, que además está en sí misma escindida. Freud devela que existe un sistema anterior al individuo, que de alguna forma le precede y que tiene un núcleo inmutable que

⁶⁵ Esta es justo una de las discusiones más controvertidas del Psicoanálisis y se generó a partir del malentendido de la traducción de *Wo es war, soll Ich warden*, que abordaremos más tarde. Los posfreudianos de la escuela americana, inauguran así una corriente psicoanalítica que desembocaría en una psicología del Yo. Los trabajos de Heinz Hartmann, y su obra: *La psicología del yo y el problema de la adaptación* (1986), fueron clave para la proliferación de dichos discursos que asumían que el poder adaptativo del Yo a la realidad era el punto crucial de la investigación psicoanalítica y un imperativo imprescindible para el tratamiento.

marca el inicio del conflicto entre fuerzas pulsionales. De ahí que el origen de la neurosis y el malestar se encuentre en el conflicto entre las instancias del aparato psíquico.

c) Pulsión de muerte y compulsión a la repetición

Freud siempre tuvo claro que el síntoma neurótico era una de las vías hacia el inconsciente.⁶⁶ Y desde la segunda parte del *Proyecto* (1985), Freud declara que la histeria es una suerte de compulsión carente de sentido: “La compulsión histérica es entonces: incomprensible, insoluble mediante el trabajo de pensar, incongruente en su ensambladura.”

Reconocemos al menos tres momentos en que Freud cambia su teoría pulsional, pero nos interesa señalar que en *Más allá del principio del placer* (1920) introduce una nueva y controvertida propuesta teórica sobre la economía de la energía psíquica y sus principios reguladores, una propuesta en la que destaca la oposición entre las ahora llamadas pulsiones de vida y las pulsiones de muerte.

Freud se topa con un problema constante en la prosecución analítica. A partir de su trabajo con la neurosis traumática y la neurosis de transferencia, da cuenta de una reacción terapéutica “negativa”, es decir, una recaída y una insistencia del síntoma. Eso lo lleva a reformular a plantear la existencia de una pulsión de muerte originaria:

[...] si consideramos el cuadro completo constituido por los fenómenos del masoquismo, inmanente a tanta gente, la reacción terapéutica negativa y el sentimiento de culpa encontrado en tantos neuróticos, no podemos ya adherirnos a la creencia de que los sucesos psíquicos se hallan gobernados exclusivamente por el deseo de placer. Estos fenómenos son inequívocas indicaciones de la presencia en la vida psíquica de una fuerza a la que llamamos pulsión de agresión o de destrucción, según sus fines, y que hacemos remontar a la primitiva pulsión de muerte originaria de la materia animada” (Freud, 1991n:)

Existe una insistencia que pugna por repetirse, una compulsión que no cesa: un “retorno de lo igual”. Esta llamada “compulsión a la repetición (que está más allá del principio del placer), demuestra que existe una tendencia más originaria que obedece a un

⁶⁶ Los procesos del inconsciente sólo se vuelven cognoscibles para nosotros bajo las condiciones del soñar y de las neurosis... En sí y por sí ellos no son cognoscibles, y aun son insusceptibles de existencia... Freud, S. (1979) *Lo inconsciente* (1914) En Obras Completas, Buenos Aires: Amorrortu, Pág. 185

esfuerzo por regresar a un estado anterior, que proviene del carácter regresivo y conservador de las pulsiones:

Así se volatiliza ese enigmático afán del organismo, imposible de insertar en un orden de coherencia, por afirmarse a despecho del mundo entero. He aquí lo que resta: el organismo sólo quiere morir a su manera, también estos guardianes de la vida fueron originariamente alabarderos de la muerte. (Freud, 1991n: 39)

Es justo aquí donde Freud hace una de sus aportaciones más controversiales. Al intentar esclarecer esa naturaleza incoherente de lo humano, que tiende a conductas y situaciones compulsivas y destructivas que parecían inexplicables (al toparse con el carácter inevitable de la repetición del síntoma), se hace evidente el carácter indestructible del inconsciente (del Ello), volcado en un empuje constante y regresivo de la pulsión. El “eterno retorno de lo igual” es otra de las formas en que Freud puede explicitar el problema de las tendencias destructivas presentes en el síntoma neurótico y su inminente insistencia.

La pulsión reprimida nunca deja de aspirar a su satisfacción plena, que consistiría en la repetición de una vivencia primaria de satisfacción, todas las formaciones sustitutivas y reactivas, y todas las sublimaciones, son insuficientes para cancelar su tensión acuciante, y la diferencia entre el placer de satisfacción hallado y el pretendido engendra el factor pulsionante, que no admite aferrarse a ninguna de las situaciones establecidas, sino que, en palabras del poeta, acicatea, indomeñado, siempre hacia adelante. (Freud. 1991n: 42)

Ese factor pulsionante que persiste y pugna por satisfacerse, aún dentro de un mismo circuito que pareciera absurdo o circundante (en tanto resulta imposible), es lo que demarca de una manera muy clara, esta dimensión de lo imposible: esa tensión “acuciante” que nos recuerda el carácter indestructible del deseo inconsciente, es imposible de asir e imposible de cesar.

Sea cual sea la aproximación que tomemos (desde el concepto del deseo inconsciente intraducible, del retorno de lo reprimido o del problema de la compulsión a la repetición), se hace visible este límite irreductible e inmutable, que podemos anunciar como un quiebre donde el psicoanálisis se inserta y a partir del cual denuncia lo frágil que es la figura del hombre, en tanto producto y efecto del desliz antropológico.

Ese límite infranqueable, es también un límite de su propia praxis clínica, y en ese sentido, pone en evidencia los problemas de las terapéuticas y de toda práctica que pretenda

abordar el malestar del hombre. En ese sentido vemos cómo se señala, ahí en las problemáticas clínicas que el psicoanálisis pone sobre la mesa, que las ciencias humanas sólo pueden abordar al hombre a partir de una dimensión de lo representable (de lo que habla, produce y de sus funciones vitales) y se olvidan de todo lo que le es exterior e invisible (lo que lo determina, lo que hace “ser” y “hablar”, aquello que lo antecede).

Cuando la teoría psicoanalítica bordea los límites del hombre e intenta explicar lo sexual, el deseo inconsciente o la pulsión de muerte, está rebasando el terreno de lo representable, está atentando contra la posibilidad de asumir una racionalidad y una conciencia plenas, está cuestionando la posición del sujeto-individuo y planteando la existencia de algo que le precede y que condiciona toda autonomía del sujeto. Por ello, el psicoanálisis no podría entenderse como una especulación o como una teoría general del hombre y, mucho menos, como una antropología. Cuando Freud apunta al deseo inconsciente, en cualquiera de sus caras, se dirige hacia donde el hombre, en tanto individuo autónomo dueño de su conciencia y de su razón, ya no está; no puede estar.

Se trata de que no puede desplegarse como puro conocimiento especulativo o teoría general del hombre. No puede atravesar el campo completo de la representación, intentar dibujar los contornos de sus fronteras, señalar hacia lo más fundamental, en la forma de una ciencia empírica construida a partir de observaciones cuidadosas; esta apertura no puede ser hecha sino en el interior de una práctica en la que no es sólo el conocimiento que se tiene del hombre lo que está comprometido, sino el hombre mismo —el hombre con esta Muerte que trabaja en su sufrimiento, este Deseo que ha perdido su objeto y este lenguaje por el cual y a través del cual se articula silenciosamente su Ley. [...] Por ello, nada es más extraño al psicoanálisis que algo así como una teoría general del hombre o una antropología. (Foucault, 1968: 365)

Así, el psicoanálisis fungió como espacio de cuestionamiento de las ciencias humanas y de la pregunta (psicológica) por la conciencia y su supuesta equivalencia con el sujeto (yo). Dejando al hombre como desposeído de la ilusión antropocentrista:

El ser humano dejó de concebirse como ente privilegiado. Así como observó el propio Freud, el hombre se encontró desposeído sucesivamente de tres ilusiones que lo reconfortaban: la ilusión de un acceso total a la conciencia de sí; la ilusión de su coincidencia con el centro del mundo, con Galileo y la ilusión la filiación genealógica singular, con Darwin (Freud citado por Ávila, 2015:14)

Si lo que el Psicoanálisis muestra acerca del Deseo, la Ley y la Muerte son a su vez las meras condiciones de posibilidad de todo saber sobre el hombre, es de esperar que se haya fundado y sostenido como una disciplina casi marginal o siempre a distancia de las ciencias naturales y sobre todo de muchas ciencias humanas. Podemos pensar la obra freudiana y el cuerpo teórico psicoanalítico como puntos de análisis de una ruptura con la teoría de la representación, pero también de una nueva configuración epistemológica que permitió, ya no la emergencia de una ciencia, sino el surgimiento de un saber que terminó desligándose de los fundamentos de la razón moderna para delimitar otro campo de saber que se encuentra en los límites mismos de lo que otras ciencias encontraron.

Las indagaciones psicoanalíticas, que inicialmente iban dirigidas al tratamiento de la neurosis y cuyo camino fue conducido por los obstáculos y efectos producidos en la praxis, terminaron alumbrando muchos otros asideros de conocimientos y cuestionando también los modelos científicos y epistémicos de su tiempo. Para entender de manera clara por qué el Psicoanálisis tuvo una resonancia trascendental que difiere de las ciencias humanas de su tiempo, recordamos la revisión que hace Derrida (siguiendo a Foucault) en “*Ser justo con Freud*” (1997) cuando resume la importancia de la aportación psicoanalítica:

¿En qué consiste esta importancia más decisiva del Psicoanálisis? Consiste en que desborda, al mismo tiempo que la conciencia, la representación, y simultáneamente las ciencias humanas que no van más allá del espacio de lo representable [...] El psicoanálisis “restituye el saber del hombre a la finitud que lo funda” (Derrida, 1997:152)

Cuando el Psicoanálisis pone de manifiesto los límites de la conciencia, de la razón y de aquello que alcanza representación, pone en entredicho la figura del hombre, quebrantando, a su vez, la certidumbre del sujeto de la modernidad.

3.2. Inconsciente y lenguaje: la sospecha sobre el hombre.

De acuerdo con la distinción que hace Foucault de las ciencias y las contraciencias, habría una tercer contraciencia que aparece en los albores de la modernidad: la lingüística.

En su análisis de la configuración epistémica que permitió hacer del lenguaje un objeto, hubo un reavivamiento de las técnicas de la exégesis cuando el lenguaje retomó un

lugar importante como enigma; es a partir de ese momento, que aparece una necesidad de desmitificar y denunciar el malentendido que genera lo que decimos:

Los hombres que creen, al expresar sus pensamientos en palabras de las que no son dueños, alojándolos en formas verbales cuyas dimensiones históricas se les escapan, que su propósito les obedece, no saben que se someten a sus exigencias [...] Se comprende así también la renovación, muy marcada en el siglo XIX, de todas las técnicas de la exégesis. Esta reaparición se debe al hecho de que el lenguaje ha retomado la densidad enigmática que fue suya durante el Renacimiento. Pero ahora no se tratará de reencontrar una palabra primera que se hubiera escapado, sino de inquietar las palabras que decimos, de denunciar el pliegue gramatical de nuestras ideas, de disipar los mitos que animan nuestras palabras, de volver a hacer brillante y audible la parte de silencio que todo discurso lleva consigo al enunciarse. (Foucault, 1968:291)

Ahora el lenguaje, que antecede al hombre, representa el nuevo punto de ruptura a partir del cual devienen las interrogantes que el hombre se hace a sí mismo. Hay un nuevo espacio, un dominio en el que la empiricidad es lo no-dicho o lo dicho demás.

El primer libro de *El capital* es una "exégesis" del valor; todo Nietzsche, una exégesis de algunas palabras griegas; Freud, la exégesis de todas esas frases mudas que sostienen y cruzan a la vez nuestro discurso evidente, nuestros fantasmas, nuestros sueños, nuestro cuerpo. La filología como análisis de lo que se dice en la profundidad del discurso se ha convertido en la forma moderna de la crítica [...] y lo que descubre no es la soberanía de un discurso primero, es el hecho de que nosotros estamos, antes aun de la menor palabra nuestra, dominados y transidos ya por el lenguaje (Foucault, 1968: 291)

En el viraje del siglo XIX, el hombre descubre que es hablado, en tanto está atravesado por el lenguaje. Esta expresión de la modernidad en la que el lenguaje constituido como dominio del saber, desemboca en la pregunta por el sentido y por el lugar del hombre en el lenguaje, forma parte del horizonte epistémico donde la hermenéutica se abre paso para indagar en los límites del lenguaje. Las propuestas hermenéuticas desencadenan esta inquietud por dudar y sospechar de lo que decimos.

Paul Ricoeur, filósofo y antropólogo francés, conocido por su intento de combinar la descripción fenomenológica con la interpretación hermenéutica, plantea la hermenéutica como la interpretación de un texto (en tanto conjunto de signos susceptible de ser considerado texto) y propone una comprensión ontológica del mismo, ya que considera que sólo el texto nos puede llegar a mostrar cierta comprensión del sí mismo.

En “*Freud: una interpretación de la cultura*” (1998), plantea que todas las indagaciones recientes de la filosofía se dirigen hacia el lenguaje y que el psicoanálisis es una de las disciplinas que están comprometidas en dicho debate al convertirse en punto clave para una nueva interpretación de la cultura moderna y sobre todo, al inaugurar un espacio para una nueva interpretación del sentido:

Haciendo del sueño no sólo el primer objeto de su investigación sino un modelo de todas las expresiones disfrazadas, sustituidas, ficticias del deseo humano, Freud invita a buscar en el sueño mismo la articulación del deseo y el lenguaje [...] Todos estos “productos psíquicos” pertenecen a la circunscripción del sentido y refieren a una única cuestión: ¿cómo viene la palabra al deseo? cómo frustra el deseo a la palabra y a su vez fracasa él mismo en su intento de hablar? Justamente es esta nueva apertura al conjunto del hablar humano, a lo que quiere decir el hombre deseante, lo que da derecho al psicoanálisis a participar en el gran debate sobre el lenguaje. (Ricoeur, 1998: 9-10)

Podemos ubicar a Freud entonces dentro de este momento fecundo en el que el lenguaje y la tarea interpretativa eran las vías de acceso al conocimiento mismo. Podemos ubicar en *Interpretación de los sueños* (1900), el empeño por hacer la interpretación del sueño como si fuera un texto:

Esta noción de “texto” –liberada así de la de escritura– es interesante: Freud recurre a ella a menudo, en particular cuando compara el trabajo del análisis con la traducción de una lengua; el relato del sueño es un texto ininteligible que el análisis sustituye por otro texto más inteligible. Comprender es hacer una sustitución (Ricoeur, 1998: 26)

Como mencionamos anteriormente, Freud le reitera su valor y su sentido al sueño, restituyéndolo como algo más que un mero contrasentido o un asunto alucinatorio e instituye al deseo inconsciente como el móvil del mismo. Freud encuentra en el sueño un texto interpretable y una prueba irrefutable de la insistencia del deseo inconsciente; así, invita a buscar en el sueño la articulación del deseo y el lenguaje.

Con el sueño se plantea lo que Ricoeur llamará: *la semántica del deseo*. Tanto el sueño como el síntoma, como cumplimientos de deseo con un motivo y un sentido, serán susceptibles a la interpretación, por lo que quedan desvinculados del campo psicopatológico para ser acotados como interrogantes en relación a la lógica del deseo.

Esta nueva concepción del sueño y del síntoma neurótico, no como fenómenos psíquicos con explicaciones neurológicas, sino como lugares de significación o textos susceptibles al desciframiento, constituyen otra manera de aproximación al problema del lenguaje, pues, pone de manifiesto cómo es que sin cesar (en el lapsus, chiste, sueño, síntoma) queremos decir otra cosa que lo que decimos. En este sentido, dirigir la escucha hacia lo paradójico del síntoma y hacia lo incongruente del sueño vincula la dimensión inconsciente hacia el campo del sentido y el lenguaje. Vemos pues, que es el deseo en su relación con el inconsciente y sus efectos lo que le permite al psicoanálisis entrar en el debate del lenguaje. Dicho esto, esta misma relación con el lenguaje es lo que a su vez socavará la certeza de lo que el individuo.

Desde sus primeros seminarios (1953) Lacan reflexiona sobre los desarrollos de Freud e intenta repensar qué es lo inédito del proceder analítico frente a otros tratamientos:

Si algo hace la originalidad del tratamiento analítico es justamente el haber percibido, desde su origen y de entrada, la relación problemática del sujeto consigo mismo. El hallazgo, propiamente dicho, el descubrimiento, tal como se los expuse a principios de este año, consiste en haber puesto esta relación en conjunción con el sentido de los síntomas. (Lacan, 2008a, p.p. 53)

Freud trae de nuevo a escena la dimensión del sentido (de una verdad elidida y sustraída de la consciencia) y con este movimiento habilita la idea de una consciencia fracturada y hasta cierto punto “falsa”. Es en ese sentido que Ricoeur menciona a Freud como uno de los “maestros de la sospecha” (junto con Marx y Nietzsche) que se introducen en el problema de la verdad (“la verdad como mentira”) desmitificando la ilusión de la consciencia, por la vía del desciframiento:

Si nos remontamos a su intención común, encontramos allí la decisión de considerar en primer lugar la consciencia en su conjunto como “conciencia falsa [...] Los tres despejan el horizonte para una palabra más auténtica, para un nuevo reinado de la Verdad, no sólo por medio de una crítica “destructora”, sino mediante la invención de un arte de interpretar [...] Lo esencial es que los tres crean, con los medios a su alcance, es decir, con y contra los prejuicios de la época, una ciencia mediata del sentido, irreductible a la conciencia inmediata del sentido. (Ricoeur, 1998: 33-34)

En este sentido es que Ricoeur piensa el psicoanálisis como “hermenéutica de la sospecha”, es decir, como ejercicio de desmitificación.

Freud se sitúa precisamente en uno de los extremos de esta corriente: con él no es sólo una escritura lo que se ofrece a la interpretación, sino todo conjunto de signos susceptible de ser considerado como texto por descifrar; así, pues, tanto sueño, un síntoma neurótico, como un rito, un mito, una obra de arte o una creencia. (Ricoeur, 1998: 27).

Al respecto puede ser pertinente traer a discusión lo que Foucault formula respecto de las técnicas de interpretación, donde plantea que fueron los mismos: Marx, Nietzsche y Freud, quienes instrumentan una nueva vía de interpretación, y con ello, la posibilidad de una hermenéutica. Sin embargo, Foucault insiste en que lo que Freud encuentra son las condiciones en que la interpretación encuentra su límite:

Es sobre todo en Nietzsche y Freud y en un grado menor en Marx, en donde se ve dibujarse esta experiencia que creo tan importante para la hermenéutica moderna, según la cual cuanto más lejos se va en la interpretación, tanto más se acerca, al mismo tiempo, a una región absolutamente peligrosa, en donde no sólo la interpretación va a alcanzar su punto de retroceso sino que va a desaparecer como interpretación, causando tal vez la desaparición del mismo intérprete. (Foucault, 1967: 41)

El problema de plantear al psicoanálisis como una ruta hermenéutica o una ciencia mediata del sentido, puede reducirse a una técnica interpretativa general. En este sentido, retomamos la línea de trabajo que veníamos pesquisando con el texto de Vallejo, para resaltar que, en la lectura que hace Foucault de los cambios de episteme que se hacen palpables siguiendo las permutaciones del signo, Freud aparece como una de las figuras clave de esta interrogación del lenguaje, al menos en lo que aparenta ser una nueva modalidad de interpretación, basada en una novedosa definición del signo que lo vacía de su ser simple (pero que no tiene que ver ni con la definición saussureana, ni con la apropiación estructuralista que el mismo Foucault ubica como movimientos importantes de deslizamiento hacia el lenguaje). Es decir, sí, podemos asumir que el inconsciente en Freud, desde el primer momento se trata del lenguaje, pero de un lenguaje que permanece ligado a la cuestión de la interpretación del signo.

Podemos inteligir el descubrimiento del inconsciente como un sistema o una estructura anterior al individuo, que lo precede y lo determina de cierta manera donde hay una elisión aparente (de lo significado) en la neurosis, que se manifiesta (en un sistema signifiante). Es decir, que habrá sueños o síntomas que dejen ver esa fractura anterior en el

sistema, que al final es la causa misma de su aparición en la conciencia. Por eso, es plausible pensar que el modo freudiano de proceder con el inconsciente es muy parecido al de una hermenéutica, en tanto es una interpretación del sentido o la búsqueda de una verdad elidida que permanece ahí, en las profundidades, a la espera de ser revelada. Foucault hace una advertencia al respecto:

No hay que suponer que la gestión freudiana es la componente de una interpretación del sentido y de una dinámica de la resistencia o de la barrera; al seguir el mismo camino que las ciencias humanas, pero con la mirada vuelta a contrasentido, el psicoanálisis va hacia el momento —inaccesible por definición a todo conocimiento teórico del hombre, a toda aprehensión continua en términos de significación, de conflicto o de función— donde los contenidos de la conciencia se articulan o más bien permanecen abiertos sobre la finitud del hombre (Foucault, 1968: 363)

Lo que persigue el psicoanálisis más bien es el contrasentido, es decir, que no va en la misma dirección que las ciencias humanas, sino que va hacia lo que parece inaccesible al sentido: es el lenguaje en estado desnudo⁶⁷. Cuando Freud decía que el deseo inconsciente era irreductible (desde que definió la represión como lo que no alcanza traducción), ya estaba postulando que hay un más allá del discurso. Hay una cosa “Otra” que precede lo que se puede decir y lo que puede quedar sólo “entre líneas”:

¿A qué le llama Freud *Übertragung* (transferencia)? Es, dice, el fenómeno constituido por el hecho de que no existe traducción directa posible para un cierto deseo reprimido por el sujeto. Este deseo del sujeto está vedado a su modo de discurso, y no puede hacerse reconocer. ¿Por qué? Porque entre los elementos de la represión hay algo que participa de lo inefable. Hay relaciones esenciales que ningún discurso puede expresar suficientemente sólo puede hacerlo entre líneas. (Lacan, 2008b: 354)

El mismo límite de la interpretación que Freud encontraba en el “ombligo del sueño”, se materializa también en la transferencia, cuando el paciente ya no puede recordar y seguir asociando, por lo que actuará en transferencia. Queda un límite ineludible de la

⁶⁷ Y justo cuando este lenguaje se muestra en estado desnudo, pero se hurta al mismo tiempo más allá de toda significación como si fuera un gran sistema despótico y vacío, cuando el Deseo reina en el estado salvaje, como si el rigor de su regla hubiera nivelado toda oposición, cuando la Muerte domina toda función psicológica y se mantiene por encima de ella como su norma única y devastadora —entonces reconocemos la locura bajo su forma presente, la locura tal como se da a la experiencia moderna, como su verdad y su alteridad. (Foucault, 1968:364)

interpretación donde las palabras no alcanzan a las cosas y donde el deseo es imposible de traducir a la conciencia.

Podemos discernir que lo que Freud alcanzó a tocar, mientras se topaba con los límites de su práctica, eran los propios límites del lenguaje - no sólo del propio lenguaje con el que le era posible hacer transmisible el saber que construía - sino la existencia de una dimensión irreductible a las palabras que se traduce en un malestar o en un malentendido que insiste en el sueño, en el lapsus, en el síntoma y en todas las manifestaciones que nos dejan saber algo de ello. El deseo no se deja representar, es irreductible a la simbolización y en esa imposibilidad, se determina el “ser del hombre”.

En una entrevista para el periódico *L'express* (1957), Lacan puntualiza cómo es que Freud termina haciendo una racionalización de lo que se había resistido a ser racionalizado develando una cierta lógica que trasciende la conciencia.

El psicoanálisis en el orden del hombre, tiene, en efecto, todas las características de subversión y de escándalo que pudo tener, en el orden cósmico, el descentramiento copernicano del mundo: la Tierra, morada del hombre, ha dejado de ser el centro del mundo! ¡Pues bien! El psicoanálisis le anuncia que usted ha dejado de ser el centro de usted mismo, ya que había en usted otro sujeto, el inconsciente. Es una noticia que, en primer término como la de Copérnico, no fue bien aceptada. ¡Ese pretendido irracionalismo que se ha querido achacar a Freud! Ahora bien, es exactamente lo contrario: no solamente Freud ha comenzado a racionalizar lo que hasta ese momento se había resistido a la racionalización sino que también ha mostrado en acción una razón razonante como tal, quiero decir, razonando y funcionando como lógica, sin que el sujeto lo sepa, y esto en el campo mismo clásicamente reservado a lo irracional, a la sinrazón (*à l'irraison*), digamos el campo de la pasión.[...] No hay que ver en el analista a un "ingeniero de almas", no es un físico [médico] (*physicien*), no procede estableciendo relaciones de causa a efecto: su ciencia es una lectura, una lectura del sentido. (Lacan, 1957: 20)

Es ahí donde encontramos la subversión del psicoanálisis: en la develación. Por la vía de lo que no parece razonable, de cierta lógica que el sujeto-yo desconoce y que puede ser racionalizada (formalizada) a partir de cierta lectura (analítica) donde lo irracional tiene un sentido específico.

Sin embargo, Lacan habla de que el analista procede como un lector, es decir, lo que hace es una lectura del sentido. Esta es una puntualización importante, pues, no

podemos decir que sea un científico del sentido o un intérprete (el psicoanálisis no puede reducirse a una ciencia del sentido último de las cosas), sino que tiene una lectura específica del mismo. Más adelante, en la misma entrevista, advierte que en todo caso, el psicoanalista podría ser un lingüista en tanto debe aprender a descifrar una escritura que está a la vista, pero que sólo puede ser descifrable cuando se conocen sus leyes:

De los síntomas, cuando usted cree reconocerlos, le parecen irracionales sólo porque usted los toma aislados y los quiere interpretar directamente. Vea los jeroglíficos egipcios: en la medida en que se buscó cuál era el sentido directo de los buitres, de los pollitos, de los hombrecitos de pie, sentados o agitándose, la escritura permaneció indescifrable. Resulta que por sí solo el pequeño signo "buitre" no quiere decir nada, sólo encuentra su valor significativo al ser considerado en el conjunto del sistema al que pertenece. ¡Pues bien!, los fenómenos con los que nosotros tenemos que vérmolas en el análisis, son de este orden, de un orden de lenguaje (*d'un ordre langagier*). [...] El psicoanalista no es un explorador de continentes desconocidos o de grandes profundidades es, en primer lugar, un lingüista: aprende a descifrar la escritura que está ahí, bajo sus ojos, que se ofrece a la vista de todos. Pero que permanece indescifrable en cuanto no se conocen sus leyes, su clave. (Lacan, 1957)

El psicoanalista no sería un explorador de las profundidades (no puede ser entonces un desmitificador o develador del sentido porque no interpreta directamente los síntomas como anomalías aisladas y remitiéndolos a un significado) sino que tiene que leer en los síntomas algo del orden del lenguaje.

Decíamos que no se trata del hombre, sino de hacer visible un sistema que lo antecede, que lo atraviesa y que se le impone. Habría que inteligir lo inconsciente como esa estructura invisible de la cual se sabe por sus efectos. Cuando la teoría psicoanalítica bordea los límites de lo representable, está atentando contra la posibilidad de asumir una racionalidad y una conciencia plenas, y en esa tesitura está cuestionando la posición del sujeto mismo y planteando la existencia de algo que precede y cuestiona toda autonomía del sujeto: el lenguaje.

3.2.1. Pensamiento no-dialéctico.

A partir del siglo XIX el movimiento humanista se gesta como una preocupación por temas morales relacionado al individuo y a su nexos con lo que lo rodea. Dicha inquietud puede leerse en los humanismos, la antropología y el pensamiento dialéctico. Son

estos los modos en que el discurso centraliza al hombre, ahora como ente moral, como universal antropológico, promoviéndolo como individuo auténtico y verdadero. Sin embargo, el pensamiento no dialéctico que se constituye después, ya no pone en juego la naturaleza o la existencia, sino el saber; es decir, su objeto propio será el saber, de tal modo que ese pensamiento quedará en un plano segundo con respecto al conjunto y a la red general de nuestros conocimientos. Lo que se interroga ahora es la relación que puede haber, de un lado, entre los diferentes dominios del saber y, de otro, entre saber y no saber.

Foucault ubica esta razón no-dialéctica en el estructuralismo, la lingüística y en otras ciencias viradas al lenguaje.⁶⁸ Con la intromisión de la inquietud por el lenguaje en el pensamiento contemporáneo, se descubre que lo que hace posible al hombre es, en el fondo, un conjunto de estructuras, unas estructuras que él puede intentar pensar y describir, pero de las que no es sujeto ni conciencia soberana. Parece que todas las miradas estuvieran ahora dirigidas al lenguaje, pero este súbito interés por él no responde tampoco a una revelación o aun progreso de la época, sino que es resultado del despliegue de esta episteme moderna occidental. El hecho de que en la actualidad la filosofía, la ciencia, e incluso la literatura, viren hacia el asunto del lenguaje, anunciaría, según Foucault, (retomando a Nietzsche), que el hombre está en vías de desaparecer: Foucault sugiere que la actual reaparición del ser del lenguaje —sobre todo a través de la formalización lingüística y de la nueva literatura— conlleva como resultado la apertura a una forma de razonamiento que prescinde del hombre y supone su desaparición.⁶⁹

No es menester del presente desarrollo explorar todas las implicaciones de esta intuición de Foucault y de muchos otros filósofos y hermeneutas, pero quizás nos da una idea de cómo es que ahora más que nunca estamos atentos a las vicisitudes del lenguaje, que parecen estar indicando una nueva brecha epistémica. Tal es el caso del Psicoanálisis,

⁶⁸ “Cuando se analiza el lenguaje humano, no se descubre la naturaleza, la esencia o la libertad del hombre. En lugar de ello, se descubren estructuras inconscientes que gobiernan sin que lo advirtamos o lo queramos, y sin que jamás intervengan nuestra libertad o nuestra conciencia; estructuras que deciden el plano dentro del cual hablamos...” Foucault, M. (2013) *¿Qué es usted, profesor Foucault?: Sobre la arqueología y su método*. 1ª ed. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores. Pág. 115

⁶⁹ ¿No sería necesario más bien el renunciar a pensar el hombre o, para ser más rigurosos, pensar lo más de cerca esta desaparición del hombre —y el suelo de posibilidad de todas las ciencias del hombre— en su correlación con nuestra preocupación por el lenguaje?” (Foucault, 1968: 374)

que recientemente presentó un desplazamiento hacia este campo, cuando Lacan hace una relectura del texto freudiano, reformulándolo a la luz del funcionamiento simbólico y la estructura y fuerza del lenguaje (aportados por la lingüística y otras disciplinas).

Para Vallejo (2006), esta tesis de Foucault (la de la desaparición del hombre en correlación con la reaparición del ser del lenguaje), permite formalizar uno de los cortes que debería establecerse entre el pensamiento freudiano y la teoría de Jacques Lacan: la obra de Freud es una obra posibilitada por la nueva descriptibilidad del individuo, es decir, un corpus teórico que, pensando la objetividad empírica del ser humano, no podría de ninguna forma atravesar el umbral en el cual queda demorado. Es decir, Freud anunciaba ya, el paso del asunto de las significaciones posibles en relación a las reglas y sistemas de lo inconsciente en relación al lenguaje, pero, al menos para Vallejo, el salto lacaniano consiste en haberse abocado a utilizar la estructura, logrando con ello prescindir casi de cualquier consideración acerca de la esencia del hombre.

Al introducir el orden de lo simbólico como referente y como registro, Lacan puede hacer otra lectura de aquello que Freud ya había puesto a la vista cuando determinó que el sueño y el síntoma eran nudos descifrables con un sentido y un propósito. Son estos fenómenos, en tanto expresiones de lenguaje como tal (sueños, lapsus, chistes, etc.) los que nos interesan cuando develan lo trascendental del funcionamiento del simbólico, independientemente de que exista un aparato psíquico con mecanismos propios que lo sustente: “El hombre es un sujeto descentrado por cuanto se halla comprometido en un juego de símbolos en un mundo simbólico.” (Lacan, 2008c, p. 77)⁷⁰

⁷⁰ Planteando la existencia de este nivel simbólico, dirige su atención en un primer momento al campo de la palabra y el discurso. Lacan es muy puntual cuando colige la importancia del lenguaje y de la palabra en su función creadora: “La palabra de instituye como tal en la estructura del mundo semántico que es el del lenguaje. La palabra nunca tiene un único sentido ni el vocablo un único empleo. Toda palabra tiene siempre un más allá, sostiene varias funciones, envuelve varios sentidos. Tras lo que dice un discurso está lo que él quiere decir, y tras lo que quiere decir está otro querer decir, y esto nunca terminará a menos que lleguemos a sostener que la palabra tiene una función creadora, y que ella la que hace surgir la cosa misma, que no es más que el concepto. [...] Recuerden lo que dice Hegel sobre el concepto: el concepto es el tiempo de la cosa. Ciertamente, el concepto no es la cosa en lo que ella es, por la sencilla razón de que el concepto siempre está allí donde la cosa no está, llega para reemplazar a la cosa [...] Hegel lo dice con mucha rigurosidad: es el concepto el que hace que la cosa esté allí, aun no estando allí.” Lacan, J. (2002) *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*, En. Escritos I. (1956[1953]) Pág. 351

¿Cómo puede el hombre ser el sujeto de un lenguaje que lo precede? La brecha entre el cogito y lo impensado, es la figura que dirige una nueva forma de racionalidad. “El pienso no conduce al soy, porque precisamente no soy este lenguaje que habla en mí. Soy y no soy ese lenguaje, ese trabajo y esa vida en las cuales encuentro mi condición de posibilidad”. El inconsciente como estructura invisible, es lo que permite colocar a Freud del lado de este pensamiento no-dialéctico en el que se esclarece que los hombres no son dueños de lo que dicen o piensan: “... en síntesis, el psicoanálisis esclareció que los hombres no son entidades autónomas, dueñas de sus pensamientos y de sus conductas, sino que éstos están determinados por una estructura invisible (el aparato psíquico) "armada" (Braunstein, 1975: 17-18)

Entonces, el hombre sería un ser de lenguaje en tanto es hablado por él. En ese sentido al psicoanálisis le interesa esa dimensión última del lenguaje. Es en el lenguaje mismo, despojado de una cualidad esencial y alejado de la posibilidad de un metaleguaje⁷¹, donde se reescriben las posibilidades del conocimiento mismo y donde empiezan a trazarse los límites de la figura del hombre. Cabe recalcar que no por ello, el psicoanálisis pasaría a ser estrictamente una suerte de lingüística o un estructuralismo. Lo que se buscará será pasar a formular una teoría del sujeto, abandonando así, todo intento de una teoría del lenguaje como tal o de una teoría universal del hombre: Al respecto Lacan, aclara:

[...] ¿El lenguaje es la esencia del hombre? No es una cuestión por la que me desinterese, y no detesto tampoco que las personas que se interesan por lo que digo, se interesen por otro lado por ella, pero hay que matizar este interés, pues es de otro orden que el de los filósofos o el de los lingüistas, y como digo a veces, es la habitación de al lado [...] No me pregunto "quién habla", trato de plantear las cuestiones de otra manera, de una manera más formulable, me pregunto "desde dónde eso (ça) habla". En otros términos, si he intentado elaborar algo no es una metafísica o una nueva lingüística sino una teoría de la intersubjetividad, una teoría del sujeto. En ella el lenguaje es fundamental, pero hay que precisar que desde Freud, el centro del hombre no está ya allí dónde se lo creía, sino en Otro escenario, y hay que construir de nuevo a partir de allí (*il faut rebâtir là-dessus*). (Lacan, 1957: 22)

⁷¹ “[...] No hay metalenguaje. Cuando digo eso, quiere decir, aparentemente, no hay lenguaje del ser. ¿Pero hay ser? Como señalé la última vez, digo lo que no hay. El ser es, como dicen, y el no ser no es. Hay o no hay. Ese ser, no se hace más que suponerlo a ciertas palabras, individuo, por ejemplo, o sustancia. Para mí, no es más que un hecho de dicho. La palabra sujeto que yo empleo toma entonces un acento distinto.” Lacan, libro 20. *Aún*. Buenos Aires: Paidós, 2008. p.p. 143-144.

La pregunta se desplaza del *¿Quién habla?*, donde responderíamos que es el hombre el que habla, hacia la interrogación por ese Otro lugar donde reside el lenguaje: *¿Desde dónde ello habla?* Y como veremos, es la hipótesis de sujeto del inconsciente la que va a permitir que el psicoanálisis tome distancia tanto de las ciencias humanas como de la hermenéutica y por otro lado de la lingüística, desmarcándose con ello de las certezas planteadas por la razón moderna.

3.2.2. *Donde ello habla, el hombre ya no existe.*

Foucault ya pronosticaba que el cogito cartesiano, en su mutación en las vías de la modernidad, tomaría otra forma que consiste en una distancia irreductible entre el “pienso” y el “soy”, pues ahora que el hombre se cuestiona por lo que queda fuera de lo que puede ser pensado, por lo tanto: el pensamiento ya no es garantía ni evidencia de lo que se es.

[...] Este doble movimiento propio del cogito moderno explica por qué el "pienso" no conduce a la evidencia del "soy"; en efecto, tan luego como se muestra el "pienso" comprometido en todo un espesor en el que está casi presente, que anima, si bien en el modo ambiguo de una duermevela, no es posible hacerlo seguir por la afirmación de que "soy..." (Foucault, 1968:315)

Foucault utiliza la frase: “Donde ello habla, el hombre ya no existe”⁷² remitiéndonos una de las proposiciones freudianas más famosas y más importantes: *Wo es war, soll Ich warden.*⁷³ Este guiño es importante porque muestra justamente la ruptura que el psicoanálisis (que podemos pensar como parte de este pensamiento no-dialéctico) hace respecto del hombre concebido como individuo o sujeto autónomo y dueño de sí.

⁷² Retomamos este pronunciamiento que hace Foucault respecto a la literatura contemporánea que según sus intuiciones, forma parte del pensamiento no-dialéctico que caracteriza a la filosofía: “Desde entonces, puede decirse que la literatura es el lugar donde el hombre no deja de desaparecer en provecho del lenguaje. Donde “ello habla”, el hombre ya no existe. De esa desaparición del hombre en provecho del lenguaje dan testimonio obras tan diferentes como las de Robbe-Grillet y Malcolm Lowry, Borges y Blanchot” (Foucault, 2013:190).

⁷³ *Wo es war, soll Ich warden* que se tradujo por: “Donde Ello era, Yo debo advenir” que por mucho tiempo se interpretó como el desalojo de una instancia (el Ello) por otra (el Yo). Sin embargo, como lo aclara después Lacan en *La cosa freudiana o el sentido del retorno a Freud*, la traducción más adecuada sería: “Donde Ello estaba Yo debo advenir” entendiéndolo que no refiere a la adecuación de las instancias sino a “eso” (algo que no necesariamente es un ente ontológico o material) que aparece (como efecto) y que aparece simultáneamente con el yo (en tanto el sujeto aparece ahí, en el equívoco, al tiempo que lo hace su discurso). Cfr. Lacan, Jacques “*La cosa freudiana o el sentido del retorno a Freud*” en *Escritos I*, Siglo XXI Editores, México, 2002, Pág. 400.

Como vimos, el psicoanálisis no podía trabajar con un sujeto ligado a la conciencia, pues lo que se encontraba después de la duda no era la afirmación de un “yo soy”, pleno, sino la constatación de la pérdida de éste. En este sentido, el sujeto cartesiano de la ciencia quedaría redefinido, por medio del enunciado: “*Wo es war, soll Ich werden*” (“allí donde Ello era, allí como sujeto debo advenir Yo). Freud lo interpreta así:

De todos modos, admitiremos que los empeños terapéuticos del psicoanálisis han escogido un parecido punto de abordaje. En efecto, su propósito es fortalecer al yo, hacerlo más independiente del superyó, ensanchar su campo de percepción y ampliar su organización de manera que pueda apropiarse de nuevos fragmentos del ello. Donde Ello era, Yo debo devenir. (Freud, 1991v: 74)

Dicha advertencia respecto del propósito del Yo, que debe avanzar y apropiarse del Ello, se interpretó como el desalojo de una instancia (el Ello) por otra (el Yo). Sin embargo, como lo aclara después Lacan en *La cosa freudiana o el sentido del retorno a Freud* (1955), la traducción más adecuada sería: “*Donde Ello estaba Yo debo advenir*” (Lacan, 2002g: 400) entendiendo que no se refiere a la adecuación de las instancias sino a “eso” (algo que no necesariamente es un ente ontológico⁷⁴ o material) que aparece (como efecto) simultáneamente con el yo (en tanto el sujeto aparece ahí, en el equívoco, al tiempo que lo hace su discurso).

Lacan entonces lo sustituirá después por: “*Donde eso era/estaba, el sujeto debe advenir*”⁷⁵ indicando que, mediante la sustitución del Yo, por el sujeto del significante, lo que advendrá será desde donde eso no lo era aún⁷⁶; o para decirlo con más claridad: el sujeto, que no es nadie, debe advenir desde donde eso piensa y habla, que es donde las cosas no son aún. Hace una distinción entre el Yo (*moi*) y el Yo (*je*), para rescatar éste último como función de desconocimiento y como función de sujeto (ya no como instancias

⁷⁴ Para entender la reinterpretación que hace Lacan, hay que pensar en cómo se delimita su noción de inconsciente como un asunto relativo al lenguaje. El inconsciente ya no se concibe como un sistema o un aparato, sino que está vacío, no está más que en el lenguaje mismo del que se constituye. Este inconsciente existe porque es un corte constitutivo que determina al sujeto que después aparecerá en la experiencia del análisis.: “El inconsciente es un concepto forjado sobre el rastro de lo que opera para construir al sujeto.” Es así que el inconsciente pierde ya su cara ontológica, para existir como algo que está ahí dado en cuanto acontece. Lacan, J. (1964) *Posición del Inconsciente*, En: Escritos 2, Siglo XXI, México, 2002. Pág. 790.

⁷⁵ En: Lacan, “*Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*”, Escritos II, México, Siglo XXI, 1985

⁷⁶ Cfr., por ejemplo, *El Seminario XV*. Clase del 10 de enero de 1968. www.staferla.free.fr. pp. 97 y 98.

tópicas, sino como funciones). Lo que Lacan puede discernir en esta sentencia freudiana, es que al tiempo que aparece eso que habla (Ello), aparece también el Yo (je) en tanto que son simultáneos, uno no está sin el otro, porque ello tiene que estar ahí.

Contentándonos con dar un paso en su gramática: allí donde eso estuvo... ¿qué quiere decir? Si no fuese sino “ello” que hubiese estado (en aoristo) ¿cómo llegar allí mismo para hacerme ser allí, por el hecho de enunciarlo ahora? [...] Allí donde eso estaba en este mismo momento, allí donde por poco eso estaba, entre esa extinción que luce todavía y esa eclosión que se estrella, Yo (Je) puedo venir al ser desapareciendo de mí dicho [...] Enunciación que se denuncia, enunciado que se renuncia, ignorancia que se disipa, ocasión que se pierde, ¿qué queda ahí sino el rastro de lo que es preciso que sea para caer del ser? (Lacan, 2002l, p.p. 763).

Esta bifurcación del yo como unidad consciente y por otro lado, como una función anclada al lenguaje, representa un salto notable respecto de lo que Freud ya había podido vislumbrar cuando se encontró con aquella parte escindida y desconocida del yo. Lo que Freud encontró ahí, es esta particularidad del hombre que, al no poder reconocerse a sí mismo en su contradicción y su deseo, evoca constantemente esta inevitable separación entre el sujeto del inconsciente y el Yo.

Este sujeto que se presenta a la manera de una pregunta, en tanto no sabe lo que dice, representa otra manera de pensarlo, no como una sustancia o una unidad consciente, sino como un sujeto dividido. Lacan desdobra la equivalencia mente-percepción-consciencia, colocando al Yo como algo ajeno a sí mismo⁷⁷. El individuo es desconocido a sí mismo y fallar en su discurso, revelando en ello una verdad inherente a él:

No se trata de saber si hablo de mí mismo de manera conforme con lo que soy, sino si cuando hablo de mí, soy el mismo que aquel del que hablo [...] Al sujeto pues no se le habla. Ello habla de él, y ahí es donde él se aprehende... (Lacan, 2002 k, p.p. 795)

⁷⁷ Existe una interpretación (retomada por los posfreudianos principalmente) de aquello que Freud pretendía en términos metodológicos cuando localizó esta ruptura radical entre el Yo y el sujeto del inconsciente, pues, lo importante sería en primera instancia reconocer dicha ruptura, no tanto el buscar enmendarla como si el Yo tuviera que asentarse sobre el ello a manera de una reintegración: “La finalidad que propone al hombre el descubrimiento de Freud fue definida por él en el apogeo de su pensamiento en términos conmovedores: Wo es war, soll Ich werden. Donde estuvo (fue) ello, tengo que advenir. Esa finalidad es de reintegración y de concordancia, diré incluso de reconciliación. Pero si se desconoce la excentricidad radical de sí a sí mismo con la que se enfrenta el hombre, dicho de otra manera, la verdad descubierta por Freud, se fallará en cuanto al orden y las vías de mediación psicoanalítica.” Lacan, J. (1975) *La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud*, En: Escritos 1, Siglo XXI, México, 2002: Pág. 490.

Por el lado del ‘ça pense’, ‘eso piensa’, la propuesta de Lacan, contraria a la de Freud, es: “[...] existe un solo *cogitatum* [lo pensado], sin yo ahí adentro.”⁷⁸ Esta última lógica le hace sostener que no es un yo quien piensa. Así, para el cogito de Descartes, se debe rechazar tanto el ‘Yo pienso’, lo que así sostiene la función del eso, como el ‘Yo soy’, que habilita al inconsciente. Tal modificación de Lacan se resume en el enunciado: “[...] eso piensa ahí donde es imposible que el sujeto articule: entonces, yo soy.”⁷⁹ Aquí seguimos el análisis puntual que hace Alfredo Eidelsztein en la entrevista realizada para Imago Agenda (2012)⁸⁰ sobre la reformulación lacaniana del cogito:

Dado que para Lacan, sólo ‘Eso piensa’, entonces, y por articulación lógica con el inconsciente planteado como un saber no sabido: eso piensa, sin poder saberlo, nunca [...]”eso no sabe, pero se lo puede saber y analizar, ya que: “[...] no es infame, puesto que ‘ello’ habla.⁸¹ [...] Destaco que las articulaciones del *ça pense* y *el ça parle* coinciden —a todo lo largo de la enseñanza de Lacan, incluyendo la última— en el punto en el que implican el rechazo radical tanto del ‘yo pienso’, postulación cartesiana de base y en el origen de la modernidad occidental, como del ‘yo hablo’. Para Lacan, si el psicoanálisis en general algo le propone a su sociedad y época, en la medida de su práctica con el inconsciente, es, justamente, el rechazo del yo personal, individual e interno como fuente y origen del pensar y del hablar. (Eidelsztein, 2012)

El Psicoanálisis parte del presupuesto del hombre como fragmentado (de un yo escindido) que está por consecuencia en una relación ineludible con la verdad (elidida). Si bien para Freud esta ruptura era la de lo reprimido inconsciente y la consciencia, Lacan postulará más bien una separación entre el sujeto y la verdad y entre la verdad y el saber.

El sujeto “claro y distinto”, es el mismo que la psicología va a tomar como objeto, priorizando el orden de la conciencia y enfocándose en una función adaptativa. Mientras que el psicoanálisis deberá pensar al sujeto en tanto escindido entre el saber y la verdad singular que lo estructura y frente a la que permanece en una tensión permanente. Veremos entonces que una de las principales consecuencias de este distanciamiento con el yo

⁷⁸ Lacan, J. (inédito). *El Seminario 6: El Deseo y su interpretación*, Clase del 19 de noviembre de 1958. www.staferla.free.fr, p. 54.

⁷⁹ Lacan, J. (1977). *C'est a la lecture de Freud*. www.ecole-lacanienne.net/bibliotheque, p. 1818.

⁸⁰ Cueto, Emilia (2012) Alfredo Eidelsztein: Del Big Bang del lenguaje y el discurso en la causación del sujeto. *Imago Agenda N° 164*.

⁸¹ Lacan citado por Eidelsztein. Op. cit. *Escritos 2. De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis*. p. 550.

individual y la conciencia, es que no puede seguir el camino que siguen otras disciplinas, principalmente con la psiquiatría y psicología.

No obstante, habremos de cuestionar al psicoanálisis como discurso y en relación con la configuración epistémica que lo acoge y no como una teoría más objetiva o abarcativa sobre el hombre (o la psique), tampoco como una ciencia subversiva o una cosmovisión ideológica, ni como un modelo clínico más completo o efectivo subversivo del psicoanálisis y la originalidad de sus postulados, se encuentra en el hecho de que surgen a partir de varios quiebres con la racionalidad moderna y sus avatares. Entender el campo psicoanalítico como un síntoma de una serie de accidentes en la configuración del saber, permite leerlo de manera más crítica y problematizarlo ahí en lo que tiene de subversivo.

Capítulo 4. La subversión del dispositivo clínico psicoanalítico. Rupturas con los modelos clínicos psicológico y psiquiátrico.

“El psicoanálisis puede ser históricamente interpretado como otra gran forma de despsiquiatrización provocada por el traumatismo-Charcot: refugio fuera del espacio del manicomio para borrar los efectos paradójicos del poder psiquiátrico; pero restauración del poder médico, productor de verdad.” –Foucault, M. *La casa de la locura*; en BASAGLIA et. al., *Los crímenes de la paz* (1977) pp. 135-150.

“Que los tipos clínicos responden a la estructura es algo que puede escribirse ya, aunque no sin fluctuación” –Lacan, J. *Introducción a la edición alemana de un primer volumen de los Escritos* (1973) Otros Escritos, p. 583

Hasta este punto sostenemos la siguiente proposición: las condiciones modernas que forjaron el surgimiento del Hombre –como objeto y positividad– desembocaron en el establecimiento de una mirada antropológica constitutiva de un conjunto de discursos y prácticas, surgiendo así un nuevo dominio de saber: el campo de la clínica. Como señalamos, el psicoanálisis se construye a partir de este nuevo modelo de producción del saber, pero redirigiendo la mirada hacia sus límites últimos, posicionándose como una disciplina marginal y disidente respecto de otras.

Al tejerse en relación al terreno de lo impensado y postular la dimensión de lo inconsciente, el psicoanálisis convoca a cuestionar los límites de la consciencia y de la razón, otrora constitutivas de la figura del hombre. Por ello es que, al prescindir de esta figura antropológica como fundamento del saber, el psicoanálisis habilita avanzar clínicamente hacia otras posibilidades epistémicas, teóricas y clínicas. Sus quiebres con la modernidad y los modelos de ciencia propios de este periodo (vale decir, las ciencias humanas) producen un dispositivo clínico específico distanciado de los modelos *psi* tanto en los ámbitos práctico-discursivo como en su relación con el malestar.

La psiquiatría y la psicología abordan al hombre en tanto Yo, sujeto autónomo y racional, soberano de una consciencia individual y volitiva. Este modelo deriva en prácticas específicas (la focalización de la psiquiatría en los requicios del cuerpo, la etiología orgánica y la observación de signos en el cuerpo; la investigación cerebral y conductual de la psicología y su indagación sobre rasgos de personalidad) sostenidas en la disyunción entre lo normal y lo patológico. Dichas prácticas ofertan una readaptación basada en un sistema normativo de clasificación sobre lo psicopatológico. En franca contraposición con mencionados modelos, el psicoanálisis admite que cierta “irracionalidad” presunta en el hombre, pues admite que su constante contradicción no es fruto del error, la lesión o la desviación, sino que es producto de una escisión constitutiva que desemboca en un malestar particular.

Al concebir el síntoma provisto de un sentido [*Bedeutung*] no dependiente al determinismo orgánico, el psicoanálisis toca una dimensión distinta que la mirada psiquiátrica no alcanzaba: la dimensión de lo inconsciente y su relación con el lenguaje. Así, en tanto este puede desvincularse de la tradición que le atraviesa, puede tomar distancia de la figura del Hombre propia de las ciencias humanas. La escucha de lo aparentemente sinsentido e incoherente del síntoma neurótico, permite inaugurar una praxis clínica que asume una realidad psíquica en tensión con la realidad *objetiva*, poniendo límites a la voluntad y la razón. Aunado a ello, considerando las reformulaciones propuestas por Lacan, se podrá tomar distancia de la idea de individuo, al inteligir una operación clínica sobre el sujeto del inconsciente como efecto del lenguaje, que trasciende la concepción organicista (y humanista) del malestar subjetivo. El viraje hacia el lenguaje (como ya vimos, no exclusivo del psicoanálisis sino condición de posibilidad misma para su emergencia) fue un parteaguas en la demarcación clínica y teórica con otros modelos. Es en el campo del lenguaje donde actualmente se debate su propia identidad.

Fruto de estas rupturas se asume una posición distinta respecto a la enfermedad, pero también respecto al “enfermo”. Por esta vía ubicamos quiebres del psicoanálisis con la medicina, la psiquiatría y la psicología, tomando en cuenta tanto la relación entre saber y sufrimiento gestada en cada una, como la dimensión de la relación médico-paciente en

juego en cada modelo clínico. Proponemos entonces localizar en el presente capítulo algunos de estos quiebres en un nivel práctico-discursivo, con el fin de situar la llamada subversión del psicoanálisis e interrogar sus alcances y límites.

Intentaremos “ser justos con Freud”, en la medida que podamos repensar no sólo los quiebres epistémicos del psicoanálisis con la modernidad, sino sus rupturas a nivel práctico con otros modelos clínicos. Para tal objetivo resulta pertinente retomar tres movimientos importantes que localiza Escobar (1999) en las empiricidades modernas:

- 1) La noción de consciencia, elemento central del discurso, haciendo de nociones como mente, pensamiento y consciencia conceptos casi equivalentes.
- 2) Los discursos sobre la locura, que seguirán dos caminos distintos: por un lado, el del discurso médico, cuyo desarrollo dará lugar al modelo de la psiquiatría. Por otro, el modelo de la psicología clínica, que dirigirá su interés a campo de las emociones y la mente.
- 3) La constitución de un espacio de continuidad de lo patológico, donde se agrupará a los hombres según sus grados de enajenación, tipos de personalidad y niveles patológicos. Otro momento se instituye en la búsqueda de etiologías de los trastornos y las personalidades en la historicidad individual.

Nos interesan estos movimientos porque a partir de ellos se edifican discursos y prácticas específicas que conformarán una red de elementos más compleja: aparatos de poder histórico-concretos que posibilitan procesos de subjetivación específicos. Para un análisis de sus consecuencias en el campo clínico, resulta necesario recuperar las categorías de discurso, subjetivación y dispositivo.

Habiendo abordado la ruptura del psicoanálisis en torno a lo inconsciente, nos dirigiremos ahora al segundo desplazamiento: los discursos de la locura en su experiencia moderna. La locura, en tanto rostro de la negatividad del hombre, es tomada por el afán de delimitar la individualidad occidental, definiendo al hombre a partir de su finitud. La psicología nace de la experiencia de la sinrazón, la medicina de un trabajo con la muerte y, en esa misma serie, Foucault ubica también el surgimiento del discurso freudiano. El

empeño de estas disciplinas por construir un discurso racional en torno al hombre y sus opacidades se traduce en un nuevo campo de enunciabilidad y visibilidad de la conciencia, la mente, las emociones, las conductas y personalidades del individuo y su singularidad.

4.1. La experiencia moderna de la locura.

“La locura es la forma más pura, la forma principal y primera del movimiento por el que la verdad del hombre pasa al lado del objeto y se vuelve accesible a una percepción científica. El hombre sólo se vuelve naturaleza para sí mismo en la medida en que es capaz de locura. Ésta, como paso espontáneo a la objetividad, es momento constitutivo en el devenir-objeto del hombre.” - Foucault, M. *Historia de la locura en la época clásica*. (1964), p. 284

La experiencia⁸² de la locura en la Modernidad permite visibilizar el movimiento de saber y la verdad en relación con la aparición del hombre como figura individual, construyendo al individuo como objeto positivizado. La asimilación de la locura en tanto enfermedad es el movimiento que permite la constitución moderna de un sujeto que puede acceder a un discurso racional sobre sí mismo, del mismo modo en que puede formarse un saber sobre la verdad del hombre. Estos desplazamientos de la concepción de la locura se sostienen en relación a las prácticas que permiten asirla como objeto, sin ser un objeto definido en sí mismo o común a todos los discursos o proposiciones clínicas.

La unidad de los discursos sobre la locura no se funda en la existencia del objeto “locura” o en la constitución de un horizonte único de objetividad; esta en el juego de las reglas que hacen posibles, durante una época dada, la aparición de descripciones médicas (con su objeto), la aparición de una serie de medidas discriminatorias y represivas (con su objeto propio), la aparición de un conjunto de prácticas codificadas en recetas o medicaciones (con su objeto específico). Radica, en consecuencia, en el conjunto de las reglas que explican menos el objeto mismo en su identidad que su falta de coincidencia consigo mismo, su perpetua diferencia, su distancia y su dispersión. (Foucault, 2013: 243)

⁸² Al hablar de formas de experiencia, Foucault rechaza la idea de *Erlebnis* (experiencia en tanto vivencia o hecho efectivamente sentido) o experiencia bruta, inmediata y unívoca, fuera de tiempo y contexto. Las formas de experiencia remiten a una historicidad: cómo se vive, cómo se valora y qué se hace en torno a un fenómeno. Por ende, afirmar que alguien sea o esté loco, no es algo obvio ni depende en última instancia de rasgos observables o cuantificables.

La unidad y dispersión de los discursos sobre la locura no se debe entonces a su existencia como objeto, sino al conjunto de reglas que posibilitan ciertas prácticas⁸³ que acotan la locura (en tanto negatividad radical) en su diferencia. Dicho juego de reglas y prácticas va cambiando de acuerdo a la configuración epistémica. La tesis central de Foucault es que el concepto de locura varía dependiendo de la episteme donde se enuncia. Esto no se limita a aceptar que la locura ha sido pensada de modos diversos a lo largo de la historia y que cambia de una cultura a otra –lo cual podría resultar evidente–, sino que los saberes (en torno a la locura) y las prácticas sociales (en torno al loco) que se gestaron, no suponen una continuidad ni una línea recta: ocurren desde coordenadas que nos permiten señalar los quiebres en la forma de comprender la subjetividad.

El recorrido de Foucault en *Historia de la locura en la época clásica* (1964)⁸⁴ habilita plantear cómo se da el quiebre moderno que permite gestar un espacio inédito donde proliferaran los discursos sobre el malestar del hombre, posteriormente inscritos en una psicopatología. La locura aparece aquí como otra de las figuras de la negatividad, al ser condición de imposibilidad del pensamiento mismo. Analiza primero la locura clásica como el otro oscuro de la razón y como conflicto moral que atañe a la libertad coartada del individuo. Posteriormente, la Modernidad despojará la locura del territorio filosófico y religioso, colocándola en manos de la medicina como objeto científico de conocimiento. Estas dos transiciones marcan de forma crucial la aparición de los discursos de la psiquiatría, la psicoterapia y el psicoanálisis. Ahondaremos en esta afirmación.

⁸³ La práctica del encierro, como práctica de corrección moral, es un ejemplo paradigmático de cómo la concepción de la locura se define a partir de una práctica específica de exclusión que la delimita como objeto de tratamientos. El tratamiento implica aquí no una medicalización, sino ser sometido a un régimen correccional articulado a criterios jurídicos. Los llamados “alienados incurables” coexisten y comparten espacios con indigentes, pobres y presos. El padecimiento de los insensatos, los furiosos y los lunáticos, no se explicaba desde una causalidad organicista, sino desde un desorden de las pasiones. “Encerrar a alguien diciendo de él que es “furioso”, sin tener que precisar si es enfermo o criminal: he allí uno de los poderes que la razón clásica se ha dado a sí misma, en la experiencia que ha tenido de la sinrazón.” Foucault, M. *Historia de la locura en la época clásica*. Traducción de Juan José Utrilla. México; FCE; T.I y T. II, 1990, pp.177-178.

⁸⁴ Es fundamental pensar este texto no como una mera antología historicista, sino más bien como un documento con alcances epistémicos, pues, de alguna manera desmitifica la historia de la psiquiatría como unidimensional, triunfalista y sin reparos por la perspectiva social y simbólica de los saberes. Es en estas transiciones no progresivas de la locura que queremos situarla en sus desplazamientos.

Al retomar la primer meditación (“Sobre las cosas que no pueden ponerse en duda”) del texto *Meditaciones Metafísicas* de Descartes, Foucault encuentra un punto de quiebre que marcará la frontera entre el ser racional capaz de cogitar y el loco.

Para la locura, las cosas son distintas: si sus peligros no comprometen el avance ni lo esencial de la verdad, no es porque tal cosa, ni aun el pensamiento de un loco, no pueda ser falsa, sino porque yo, que pienso, no puedo estar loco [...] No es la pertinencia de una verdad la que asegura al pensamiento contra la locura, como le permitiría liberarse del sueño; es una imposibilidad de estar loco, esencial no al objeto del pensamiento, sino al sujeto pensante [...] pues la locura justamente es la condición de una imposibilidad del pensamiento. (Foucault, 1998: 76)

En un sentido clásico, *locura* significa la existencia de las alteraciones del cuerpo, bajo la extrañeza de la conducta y las palabras en un discurso delirante. Este implicaría apartarse del recto camino de la razón. Esta nueva conciencia inaugura una nueva relación de la locura con la razón en la permanencia de un doble vínculo con la razón: razón tomada como norma y razón definida como sujeto de conocimiento. La locura es la ausencia de razón, pero ausencia que toma forma de positividad en una similitud engañosa. El loco se aparta de la razón, pero poniendo en juego imágenes, creencias y razonamientos que vuelven a encontrarse iguales en el hombre racional. El loco, por lo tanto, no puede ser loco por sí mismo, sino ante los ojos de un tercero. La evidencia no se apoya sobre ningún dominio teórico de lo que es locura, sino que se deduce analíticamente de la enfermedad, sin que el loco tenga que hablar de sí mismo o de su existencia concreta. Es así como la locura se inscribe ahora en el terreno de lo moral.

Es en la calidad de la voluntad y no en la integridad de la razón donde residirá el secreto de la locura. Esta nueva relación con la locura será la vía de lo que el siglo XIX llamará “locura moral” que reposa sobre una mala voluntad. De ahí que la locura se desplace al terreno del conflicto de la voluntad y por lo tanto se remitirá necesariamente al problema de la libertad. Este desplazamiento implicaba, como señala Georges Zimra (1993), que con la psiquiatría se ocupará el lugar de la filosofía: si antes se trataba el desorden de las pasiones (deseos, temores) mediante una ascesis o ejercicio espiritual, ahora se tratará en relación a un tercero: el médico. Así, el dominio de uno mismo pasará a manos de la figura del alienista:

En el siglo XIX, con Pinel, el médico ocupa el lugar del filósofo. Este giro es fundamental pues supone que la relación consigo mismo no es suficiente para curarse; en lo sucesivo, la curación vendrá de otra persona. La revolución pineliana consiste en que el loco ya no queda renegado a su triste suerte, sino, por el contrario es considerado como un enfermo curable. Ésta es la herencia del siglo de las luces y de la Revolución francesa: el loco es un ciudadano; ya no es un marginado, ni un excluido, sino un individuo social y curable. (Zimra, G. 1993: 141)

Figuras como Pinel y Daquin pretenden restituir la dignidad del loco, el cual deja de ser un aberrante para convertirse en candidato a ciudadano: ya no está maldecido ni condenado, sino enfermo. La alienación se constituye como opuesta a la razón, y será labor del alienista conducir al enfermo de un extremo (sinrazón) al otro (razón). El instrumento será el médico mismo, vehículo del tratamiento moral, con el fundamento de la autoridad y el control colocado en el cuerpo mismo del alienista. El costo de volverse persona (esto es, sujeto de derecho) implica someterse a una relación de dependencia: es un otro el que sabe.

Sin embargo, dicha relación mostró su insuficiencia: la relación médico–loco se desplaza al sitio del jurista y el perito; con ello, el vínculo locura–responsabilidad vuelve a desplazar al loco en relación consigo mismo. El título de ciudadano tiene por cuota la admisión de culpabilidad y la posibilidad de ser castigado por sus actos. En tanto inimputable–irresponsable, el loco quedaría aislado nuevamente, rechazado de ser considerado legalmente como igual. A la par, el individualismo en su radicalidad (como individualidad social) es considerado causa de locura, por lo que la labor del asilo no constituiría la vieja reclusión y el encierro del leproso, sino el sostener el proyecto reintegrador en donde el loco encuentra los inicios de su reequilibrio, de su normalización desde los valores que sostienen la imagen racionalista del hombre (que se constituye como sujeto autónomo, soberano y derecho). Es sobre este punto donde el proyecto de Foucault cobra relevancia, permitiéndonos cuestionar los límites de esa figura de hombre.

Foucault periodiza tres experiencias de la locura: la renacentista,⁸⁵ la clásica⁸⁶ y la moderna; esta última se funda con la interpretación de la enajenación como enfermedad

⁸⁵ Asociada con la infame imagen de la *Stultifera Navis*, navío que “simboliza toda una inquietud, surgida repentinamente en el horizonte de la cultura europea a fines de la Edad Media. La locura y el loco llegan a ser importantes en su ambigüedad: amenaza y cosa ridícula, vertiginosa sinrazón del mundo y ridiculez menuda de los hombres.” (Foucault, 1990, pp. 29).

mental. Otrora concebida como negatividad y condición de imposibilidad del pensamiento mismo, la locura se objetiva, deviene fenómeno prolijo y vira hacia el orden de las empiricidades al constituirse como objeto médico y psicológico.⁸⁷ El efecto de este movimiento sobre las relaciones del sujeto con la verdad será que la locura no devela ya la verdad del estado del mundo, sino que bordea la verdad singular del que se piensa afectado por ella. Podemos vincular esta verdad singular con el empeño (heredero del individualismo) incansable y extenuante de buscar una verdad interior de sí, de hacer de la individualidad psicológica una fuente eterna de verdad. Esta verdad, referida por Taylor (1989) es la verdad psicológica del hombre y comporta una idea de un espacio interior portador de una verdad por develar. La locura, como positividad objetivada, se encierra en el ser que le es propio (el loco) y porta la verdad propia de las cosas ofrecidas al saber. Queda cercada por los mecanismos que le otorgan esa potencia de ser a la vez: el agujero negro que desculpabiliza⁸⁸ y la fuente incuestionable de toda verdad.

La racionalidad moderna coloca una escisión entre hombre y loco, por lo que se les puede comprender en franca oposición. El primero es dueño de su razón, el segundo es irracional. El hombre moderno se comprende como sujeto racional, dueño de sí y de su voluntad, dominador de la naturaleza e inventor de la técnica, así como sujeto de derecho con obligaciones específicas. La locura supone un flagelo y extravío de la dignidad de esta idea de hombre (como universal y figura antropológica). Alrededor de esta visión de la locura se movilizan los discursos y prácticas que la consolidan como objeto, posibilitando modelos clínicos nuevos, como es el caso de la psicología:

Cuando esté disociada, en años posteriores, esta gran experiencia de la sinrazón, cuya unidad es característica de la época clásica, cuando la locura, confinada por completo en una institución moral, no sea más que enfermedad [...] Así es

⁸⁶ Caracterizada por la experiencia del encierro indistinto de todo aquel que comprometiera o amenazara el orden social de la moral burguesa (criminales, prostitutas, mendigos, vagabundos, libertinos, etc.).

⁸⁷ “En el movimiento mismo que la objetiva, [la locura] se convierte en la primera de las formas objetivantes: aquello por lo cual el hombre puede tener un dominio objetivo sobre sí mismo.” (Foucault, 1990 p. 285)

⁸⁸ Las prácticas judiciales y condenatorias de la burguesía provocaron que el “hombre libre” se transformara en juez de la locura. Según Foucault, es a partir de la conciencia burguesa la que dio pie al nacimiento de la Psicología. A partir de la asociación de la locura con el crimen, la locura es concebida como lo inhumano, lo que no tiene derecho a existir. Sin embargo, a partir de 1792, todo acto delictivo podía estar sostenido por una mecánica de la pasión que devela la verdad del hombre. Cfr. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, México: FCE. Tomo II, p.p. 169-178

precisamente como nace la psicología, no como verdad sobre la locura, sino como señal de que la locura está ahora desunida de su verdad que era la sinrazón, y que ya no es sino un fenómeno a la deriva, insignificante, que flota en la superficie indefinida de la naturaleza. (Foucault, 1990:524-525)

La psicología y la psiquiatría moderna encuentran su lugar de nacimiento en un imaginario terapéutico que desde el siglo XVIII concibe dos idearios: la locura entendida como pasión cuya esencia es la enfermedad (como desarreglo de la naturaleza), para la que se buscarán técnicas de transformación mecánico-cualitativas; y la locura como error (delirio o desarreglo de la conciencia) cuya esencia es la sin razón y para la que se busca una terapia discursiva. Ambos siempre anclados al campo de la psicopatología como su fundamento; al asimilar la locura como psicosis, por ejemplo, la palabra del loco carecerá de sentido. El deber de la psiquiatría consiste en devolver esa dignidad perdida del hombre alienado, conduciéndolo del polo “enfermo” al polo “sano”. Asimismo, la psicología se dirige también hacia el empeño de los desarreglos de la conciencia por la vía terapéutica. Y finalmente, el psicoanálisis se dirigirá a la locura en su experiencia moderna, pero reestableciendo el diálogo con la “sin razón”, apuntando a explicar la normalidad en otro terreno que no es exactamente el psicopatológico.

Retomamos la lectura de *Las palabras y las cosas* (1966), pensando la locura como figura última de la finitud⁸⁹ que representa un punto de viraje para el psicoanálisis en tanto contraciencia. Acotada ahora como psicosis, la locura representa un límite infranqueable para el psicoanálisis, a la vez que delimita el lugar a donde debe dirigirse; en ella se dan reiteradamente las formas de finitud hacia las cuales el psicoanálisis avanza al encontrarse con el discurso involuntario e irracional del paciente. Y más importante aún, Foucault concluye que el psicoanálisis no puede ser una psicología en tanto le interesa vérselas con

⁸⁹ “Y justo cuando este lenguaje se muestra en estado desnudo, pero se hurta al mismo tiempo más allá de toda significación como si fuera un gran sistema despótico y vacío, cuando el Deseo reina en el estado salvaje, como si el rigor de su regla hubiera nivelado toda oposición, cuando la Muerte domina toda función psicológica y se mantiene por encima de ella como su norma única y devastadora —entonces reconocemos la locura bajo su forma presente, la locura tal como se da a la experiencia moderna, como su verdad y su alteridad. [...] ve surgir lo que nos está, peligrosamente, más próximo —como si, de pronto, se perfilara en relieve el hueco mismo de nuestra existencia; la finitud, a partir de la cual somos, pensamos y sabemos está, con frecuencia, ante nosotros, existencia a la vez real e imposible, pensamiento que no podemos pensar, objeto de nuestro saber pero que se le escapa siempre.” (Foucault, 1968: 64)

el campo de lo irracional y el sin sentido. Freud tomará entonces la experiencia de la locura en el nivel del lenguaje, restableciendo el diálogo con la “sinrazón”.

Por eso es preciso hacer justicia a Freud [...] Freud volvía a tomar a la locura al nivel de su lenguaje, y reconstruía uno de los elementos esenciales de una experiencia acallada por el positivismo; no agregaba a la lista de los tratamientos psicológicos sobre la locura nada importante; restituía al pensamiento médico la posibilidad de un diálogo con la sinrazón. No nos asombremos de que el más "psicológico" de los medicamentos haya encontrado tan pronto su camino, y haya sido confirmado orgánicamente. No se trata de psicología lo que se trata en el psicoanálisis, sino precisamente de una experiencia de la sinrazón que la psicología del mundo moderno tuvo por objeto ocultar. (Foucault, 1990:524-525)

Así, se dice que el psicoanálisis trae de vuelta el debate entre la razón y la *sinrazón* pues al dejar concebir la locura como un equívoco irrevocable (locura como pérdida de voluntad o libertad) o como una falla incoherente (el síntoma como un agravio discursivo, como acto incoherente) y entenderla como una manifestación o efecto de una dimensión *Otra* (la del inconsciente) —o como momento constitutivo de todo sujeto en tanto irremediamente vinculado al lenguaje (en el caso de Lacan)— se desliga de toda una tradición moderna que vinculaba indubitablemente al hombre con la consciencia, la voluntad y la razón. Así el psicoanálisis podría ubicarse como la práctica que realmente concedió a la palabra del loco una relación distinta con la verdad. Sin embargo, en tanto discurso, también arrastra consigo y prolonga los quiebres que motorizaron la positivización de la locura como enfermedad mental (Vallejo, 2006:195). En este sentido, cabría preguntarnos si el psicoanálisis no carga con restos de la tradición en donde se funda y de la que se separa, subsumiéndose en atoraderos e impasses que lo atraviesan, en tanto ellos mismos fueron condiciones de posibilidad para esta disciplina.

Hacerle “justicia” a Freud no es sólo cuestión de reconocerle mérito o adjudicarle determinado descubrimiento inédito; implica hacer un ejercicio crítico del psicoanálisis (como teoría y como práctica, y sobre todo, como discurso que habilita ciertas prácticas y efectos) para reencontrar en sus quiebres de origen, restos o sesgos que necesariamente lo alcanzan y que determinan sus posibilidades y sus límites. Responder en qué sentido propone una subversión el psicoanálisis, qué lo distingue de otros modelos gestados en las mismas condiciones epistémicas y dónde encontramos las tensiones que delimitan su

especificidad frente a otras disciplinas, implica dimensionarlo en tanto discurso y dispositivo clínico, atendiendo al nivel de los elementos que lo distinguen como práctica.

4.2. Discurso y dispositivo. Hacia una genealogía de la subjetivación.

“Sé lo que puede tener de un poco áspero el tratar discursos no a partir de la dulce, muda e íntima conciencia que en ellos se expresa, sino de un oscuro conjunto de reglas anónimas. Lo que hay de desagradable en hacer aparecer los límites y las necesidades de una práctica, allí donde se tenía la costumbre de ver desplegarse, en una pura transparencia, los juegos del genio y de la libertad” – Foucault, *La arqueología del saber* (1969), p. 33

Continuamos este análisis a un nivel práctico-discursivo y material, pudiendo cuestionar al psicoanálisis como discurso para repensar sus particularidades a partir de las prácticas y enunciados que lo sostienen.

Toda disciplina funda su existencia en el orden eliminativo del discurso. El discurso psicoanalítico no está signado únicamente por ser sólo el analista quien logra acceder al sitio de enunciación desde el cual es decible un enunciado verdadero (excluyendo aparentemente a los *legos*), sino también porque las palabras mismas del sujeto sometido a su práctica pasan por un condicionamiento irreductible. Siguiendo a Vallejo, no se produce “la escucha ingenua (...) sino la conformación meticulosa de emplazamientos enunciativos que prestan a cada actor distintos accesos a construir con ese material (...) un discurso psicoanalíticamente verdadero” (2008: 208). No se trata sólo de señalar que el dispositivo psicoanalítico reproduce un discurso sobre lo verdadero, sino que esto es dicho (extraterritorialmente) por los psicoanalistas. El discurso del paciente cobra sentido al estar inscrito en todas las regulaciones que impone la convención del marco del dispositivo, construido con base en una desigualdad entre las partes. Se crea el discurso al imponer condiciones de existencia necesarias para sostener la escena analítica misma (consultorio, honorarios, técnica reglada de la asociación libre, frecuencia de sesiones, etc.) mismas que posibilitan un discurso de lo verdadero. La producción de saber está gobernada por las exclusiones en juego. Si bien, la operación analítica implica un trabajo remitido a cierta

lógica que corresponde a determinadas teorías y conceptos, no debemos perder de vista su relación con las condiciones materiales que la hacen parte de un dispositivo y sostienen la producción de saber en su ejercicio, de las cuales tendría que estar advertido.

Por ello resulta necesario retrotraer el psicoanálisis a su nivel discursivo,⁹⁰ buscando sus especificidades ante ciertos movimientos de los enunciados gestados y reproducidos en su ejercicio, modificados a partir de las tensiones producidas dentro del mismo psicoanálisis en tanto saber doctrinal e institucionalizado.

A partir de *La Arqueología del saber* (1969) podemos entender el discurso no como expresión o manifestación del sujeto, sino como un campo de regularidad desde donde se determina su dispersión y su discontinuidad consigo mismo⁹¹.

El discurso no es un medio de expresión sino un campo de regularidad donde se dan ciertas posiciones de subjetividad y de sujeto. El sujeto es una unidad consciente y

⁹⁰ En "El orden del discurso" (1970) Foucault plantea los discursos como conjuntos de acontecimientos que nos permiten hablarnos y hablar con el otro, pero no son creados ni sostenidos desde un solo lugar ni por una sola persona; son prácticas discontinuas que imponemos a las cosas y es en la práctica donde encuentran su regularidad. Se sostienen, gracias a distintos procedimientos de exclusión, de delimitación y de apropiación del discurso. Propone que existen procedimientos de delimitación y control de los discursos (los hay de exclusión, de control del acontecimiento y de enrarecimiento). El enrarecimiento, por ejemplo, es de los sujetos que hablan. Los discursos pueden definirse por la forma en que limitan el acceso a la palabra, es decir, por la manera en que deciden quién es capaz de proferir enunciados verdaderos. Este sistema de restricciones funciona mediante:

- Rituales: los discursos se acompañan de la liturgia que ordena qué debe hacer un sujeto para acceder a la palabra, cómo debe pronunciarla, en qué circunstancias
- Sociedades de discurso: es decir, sistemas cerrados que rigen la circulación de los discursos, su divulgación, su vigilancia
- Las doctrinas: que moldean coacciones no sólo sobre los dichos sino sobre los sujetos mismos.
- La adecuación social del discurso: sostenida sobre todo por las instituciones de la educación.

Dentro de los procedimientos de control de la dimensión azarosa y acontecimental de los discursos están:

- El comentario: establece una primera y gran partición que delimita por un lado la palabra dicha y vuelta a retomar, citada, erigida como una voz que aún habla en las cosas que se dicen respecto de ella, claramente diferenciada de los otros enunciados, olvidados apenas proferidos, disueltos sin dolor, borrados.
- El autor: es una función que unifica y ordena discursos y no simplemente el nombre del individuo que alguna vez profirió tal o cual frase..

⁹¹ "Se renunciará, pues a ver en el discurso un fenómeno de expresión, la traducción verbal de una síntesis efectuada por otra parte; se buscará en él más bien un campo de regularidad para diversas posiciones de subjetividad. [...] El discurso, concebido así, no es la manifestación, majestuosamente desarrollada, de un sujeto que piensa, que conoce y que lo dice: es, por el contrario, un conjunto donde pueden determinarse la dispersión del sujeto y su discontinuidad consigo mismo. Es un espacio de exterioridad donde se despliega una red de ámbitos distintos." Foucault, M. (1969) *La arqueología del saber*, México: Siglo XXI, 1979, p.p. 89-90.

autónoma la que habla y hace uso del lenguaje, sino que se encuentra disperso y fragmentado en ese campo pudiendo enunciarse sólo a partir de un sistema de relaciones determinado por los discursos. Por tanto, no hay un sujeto previo a la enunciación, sino que éste se define a partir del lugar que ocupa en el discurso. (1979: 153) Esto nos ayudará a entender cómo se constituye el discurso y cómo predispone ciertas posiciones de subjetividad, desde las cuales, un sujeto puede enunciar algo como verdadero. Es decir: a partir de ciertos discursos y prácticas, se conforman no sólo objetos, sino modos de subjetivación específicos.

La historia de la subjetivación⁹² es una línea de análisis en la que Foucault estuvo siempre interesado y que conviene retomar para pensar las formas en que las prácticas clínicas determinan también modos de ser. Siguiendo a Foucault, una genealogía⁹³ de la subjetivación es una genealogía de la “relación con nosotros mismos”, lo que implica una investigación de las técnicas intelectuales y prácticas con los que se nos hemos constituido históricamente. De este modo, una genealogía de la subjetivación se centra directamente en las prácticas que ubican a los seres humanos en determinados regímenes de la persona. No es una historia continua del yo, sino que recorre la diversidad de las versiones del “*ser persona*” (carácter, personalidad, identidad, reputación, honor, ser ciudadano, individuo, normal, loco, paciente, cliente, marido, madre, hija), así como las normas, técnicas y relaciones de autoridad dentro de las que éstas han circulado en las prácticas (legales, domésticas, industriales, etc.) para actuar sobre la conducta de las personas. Nos interesa así recalcar la dimensión discursiva que delimita modos de relación y subjetivación específicos, localizando ahí riesgos para las prácticas clínicas –incluido el psicoanálisis– que posibilitan espacios de visibilidad y enunciabilidad desde donde producen sujetos con un vínculo mutable entre el saber y la verdad. Vallejo (2006) localiza ahí el sesgo que

⁹² Recordemos que Foucault usa el término “subjetivación” para designar todos esos procesos y prácticas heterogéneas por medio de las cuales los seres humanos llegan a relacionarse consigo mismos y con los demás como sujetos con ciertas características.

⁹³ Hay que volver a resaltar que la genealogía no es la búsqueda del origen, sino que se trata de mantener lo que pasó en la dispersión propia, a partir de sus accidentes, desviaciones retornos, errores y malos cálculos, que han producido aquello que existe y es válido para nosotros; se trata de descubrir que, en la raíz de lo que conocemos y lo que somos, no están en absoluto la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente. Foucault, M. (1978) “Nietzsche, la genealogía y la historia” en *Microfísica del poder*, Madrid: La piqueta, 1ª edición, 1991.

amenaza con desbaratar la distinción del psicoanálisis con la psiquiatría y psicología. A su consideración, los psicoanalistas han excluido el pensar los mecanismos reales que rigen las prácticas participes en la fabricación de los individuos, cuando aseveran que sus conceptos nada tienen que ver con asuntos vinculados con estrategias jurídicas del poder. Foucault explicita el alcance de esta cuestión en la dimensión de la experiencia clínica, resaltando el modo en que la relación saber–sufrimiento y médico–enfermo tiene matices a través del tiempo, pero no desaparece:

No ha habido “psicoanálisis” del conocimiento médico, ni ruptura más o menos espontánea de los cercos imaginarios; la medicina positiva no es la que ha hecho una elección “del objeto” dirigida al fin sobre la objetividad misma. Todos los dominios de un espacio quimérico por el cual se comunican los médicos y enfermos, psicólogos y prácticos (nervios tensos y torcidos, sequedad ardiente, órganos endurecidos o quemados, nuevo nacimiento del cuerpo en el benéfico elemento de la frescura de las aguas), no han desaparecido; han sido desplazados más bien, y como encerrados en la singularidad del enfermo, del lado de la región de los “síntomas subjetivos” que define para el médico no ya el modo del conocimiento, sino el mundo de los objetos por conocer. El vínculo fantástico del saber y del sufrimiento, lejos de haberse roto, se ha asegurado por una vía más compleja que la simple permeabilidad de las imaginaciones [...] Ha cambiado la configuración sorda en la que se apoya el lenguaje, la relación de la situación y de postura, entre el que habla y aquello de lo cual se habla. (Foucault, 2001a: 3)

El discurso clínico y sus avatares no han dejado de permear su abordaje del malestar concretando un campo específico y un dominio de saber. Los vínculos entre el saber y el sufrimiento (así como los objetos de conocimiento que de ahí se desprenden) se modifican a partir de la mirada y el discurso. Hay una reconfiguración constante entre el que habla y aquello de lo cual se habla, a nivel de lo enunciable, gracias al discurso *reductor* de los médicos. Existe un cambio en el régimen de lo visible cuando las miradas del médico se redirigen al cuerpo del enfermo y su singularidad. Con la reducción de la mirada médica, los malestares quedan acotados como síntomas objetivables (observables, descriptibles, clasificables), modificando la forma en que enfermedad y enfermo son designados y cómo se comportan a partir de ello. Por ello, se torna necesario señalar cómo es que el psicoanálisis se desmarca de la posición del médico y qué dispositivo clínico le corresponde; o si acaso, sin advertirlo, está incurriendo en las mismas formas de las que se supone desprendido. Interrogaremos las condiciones materiales de fabricación de la

disciplina psicoanalítica, no sólo destacando su originalidad supuesta ante otros modelos, sino para delimitar los alcances de su teoría y práctica, redefiniendo sus límites.

4.2.1. La noción de dispositivo en Foucault, Agamben y Deleuze.

La noción de dispositivo es planteada por Foucault en el texto “Historia de la sexualidad: la voluntad del saber” (1976) a fin de plantear un enfoque de análisis distinto a la dimensión discursiva que apelaba al dirigir su trabajo arqueológico sobre las diversas epistemes. Foucault habla del sexo y la sexualidad en tanto un aparato o *dispositivo de poder*⁹⁴ surgido en un proceso histórico que pone en marcha la producción de discursos verdaderos sobre el sexo,⁹⁵ inaugurando una *scientia sexuales*, es decir, un régimen de saber que objetiva al sexo, inscrito como un enigma dispuesto para ser interrogando por distintas figuras (prácticas y técnicas, como la confesión y el examen de sí).

Atendiendo a los enunciados que generan nuevas positividades alrededor del texto, Foucault coloca su atención en las relaciones de poder⁹⁶ que generan una red compleja e invisible pero muy efectiva. Esta red es el dispositivo, a saber:

Un conjunto definitivamente heterogéneo que incluye discursos, instituciones, configuraciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas. En resumen: cosas dichas tanto como no dichas; éstos son los elementos del dispositivo. El dispositivo mismo es la red que se establece entre estos elementos. (Foucault, 2001b: 298)

Foucault entiende por dispositivo una formación cuya función es responder a una *urgencia*. Su naturaleza es *estratégica*, pues, se encuentra inscrito tanto en un juego de poder como en un espacio delimitado por los límites del saber que soporta y condiciona.

⁹⁴ Comprendiendo el poder no en tanto instancia opresiva, sino a relaciones de fuerzas inmanentes propias del dominio que ejercen y actúan desde los aparatos de producción: familias, grupos restringidos, instituciones; implica luchas y tensiones que las transforma, refuerza e invierte conformando estrategias en sus formas efectivas en instituciones y aparatos sociales. La fórmula es conocida: el poder no se posee o comparte, se ejerce por los puntos de relaciones móviles.

⁹⁵ Proceso instituido por cuatro grandes conjuntos de estrategias disciplinarias: la histerización del cuerpo femenino, la pedagogización del sexo infantil, la socialización de las conductas reproductivas y la psiquiatrización del placer perverso

⁹⁶ La pregunta “¿cómo puede el sujeto decir la verdad para sí mismo?” merece considerar las relaciones de poder como uno de los elementos determinantes de la relación entre la reflexividad del sujeto y el discurso de verdad. Véase Foucault, M. (2013) “Estructuralismo y posestructuralismo”, en *Obras esenciales III*, p. 319.

“Esto es el dispositivo: estrategias de relaciones de fuerza sosteniendo tipos de saber, y [son] sostenidas por ellos” (1977: 299). Pudiendo ser o no discursivo, sus elementos heterogéneos constituyen un aparato histórico estratégico que determina una serie de discursos y prácticas, así como posiciones subjetivas⁹⁷ específicas desde las cuales los individuos hablan. Resumiendo: el dispositivo es una red de elementos heterogéneos (discursivos o no) con una función estratégica concreta –siempre inscrita en una relación de poder– que resulta del cruzamiento de relaciones de poder y saber.

Siguiendo esta línea de análisis, el concepto de episteme⁹⁸ podría redefinirse como un dispositivo estratégico discursivo que permite establecer, entre todos los enunciados posibles, aquellos aceptables al interior de un campo de cientificidad, de los que podrá decirse si son verdaderos o falsos. De este modo, un dispositivo permite separar lo calificable como científicamente verdadero. Podemos así comprender la episteme moderna como poseedora de estrategias propias, encausadas en cierto juego de fuerzas con las que se establece cierto régimen enunciativo (*lo puede decirse*) de lo que es susceptible de calificar como *científico*. Lo que puede verse o decirse queda condicionado históricamente por un dispositivo.

Desde la lectura de Giorgio Agamben, un dispositivo es todo aquello que puede orientar, modelar, controlar y asegurar ciertos gestos, conductas u opiniones; no solo el asilo o las prisiones, sino también la filosofía, la tecnología y el lenguaje mismo (2011, p. 258). Divide así dos clases: los seres vivos (las *sustancias*) y los dispositivos. Entre las dos, como una tercera clase, estarían los sujetos⁹⁹ como efecto de la relación entre los seres y los dispositivos que los moldean. Un mismo individuo, una misma sustancia, puede dar lugar a

⁹⁷ Entendiendo posiciones subjetivas como posiciones de subjetividad predisuestas por el discurso a ser investidas por los individuos.

⁹⁸ En entrevista para la revista *Ornicar* (1978) aclara: “En *Las palabras y las cosas*, al querer hacer una historia de la episteme, me quedaba en un impasse. Ahora, lo que quería hacer es tratar de mostrar que lo que llamo dispositivo es un caso mucho más general de la episteme. O mejor, que la episteme es un dispositivo específicamente discursivo, en lo que se diferencia del dispositivo, que puede ser discursivo o no discursivo, al ser sus elementos mucho más heterogéneos.” *Ornicar* N°10. París, julio de 1977. Traducida al castellano por Javier Rubio para la Revista *Diwan*, Nros. 2 y 3, págs. 171-202. Publicada en “*Dits et écrits Vol. II*”, Quarto-Gallimard, París, 2001, pp. 171-202

⁹⁹ “Llamo sujeto a eso que resulta de la relación cuerpo a cuerpo, por así decirlo, entre los vivientes y los dispositivos” (Agamben, 2011:258).

procesos varios de subjetivación. De tal modo, el desarrollo infinito de dispositivos de nuestro tiempo corresponde a un desarrollo asimismo infinito de los procesos de subjetivación.

Gilles Deleuze lee la noción de dispositivo desde la perspectiva de que, para Foucault, todo es práctica. Si las formaciones históricas son positividades hechas de palabras y cosas desplegadas en campos de enunciabilidad y visibilidad, las *condiciones* de enunciabilidad y visibilidad descentran al sujeto que habla y ve; es el campo¹⁰⁰ el que predispone posibles emplazamiento al sujeto para hablar y mirar. No hay para Deleuze sujeto previo al enunciado, sino un conjunto de variables o funciones derivadas del propio enunciado; del mismo modo, no hay una manera de ver propia a un sujeto previo: el sujeto que ve es una función derivada de una superficie de visibilidad. El entrelazamiento de lo visible y lo enunciado es permitido por el ejercicio de poder en tanto repartición de las relaciones de fuerzas¹⁰¹ propias de una formación histórica. Es así como toda sociedad remite a una *microfísica*, es decir, a un *diagrama*¹⁰² de poder; en este nivel hay prácticas y agentes de estratificación que fijan relaciones de poder específicas. Estas formaciones estratificadas concretas son los dispositivos, a saber, actualizaciones del diagrama.¹⁰³

¹⁰⁰ “Las visibilidades y las enunciabilidades no hay que confundirlas con las cosas ni con las palabras. Las visibilidades y enunciabilidades, en este sentido, son condiciones *a priori* que determinan todo aquello que en una época se puede decir y ver, aquello que permite que las cosas y las palabras aparezcan como tales.” Retomamos las reflexiones que hace el Dr. Cuauhtémoc Nattahí Hernández Martínez en su trabajo: “*Diagrama, dispositivo y subjetivación. Foucault bajo el prisma de Deleuze*” (2017) (presentado en el Primer Encuentro Internacional: “Literatura y acontecimiento” en Conmemoración de los 20 años de la muerte de Gilles Deleuze de la División de Ciencias Sociales y Humanidades en la Universidad de Guanajuato), donde hace referencia a la lectura que hace Deleuze sobre Foucault en los textos *Foucault* (2003) y *El poder: Curso sobre Foucault*, tomo 1 (2013) y tomo 2 (2014).

¹⁰¹ “Las relaciones de poder no son sino relaciones de fuerzas; atraviesan singularidades variables en cada época, localizadas en una esfera que Deleuze llama “el afuera” respecto del saber [...] La fuerza, plantea Deleuze, no tiene otro objeto ni sujeto que la propia fuerza no pasa por formas sino por una multiplicidad de puntos singulares (un nivel molecular)”. (Ibíd., p. 4)

¹⁰² La noción de diagrama en la lectura de Deleuze refiere a este conjunto de estrategias de fuerzas que controla y define un campo social históricamente determinado. A esta figura del diagrama molecular o el diagrama de fuerzas se le corresponde la idea de la estratificación, pues lo estratégico se actualiza en lo estratificado

¹⁰³ Mientras el diagrama o “máquina abstracta” sólo es inteligible por sus agenciamientos maquínicos en el nivel de lo molecular, los dispositivos (o “máquinas concretas”, como las llama Deleuze) son conjuntos maquínicos molares que hacen encallar las dos formaciones prácticas del saber bajo el ejercicio del poder. (Ibíd, p. 6)

Deleuze concibe el dispositivo en tanto maquina concreta: mezcla de enunciables y visibles instalados por obra de las relaciones de poder. No obstante, los dispositivos existen bajo cierto tipo de umbral, ya sea de *epistemologización, formalización, eticización o politización*. Cierta región de saber puede orientarse hacia la forma de una ciencia o hacia una serie prohibiciones o certezas del sentido común. De orientarse hacia la forma de una ciencia, el dispositivo se convierte en un inmenso aparato que produce verdad a través de variadas formas y estrategias discursivas (Hernández, 2017: 8).

Las relaciones de poder –pre-subjetivas¹⁰⁴ en tanto su intencionalidad no es consciente– que soportan los dispositivos construyen objetos e individuos (sujetos); en el caso de estos últimos, las estrategias no se limitan a la acción individual. Se trata de procesos y estrategias sin sujeto porque lo que está en juego es justamente la producción de sujetos. El poder termina así por circular a través del individuo mismo que ha constituido. No obstante, los dispositivos no son estructuras inalterables: presentan quiebres donde se configuran ciertas subjetivaciones. Retomamos aquí la categoría de subjetivación como punto clave para los cuestionamientos posteriores:

Con la categoría de subjetivación, Foucault recogió de forma integral una de las precauciones de método a que se ciñó en sus trabajos genealógicos: no remitir el ejercicio del poder a la esfera de la intención individual y más bien analizarlo al nivel mismo del proceso de sometimiento material [...] antes que consignarlo a la entidad ideológica del individuo, analizar cómo se han constituido los sujetos a partir de la multiplicidad de los cuerpos, de las fuerzas, de las energías, de las materialidades, de los deseos y de los pensamientos. En este sentido, se trata de procesos de subjetivación-sujeción por los cuales llegamos a ser sujetos de un cierto tipo en y a través de la trama del poder. Una subjetivación mediada por el poder que habría que diferenciar de las subjetivaciones que se constituyen, en cambio, como formas de lucha o resistencia. (Hernández, 2017:12)

Existen modos de subjetivación contruidos como resistencias, y otros mediados por el poder, contruidos como formas de subjetivación-sujeción a partir de procesos de sometimientos materiales (de los cuerpos, estados mentales, comportamientos, etc.). No es

¹⁰⁴ “[...] el poder tiene una finalidad y una intencionalidad pero ésta no se corresponde con las intenciones conscientes de un sujeto particular como sus intenciones conscientes, pero tampoco se le puede atribuir a una estructura cual si tuviera condición ontológica y gozara de eficacia causal; su intencionalidad no proviene de una instancia externa y distinta a las relaciones de poder mismas, proviene de su racionalidad que es la de las tácticas y estrategias y del hecho de que todo poder se ejerce bajo una lógica y con una serie de miras, objetivos y cálculos .” (Ibíd., p. 11)

que el poder nos hiciera interiorizar ciertos contenidos en nuestra subjetividad, sino que hay un pliegue de lo exterior que forma una cierta formación subjetiva, delimitada espacial y temporalmente por un universo de *posiciones de sujeto*¹⁰⁵ –presentes en una formación históricamente determinada– que en cada caso podrán ser ocupadas o investidas.¹⁰⁶

Las nociones de subjetivación-sujeción, posición de sujeto y posición subjetiva nos permiten seguir nuestra indagación crítica, considerando la realidad material desplegada desde los mecanismos complejos que se estratifican y fijan sin que podamos pesquisarlos al estar inmersos o implicados en ellos. Las prácticas institucionales y modelos de racionalidad tienen por efecto la producción de estas posiciones de subjetivación; existen procesos y estrategias que conforman objetos de conocimiento y construyen posiciones de sujeto: son estas las funciones del dispositivo. Desde esta perspectiva, existen pautas y condiciones anteriores a las prácticas clínicas de las cuales quienes las ejercen no tienen noticia. Esta dimensión netamente material (discursiva y práctica), permite pensar las convergencias y divergencias de los distintos modelos de clínica gestados dentro de las coordenadas trazadas por la Modernidad. La emergencia, alineación y dispersión de los modelos clínicos que se amotinaron alrededor del malestar subjetivo, suscrito a la concepción y la experiencia moderna de la locura, la podemos entender a la luz de procesos sociales, jurídicos e institucionales específicos, tales como el confinamiento psiquiátrico, los peritajes, el diagnóstico, la medicalización, etc.

Así como el dispositivo de la sexualidad produjo un determinado sujeto solidificándolo a una cierta identidad por la que debe gobernarse, podemos interrogarnos por los efectos –a nivel de subjetivación– que tienen discursos y prácticas como la psiquiatría, la psicología y el psicoanálisis.

¹⁰⁵ El concepto de “posiciones de sujeto” lo encontramos esbozado ya en *La arqueología del saber* como uno de los elementos componentes de las “formaciones discursivas”, correspondiente a uno de los cuatro dominios en los que se ejerce la función enunciativa. En este sentido, las posiciones de sujeto son los emplazamientos que pueden ocupar en cada caso los posibles individuos en una formación discursiva o no discursiva (como vimos con el sujeto que ve es más bien un emplazamiento en la visibilidad).

¹⁰⁶ “No se trata de un sujeto multiposicionado, se trata más bien de múltiples posiciones de sujeto que en cada caso van a ser ocupadas e investidas. En este sentido, se trataría de describir, no individuos cual entidades sustanciales que van ocupando diferentes posiciones, sino de analizar las múltiples posiciones de sujeto de las enunciabilidades y visibilidades que se van a llegar a un gir o agenciaren cada caso.” (Ibíd., p.14)

4.2.2. «Función psi» y dispositivos disciplinarios.

Tras elaborar un análisis del panóptico de Bentham, Foucault examina la constitución de un poder individualizador y un saber sobre los individuos en *El poder psiquiátrico* (1974). En este análisis, Foucault sugiere la posibilidad de localizar las formas de poder de la Soberanía (propias de la sociedad medieval) en la institución familiar, sostén de los sistemas disciplinarios modernos. La familia fija la relación del individuo con los aparatos disciplinarios, permitiendo discernir cuáles individuos “anormales” deben entrar en ciertos sistemas disciplinarios y cuáles son inasimilables a la sociedad, de la que deben ser expulsados para entrar en nuevos sistemas disciplinarios que estén destinados a ellos.

No obstante, se introducen nuevos dispositivos de asistencia social con el fin de suplir la institución familiar, sustituirla, reconstruirla y prescindir de ella. Cuando el asilo psiquiátrico adquiere la función de “refamiliarizar” al enfermo, pasa a ser un sustituto de la familia; es ahí donde Foucault localiza una instancia a partir de la que se reorganizarán los dispositivos disciplinarios bajo la forma de una *función psi*:

En esa organización de los sustitutos disciplinarios de la familia, con referencia familiar, constatamos la aparición de lo que llamaré la función psi, es decir, la función psiquiátrica, psicopatológica, psicosociológica, psicocriminológica, psicocriminológica, psicoanalítica, etc. Cuando digo «función» no sólo aludo al discurso, sino a la institución y al propio individuo psicológico. Creo que ésa es, en verdad, la función de esos psicólogos, psicoterapeutas, criminólogos, psicoanalistas, etc. ¿Y cuál es, sino ser agentes de la organización de un dispositivo disciplinario que va a ponerse en marcha, a precipitarse, cuando se produzca un vacío en la soberanía familiar? (Foucault, 2007:110)

La función psi es lo que delata la pertenencia profunda de la soberanía familiar a los dispositivos disciplinarios: si la familia fungió como la instancia de verdad a partir de la cual es posible definir y describir los procesos que ocurren en los dispositivos disciplinarios, las disciplinas “psi” ocupan actualmente ese lugar. Sobre este punto es que Foucault dirige su crítica hacia el psicoanálisis:

No es sorprendente que el discurso de la familia, el más «discurso de la familia» de todos los discursos psicológicos, el psicoanálisis, pueda funcionar desde mediados del siglo XX como el discurso de verdad a partir del cual es posible analizar todas las instituciones disciplinarias. [...] El hecho de referirse a la soberanía de la relación familiar no significa escapar al mecanismo de la

disciplina; es, al contrario, reforzar ese juego entre soberanía familiar”
(Foucault, 2007: 111-112)

Haciendo referencia al problema generalizada del Complejo de Edipo, Foucault ingresa al debate que interpela al psicoanálisis como un “discurso de la familia”, pues muchos psicoanalistas de la época pretendían explicar el derecho, la ética, las instituciones sociales y básicamente cualquier ámbito partiendo de presupuestos psicoanalíticos fuera de contexto. La crítica se dirige en última instancia (más allá de la discusión sobre las malinterpretaciones y excesos gestados a partir de los conceptos freudianos) a cuestionar al psicoanálisis como discurso de verdad que moviliza instituciones y técnicas disciplinarias. En tanto este pretenda usar un esquema de “refamiliarización” (readaptación) para asegurar su lugar como saber del hombre, el psicoanálisis servirá como continuidad a esta *función psi*. Al coadyuvar a producir un discurso sobre las experiencias de la infancia, la locura y las anormalidades (que no fueron sino coextenciones de la individuación)¹⁰⁷ haciendo de ello un caso, la exégesis psicoanalítica no habilita a su práctica a desprenderse del todo de su estrategia disciplinaria.

Mendoza (2007) retoma por otro lado el problema de la transferencia para señalar que guarda una cualidad de transacción económica que legitima al analista como autoridad. En tanto le reconoce un supuesto saber interpretativo sobre el síntoma, el paciente tiene que pagar por ese saber y desplegar en el escenario transferencial el material para el análisis. Sobre esta cuestión es que Foucault ubica un “indiscutible” *modus operandi* normalizador: que el psicoanálisis no podría ayudar a quien no crea en él (al estilo del mago y el chamán); cualquier descreimiento del paciente al analista –el rechazo a sus elucidaciones, la negativa a producir recuerdos o percibirle como agente coercitivo– sería producto de su “resistencia”. El problema, como veremos, podría avanzar hacia una solución si otorgamos a la transferencia un valor, no de obstáculo, sino elemento clave para la operación analítica. Dependiendo del valor conceptual que se otorgue a ésta y a la red de conceptos asociados

¹⁰⁷ Reiteramos el surgimiento de lo individual (y de los saberes asociados a ello) como efecto de la incidencia de prácticas que responden a las epistemes que le son propias, sea bajo la forma de escrutar una interioridad u otorgar una descripción y orden a los gestos individuales, o bien la atribución de un observable empírico objetivado en todo individuo humano. El psicoanálisis se inmiscuye así en la formación de ciertos modos de subjetivación o individuación particulares, aunque la intención consciente del clínico nada sepa de ello.

(transferencia, deseo, inconsciente, pulsión, represión, etc.) surge una interpretación y operatividad posible. El psicoanálisis puede convertirse en un eslabón más de la función psi o una práctica que subvierte y es discontinua con ella. Tal distinción permite plantear algunas preguntas: ¿Son el psiquiatra y el psicoanalista agentes de normalización? ¿Cuál es la posición del psicoanalista en relación al saber y la producción de la verdad?

Tras este análisis es necesario interrogar cómo se diferencia entonces la función médico-psiquiátrica de la psicoanalítica. Si ambas prescriben posiciones subjetivas por formar parte de un dispositivo que reproduce estrategias de poder, y estas sitúan criterios de verdad respecto de la enfermedad, es necesario avanzar respecto a la formación misma del saber psicopatológico moderno: la mirada clínica del médico, el establecimiento de taxonomías y criterios diagnósticos y la escisión entre lo normal y lo patológico.

4.2.3. Un antecedente: el dispositivo confesional.

Como mencionamos, en el primer volumen de *Historia de la sexualidad* (1976) titulado “*La voluntad de saber*”, Foucault indica que en la sociedad burguesa del siglo XVIII inicia una producción de discursos sobre el sexo como acceso a la verdad del hombre, de los cuales el psicoanálisis formaría parte. Esta *Scientia Sexualis* se encarna desde un comienzo en la figura de la confesión,¹⁰⁸ siendo la matriz general que rige la producción de discursos. Foucault delimita cinco formas en que ciencia y confesión se mezclan a través de la formulación de un discurso verídico (Foucault, 1998: 82):

1. Codificación clínica de hacer hablar: combinar confesión y examen, hacer el relato de sí mismo con el despliegue de síntomas y signos descifrables; el uso de interrogatorios, hipnosis, asociación libre y otros medios de reinscribir la confesión en lo científico.
2. Postulado de una causalidad general y difusa: el sexo es causa de todo, las etiologías sexuales de todo trastorno físico. Se habla de los peligros del sexo, de su cualidad de polimorfo e inagotable.

¹⁰⁸ Se pasó del “*avouer*” (confesar) como garantía de condición de identidad y de valor acordado por otro, al “*avouer*” de reconocimiento por alguien de sus propias acciones y pensamientos. Foucault, M. (1976) *Historia de la Sexualidad I. La voluntad de saber*. Traducción de Ulises Guiñazú. México: Siglo XXI Editores, 1998.

3. Principio de una latencia intrínseca de la sexualidad: se asume que el funcionamiento de sexo es oscuro, se esconde, escapa siempre y por eso la confesión debe versar sobre ello.
4. Método de la interpretación: el trabajo de construir la verdad debe pasar por la relación del que confiesa y el confesor, a éste, en su función hermenéutica.
5. Medicalización de los efectos de la confesión: el régimen de lo normal y patológico de *fine* una morbilidad de lo sexual. Lo sexual es foco de una nosografía propia y entonces la confesión es exigida y necesaria para un diagnóstico y una cura (“la verdad sana”).

En esta línea, Foucault intuye que el psicoanálisis aporta una categoría que sirve como encuentro con el enigma del sexo: lo inconsciente. Si el tratamiento analítico busca hacer consciente lo inconsciente, con ello se alude a aquella verdad del sujeto escondida para él pero que al enunciarla lo liberaría. Sin intentar desmentir o validar dicha hipótesis, resulta fundamental exponer brevemente los problemas que *alumbra*. Conviene reparar en el modo en que coincide la aparición de la sexualidad como campo de interrogación científico del individuo, con el surgimiento del psicoanálisis:

[...] no tanto un saber de su forma, sino de lo que lo escinde; de lo que quizá lo determina, pero, sobre todo, hace que se desconozca. Esto pudo parecer imprevisto, pero no debe asombrar cuando se piensa en la larga historia de la confesión cristiana y judicial, en los desplazamientos y transformaciones de esa forma de saber-poder, tan capital en Occidente, que es la confesión: según círculos cada vez más estrechos, el proyecto de una ciencia del sujeto se puso a gravitar alrededor de la cuestión del sexo. La causalidad en el sujeto, el inconsciente del sujeto, la verdad del sujeto en el otro que sabe, el saber en el otro de lo que el sujeto no sabe, todo eso halló campo propicio para desplegarse en el discurso del sexo. (Foucault, 1998, p. 88)

Puede pensarse una continuidad o relación posible entre la confesión y el psicoanálisis en tanto dispositivos de producción de verdad. El terreno de la pastoral cristiana, por vía de la confesión, habilita la posibilidad de concebir no sólo un individuo con una interioridad inexplorada, sino un *sujeto dividido*. Se crea una subjetividad en la que el sujeto es llamado a *decirlo todo* –formulando un saber sobre sí mismo– sobre algo de lo que en realidad no sabe nada; se confiesan crímenes, pecados, pensamientos, deseos, el pasado, los sueños, la infancia, las miserias; se produce el examen de una dimensión nueva (la sexualidad como lo desconocido) que promete una supuesta liberación. La vigilancia de sí (Vallejo, 2006: 166-167) se hace condición necesaria de individuación, y es este el modo en que la

sociedad moderna garantiza las relaciones de los sujetos consigo mismos y su interior, región de *querer puro* libre de circunstancias que no dependen de él.

Esta opacidad sexual, al ser desentrañada y traída a la luz, se torna causalidad: a partir de la etiología sexual la confesión es exigida y necesaria para un diagnóstico y cura posible. Las técnicas del examen clínico (el interrogatorio, la hipnosis, la catarsis y después la asociación libre) serán tecnologías que interpelan lo sexual, objeto de interpretación para la psiquiatría y el psicoanálisis; las formas de la confesión moldean la relación médico-paciente. Si en la psiquiatría el médico aparece como garante y agente de la verdad última sobre el enfermo,¹⁰⁹ el psicoanálisis requiere ser cuestionado, no sólo por esta herencia, sino por la posible incidencia de la pastoral cristiana en la organización y producción de sus saberes: hablar para observarse a sí mismo, ubicar el sexo como causalidad difusa del padecer, pensar lo sexual como fundamento ontológico del individuo a ser revelado y expurgado, el lugar de poseedor de la verdad conferido al confesor y la medicalización de los efectos de la confesión (Foucault, 1998: 66-67).

Retomaremos estos elementos para indagar de qué maneras el diagnóstico –en tanto acto que descansa en la función de un agente material (psiquiatra o psicoanalista)– configura una relación específica del sujeto con el saber y la verdad; nos interesa saber si puede legitimar el lugar de un saber y cómo se producen efectos de verdad en cada dispositivo. Esto nos permitirá situar, no sólo si existe o no una subversión del psicoanálisis respecto a los otros modelos clínicos, sino determinar cuáles son las condiciones que permiten su puesta en juego.

4.3. El campo psicopatológico moderno. Efectos de la mirada clínica en el orden médico

Para abordar la constitución del campo psicopatológico acudiremos a las reflexiones de Foucault y Georges Canguilhem. La noción de *patología mental*, objeto común en los

¹⁰⁹ Foucault añade: “...en la prueba psiquiátrica, la demanda del psiquiatra es [...] con lo que eres, con tu vida, con aquello que motiva quejas a tu respecto [...], con lo que haces y dices, proporcióname síntomas, no para que yo sepa qué enfermo eres, sino para que pueda ser un médico frente a ti.” (1973-74) *El Poder Psiquiátrico*, México: FCE [Clases 30 de enero y 6 de febrero de 1974 (págs. 303-382)] 2007, p. 308.

tres modelos clínicos que nos ocupan (psiquiatría, psicología y psicoanálisis), es fuente de la experiencia psicológica: no por ser verdad oculta en relación con la normalidad, sino porque en ella el hombre se descubre en su opacidad y contradicción absoluta. Entendemos la locura no como un objeto definido ahistóricamente en torno al cual se establecen diversas técnicas, sino en tanto un conjunto de enunciados la recortan y redefinen constantemente. Por lo cual, todos los objetos del discurso psicopatológico se modifican de acuerdo al discurso y la mirada, y al recorte que estos hagan de aquellos.

El lugar conferido a la primera locura y luego a los padecimientos psíquicos o mentales trascendió tras la inauguración de un campo clínico médico que operaba con determinados objetos a partir de cierta configuración del cuerpo y sus malestares. Podemos así distinguir las formas en que la clínica médica, en sus desplazamientos, fija una relación con lo normal y lo patológico.

Si bien referimos como «clínica» al ámbito práctico-discursivo en el que convergen (y divergen) la medicina, la psiquiatría, la psicología y el psicoanálisis, es la primera la que instaura un campo de visibilidad específico en el que el resto no podrá inscribirse por un tiempo. Se trastoca y muta la forma de ver y enunciar: lo que antes era opaco a la mirada posibilita el despliegue de un discurso (psicopatológico) sobre el individuo. La mutación que da lugar a la clínica médica tiene lugar, según Foucault, en el rebasamiento de un umbral y en el establecimiento de un nuevo régimen de visibilidad en el que el ojo se convierte en fuente de claridad y la racionalidad médica. El discurso clínico es una red de modalidades de enunciación y prácticas (un dispositivo), es un sistema de relaciones que no estaba dado de antemano; y, en tanto práctica, es el método del que parten todos los modelos psi. Dicho discurso cohesiona y moviliza el sistema de relaciones que comprende la medicina clínica en su totalidad, por lo que tiene efectos y resonancias en los demás modelos clínicos que de alguna forma están inscritos en él.

De todos los saberes que prescriben la modernidad, la medicina adquiere una relevancia especial porque es la disciplina que deja en claro la insoslayable relación del hombre con su muerte y por ello funcionará como modelo epistémico para las demás ciencias del hombre. Foucault avanza en esta dirección, indicando que la importancia del

saber médico reside en aportar un engranaje al “sueño antropológico” en el que se compromete el pensamiento médico con el estatuto filosófico del hombre.

Al cambiar el modo de aproximación a lo patológico, la medicina (edificada a la luz de los emplazamientos de la mirada clínica) reconfiguró la relación entre el hombre en tanto individuo y objeto de un lenguaje especializado y racional, posibilitando su inserción en el dominio de lo psicopatológico. En *Las palabras y las cosas* (1968) Foucault sitúa la medicina de las especies y la clínica en tanto que responden a la episteme clásica regida por la representación y el *cuadro*,¹¹⁰ el cual define los espacios de la enfermedad. Se trata de una medicina clasificadora con una esencia nosológica que no necesita del paciente; la mirada se dirige a la enfermedad como algo externo al enfermo y el único tratamiento posible es aguardar a que el ciclo de la enfermedad suceda.

Posteriormente, se hace necesario dirigir la mirada atenta al individuo.¹¹¹ Médico y enfermo están implicados en una proximidad cada vez mayor y la mirada es el vínculo sólido, el soporte concreto, que permite la verdad. La espacialización institucional – nombrada por Foucault como “espacialización terciaria” en que la enfermedad pasa a ser asunto de Estado– da un lugar propio a la enfermedad: el hospital. Hacia finales del siglo XVIII la experiencia médica que se instala en los hospitales (pensada como *protoclínica*) se fundamenta en el estudio sucesivo de casos, reuniendo el cuerpo organizado de una nosología. Por el reconocimiento del síntoma, en consonancia con una nueva espacialización de la enfermedad, el campo médico se abre a la serie del acontecimiento y la incertidumbre de lo contingente: lo aleatorio del caso abre una nueva estructura perceptiva, registrando frecuencias y variaciones de lo individual.¹¹² Así, se termina por

¹¹⁰ La esencia de la enfermedad era definida por los atributos que le eran propios a partir del lugar que sólo a ella le correspondía en el cuadro; esta configuración del saber restaba toda posibilidad al individuo para quedar enfocado por una mirada. Foucault, M. (1963) *El Nacimiento de la clínica. Una Arqueología de la mirada médica*. Siglo XXI, México, 2001.

¹¹¹ El individuo reaparece en la escena como “el apoyo positivo e imborrable de todos estos fenómenos cualitativos que articulan en el organismo la disposición fundamental de la enfermedad” (Ibíd., p. 32)

¹¹² “La certeza médica no se constituye a partir de la individualidad completamente observada, sino de una multiplicidad enteramente recorrida de hechos individuales” (Ibíd., p. 147). Dichas variaciones individuales tenían que ser integradas en el dominio de la probabilidad y, en esta estructura estadística de cálculos y rangos de la enfermedad, terminan por difuminarse. Incluso lo “anormal” se hace de nuevo una forma de regularidad al integrarse a estos dominios estadísticos.

remplazar al individuo por el caso: este sólo interesa en tanto ejemplifica la enfermedad misma; el enfermo es sujeto de enfermedad sólo en tanto es un “caso”. El factor nosológico toma mayor fuerza, da un matiz distinto a la mirada, generando un emplazamiento hacia el lenguaje, hacia una nominación que designe lo que la mirada ha descubierto: la mirada médica abre el secreto de la enfermedad y esta visibilidad es la que hace a la enfermedad penetrable a la percepción”. (Foucault, 2001: 130)

Al no ser necesario el correlato perceptivo, la enfermedad no está ya del lado del enfermo, sino de quien la enuncia y la torna visible en tanto la nombra; no hay enfermedad sino en el elemento de lo visible y lo enunciable. Lo patológico pasa a protagonizar la escena clínica como un hecho del lenguaje legitimizable sólo a través de una mirada que encuentre los elementos de la enfermedad entendida como unidad de síntomas.

Hasta aquí podemos asumir que la reestructuración del saber médico no responde tanto al progreso de la modificación de las teorías de la enfermedad, sino a la transformación de la estructura de la visibilidad: el armazón que determina el modo del ser ofrecido al saber, cuyos elementos aquí serán: la estructura lingüística del signo y la aleatoria del caso. La clínica, afirma Foucault, devino efectivamente “visible” gracias a la incorporación al dominio de la patología de estructuras gramaticales y probabilísticas. De tal forma que el enfermo sólo existe ahora como dato y contribución estadística.¹¹³

Ello produce un cambio importante en la relación médico-paciente en torno al saber sobre la enfermedad: esta denuncia una verdad a ser descifrada por el procedimiento del interrogatorio sobre el discurso del paciente, que es interpretado por la mirada médica previamente signada por una estructura conceptual constituida. Se requiere del médico un trabajo descriptivo exhaustivo, fiel a su objeto y al lenguaje que lo prescribe.

Así el lenguaje se encuentra cargado de una doble función: por su valor de exactitud, establece una correlación entre cada sector de lo visible y un elemento enunciable [...] pero este elemento enunciable, en el interior de su papel de descripción, hace desempeñar una función denominadora, por su articulación en un vocabulario constante y fijo, autoriza la comparación, la generalización, y la colocación en el interior de un conjunto [...] Es la descripción, o más bien la

¹¹³ “...el individuo que se investigaba era menos la persona enferma que el hecho patológico indefinidamente reproducible en todos los enfermos.” (Ibíd., p.141)

labor implícita del lenguaje en la descripción que autoriza la transformación del síntoma en signo, el paso del enfermo a la enfermedad, el acceso de lo individual a lo conceptual [...] Describir [...] es ver y saber al mismo tiempo, ya que al decir lo que se ve, se lo integra espontáneamente en el saber; es también aprender a ver ya que es dar la clave de un lenguaje que domina lo visible. (Foucault, 2001: 165)

Ahora los síntomas son los significantes transparentes a la mirada y se prestan a la significación;¹¹⁴ su transformación en signos establece el paso del enfermo a la enfermedad. El médico, como vehículo de un lenguaje racional, determina qué es o no un hecho patológico a partir de un sistema acotado de signos; sólo él posee la facultad de leer en los síntomas la totalidad de la enfermedad. La mirada clínica ejerce sobre el ser de la enfermedad una suerte de reducción nominalista: *todo lo visible es enunciable, y es íntegramente visible porque es íntegramente enunciable*. La enfermedad es un nombre y significación cerrada al momento mismo de enunciarse.

¿Qué experiencia clínica singular o progresión en la ciencia médica, qué descubrimiento fechable de una profundidad orgánica habilita esta ruptura? Ninguna; más bien al revés: la reestructuración de la mirada en torno a la profundidad, irreductible al espacio plano de los signos legibles, permite ver y pensar otro espacio para la experiencia clínica, así como una nueva relación médico-paciente.

Es aquí donde localizamos la ruptura entre la mirada clínica médica y la psiquiátrica. Con el escudriñamiento de las profundidades del cuerpo, la medicina patológica se abre paso definiendo la experiencia clínica en las inmediaciones del cuerpo. Sin embargo, al no encontrar el asidero de la enfermedad mental en el cuerpo, la psiquiatría opta por otro camino: una reducción nominalista que delimita un dominio positivo particular (la *enfermedad mental*), a la vez que expande y disgrega su campo de acción al terreno de los comportamientos en el que buscarán restituir al hombre (“normal”).

Un antecedente de esta empresa es la “*liberación*” de los locos por Pinel, y posteriormente, la aparición de las figuras de la locura criminal en interlocución con el

¹¹⁴ “Más allá de los síntomas, no hay ya esencia patológica... sin embargo: algo, en lo inmediato del síntoma, significa lo patológico...se convierte en significante de la enfermedad.” (Ibid: 133)

campo jurídico. La primera hace del loco un ciudadano moralmente enfermo,¹¹⁵ un individuo social curable a quien habrá de restituirle su libertad como centro del procedimiento curativo. En la segunda, la razón encuentra su límite al aparecer la categoría de monomanía homicida, noción que produce un giro hacia la relación del individuo con su responsabilidad. Se despoja al alienista su derecho de administración de la locura, exigiendo de este una taxonomía objetiva que permita distinguir al imputable del inimputable. Así, se promueve la anomalía como índice de lectura del acto, deslizando la mirada hacia el campo de las conductas anormales.

Surge así una difuminación del límite entre lo normal y lo patológico, donde la anomalía generalizada se transforma en normalidad. Se buscará arribar a una verdad última y universal sobre los individuos, que se articulará en un discurso racional sobre la anomalía de su personalidad y sus conductas. En este sentido coincidimos con Vallejo al sostener que todo discurso racional sobre el individuo, se fundamentará en la disyunción y bipartición entre lo normal y lo patológico. Dicha dicotomía será la matriz de las disciplinas que componen la función psi; y sus configuraciones y efectos serán las que redirigirán las formas en que se conciba la enfermedad y al individuo mismo.

4.3.1. Lo normal y lo patológico, fundamento de todo discurso antropológico.

“La gran lección de Ey es que el objeto específico de la psiquiatría no es el cerebro, la neurona, la hendidura sináptica, la molécula... la conciencia o el inconsciente o el socius, sino el Hombre. La enfermedad mental no es sólo la pérdida de habilidades, de salario o de empleo, de facultades o de funciones, de capacidades operatorias, o teatro de instancias; es una deshumanización, una pérdida de Ser; minusvalía, indignidad, disminución... contra el devenir consciente. Todo lo que deshumaniza al hombre interesa a la psiquiatría. [...] La función de la psiquiatría dentro de las ciencias humanas es la de garantizar el valor del hombre ayudándolo a permanecer o a devenir como el portador de los valores que lo califican en cuanto tal.” (Le Vaou

¹¹⁵ Se pensará entonces que el núcleo de la locura está relacionado con la voluntad y ya no por la razón, por lo que será necesario desplegar un aparato que repliegue y domeñe dicha “mala voluntad”.

Acudimos ahora a las elaboraciones de Georges Canguilhem, quien se pregunta cómo se establece lo “normal” en el campo de la biología y la medicina, y cómo se distinguirá la enfermedad del malestar. En *Lo normal y lo patológico* (1943) concluye que lo normal no puede confundirse con el estado de salud, al igual que lo patológico no podría confundirse con lo mórbido: la vida “sana” es normativa antes que ser “normal”, y lo “patológico” es normal al expresar una relación con la normatividad de la vida.

Sin embargo, el concepto de enfermedad¹¹⁶ tiende a portar connotaciones negativas producto de ciertas valoraciones en relación con la vida, la productividad, la ausencia de dolor, etc. La distinción entre lo normal y lo patológico no está dada de antemano, es provisional y abierta al cuestionamiento y al cambio. Para Canguilhem no existe una patología objetiva, pues, no existe un criterio puro a partir del cual definir la normalidad: “Se pueden describir objetivamente estructuras o comportamientos, pero no puede decirse de ellos que son "patológicos" refiriéndose a un criterio puramente” (1988: 174). La patología está estrechamente relacionada con la clínica, la cual no es una ciencia desde la perspectiva de Canguilhem. La clínica es inseparable de la terapéutica y ésta es una técnica de instauración o de restauración de lo normal cuyo objetivo –a saber, la satisfacción subjetiva de que una norma está instaurada– escapa a la jurisdicción del saber objetivo.

La enfermedad es aquello que comporta una restricción y una limitación de las exigencias del ser vivo (los hombres se sienten mal y dicho malestar es vinculado con una enfermedad); quedará siempre ligada a un juicio de valor a pesar de la aparente objetividad del médico. Se sigue hablando de enfermedades, porque la actividad médica –vehiculizada

¹¹⁶ “Lo que hay de común entre las diversas significaciones dadas actualmente o antaño al concepto de enfermedad, es el hecho de que se trata de un juicio de valor virtual. 'Enfermo' es un concepto general de no valor que comprende a todos los valores negativos posibles" [...]. Estar enfermo significa ser perjudicial o indeseable o socialmente desvalorizado, etc. Inversamente, lo que es deseado en la salud es desde el punto de vista fisiológico evidente, y este hecho da al concepto de enfermedad física un sentido relativamente estable. Lo que es deseado como valores es la vida, una larga vida, la capacidad de reproducción, la capacidad de trabajo físico, la fuerza, la resistencia a la fatiga, la ausencia de dolor, un estado en el cual se note lo menos posible al cuerpo fuera del gozoso sentimiento de existencia. Canguilhem, G. (1971), *Le normal et le pathologique*, col. “Quadrige”, 2ª ed., P.U.F., Trad. cast. de R. Potschart en S. XXI, México, 1988, p. 88

por el interrogatorio clínico y por la terapéutica— está relacionada siempre con el enfermo. En este sentido, Pasternac (1979) nos advierte:

El médico parece ignorar a menudo, en efecto, que no hay nada en el fenómeno de lo que él conoce como enfermedad que exija, en sí, su intervención modificadora. Que lo que lo instituye en su función es una demanda social y una demanda del sujeto. La ignorancia de esta doble demanda no le impide actuar y producir efectos. (Pasternac, 1980, p. 131)

La enfermedad no exige en sí misma ninguna intervención porque no existe hasta que el médico la designa a partir de ciertos criterios de lo psicopatológico. El que el médico no este advertido de su posicionamiento frente a la demanda del enfermo y de la relación de poder que se sostiene cuando lo interroga o lo diagnostica, no le impide ejercer una praxis - que lo legitima en el lugar del saber y que reproduce un dispositivo – y producir efectos en el paciente (inserto en una cierta posición subjetiva desplegada a partir de un dispositivo).

Aterrizamos aquí la siguiente hipótesis: la reducción nominalista, y con ella, la priorización de un lenguaje descriptivo racional alrededor de la enfermedad - signada a partir del criterio psicopatológico - producirá una suerte de ejercicio de ontologización psicopatológica que tendrá consecuencias inéditas. Seguimos aquí la intuición de Fernández Liria (2001), quien hace una crítica de la psicopatología, advirtiendo que parece constituirse como una ideología desde la que psiquiatras y psicólogos clínicos (estando advertidos o no) justifican sus discursos y sus praxis.¹¹⁷

4.3.2. El diagnóstico en cuestión. Crítica a los sistemas de clasificación psiquiátrica.

La reducción nominalista, inscrita en un empeño descriptivo del hecho patológico, se reconduce a un afán nosológico y clasificador que surge como resto de la tradición que encumbra la mirada clínica, pero también por la necesidad de reestructurar los criterios para definir la locura —en tanto enfermedad— como realidad. Tras el empeño señalado de restituir el curso científico de la psiquiatría, esta no encuentra los suficientes criterios en el referente material inmediato del cuerpo, viéndose obligada a construir su propio dominio empírico a

¹¹⁷ “La psicopatología, más que ser la ciencia fundamental de la Psiquiatría y la Psicología Clínica, es la ideología (...) con la que los Psiquiatras y Psicólogos Clínicos justifican a posteriori una práctica cuyos fundamentos y determinantes están en otro lugar.” Fernández Liria (2001). *De la psicopatología crítica a la crítica de la psicopatología*, Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría. 80: pp. 57-60

partir de un ejercicio discursivo generador de una nosología y semiología de lo psicopatológico.

Como ciencia básica de la psiquiatría, la psicopatología será el fundamento y sostén del edificio psiquiátrico y sus enunciados. En ese sentido, es interés de esta investigación indagar el debate contemporáneo suscitado a partir de las críticas al sistema taxonómico a partir del cual se constituye el dominio de la enfermedad y el trastorno mental en la actualidad.

Desde un posicionamiento crítico de la psiquiatría y el psicoanálisis, Thomas Szasz (1990) plantea que el mayor escándalo científico de nuestra era es la ruptura del trayecto epistémico médico y el psiquiátrico, pues provocó la producción de enfermedades sin correlato anatómico (bioquímico, microbiológicos o fisiológicos): “De ahí la fabricación sin límites de nombres para las enfermedades en la psiquiatría, junto con una total falta de evidencia de que alguna de ellas.” (Szasz, 1990: 165). A su entender, fueron Bleuler, Kraepelin y Freud quienes extendieron las imágenes, vocabulario, jurisdicción y territorio de la medicina, desplazando las fronteras de la enfermedad del cuerpo al campo del comportamiento. Aunque se le atribuye a Kraepelin¹¹⁸ el descubrimiento de la “*dementia praecox*” y a Bleuler el de la esquizofrenia, estos descubrimientos psicopatológicos en realidad son invenciones o construcciones hechas a partir de criterios normativos para fundamentar el quehacer psiquiátrico. De tal forma que “la psiquiatría se convirtió en el estudio de la psicopatología. A través de esta transformación pseudocientífica del alienista en psiquiatra, la psiquiatría se convirtió en –y actualmente aceptada como– el estudio “científico” del mal comportamiento y su control “médico”.” (1990: 123).

Ramón de la Fuente (1990) ubica en la primera mitad del siglo XX dos corrientes paralelas que rompen con la unidad de la psiquiatría: una, cuya preocupación fue la subjetividad, la infancia y los motivos inconscientes, y otra, cuya preocupación fue el estudio del sustrato neural de la conducta, la neuroquímica y la farmacología. Sin embargo,

¹¹⁸ Considerado el último representante de la escuela de psiquiatría predinámica, Kraepelin distinguía entidades nosológicas a partir del estudio de la sintomatología y la evolución de las enfermedades. En base a los datos recabados, diferenció claramente la psicosis maniaco-depresiva de la “demencia precoz”.

en esta expansión territorial del campo psiquiátrico comienza a dirigirse a los desórdenes de la personalidad, desviaciones de conducta y al campo de las neurosis. Sobre este punto localizamos la ruptura que nos interesa: un retorno al modelo clínico nominalista, donde se designa la enfermedad por un conducto de signos (bajo la forma de conductas desviadas). La mirada que delimita la enfermedad va redirigida al campo de la conducta y los rasgos de personalidad, acotados como síntomas. La pregunta “¿*Qué tiene usted?*?” (la cual había quedado sustituida, en la experiencia médica, por la pregunta dirigida al cuerpo: “¿*Dónde le duele a usted?*?”), con la cual se iniciaba en el siglo XVIII el diálogo del médico y del enfermo, vuelve a ponerse en juego y nos recuerda a la demanda del psiquiatra que pide al paciente que con su discurso y sus actos, proporcione los síntomas, no para que sepa qué tipo de enfermo es, sino para que pueda legitimar al médico como tal.

En ambos emplazamientos de la mirada (tanto las profundidades orgánicas como la designación verbal de la enfermedad), el individuo (como cuerpo o conjunto de síntomas) fue esencial para desentrañar el misterio de lo patológico; es él mismo quien puede develar las particularidades de la enfermedad. El individuo es ofrecido al saber, a ingresar a un espacio construido por dos instrumentos epistemológicos que hasta entonces no fueron sino fantasmas o retóricas: la muerte¹¹⁹ y un cierto trabajo con el lenguaje. El despliegue de un lenguaje racional sobre la enfermedad y el individuo, lo hemos indicado reiteradamente, tiene por condición de posibilidad el fin de la era de la representación y la infinitización de un lenguaje desatado. En consecuencia, se permite que la atención a los detalles y variedades individuales se traduzca en una incapacidad para abarcar todas las singularidades. De este modo, se introduce un imperativo de infinitizar el poder descriptivo del lenguaje. Podemos conjeturar, si las intuiciones hasta aquí desarrolladas son correctas, la existencia de un movimiento recursivo en la Modernidad hacia las formas de ordenamiento de la episteme clásica, regida por el cuadro y la representación, menester de fabricar una lengua “bien hecha” posible sólo a través de una taxonomía coherente y ordenada. Tal viraje o repliegue no puede sino guardar consecuencias en su choque con las

¹¹⁹ Donde la mirada médica comienza a pedir respuestas sobre la vida y la enfermedad mismas: el campo del saber médico, al cual la visibilidad absoluta le es esencial, se rige sobre la visibilidad prometida del cadáver. (Foucault, 2001)

condiciones fincadas por la episteme moderna, posibilitando el recorte de una mirada descriptiva y reductora del individuo instalada en un armazón psicopatológico.

¿Qué papel tiene entonces el diagnóstico psicopatológico en la sociedad contemporánea? Los sistemas de clasificación de la enfermedad mental actualmente presuponen la existencia de una infinidad de trastornos mentales a partir de criterios estadísticos. Tanto el CIE-10 como el DSM convergen en tanto nos permiten ver el esfuerzo descriptivo-taxonómico en el que se pretende categorizar padecimientos mentales para lograr un diagnóstico. Ambos sistemas representan el nuevo enfoque en la nosología psiquiátrica. Pérez Rincón (2015) ubica la revolución nosográfica operada por el DSM desde la década de los cincuenta, cuando la APA (*American Psychiatric Association*) se propuso establecer una clasificación para unificar los diagnósticos en el campo de la psiquiatría. Su finalidad era permitir el intercambio de información sobre los problemas relacionados con los trastornos de los que se ocupan los clínicos e investigadores científicos.¹²⁰ El desarrollo de la psiquiatría dependerá entonces del diagnóstico como principal medio de intervención. La efectividad del tratamiento psiquiátrico y la prescripción de medicamentos dependerán de un diagnóstico acertado. Este nuevo enfoque categórico-descriptivo¹²¹ busca acotar definiciones operacionales que sean excluyentes, así como la delimitación de escalas y técnicas estadísticas que le den objetividad y rigor científico. Su definición de trastorno mental parte del siguiente principio axiológico: “Cualquiera que sea su causa, debe considerarse como la manifestación individual de una disfunción comportamental, psicológica o biológica.” (V.V. A.A., 1994: 21). Para ser considerado como tal, todo trastorno debe estar acompañado de un malestar que provoque

¹²⁰ Al respecto, Robert L. Spitzer, presidente del comité de Intervención de Nomenclatura y Estadística de la APA señaló: “La planificación correcta de un programa de tratamiento debe empezar con un diagnóstico preciso. La eficacia de las diferentes modalidades sólo puede compararse si los grupos de pacientes se describen con base en términos diagnósticos claramente definidos.” (Spitzer citado por Pérez Rincón, 2015:112-113).

¹²¹ “[El DSM y el CIE] representan un nuevo enfoque en la nosología psiquiátrica, generado en el diagnóstico preciso y la categorización. El punto central fue la sustitución de las definiciones conceptuales por definiciones operacionales, es decir, concretas, limitantes y excluyentes, y el uso de entrevistas estructuradas de escalas de medición y técnicas estadísticas refinadas. Todo lo anterior aseguró una elevada confiabilidad en los diagnósticos [...]. La nueva clasificación se estableció con información recogida mediante criterios operativos explícitos, un enfoque categórico y descriptivo libre de especulaciones etiológicas y un criterio politético que le dio mayor flexibilidad y confiabilidad.” (De la Fuente, 1997:2)

en el individuo un deterioro en las áreas en que se desenvuelve. La enfermedad se concibe como una desviación respecto a la normalidad (definida en términos de productividad) en el campo psicológico, biológico y social. En otros términos, la enfermedad es definida como *desequilibrio* –concepción dinámica y cuantitativa que se convirtió en dogma científico generalizado.¹²² Basta con que el individuo se vea afectado por una *disfunción* comportamental, psicológica o biológica para poder ser clasificado o tratado.

La tipificación de la enfermedad como síndromes conductuales, detenciones del progreso y trastornos mentales, es un modo distinto de mirar el malestar, constituyente de una reconfiguración en las relaciones de poder reproducidas en el dispositivo psiquiátrico. Podemos pensar este ejercicio taxonómico de las conductas –el cual excluye toda referencia etiológica por la carga teórica que necesariamente implica– como una nueva reconfiguración del orden de la mirada y del lenguaje de lo que ahora es visible y enunciable respecto de la locura. Cabe la posibilidad de que la mirada del psiquiatra, a la vez que observa las conductas (como signos de la enfermedad) y las acota como síntomas de un trastorno, haga visible y enunciable la enfermedad donde quizás sólo hay un conjunto de rasgos subjetivos o comportamientos que estadísticamente no caben en el rango normativo de lo que es considerado esperable.

Resulta oportuno traer la crítica que hace Néstor Braunstein (2013) a la psiquiatría, respecto de su relación con la *función psi* y las prácticas del poder disciplinario¹²³. Para Braunstein estos sistemas de clasificación funcionan a la manera de una ley (que cohesiona, marca las fronteras de intervención, justifica sus operaciones y cimienta la confianza del público) y una norma (que interviene en cualquier campo de la existencia, es inmanente a

¹²² Este modo de plantear las cosas ubica a la noción psiquiátrica de enfermedad dentro de una de las dos grandes modos en que, según Canguilhem, se la ha comprendido a lo largo de la historia: como resultado de la intromisión en el cuerpo de una sustancia patógena que causa el deterioro de la salud (concepción ontológica de la enfermedad) y como ruptura de la armonía entre las fuerzas implicadas en su funcionamiento. Esta última concepción –la llamada dinámica, del equilibrio o de la armonía– adquirió una versión cuantitativa que a lo largo del siglo XIX se convirtió en un dogma científico generalizado. Su contenido esencial enuncia la identidad cualitativa entre los fenómenos normales y los patológicos, que son concebidos esencialmente como idénticos: la diferencia entre unos y otros es sólo cuantitativa.

¹²³ Braunstein insiste en que existe un trasfondo social, económico y político que se encuentra detrás de los sistemas de clasificación que responde a una ambición expansionista de fines comerciales. La verdadera función de la clasificación es legitimar el *ser* y *hacer* del psiquiatra, y con ello hacer pasar por ciencia un poder disciplinario. Braunstein, N. (2013) *Clasificar en psiquiatría*, Buenos Aires: Siglo XXI. Págs. 115-138

las prácticas y se reconoce a partir del diagnóstico en tanto sanción). Sospecha de la multiplicación de los diagnósticos al observar particularidades subjetivas –expresiones tales como la tristeza, la timidez o la rebeldía– como síntomas y trastornos: estos se tornan variables, inestables e inespecíficos por lo que carecen de criterios objetivos, dependientes de la decisión arbitraria y de una convención entre psiquiatras. Al concebir la normalización como el objetivo terapéutico de la psiquiatría (y al psiquiatra como agente normalizador), el diagnóstico sería una forma de sanción social y un acto performativo que designa objetos, dándoles un código y un juicio de existencia. Mientras el agente (psiquiatra) se legitima al diagnosticar, en el paciente resuena un efecto ideológico. Al respecto se pregunta: ¿Qué tan lejos ha llegado este dispositivo para que ahora sea el mismo sujeto “enfermo” el que debe dar los elementos para encajar en una categoría diagnóstica que lo certifica como “enfermo”?

Dicha reflexión nos permite pensar en el efecto iatrogénico¹²⁴ de estos sistemas de clasificación que reducen el malestar a una etiqueta que “define” ciertas formas patológicas de ser y estar. Este análisis recuerda que el diagnóstico es una acción –portada por un agente y vehiculizada por un lenguaje– que se desprende de un discurso y una praxis que responden a determinado dispositivo, que sabemos, posibilita determinados modos de subjetivación. El riesgo es dar por sentada la existencia real de “enfermedades mentales” como entidades, esencias o estados, lo cual fomenta significativamente una ontologización psicopatológica que disuadirá cualquier intención de duda con respecto a la existencia misma de la condición como parte de una identidad. Para pensar este problema, traemos a la discusión al filósofo de la ciencia e historiador canadiense Ian Hacking¹²⁵ quien, siguiendo las premisas de Foucault y partiendo de la posibilidad de una ontología histórica, analiza las condiciones de posibilidad que se cumplen para que una enfermedad mental sea diagnosticada. Para ello, Hacking propone una categoría de análisis: la llamada

¹²⁴ Del griego *iátrós iatrós* que significa “médico”. Con este efecto iatrogénico referimos entonces a una alteración o del estado del paciente o un daño producidos por el médico.

¹²⁵ Hacking afirma que la ontología histórica no implica meramente el discurso sino también prácticas no discursivas. Incursionando en una epistemología histórica, buscan dar cuenta de cómo, entre el eje teórico y el práctico, se construyen objetos de conocimiento. Ciertos tipos de razonamientos dan lugar a doctrinas, teorías, prácticas, reglas, etc. que, a su vez, delimitan objetos y constituyen subjetividades.

“enfermedad mental transitoria”, que es aquella que aparece en un tiempo y un lugar determinado y luego desaparece sin dejar rastro o bien reaparece en otro lugar y en otras circunstancias, siempre por razones que tienen que ver con el ambiente cultural de la época (como la histeria o la monomanía) (Huertas, 2011: 440).

Para Hacking, dichas condiciones de posibilidad de la enfermedad tendrán que ver con un nicho¹²⁶ o un lugar en el que actúan una serie de vectores específicos.¹²⁷ Se ocupa de dilucidar las diversas formas en que las clasificaciones interactúan con los individuos a los que se aplican: la creación de clases posibilita la construcción de personas. Hacking recurre a la metáfora de los vectores para señalar dos características sobresalientes en el proceso que denomina “inventar/construir gente”. Hay un efecto directo o indirecto¹²⁸ sobre las personas que entran en esas clasificaciones, que modifican sus conductas y producen cambios en las mismas clasificaciones. Hay un supuesto conocimiento en sí (la enfermedad), personas que lo portan (“los conocidos” o clasificados), personas que encarnan dicho conocimiento (los expertos) e instituciones y prácticas que también vehiculizan y reproducen el efecto.

[...] Estoy interesado en clases de personas, su conducta, sus experiencias que implican acción, conocimiento, ser agente y autoconocimiento. [...] Nos interesan especialmente las clasificaciones que, cuando son conocidas por las personas o por quienes están a su alrededor y usadas en instituciones, cambian las formas en que los individuos tienen experiencia de sí mismos [...] Tales clases de personas y sus conductas son interactivas. (Hacking, 2000: 174)

Nos interesa esta dialéctica “interactiva” que propone Hacking entre el clasificado y el que clasifica, porque nos permite subrayar la dimensión práctica donde se inscriben los actores, agentes y acciones. Los actores se modifican –no sólo como sujetos de una

¹²⁶ El llamado “nicho ecológico” es una metáfora para hablar de un lugar suficientemente amplio en el que se dan las condiciones ambientales adecuadas para que la enfermedad o el síntoma se desarrollen.

¹²⁷ Los cuatro vectores que, según Hacking, ejercerían en el interior del nicho ecológico de la enfermedad mental son los siguientes: 1) vector lingüístico-taxonómico: la “nueva enfermedad” debe encajar en algún sistema taxonómico, 2) vector de polaridad cultural: la enfermedad debe ubicarse entre dos elementos, entre dos polos culturales antitéticos: lo malo y lo bueno; el vicio y la virtud, 3) vector de observabilidad: la enfermedad ha de ser “visible” e identificable como desorden y/o como sufrimiento, como “comportamiento patológico” en suma, tanto para los expertos como para la población, y 4) vector de liberación-agregación: dicho comportamiento patológico debe permitir alcanzar objetivos vitales que sería imposible alcanzar de una manera normalizada, lo que ayudaría al reclutamiento social de los individuos que padecen la enfermedad.

¹²⁸ Esto es lo que Hacking llama el efecto bucle [*looping effect*] de las clases humanas: las interrelaciones entre la gente y las formas en que ésta es clasificada.

sujeción– se identifican y se reconocen en tanto pertenecen a una clase y cambian la experiencia de sí mismos, a través de la interacción que tienen con ciertas prácticas, vehiculizadas a su vez, por agentes en instituciones y dinámicas sociales.

Por otro lado, como analiza Christiansen (2018), el promovido ideal de la “salud mental” como asunto de interés público ha facilitado la persuasión masiva de que cualquier sujeto “necesita” a un profesional de las disciplinas *psi*; sea por padecer una enfermedad mental, atravesar una crisis emocional o requerir “autoconocerse” y acceder a un “crecimiento personal”.¹²⁹ La vía de la búsqueda frenética del “mejoramiento individual” anhela la integración del terapeuta como parte de un sistema permanente (proceso concomitante con el individualismo posmoderno).

No es menester de este trabajo cuestionar si las enfermedades mentales son realidades o constructos sino, en todo caso, cuestionar sus efectos. Siguiendo a Hacking, no se pretende hacer una historia de la psiquiatría y sus impasses como mero agente normativo, sino profundizar problemas como el nominalismo, los criterios de clasificación y, sobre todo, la lógica y efectos de los marbetes y sus consecuencias. De no estar advertido de la incidencia de estos problemas en su praxis, el psicoanálisis necesariamente sostendrá ejercicios de poder e incurrirá en la misma forma de la psiquiatría y la psicología. De ahí que sea necesario delimitar sus diferencias, demarcar sus modos de proceder y sus alcances clínicos. Nos preguntamos si la misión de despatologización que a veces pretende el psicoanálisis, lo deja libre de compromisos valorativos de su propio ejercicio clínico. Estas inquietudes guiarán el resto de los apartados.

¹²⁹ La Industria de autoayuda, como sostiene Papalini (2008), ha venido nutriendo la construcción de un sujeto aislado y omnipotente Alentada inicialmente por el ideal del *selfmade man* (que salía a conquistar su destino en contra de las peores inclemencias y venciendo por sí mismo los más desafiantes obstáculos), la autoayuda se ha configurado como una ideología funcional al imperativo empresarial de productividad y competitividad. Christiansen, M.L (2018) *¿Psicopatología de la vida cotidiana o cotidianidad de la psicopatología? Reflexiones sobre el Psicoanálisis y los dispositivos*. En: *Más allá de lo disciplinario: enfoques teóricos, historiográficos y metodológicos para el estudio del pasado*. Guanajuato: Universidad de Guanajuato.

4.4. Rupturas del psicoanálisis con el dispositivo clínico psiquiátrico.

No podemos dejar de circunscribir a Freud en la tradición que fue punto de partida de sus elaboraciones: no sólo parte de nociones y conceptos médicos,¹³⁰ sino que su metodología clínica tuvo que pasar por varios momentos y distenciones con las técnicas terapéuticas de su tiempo. No obstante, Freud comprendía las vías de la indagación analítica no serían una rama más de la medicina, ni pretendía colocarla al servicio de la psiquiatría:

“Nunca he repudiado mis puntos de vista y los sostengo con mayor fuerza aún que antes, frente a la tendencia evidente de los norteamericanos de transformar el psicoanálisis en una doncella para todo servicio de la psiquiatría” (5 de julio de 1938, citado por E. Jones, Vida y obra de Sigmund Freud) Y añade: el desarrollo interno del psicoanálisis lo lleva a convertirse en una pura especialidad médica, y considero que esto es fatal para su futuro” Es claro que Freud no ignora el riesgo de que el psicoanálisis no sólo se medicalice sino que por esa vía, sufra una falsificación teórica importante debido a que se apodere de él una ideología médica [...] De allí la anotación de Freud repetida en su “Posfacio” a ¿Pueden los legos ejercer el análisis: ”Quiero solamente estar seguro de que se impedirá que la terapéutica mate a la ciencia”. (Freud citado por Kauffman, 1996: 628)

Freud estuvo advertido que la psicoterapia constituía “la terapia más antigua de la que se ha servido la medicina” pero indica que el psicoanálisis, como método psicoterapéutico, proviene del método catártico-abreactivo de Breuer (1895) y encontrará su especificidad distinguiéndose de este. Si el método catártico renuncia a la sugestión, Freud renunciará también a la hipnosis: apela a las ocurrencias de los enfermos dominadas por pensamientos involuntarios, asociados a mociones reprimidas desconocidas por la conciencia. Así lo elabora en el *El método psicoanalítico de Freud* (1904):

Antes de exhortarlos a que relaten en detalle su historial clínico, les recomienda participarle todo cuanto se les pase por la cabeza, aunque les parezca que no es importante, o que no viene al caso, o que es disparatado; por el contrario, les pide con particular énfasis que no excluyan de la comunicación pensamiento u

¹³⁰ “Sería relativamente fácil destacar en la obra de Freud el léxico de las palabras cuya connotación médica es innegable. No sólo Freud habla a menudo del “médico” para designar a la analista o al psicoterapeuta, sino que tampoco puede dudarse que las nociones de “Tratamiento” (*Behandlung*) y cura (*Kur*), así como de “enfermedad”, “afección”, “trastorno”, etc. provienen directamente del registro de la medicina y más en general de la práctica terapéutica. [...] La neurosis –y a fortiori la psicosis–, ¿no son enfermedades psíquicas? Y el marco impuesto a la práctica del cuidado, ¿no es clínico, tanto en su definición restringida como en la más amplia?” Kauffman, P. (1993) *Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis. El aporte freudiano*. Buenos Aires: Paidós, 1996, p. 262

ocurrencia algunos, por más que los avergüence o les resulte penoso hacerlo [...] el valor que para la técnica terapéutica tienen las ocurrencias no deliberadas estriba en este vínculo suyo con el material psíquico reprimido [...] Sobre esa base Freud ha creado un arte de interpretación destinado, por así decir, a extraer del mineral en bruto de las ocurrencias no deliberadas el contenido metálico de pensamientos reprimidos. (Freud, 1991h: 238)

La prioridad no está en el relato de un historial clínico (clasificando actos y decires del paciente en especies mórbidas, asignando un nombre al caso desde el inicio) sino en la asociación libre. Más importante aún, la cura del paciente¹³¹ no remite a la eliminación total de los síntomas o a un regreso a un estado previo (como es el caso del modelo médico en general), sino que se buscará la mejoría de tal forma que el enfermo ya no coloque el marbete de *síntoma* a sus malestares y pueda vivir con ello. Podemos constatar desde aquí que el interés del analista no es curar o diagnosticar una patología, pues, como señala Freud, ni siquiera el ser humano “normal” tiene un estado ideal en relación a los contenidos consientes. Además, el lugar del analista y su eficacia no dependen ni se legitiman a partir del nombramiento y la existencia (o persistencia) de los síntomas o de la enfermedad misma, sino del trabajo interpretativo que se hace con el material psíquico que se va presentando a lo largo del tratamiento.

El interés de Freud por los equívocos o sinsentidos del paciente no radica en concebirlos como anomalías, sino como gestos cotidianos que corresponden a todo ser humano normal. Esto mismo permea su definición de cura y de enfermedad: “salud y enfermedad no se diferencian por principio, sino que sólo están separadas por umbrales de sumación determinables en la práctica”¹³² (Freud, 1991h: 240-241). Por otro lado, vemos que Freud concibe la existencia y legitimidad del psicoanálisis fuera de las paredes del consultorio, sin relación estricta con la llamada “experiencia clínica”. Su empeño de

¹³¹ Contrario a lo que se cree, Freud, en este momento sí pensaba en un modelo de paciente específico y adecuado para el psicoanálisis. Al menos en este texto (1904) establece para quienes es más favorable este tratamiento (casos crónicos de psiconeurosis, variedades de neurosis obsesiva, e histerias principalmente fóbicas y de expresiones somáticas). Asimismo, pone requisitos para el tratamiento como: ser capaz de un edo. psíquico normal, cierto grado de inteligencia natural y desarrollo ético, menor de 50 años, etc. Freud, S. (1976). *El método psicoanalítico* de Freud, 1904, T. VII. En: Obras Completas, Buenos Aires: Amorrortu, 24 T, 1991.

¹³² Como vimos con Canguilhem: la distinción entre lo normal y lo patológico es provisional y abierta al cuestionamiento y al cambio. Lo normal no puede confundirse con el estado de salud, al igual que lo patológico no podría confundirse con lo mórbido.

consolidar el psicoanálisis como ciencia no radica sólo en argumentar su validez o veracidad: apela a constituir un cuerpo de saberes que expliquen algo de lo humano (comprendido desde el inconsciente, la pulsión y el deseo) más allá del orden de lo patológico. Sin embargo, no abandona su fuente primera, a decir de Freud, la clínica:

Ustedes saben que el psicoanálisis nació como terapia; ha llegado a ser mucho más que eso, pero nunca abandonó su patria de origen, y en cuanto a su profundización y ulterior desarrollo sigue dependiendo del trato con enfermos. No pueden obtenerse de otro modo las impresiones acumuladas a partir de las cuales desarrollamos nuestras teorías. Los fracasos que experimentamos como terapeutas nos ponen una y otra vez delante de tareas nuevas, y los reclamos de la vida real constituyen una eficaz defensa contra la hipertrofia de la especulación que, sin embargo, nos resulta imprescindible en nuestro trabajo. (Freud, 1991w: 140)

Es a través de los obstáculos en la clínica y de los fracasos terapéuticos que el psicoanálisis avanza hacia otro lugar. Podemos entrever esta cuestión a partir de los cambios en la nosografía psicoanalítica que suceden a partir de problemáticas clínicas específicas que obligan a reformular conceptos y con ello a pensar en los casos que resultan inanalizables, es decir, en los límites propios de la praxis analítica. Ya volveremos sobre este punto, al indicar que las categorías nosográficas freudianas, más que ostentar un valor diagnóstico o clasificatorio, poseen una organización covariante a los límites de la lógica que acotan sus conceptos, alterando la delimitación del campo de experiencia psicoanalítica. Para finalizar este preámbulo de las intuiciones freudianas, y posteriormente abordar llanamente las rupturas específicas con los otros dispositivos psi, señalamos dos cuestiones fundamentales respecto al diagnóstico y las limitaciones terapéuticas del psicoanálisis:

La otra limitación de los éxitos analíticos está dada por la forma de enfermedad. Ya saben ustedes que el campo de aplicación de la terapia analítica son las neurosis de transferencia, fobias, histerias, neurosis obsesivas y, también, anormalidades del carácter que se han desarrollado en lugar de esas enfermedades. Para todo lo demás, estados narcisistas, psicóticos, es inapropiada en mayor o menor medida. Ahora bien, sería enteramente legítimo precaverse de fracasos mediante la cuidadosa exclusión de esos casos. Esa precaución mejoraría mucho las estadísticas del análisis. Pero... hay una dificultad. Nuestros diagnósticos se obtienen a menudo sólo con posterioridad. (Freud, 1991w: 144-145)

Freud tiene claras ya muchas limitaciones de su práctica, pero comprende que la delimitación de lo analizable – en tanto categorías operativas – no es una cuestión estática ni mucho menos estadística. No se parte de un diagnóstico para iniciar y orientar el tratamiento, sino que se obtendrá con posterioridad. Es decir, no prescinde de este, pero no supone un instrumento fundamental del cual dependa toda la operación clínica o el corpus teórico como tal.

Tras establecer estas premisas, procuraremos plantear la ruptura radical del psicoanálisis con la psiquiatría al abordar el objeto de conocimiento que se convirtió en punto de encrucijada y querrela en el saber psicopatológico del siglo XIX: la histeria.

4.4.1. La irrupción de la histeria.

Foucault intuye el lugar de la histeria como una de las formas que la locura adquiere una positividad al desprenderse del núcleo de la sinrazón. En la intersección de la técnica confesional, la *scientia sexuales* y la discursividad científica que reclama a la locura del campo filosófico para consolidarla como objeto patológico, encontramos el escenario para pensar el surgimiento del psicoanálisis frente a la histeria. La histeria surge como elemento que se resiste a su obturación etiológica y descriptiva, y como manifestación de los discursos del sexo que proliferan en la Modernidad. El encuentro de Freud con Charcot determina un momento fundamental en las indagaciones del neurólogo vienés, generando un viraje hacia la clínica de los fenómenos histéricos. De ese modo lo testimonia en su artículo necrológico sobre el clínico francés:

Charcot nunca cesó de abogar por los derechos del trabajo puramente clínico, que consiste en ver y ordenar, contra los desbordes de la medicina teórica. Cierta vez estábamos reunidos un pequeño grupo de extranjeros, formados en la fisiología académica alemana, y lo fastidiábamos objetando sus novedades clínicas: «Eso no puede ser —le opuso uno de nosotros—, pues contradice la teoría de Young-Helmholtz». No replicó «Tanto peor para la teoría; los hechos de la clínica tienen precedencia», o cosa parecida, pero nos dijo algo que nos causó gran impresión: «*La théorie, c'est bon, mais ça n'empeche pas d'exister*». [{«La teoría es buena, pero eso no impide que las cosas sean como son»}.] (Freud, 1991f: 15)

Esta afirmación (la precedencia de los hechos clínicos por sobre la teoría y el estatuto de existencia de los padecimientos) tiene alcances epistemológicos, y matizan la aproximación que tendrá hacia la histeria: cuestionando su estatuto de existencia, interrogando más allá de la coherencia interna que intentaban establecer las distintas teorías psiquiátricas y neurológicas, pero también poniendo en tensión las observaciones. Es en este punto donde su posición de clínico diverge de la sostenida por Charcot.¹³³ En el texto “*La invención de la histeria*” (2007) Georges Didi-Huberman sostiene:

Freud jamás dejó de formularse esta pregunta (la existencia de esto, de aquello): pregunta crucial tratándose de la histeria, pues enuncia justamente la paradoja de la evidencia. Freud decía que el rasgo más sorprendente de la histeria es que está regida por pensamientos «*eficientes aunque inconscientes*», y que es la eficiencia misma de una «reproducción dramática»: artificialidad, paradoja del deseo en la representación, donde lo que la histeria ofrece a la mirada, e incluso actúa, es aquello que precisamente ella no puede cumplir.

Charcot no planteó el problema en estos términos: requirió la presencia de lo descriptible, aun a riesgo de ensombrecer, incluso de hacer desaparecer, el ser de la enfermedad; no separó lo consumado y lo ofrecido a la mirada; fue un perfecto clínico. Y, después de todo, su célebre frase apenas cuenta nada, a no ser su profundo deseo de que la histeria existiera, *ante sus ojos*.” (Didi-Huberman, G. 2007: 106)

Charcot no pudo apartarse de la evidencia del hecho clínico, como hecho puro. Si bien, creía hacer observaciones ateóricas, priorizaba “el trabajo *puramente* clínico” basado en “ver y ordenar”, lo que supone en sí mismo una teoría. Sobre este encumbramiento de la mirada médica es que Didi-Huberman, historiador de arte, revela una relación con la producción de imágenes denominadas “*Iconographie photographique de la Salpêtrière*”: fotografías tomadas de las enfermas en el hospital psiquiátrico francés, exhibiendo poses, gritos, ataques de éxtasis y parálisis: “Se instaura así un encanto recíproco: médicos insaciables de imágenes de «la Histeria» e histéricas que consienten e incluso exageran la teatralidad de sus cuerpos. De este modo, la clínica de la histeria se convirtió en espectáculo, en *invención de la histeria*.” (2007:8).

La estética decimonónica aparece como correlato de los aparatos clínicos con los que Freud pone su pie sobre el campo de la histeria. Lo que entrará en juego con esta

¹³³ No obstante, la mirada sostenida por Charcot no es idéntica a la mirada anatómo-patológica, que quema y reduce el fenómeno. El método nosológico de Charcot pretende constituir conjuntos sintomatológicos diferenciables para ubicar el correlato biológico de la histeria; en este sentido, la mirada se pretende ascética.

cuestión es la crisis misma del modelo clásico de la *representación* en la Modernidad. La mirada médica converge con el retrato fotográfico como mirada infalible, lectora de signos enteramente visibles y legibles, inscritos sobre una memoria fiel: “Desde los años 60 del siglo XIX, la fotografía hizo una entrada triunfal y triunfalista en el museo de la patología. Sólo ella era capaz de revelar hasta el más mínimo defecto” (2007, p.52). La fotografía, así como el ojo del clínico, se vuelve garante de verdad.

A través de lo que permitía desde sus inicios, esto es, la simple exhibición de los cuerpos en imágenes, quiso hacer alarde de Formalidad, de Ideal, léase de Moralidad; al tiempo que *mostraba* los cuerpos, los solemnizaba y les asignaba un rito social y familiar y, con ello, los *refutaba* por medio de una suerte de teatralidad. Una suerte de despiece de los cuerpos, de despiece escenificado, de escenificación dirigida al saber, saber dirigido a un qué en los cuerpos (más que a un *quién*) ... En la que la fotografía accedía al dominio de la certeza antropológica, cuando tal vez no era más que un medio de quebrantarla. (Didi-Huberman, 2007, p.85)

Sin embargo, la evidencia especular de la imagen es puesta en tela de juicio por el cuerpo histérico: ante un cuerpo inteligible, los retratos se multiplican pero aparecen como escenificación, figuración poco confiable para captar sus síntomas. El ideal de un saber exacto sobre la histeria deviene imposible y es sobre este punto que conviene situar la entrada de Freud al campo clínico.

Si bien Freud comienza a utilizar diversas técnicas curativas como la electroterapia, ello no le impide observar la poca eficacia de sus métodos en unos casos, mientras que en otros, los resultados favorables obtenidos se debían a efectos sugestivos. A partir de esto, el proceso de elaboración de la contradicción entre las demandas de los pacientes, las carencias propias de la época según el desarrollo de las concepciones y técnicas vigentes y el deseo de Freud, explicaría la coyuntura que lleva a la fundación del psicoanálisis. La marca de ese contexto del comienzo persistirá en la obra de Freud como expresión de los límites materiales e históricos en los que se desarrollaron su empresa original, cuestión que de algún modo impregnará muchas de las formulaciones. No obstante, es alrededor de la histeria, que el psicoanálisis va a plantear ciertos supuestos subversivos: en primer lugar: que el síntoma histérico es un mensaje, quiere decir algo; que hay otro cuerpo distinto, disociado de la anatomía; que algo se gesta en la relación médico-paciente (la

transferencia), que incide en la disminución de malestar, por lo que es indispensable trastocar esa relación; que la sexualidad que incumbe al psicoanálisis no está atada a las vías del instinto sexual y es independiente del objeto que la psiquiatría decimonónica le asignó (la reproducción); y finalmente, que el Yo del sujeto se encuentra descentrado, en una encrucijada ante un conflicto psíquico, por lo que las vías del individuo (libertad, responsabilidad, volición) quedan coartadas.

La histeria, antes y después de Freud, es lo que se dijo y se hizo de ella. En ese sentido, lo que habríamos de subrayar aquí, es la importancia de la investidura con que se vistió a la histeria para que apareciera como objetivada en el discurso médico psiquiátrico y luego en el psicoanalítico. Queremos reiterar esta hipótesis, y en ese sentido, más que representar el modelo paradigmático del paso a la enfermedad mental, que generalmente se toma como ejemplo de una especie de “liberación” del cuerpo objetivado (en tanto medicalizado) operada por Freud y en adelante, por el dispositivo analítico, buscamos sopesar el peso de la relación entre el médico y el paciente en tanto personajes investidos, posicionados de cierta forma en determinado momento histórico y sosteniendo relaciones específicas donde hay un juego de verdad. Es decir, *no hay histérica sin la mirada y el decir de un médico, un psiquiatra o un analista*. Esto es un hecho importante, porque a veces se pasa por alto.

Ubicamos dos ejes que nos permitirán remarcar la ruptura ejercida entre el psicoanálisis y el saber psiquiátrico: el síntoma y el cuerpo histérico. En el curso del invierno de 1855-1886 Freud pasa algunos meses al lado del maestro francés. Resultaba sorprendente en esa época ver a un neurólogo tan eminente como Charcot ocuparse de una enfermedad que el cuerpo médico considerada como una simulación. Sin embargo, Charcot llegó a curar algunas manifestaciones histéricas mediante el sueño hipnótico y a demostrar que las parálisis y otros síntomas histéricos son la consecuencia de representaciones que se imponen a los pacientes en virtud de una disposición especial de sus psiquismos; en otros términos, desde Charcot se pudo demostrar el origen psicológico de la histeria. (Van Laere, 1965: 14). El psiquiatra vienés Breuer logró demostrar, mediante el estudio de un célebre

caso (el de la joven Anna O.), que los síntomas histéricos tienen una significación, puesto que se relacionan con un antiguo traumatismo de orden afectivo.

En “*Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas*” (1893) Freud ya pensaba que la histeria no se trataba ya de una lesión orgánica sino que era independiente de la anatomía nerviosa:

“Si uno lee que «debe existir una lesión histérica» en tal o cual centro, el mismo cuya lesión orgánica produciría el síndrome orgánico correspondiente; y si uno recuerda que está habituado a localizar la lesión histérica dinámica de la misma manera que la lesión orgánica, se ve llevado a creer que bajo la expresión «lesión dinámica» se esconde la idea de una lesión como el edema o la anemia, que, en verdad, son afecciones orgánicas pasajeras. Yo afirmo, por el contrario, que la lesión de las parálisis histéricas debe ser por completo independiente de la anatomía del sistema nervioso, puesto que la histeria se comporta en sus parálisis y otras manifestaciones como si la anatomía no existiera, o como si no tuviera noticia alguna de ella. (Freud, 1991c: 206)

La histeria entonces se comporta en sus parálisis y otras manifestaciones como si la anatomía no existiera, o como si no tuviera noticia alguna de ella. Las parálisis histéricas no corresponden con la distribución de los nervios, y las afasias motrices y verbales no tienen parentesco alguno y no remiten a una etiología nerviosa ni anatómica:

Buen número de los caracteres de las parálisis histéricas justifican en verdad esta afirmación. La histeria es ignorante de la distribución de los nervios, y por ello no simula las parálisis periferoespinales o de proyección; no tiene noticia del quiasma de los nervios ópticos, y en consecuencia no produce la hemianopsia. Toma los órganos en el sentido vulgar, popular, del nombre que llevan: la pierna es la pierna, hasta la inserción de la cadera; el brazo es la extremidad superior tal como se dibuja bajo los vestidos. No hay razón para reunir parálisis del brazo y parálisis de la cara. La histérica que no sabe hablar carece de motivo para olvidar su comprensión de la lengua, puesto que afasia motriz y sordera verbal no tienen ningún parentesco según la noción popular, etc. (Freud, 1991c: 206)

Lo que sí hay entonces es un conflicto de representaciones o ideas que no pueden entrar en asociación con las ideas que constituyen al Yo. La lesión sería entonces la imposibilidad de accesibilidad asociativa de cierta parte del cuerpo y no tiene que ver con una lesión anatómica:

Considerada psicológicamente, la parálisis del brazo consiste en el hecho de que la concepción del brazo no puede entrar en asociación con las otras ideas que constituyen al yo del cual el cuerpo del individuo forma una parte importante. La lesión sería entonces la abolición de la accesibilidad asociativa de la concepción

del brazo. Este se comporta como si no existiera para el juego de las asociaciones. Es indudable que si las condiciones materiales correspondientes a la concepción del brazo están profundamente alteradas, también se habrá perdido esa concepción; pero he de mostrar que puede ser inasequible sin estar destruida y sin que esté dañado su sustrato material (el tejido nervioso de la pertinente región cortical). (Freud, 1991c: 207)

Freud explica en un primer momento el problema de la asociación en relación al valor afectivo que se le atribuyen a ciertas asociaciones (de un primer objeto) que no pueden entrar después en asociación con otros objetos:

Empezaré con ejemplos tomados de la vida social. Cuentan la cómica historia de un subdito real que no quería lavar su mano porque su soberano la había tocado. El nexo de esta mano con la idea del rey parece tan importante para la vida psíquica del individuo, que él se rehusa a hacer entrar esa mano en otras relaciones. A la misma impulsión obedecemos si rompemos el vaso en que bebimos a la salud de los recién casados; cuando las tribus salvajes antiguas quemaban, junto con el cadáver del jefe muerto, su caballo, sus armas y aun sus mujeres, obedecían a esta idea: nadie debía tocarlas luego de él. El motivo de todas estas acciones es harto claro. El valor afectivo que atribuimos a la primera asociación de un objeto repugna hacerlo entrar en asociación nueva con otro objeto y, a consecuencia de ello, vuelve inaccesible a la asociación la idea de ese [primer] objeto.” (Freud, 1991c: 206-208)

A partir de dichas elucubraciones y de sus *Estudios sobre la histeria* (1893-1895) junto con Breuer, pronto llegará a concluir que: “el histérico padece por la mayor parte, de reminiscencias” (Freud, 1991d: 33). Es decir, habría representaciones inaccesibles en tanto tienen un valor afectivo que las volverá inaccesibles a volver a entrar en asociación con otras representaciones. Con esta nueva concepción de la histeria y de la llamada conversión histérica, se abre un dominio distinto donde las miradas, lejos de dirigirse a las profundidades del cuerpo, se van a dirigir a las palabras, las representaciones y los afectos. En el *Proyecto de psicología para neurólogos* (1895), Freud intenta explicar la raíz de la compulsión histérica, que es una representación hipertensa que Freud califica como incomprensible, insoluble mediante el trabajo de pensar e incongruente en su ensambladura (Freud, 1991a: 395); es decir, hay una representación incomprensible, insoluble mediante el trabajo de pensar e incongruente en su ensambladura, que no puede ser dialectizada y que sin embargo insiste a la manera de una compulsión y emerge sin razón aparente suscitando un efecto displacentero. Lo que concluye Freud, es que: hay una formación simbólica.

Habría en el síntoma una suerte de trasposición de un dolor físico simbólico irrepresentable porque en realidad es un dolor moral que luego desemboca en cuerpo. En este desplazamiento que implica dirigirse al campo del sentido, Freud encuentra en el síntoma histérico, no sólo la condición del cumplimiento de un deseo inconsciente, sino la estructura de un símbolo: “El símbolo histérico... El histérico que llora a raíz de *A* no sabe nada de que lo hace a causa de la asociación *A-B* ni que *B* desempeña un papel en su vida psíquica. Aquí el símbolo ha sustituido por completo a la cosa en el mundo”. (Freud, 1991a, pp. 397). Hay una representación que se presenta como impositiva y compulsiva (*A*), pero que en realidad sustituye a otra que está reprimida (*B*) y que genera un efecto en la conciencia, percibido como afecto (llanto). Esta operación simbólica que se sostiene por la transmutación del afecto en las representaciones, es una forma inédita de entender el síntoma.

Lo que está en juego es el valor afectivo asociado al objeto, colocado aparte, fuera de contacto con el resto de las asociaciones. La idea de apartar el afecto (en tanto cantidad/investidura) de una representación para no hacerla susceptible de entrar en asociación con otras representaciones (y con ello devenir consciente) es la idea clave de la represión. A diferencia de Pierre Janet, Freud no considera que el elemento clave de las neurosis sea simplemente la escisión de conciencia, sino el acto de defensa. Este viraje permite desechar la metáfora del sistema nervioso y la noción de enfermedad funcional.

“Hasta donde yo alcanzo a verlo, todo síntoma histérico requiere de la contribución de las dos partes. No puede producirse sin cierta sollicitación {transacción} somática brindada por un proceso normal o patológico en el interior de un órgano del cuerpo, o relativo a ese órgano. Pero no se produce más que una sola vez —y está en el carácter del síntoma histérico la capacidad de repetirse— si no posee un significado {valor, intencionalidad} psíquico, un sentido. El síntoma histérico no trae consigo este sentido, sino que le es prestado, es soldado con él, por así decir, y en cada caso puede ser diverso de acuerdo con la naturaleza de los pensamientos sofocados que pugnan por expresarse” (Freud, 1991i: 37)

La forma en que el quantum energético es desplazado, es lo que forma un distinto modo de enfermedad. Privilegia el lugar del afecto, el sentido es asimilado después. La parálisis histérica quedará como independiente de la anatomía. A diferencia de las parálisis orgánicas, las parálisis histéricas toman el cuerpo desde el sentido popular, vulgar, no desde

un saber anatómico del cuerpo. El yo está constituido por ideas que entran en asociación; el cuerpo es “una parte importante”, pero no se reduce a este. Lo que Freud está sosteniendo aquí es una ruptura con la psiquiatría biologicista de su época. El cuerpo que la anatomía, la psiquiatría y los discursos sobre el sexo pretenden discernir, es escenario de los conflictos entre saber y poder de la época, pero las pacientes de Freud denuncian este conflicto por medio de sus síntomas.

Con ello viene la posibilidad de dejar de buscar en el cuerpo para privilegiar el discurso de la histeria y la historización del síntoma. En ese sentido, podemos seguir el viraje freudiano de los estados hipnoides al discurso de las histéricas:

“[...] tal es el sentido, sobre el cual no se hace insistencia, de ese apartamiento al que procede Freud con respecto a los estados hipnoides, cuando se trata de explicar así incluso únicamente los fenómenos de la histeria. Éste es el hecho enorme: que él prefiere el discurso de la histérica. [...] Nos topamos con algunas dificultades para hacer entender en un medio infatuado del más increíble ilogismo lo que supone el hecho de interrogar al inconsciente como lo hacemos, es decir, hasta que dé una respuesta que no sea del orden del arrebato, o del derribamiento, sino que más bien “diga por qué”.” (Lacan, 2002k: 757)

El interés en lo que las histéricas tuvieran que decir sobre sus cuerpos y su historia, es lo que va a permitir a Freud, desplazar la mirada al discurso y luego a la relación de la transferencia. El caso Elizabeth von R. (1896) de alguna forma le permite a Freud pensar la histeria en relación al cuerpo y al lenguaje, pues más allá del trauma sexual, Freud encuentra que los síntomas histéricos se forman y encuentran sentido, por una especie de mecanismo de simbolización. Y es ahí desde donde Freud puede otorgarle un a operatividad a la relación transferencial en el decurso del tratamiento.

Observamos pues varios quiebres evidentes con la configuración clínica y psicopatológica moderna: por un lado, con en la concepción de cuerpo y de síntoma (lesión) que tenía en ese momento la psiquiatría y la clínica médica; por otro lado, con la presunción de un Yo que se encuentra descentrado y en encrucijada ante una “contravoluntad”, por lo que las vías del individuo (libertad, responsabilidad, volición) quedan coartadas por un conflicto psíquico que escapa a su voluntad y autonomía.

Cuando el estudio de las neuronas y la búsqueda de respuestas en el cuerpo no son suficientes, la mirada se dirige ahora a otro dominio: el lenguaje.

El enfoque generado por el psicoanálisis permitió, no obstante, un cambio en las formas en que los médicos y terapeutas debieron adoptar, a partir de aquel, para relacionarse con el paciente psiquiátrico y con sus producciones aparentemente sin sentido. Gracias a Freud y al psicoanálisis, el clínico se vio obligado a tratar de comprender lo que aparentemente era del todo irracional, y a encontrar tras el “caso” y la etiqueta nosográfica, al sujeto. (Pérez, 2001: 101)

Freud le atribuye un sentido un motivo y un propósito al síntoma neurótico, y con ello, lo desvincula del campo psicopatológico ya establecido por la psiquiatría, para interpretarlo como una interrogante. Cuando Freud atiende a lo paradójico de las manifestaciones histéricas o a la incoherencia de las representaciones obsesivas, se permite escuchar, fuera de la dicotomía razón/ sin razón, el síntoma neurótico, y con ello, otorgarle un valor distinto. Así, la mirada clínica se vio obligada a dirigirse al campo del discurso y de la relación del médico y el paciente, pero también se vio desplazada hacia el campo del sentido, modificando el armazón psicopatológico de la clínica moderna.

4.5. El dispositivo clínico psicoanalítico: continuidad o subversión.

Los argumentos desplegados hasta el momento, desde las indagaciones en torno a las rupturas que provocaron movimientos en la episteme en torno al hombre como concepto, así como su despliegue en mecanismos concretos generadores de modos de ver y hablar, nos conducen a intentar responder las preguntas que hemos formulado: de haber una originalidad en la estrategia freudiana para enfrentar el malestar subjetivo (como hemos intentado argumentar críticamente) ¿cómo se concreta en la práctica clínica, cómo resuelve los impasses en torno al poder y los juegos de verdad presentes en los otros dispositivos? ¿prescinde realmente de la noción de hombre como ordenador y centro de sus saberes, o la nomenclatura de sujeto es uno más de sus avatares enmascarados?. Si el psicoanálisis hace uso del diagnóstico, ¿lo elabora a partir de los mismos criterios que la psiquiatría y la psicología? ¿qué tipo de práctica (o, expresión que preferimos, operación clínica) se habilita al advertir los supuestos subyacentes y la red de presupuestos que conforman el dispositivo?

Recuperamos aún más interrogantes planteadas a lo largo de esta investigación: sobre la verdad y lo verdadero en psicoanálisis,¹³⁴ así como sobre la naturaleza de su saber, de sus fines,¹³⁵ y su relación con los saberes que le preceden (véase las preguntas arriba planteadas) en las antípodas de sus procedimientos clínicos, haciendo especial énfasis en la función del diagnóstico.

La cuestión de lo psicopatológico es un terreno de disputa permanente en los distintos espacios y escuelas psicoanalíticas. No existe consenso o unanimidad respecto a los modos de plantear una nosografía, sino acuerdos en torno a conceptos y consignas de tono ético respecto a la posición que asumiría el psicoanalista ante el paciente. Esta zona de disenso nos compromete a avanzar respecto a aclarar cuál es la originalidad del psicoanálisis, no para conferirle una insignia o distinguo de una suerte de saber superior, sino para responder a la problemática que atraviesan las ciencias humanas en Occidente: los ideales de interioridad y profundidad como recinto de lo más verdadero del hombre (y la demanda de sacarlos a la luz), la configuración de un sujeto unitario y unívoco subjetivado como *individuo* (en torno al cual se construyen técnicas y procedimientos para garantizar su normalización) y el trazo de un ordenamiento de entidades que amenazan su integridad (materializados no bajo la existencia o no de los trastornos, sino de las disposiciones del poder con los avatares de la enfermedad –a saber, designar quién está enfermo y cuál será su destino–) a partir de sus referentes observables, descriptibles y cuantificables, para alcanzar la verdad del sujeto.

No perdamos de vista que, como trasfondo de la Modernidad, subsiste una necesidad de legitimación científica, caldo de cultivo para que diversas disciplinas que desean permanecer en dicho marco científico promuevan una identidad epistémica que las acredite como tales. Por estas razones, es común que el psicoanálisis se someta a ciertas exigencias sociales y de científicidad que le piden que se ocupe de “patologías” nuevas (nuevas configuraciones de la familia, la sociedad, los géneros, etc.) para permanecer

¹³⁴ Si lo verdadero del psicoanálisis lo dictan los psicoanalistas, ¿se trata de consenso ante una verdad a la que sólo estos acceden? ¿cuál es su identidad y sus alcances?

¹³⁵ ¿Qué es el psicoanálisis? ¿para qué es y para quién sirve? ¿cómo se ejerce, se constituye y se consolida? ¿Realmente el psicoanálisis tendría que alcanzar para todo, ofertar una respuesta para todo malestar?

dentro de una cierta línea de vigencia y actualización científica. Lo actual se mezcla con lo nuevo¹³⁶ y ello remite a cuestionar qué posición toma el psicoanálisis ante los males de la época, qué lugar ocupan en el dispositivo clínico, si es que tienen lugar alguno. La popularizada categoría “patologías del acto” –que engloba fenómenos clínicos heterogéneos (impulsiones, adicciones, intentos suicidas, trastornos alimenticios, ataques de pánico, etc.)– es puesta en serie por Pablo Muñoz (2013) como “síntomas actuales”, “nuevas patologías”, etc. “El leitmotiv en todos estos casos es que lo de hoy ya no funciona como lo de antes; se trata entonces de innovar. De allí resulta una extraña proliferación de cursos, seminarios y textos que pretenden “especializarse” en estas nuevas formas. [Este] se asienta en un realismo nominal a partir del cual los aggiornados de siempre creen referirse a algo existente en lo real cuando nombran una “patología actual”.” (Muñoz, 2013: 3). El intento de responder a la consigna lacaniana de “unir a su horizonte la subjetividad de su época” es y ha sido producto de confusiones y muestra del desconocimiento tanto de los límites y especificidades del malestar que atañe al psicoanálisis, como de la noción misma de subjetividad.

Mencionada consigna de Lacan se refiere, no a una búsqueda constante de malestares subjetivos actuales, sino a la responsabilidad de los analistas sobre la concepción de sujeto que sostienen para posicionarse claramente respecto del modo en que procederán analíticamente. Lo “actual” puede entenderse no como lo innovador, sino como el material de análisis (el discurso) presente en el momento en que se está inserto en el dispositivo analítico.¹³⁷ La pregunta es siempre: ¿qué se diagnostica? y no ¿a quién se

¹³⁶ “El verdadero problema consiste en preguntarse desde qué parámetros se los juzga. Desde hace siglos se ha consolidado un modelo en Occidente, un modelo cristiano y apocalíptico que está centrado en la caída. Todo lo que se aprecia como “nuevo” no es sino lo que se percibe como derrumbe de una estructura preexistente; no posee ninguna consistencia propia (¡lo nuevo así no es nuevo en absoluto!) ya que se instaura como un fenómeno sobrante, incluso inservible, en cualquier caso obtenible por mero descarte: residual con respecto a la neurosis, residual con respecto al orden fálico, residual con respecto al deseo, residual con respecto al capitalismo clásico que algunos añoran, y así sucesivamente” Ritvo, J.B. “El psicoanálisis obturado”, Imago Agenda N°156 “Transferencia y empatía”, diciembre 2011.

¹³⁷ Si esto resulta más extraño es porque el psicoanalista es más un generalista que un especialista. Y esto por una razón tan sencilla como con frecuencia olvidada: el psicoanalista se ocupa de la palabra, tal como Lacan sigue afirmando, insistentemente, incluso en intervenciones tardías como Apertura de la sección clínica. Es decir, acoge lo que se presenta –esa es la definición de “fenómeno”– y no puede ocuparse específicamente de la patología actual, aislándola de todo lo demás. Muñoz, P. “La puesta en acto de la locura”, Imago Agenda N°169, “Folie à deux”, abril 2013.

diagnostica?; la mirada del analista, a diferencia de la del psiquiatra o el psicólogo, se dirige no a la persona en tanto individuo o enfermo mental, sino al material psíquico (en el caso de Freud) y al sujeto (en el caso de Lacan).

Añadimos los siguientes cuestionamientos a los primeros presentados en este apartado: ¿no hay en este esfuerzo expansionista del psicoanálisis el forzamiento a un campo que no es el suyo? ¿a qué o quién se dirige un psicoanálisis? Y más importante aún: ¿cuáles son sus alcances y límites como modelo clínico? Procuraremos ofrecer respuestas a estas interrogantes –aún si el carácter de estas sea siempre conjetural, provisorio y sujeto a la aparición de nuevos argumentos– con la finalidad de ofrecer conclusiones, pero principalmente de reabrir un debate que pareciera conciliarse con asumir la postura que aboga por un diagnóstico nominalista (que comprende las llamadas “estructuras clínicas” como esencias o como cosas en sí, fuera de tiempo, historia y contexto) o por un “no-diagnóstico”. Resulta menester dar cabida a una dimensión que hemos situado en: la legitimación del hombre como objeto científico, la experiencia moderna de la locura, la irrupción de los discursos sobre el sexo, la configuración de dispositivos clínicos y la irrupción de la histeria (desterrada en un momento a la imaginación de las enfermas como simuladoras): la dimensión de la verdad, y su especificidad en la escena psicoanalítica; y posteriormente, la noción de síntoma y enfermedad en relación con la verdad.

4.5.1. La dimensión de la verdad en la escena psicoanalítica.

Para Freud, el psicoanálisis tiene un cierto contenido de verdad: algo dice sobre el ser del hombre; su aporte no sería necesariamente su función terapéutica (en tanto modelo de atención de los fenómenos patológicos) sino que descubre algo sobre la subjetividad humana. A partir de estas formulaciones cabe interrogar si Freud crea un modelo de hombre (o más aún: si puede crearse un modelo de hombre a partir de los textos freudianos, independiente a los objetivos o aspiraciones de su autor). Como hemos procurado señalar, el psicoanálisis no apunta a su restitución como centro antropológico, sujeto autónomo y volitivo. Al contrario, lo que señala son los límites del hombre mismo; la convicción de la

voluntad del hombre se pone en duda, siendo este el material que interesa a Freud.¹³⁸ Marca una ruta epistémica propia, diferenciándose de la psicología; esta nueva ruta marca una ruptura radical entre el Yo-consciencia y el sujeto del inconsciente. Como vimos, la psicología acontece como discurso a partir de la premisa antropológica de la modernidad; una modernidad que, en palabras de Ernst Cassirer, estuvo acompañada de teorías del conocimiento estrechamente ligadas a una psicología de la conciencia (Cassirer, 1972: 103). Si bien Freud considera al psicoanálisis en línea con la psicología (específicamente, con los estudios de Franz Brentano, de quién fue alumno), encuentra un punto de divergencia en torno a lo que denominará el *shibboleth*¹³⁹ del psicoanálisis: el sueño y su relación con el inconsciente.

El pueblo siempre se atuvo a la creencia de que los sueños tienen un sentido, un valor, significan algo. La psicología escolar nunca pudo indicar ese sentido de los sueños. No atinó a nada con el sueño, y cuando ensayó explicaciones, fueron psicológicas: su reconducción a estímulos sensoriales, a una desigual profundidad del dormir en diversas partes del cerebro, y cosas por el estilo. Pero es lícito decir que una psicología que no puede explicar el sueño es también inutilizable para la comprensión de la vida anímica normal, no tiene derecho alguno a llamarse «ciencia». (Freud, 1991u: 180-181)

Encontramos en Freud una crítica categórica a esta psicología, considerándola más bien una “fisiología de los sentidos” incapaz de explorar y elaborar una doctrina de la vida anímica al ser inhibida por un “yerro esencial”: ignorar la dimensión del inconsciente y el valor de verdad en los contenidos ajenos a la conciencia (como el caso del sueño, reconocido por Freud como un acto psíquico de pleno derecho):

La psicología se había bloqueado el acceso al ámbito del ello por aferrarse a una premisa que parece obvia, pero es insostenible. Hela aquí: que todos los actos anímicos nos son concientes, que «ser-conciente» es el signo distintivo de lo anímico, y que si en nuestro encéfalo existieran procesos no-concientes, no merecerían el nombre de actos anímicos y no competirían a la psicología. (Freud, 1991u: 184)

¹³⁸ “Muchas personas disputan la creencia en un determinismo psíquico completo y apelan a una sensación especial que los convence de que existe un libre albedrío. Este sentimiento de convicción existe... Pero hasta donde yo puedo observar, no se manifiesta en las grandes e importantes decisiones de la voluntad: en estas ocasiones la sensación que tenemos es más bien la de una compulsión psíquica, y nos agrada invocarla en nuestro provecho.” (Freud, cit. por Szasz, 2004, p. 123)

¹³⁹ El vocablo *shibboleth* refiere a una práctica, palabra o frase que distingue a los miembros de un grupo de los ajenos a este.

La tesis del inconsciente desde Freud implica que hay algo que habla ahí donde el Yo calla o se equivoca; el acto fallido, el sueño, el lapsus, el chiste y el síntoma, tendrán sentido sólo si se supone la hipótesis de una dimensión inconsciente y una distensión radical entre ésta y el Yo-conciencia. De ahí que, en la praxis, también habrá de haber una diferencia importante: se tratará de poner el suspenso al Yo y mostrar qué tan desconocido es para la conciencia.

Siguiendo la línea contemplada sobre cómo la configuración del saber y el poder determinan una relación con la verdad. Esta sólo se sostiene a partir de las relaciones que la vehiculicen, siendo una de ellas la establecida entre el médico y el paciente; es en esa tensión donde el saber es reconocido por otro, donde se produce una verdad. Retomamos aquí la idea de reconocer en el psicoanalista un agente en el que recae una función y ocupa un lugar en relación al saber, dentro de un dispositivo. Podemos procurar pensar al psicoanálisis como una práctica real que constituye un conjunto preciso de operaciones singulares que se extienden sobre un objeto que la misma praxis posibilita.¹⁴⁰ Mendoza (2007) analiza las relaciones de continuidad y discontinuidad que operan entre el poder-saber psiquiátrico y el desplegado en la escena psicoanalítica. Concluye que la producción de verdad en esta última se despliega alrededor del dispositivo de la confesión (de sueños, fantasías, deslices, perversiones, etc.) pero con ciertas particularidades: “la oreja de Freud ya no manipulará, como la psiquiatría, el cuerpo físico del enfermo para imponerle una serie de teatralizaciones organizadas, sino que se limitará a producir la verdad de la enfermedad a partir de las confesiones o actos de un paciente-cuerpo-inerte-que-habla” (2007: 365). La verdad no reside en el cuerpo (con signos a ser mirados y ordenados en jerarquías patológicas), sino que se construye reconduciendo al enfermo a su nivel discursivo. Sin embargo, que la mirada se dirija más allá del cuerpo y sus profundidades, no quiere decir que no acote un espacio de visibilidad determinado: el psicoanalista produce

¹⁴⁰ “[...] el psicoanálisis no opera con La verdad de un individuo sino que incide sobre el objeto que su práctica misma se esmera en crear. Repercute sobre el recorte que su técnica sofisticada ha esculpido mediante las exclusiones y coacciones que pone en juego. Recordar los mecanismos mediante los cuales ello se logra es reinscribir al psicoanálisis como práctica real, ni resabio de la Pitonisa ni cubículo de algoritmos, ni confesionario, ni consultorio de ortopedia, sino conjunto preciso de operaciones que lo singularizan.” (Vallejo, 2006: 200)

enunciados de verdad sobre la experiencia clínica y en su ejercicio de escucha, acota determinados indicios (síntomas, sueños, conductas, etc.) que le ayudan a dirigir el tratamiento. Desde la perspectiva de Mendoza, hay una imposición –parecida a la del psiquiatra– cuando el analista diagnostica o despliega un saber interpretativo sobre los síntomas del analizante. Aunque el analizante sea el que habla “libremente”, el analista interpreta y da sentido a los síntomas a partir de una supuesta “ciencia del deseo”. El analista puede (o no) tomar la posición del saber sobre el individuo y su discurso y legitimar desde ahí su lugar.

Este problema ha sido denunciado por Foucault, lo hemos señalado antes, respecto a la teorización del deseo en psicoanálisis, permeada por la demanda de confesión alrededor de lo sexual como vía regia para desentrañar una verdad individual.¹⁴¹ Desde su lectura, el psicoanálisis se inserta en el punto de la relación esencial entre ley y deseo, como técnica para eliminar los efectos de “lo prohibido” (el deseo reprimido) allí donde se torna patógeno, pues, su emergencia histórica no puede dissociarse de la generalización del dispositivo sexual, en el que el régimen de lo normal y lo patológico define una cierta morbilidad de lo sexual. Si bien, no podemos yuxtaponer los conceptos de represión, censura, ley o prohibición con los que trabaja Foucault al definir una analítica del poder, en los conceptos psicoanalíticos, interesa retomar esta crítica al posicionamiento que se asume sobre estas nociones y la postura clínica y práctica que se desprende de ello (una cura direccionada hacia una refamiliarización y una readaptación o una liberación en tanto aceptación y conformidad frente al deseo). La crítica no vira en torno a Freud como instaurador de cierta discursividad, sino más bien nos reconduce a criticar el posicionamiento ético de los psicoanalistas al legitimar ciertos modos de intervención a partir del carácter supuestamente verídico de tal o cual teoría del deseo. En palabras de Foucault, es vanidoso pensar un deseo que exista al margen del poder: existe una representación jurídico-discursiva del poder que gobierna tanto la temática de la represión y la teoría de la ley constitutiva del deseo, modificando la forma en que estas son entendidas:

¹⁴¹ No obstante, Foucault siempre insistió y advirtió que la verdad no es libre por naturaleza, su producción está atravesada por las relaciones de poder, y, en las sociedades occidentales, no era un poder “represivo” como tal el que se erigía sobre lo sexual (más que represión o exclusión sobre el sexo, existió una mayor proliferación de discursos, que lo circunscriben y lo delimitan en sus prácticas y saberes).

Una y otra recurren a una representación común del poder que, según el uso que se le dé y la posición que se le reconozca respecto del deseo, conduce a dos consecuencias opuestas: o bien a la promesa de una “liberación”, si el poder sólo ejerce sobre el deseo un apresamiento exterior, o bien, si es constitutivo del deseo mismo, a la afirmación: usted está, siempre, apresado ya.” (Foucault, 1998: 50)

Crítica que resulta pertinente por resumir las discusiones en torno al fin del quehacer psicoanalítico, pensando dos posibles desenlaces: el develamiento o un desenmascaramiento de la verdad del sujeto en relación a su deseo,¹⁴² o una especie de sujeción respecto al deseo mismo, donde el sujeto aparece atrapado en su verdad singular (individual) de la que es víctima en tanto no puede escapar de su propio deseo.

Adaptación o emancipación, sujeción o desenmascaramiento: ¿no resultan estos dos desenlaces correlativos a los ideales y debates sobre el hombre subjetivado como individuo? Para desenredar esta cuestión abordaremos las reformulaciones que plantea Jacques Lacan en su retorno a Freud. En su seminario sobre las psicosis (1956), hablará de la imposibilidad de buscar curar por la vía de la comprensión, como a veces pretendía Freud al perseguir un cierto determinismo, buscando explicaciones coherentes (ya fuera en la etiología del síntoma o en una psicogénesis del deseo y de las neurosis como tal) del psiquismo. Para Lacan, en cambio, el problema al que se dirige el psicoanálisis no es la psicogénesis de la locura, por ejemplo, sino el problema del lenguaje para el hombre:

Comprender a los enfermos es un mero espejismo [...] “El gran secreto del psicoanálisis es que no hay psicogénesis” [...] La locura no es ni efecto de la herencia o de una tara, ni puede ser abordada con el enfoque de la carencia, del déficit, de la lesión o del proceso. No puede ser separada del problema de la significación, es decir, del lenguaje para el hombre. (Zimra, 1993: 151)

Es decir, que el psicoanálisis no puede partir de la admisión de una verdad jurídica¹⁴³ ni de una verdad psicológica que le sea correlativa, porque no busca comprender

¹⁴² “Haciéndose así hablante de su palabra plena que pueda, en momentos, atravesar la costra de sus saberes encubridores con la emergencia surgente de su verdad, la verdad (reprimida) de su inconciente, que pueda entonces ser sujeto de la ciencia para sí mismo, conocerse, lo que no quiere decir hablar de sí mismo con los conceptos del psicoanálisis sino hacer conciente lo inconciente, dejar al Yo advenir donde estaba el ello, descubrir su condición de sujeto deseante tras las máscaras hechas carne de sus identificaciones imaginarias” (Pasternac, 1980: 139)

¹⁴³ Zimra (1993) concluye que al declarar irresponsable al sujeto alienado no sólo se le excluye – en tanto se le retira el derecho a su acto- sino que se supondrá una verdad psicológica del acto mismo. Es decir, que se

el acto (o el síntoma) en sí mismo como anomalía y tampoco buscará el origen ni los móviles del mismo. La locura no puede referirse a la herencia a la lesión o al proceso, pues, al menos desde las reelaboraciones lacanianas, tendrá que ver con un asunto constitutivo en relación al lenguaje; en otras palabras: el problema de la locura no puede ser reconducido al individuo ni a su verdad psicológica, biológica, social o jurídica. En esta ruptura es donde localizamos lo subversivo del dispositivo analítico, a saber: no se dirige al individuo ni como sustancia-cuerpo, ni como persona, ni como hombre, ni como mente-conciencia (Yo), ni como sujeto soberano responsable. Señalamientos que suscitan la crítica sostenida por Lacan a los psicoanalistas post-freudianos que optaron una lectura orientada a la *Ego-Psychology* (psicología del Yo), una psicología de la conciencia al servicio de la adaptación, que reduce el deseo y lo pulsional al orden de los instintos y del organicismo. La crítica a dicha vía no se sostiene en su mucha o poca eficacia clínica (la cual no corresponde a esta investigación cuestionar), sino por obturar la dimensión necesaria para el trabajo con el efecto sujeto descrito por Lacan.

Pero, justamente ¿quién (o qué) es el sujeto de la ciencia para el psicoanálisis? [...] de lo que se trata en el proceso de la "cura" analítica es que el psicoanalista, que en un sentido podría pensarse el sujeto de la ciencia, no se coloca frente a su objeto como el físico ante el mundo apariencial de la materia. Se sitúa en cambio en una postura ambigua, tal que el individuo (categoría no psicoanalítica) pueda suspender, al menos relativamente sus certidumbres, o, en otros términos, la captura de su Yo, efecto éste producido por la regla fundamental y comience a adjudicar privilegio a lo que habitualmente obtura como irrelevante. (Pasternac, 1980: 139)

El concepto "sujeto de la ciencia" no remite al sujeto "obturado" por la ciencia, como comúnmente se cree; habla más bien del correlato de una forma específica de la episteme y los efectos al subvertirse, a partir del momento del *cogito*, las relaciones del sujeto con el saber y la verdad. A la par, Lacan plantea el concepto "sujeto del

declara irresponsable al sujeto pero a la vez se le buscará un tratamiento, porque el acto no es ya referido al sujeto sino a la comprensión que del acto mismo pueda lograrse, a la coherencia que pueda captarse en los móviles del crimen. Por lo que se pone de manifiesto que la verdad jurídica es correlativa a la capacidad de aclarar una verdad psicológica. De ahí que la psiquiatría haya forjado los conceptos para una comprensión del acto. Zimra, G. (1993), "Loca razón", Traducción de Cecilia Pieck en Artefacto N°4, Septiembre de 1993 México: Sistemas Técnicos de Edición, Epele. Pág. 150

inconsciente”¹⁴⁴ como hipótesis para dar una justa fundamentación al inconsciente freudiano, sin tomar nociones individualistas o de una psicología voluntarista. En esta noción es donde encontramos el quiebre epistémico que hace tambalear noción de hombre y a partir de él, cambiarán las nociones de síntoma, enfermedad y cura.

4.5.2. Diagnóstico y estructura en psicoanálisis. Una posible lectura de la subversión del sujeto entre el saber y la verdad.

Para comenzar este apartado queremos partir del entendido implícito de que toda clasificación y definición, desde donde sea que podamos fecharla, es una conjetura,¹⁴⁵ arbitraria y hasta cierto punto convencional (como veíamos en el caso de los sistemas de clasificación de la psiquiatría), y no por ello resulta ficticia,¹⁴⁶ falsa o inexistente; sino que en todo caso dichos sistemas de clasificación han resultado hasta cierto punto necesarios según se ha ido reconfigurando el campo de saber y las condiciones de lo visible y lo enunciable. Ahora, que un sistema pueda ser conjetural, tampoco significa que no podamos revisarlo o cuestionarlo como tal. En el caso del problema del ejercicio del diagnóstico y la

¹⁴⁴ No se localiza en la obra de Freud el concepto de sujeto. En ella opera en un lugar homólogo el concepto de inconsciente. El problema se plantea por cuanto el inconsciente es una instancia del aparato psíquico y, consecuentemente, se caracteriza por ser: individual, interno y con contenidos producidos por represión.

¹⁴⁵ Como hemos repasado en los primeros apartados del presente capítulo, las experiencias de la locura, el crimen y la sexualidad en la Modernidad son ejes tomados por Michel Foucault para un abordaje crítico de la cuestión. Sin embargo, nos permitimos ahora recordar un fragmento de “Las palabras y las cosas” (1968) donde aclara que toma inspiración de un texto de Borges (“El idioma analítico de John Wilkins” 1952). De dicho texto podemos extraer la siguiente intuición: “No hay clasificación del universo que no sea arbitraria y conjetural” (Borges, 1989) Es decir: como hemos estado recalando, las taxonomías y clasificaciones - pensadas comúnmente como el establecimiento correcto de observaciones y criterios de pretensión objetiva y atórica - suponen un problema epistemológico: los criterios para la especificación de un orden en un campo de saber no proviene de una observación pura. No sabemos qué cosa es el universo porque no hay universo unificador y, si lo hay, falta conjeturar su propósito, por lo que, toda narrativa global del mundo resulta transitoria, más no por ello irreal o ficticia, sino supeditada a condiciones históricas. Borges añade: “La imposibilidad de penetrar el esquema divino del universo, no puede, sin embargo, disuadirnos de planear esquemas humanos, aunque nos conste que estos son provisorios.” (Ibíd.:6) La instauración de la antropología moderna, por ejemplo, nos permite fechar el nacimiento del Hombre como objeto de conocimiento, así como su fecha de caducidad (enunciada por Foucault). Esto no implica un transhumanismo en sí, sino que al introducir la noción de tiempo (la finitud) los contenidos y saberes asociados al Hombre se relativizan, pierden su carácter de verdad eterna. Foucault, M; Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas. Traducción por Elsa Cecilia Frost; Argentina: Siglo XXI: 1968

¹⁴⁶ Vallejo concluye hacia el final de su texto lo siguiente: ficcional nos permite, sirviéndonos del lenguaje, alejarnos, no tanto de las cosas, sino del lenguaje, de sus órdenes, del modo de ser de las cosas que él nos impone. Decir que el lenguaje es intrínsecamente ficción o que la verdad misma no deja de serlo, sería volver, de manera sencilla, sobre lo ya sabido. Lo ficticio es algo más, es el nombre de un salto hacia la apertura y la distancia que las palabras mantienen con las cosas.

calidad psicopatológica que lo acompaña en los tres modelos, habríamos de preguntarnos si la cuestión radica en negar toda clasificación y toda posibilidad de diagnóstico o tiene que ver más bien con el uso y abuso de dichas clasificaciones o con la función y el modelo de intervención en el que se inserten. En otras palabras, si el problema es acaso la clasificación y el diagnóstico en sí, o la función y posición de quien lo emite o habilita.

¿Puede prescindirse del diagnóstico clínico en psicoanálisis, o se trata de la función que subyace a esta operación? En este sentido seguimos las elaboraciones de Alfredo Eidelsztein (2003) respecto de su crítica hacia las formas del diagnóstico en psicoanálisis:

En psicoanálisis se practica con mucha frecuencia una modalidad de formulación del diagnóstico que le hace perder su especificidad; se trata de aquella heredada de la medicina y en especial de la psiquiatría, en la cual el diagnóstico coincide con el arte de descubrir e interpretar los signos de una enfermedad. Me refiero a los casos en los que la pregunta diagnóstica es, por ejemplo: ¿Este paciente es histérico u obsesivo? En tal situación la disciplina pierde la posición requerida para el ejercicio de su función. Aun si se utilizan las nociones de “estructura clínica” y “modalidad de goce”, que sí son exclusivas del psicoanálisis, si se diagnostica tal como se lo acaba de ejemplificar, entonces el modelo utilizado es el de la medicina moderna. Desde la perspectiva de la práctica del psicoanálisis, tal ejercicio de la actividad diagnóstica implica un peligro iatrogénico: aumento del sufrimiento, en el sentido de incremento del malestar originado en la cultura. (Eidelsztein, 2003:1)

Un diagnóstico, aún bajo los presupuestos y con los conceptos psicoanalíticos, puede tener el mismo efecto iatrogénico que el de un psiquiatra, en tanto el analista se coloca como intérprete (de la tendencia nominalista moderna) de los signos de la enfermedad. Diagnosticar al sujeto, se diga o no el diagnóstico, puede producir un aumento del malestar, en la medida en que haga consistir no sólo al sujeto –a través de la identificación–, sino al individuo, acentuando así el individualismo y la cosificación.¹⁴⁷

Esto obliga a repensar el concepto de sujeto que es acuñado por Lacan. Si bien este posee varias acepciones a lo largo de su obra, no se confunde con el individuo. La hipótesis

¹⁴⁷ Para Eidelsztein, los prejuicios y problemas que caracterizan la concepción de subjetividad de nuestra cultura son tres principalmente: a) el individualismo moderno (confundir al sujeto con el individuo, haciéndolo coincidente con lo que sucede al interior del organismo), b) la cosificación de las funciones subjetivas (conversión de abstracciones en entidades supuestamente reales) en Occidente, particularmente en las ciencias humanas (como la psicología), y c) el nihilismo característico de nuestra forma de existencia (al reducir el sujeto al individuo, en lugar de producirse la muerte de Dios se tiende a afirmar “No hay Otro”).

del inconsciente y del sujeto del inconsciente, es lo que posibilitará un abordaje distinto del malestar y del individuo pensado como sujeto dividido en tres dimensiones diferentes: entre el saber y la verdad, como efecto entre significantes y el que aparece entre analista y analizante (en la relación de transferencia). Para Lacan, el ser no es el individuo, no es más que un hecho de dicho:¹⁴⁸ el sujeto aparece como manifestación de la imposibilidad del lenguaje; escindido entre la verdad del ser y el saber, pues, hay un saber al que sólo se accede en el entre-dicho (entre líneas) de los vericuetos y equívocos del lenguaje:

Hay relación de ser que no puede saberse. Aquella cuya estructura indago en mi enseñanza, en tanto que ese saber -acabo de decirlo-imposible está, por ello, en entredicho (*interdit*). Aquí juego con el equívoco: este saber imposible está censurado, prohibido, pero no lo está si escriben adecuadamente el entre-dicho, está dicho entre palabras, entre líneas. Se trata de denunciar a qué género de real nos da acceso. [...] Esta discordancia del saber y del ser es nuestro sujeto. [...] El sujeto del verbo (*je*) no es un ser, es un supuesto a lo que habla. Lo que habla, sólo tiene que ver con la soledad, sobre el punto de la relación que no puedo definir sino diciendo, como hice, que no puede escribirse. (Lacan, 2008h: 145)

El sujeto no es el que piensa, sino el que dice y habla sin saber. Siempre dice más de lo que sabe. Lo que habla sin saber se vuelve sujeto del verbo (*je*). El sujeto es propiamente aquel a quien comprometemos, no a decirlo todo, que es lo que le decimos para complacerlo -no se puede decir todo- sino a decir necesidades, ahí está el asunto [*sujet*].¹⁴⁹ (Lacan 2008h: 31). Lacan (1968) distingue a este sujeto, que no debe ser entendido como subjetividad ni como individualidad, sino como efecto del significante:

El sujeto del que se trata no tiene nada que ver con lo que se llama lo subjetivo en sentido vago, en el sentido de lo que mezcla todo, ni tampoco con lo individual. El sujeto es lo que defino en sentido estricto como efecto del significante. Esto es un sujeto, antes de poder situarse por ejemplo en tal o cual de las personas que están aquí en estado individual, antes incluso de su existencia de vivientes. (Lacan, 2006: 103)

El sujeto es del inconsciente, es decir, aparece y sólo lo remitimos al inconsciente que está estructurado a la manera de un lenguaje. El individuo está en todo caso afectado

¹⁴⁸ [...] El ser es, como dicen, y el no ser no es. Hay o no hay. Ese ser, no se hace más que suponerlo a ciertas palabras, individuo, por ejemplo, o sustancia. Para mí, no es más que un hecho de dicho. (Lacan, 2008h, p.143-144)

¹⁴⁹ Del francés, *Sujet* significa: sujeto, sometido, expuesto, propenso; pero también: asunto, materia, tema.

por el inconsciente (por el lenguaje) y por eso surge el sujeto como efecto entre significantes¹⁵⁰

Lo enunciado con la fórmula mínima de que un significante representa un sujeto para otro significante. El significante en sí mismo no es definible más que como una diferencia con otro significante. La introducción de la diferencia como tal en el campo es lo que permite extraer de la lengua lo que toca al significante. (Lacan, 2008h: 171-172)

Decir que hay un sujeto no es sino decir que hay hipótesis y, el individuo que habla, es su soporte. El sujeto que nos interesa, no es el sujeto en la medida en que hace el discurso, sino en tanto está hecho por el discurso, e incluso está atrapado en él: es el sujeto de la enunciación. (Lacan, 2006: 53). Pero el sujeto se define en relación al lugar Otro, desde donde la palabra cobra su valor de verdad. Por eso es que hablamos de un sujeto dividido, en tanto siempre está marcado por la falta y se encuentra distanciado de la verdad.

Para poder orientarse en cuanto al funcionamiento del sujeto, hay que definir este Otro como el lugar de la palabra. No es desde donde la palabra se emite, sino donde cobra su valor de palabra, es decir, donde esta inaugura la dimensión de la verdad, lo cual es absolutamente indispensable para hacer funcionar lo que está en juego. (Lacan, 2006:54)

El sujeto del inconsciente es una hipótesis que fundamenta al inconsciente mismo. El inconsciente no es un observable clínico, es una hipótesis, y el individuo que habla es su soporte y vehículo, ya que es en el entredicho y el equívoco que se hace visible. En ese sentido el sujeto es evanescente, pues aparece sólo como efecto de la cadena significativa y cuando se le supone una existencia (como hipótesis) en el trabajo analítico.

Cuando Lacan introduce el concepto de sujeto, rectifica tal concepción del inconsciente, del que hace “discurso del Otro”. Su noción de sujeto es requerida en psicoanálisis, debido a la necesidad de una instancia discursiva no individual para concebir al ser hablante, especialmente en su dimensión particular. Esa noción de sujeto se distinguirá netamente de cualquier instancia intra-corpórea; esto le permitirá adquirir una estructura como la del lenguaje, que hace que resulte inconcebible que se encuentre “dentro” de alguien. Como el lenguaje, habitará en el lugar del Otro. (Eidelsztein, 2003: 2)

¹⁵⁰ El significante es signo de un sujeto. En tanto que soporte formal, el significante alcanza a otro distinto de lo que él, llanamente, es como significante, otro a quien afecta y que por ello resulta sujeto, o al menos pasa por serlo. Por ello resulta ser el sujeto, y sólo para el ser que habla, un ente cuyo ser está siempre allende, como lo muestra el predicado. El sujeto nunca es más que puntual y evanescente, pues sólo es sujeto por un significante y para otro significante. (2008: 171-172)

La habilitación del sujeto permite que el problema y el objeto del psicoanálisis ya no sea el individuo (el hombre) sino el sujeto en tanto es una función y un efecto posibilitado por el dispositivo analítico. El psicoanálisis así se desmarca de ser una teoría del hombre o un proceso de normalización de sus comportamientos y vira hacia una teoría del sujeto y del deseo.¹⁵¹ La respuesta no será evitar el diagnóstico a toda costa, pues, si prescindimos de él, corremos el riesgo de dirigirnos a una clínica de lo singular (del caso a caso), donde lo que se busca es (en este sesgo individualista que busca la esencia en las profundidades del ser, o en este sesgo hermenéutico donde se piensa que el psicoanálisis es una ciencia del sentido último) el deseo en su singularidad como verdad indubitable del individuo. Antes de proveer un saber cerrado sobre el individuo en la forma de un diagnóstico de caso (histeria, neurosis obsesiva, etc.) se tendrá que estipular cuál es el sujeto en cuestión, diferenciándolo del individuo.

El diagnóstico en psicoanálisis sólo será realizado a partir de un no saber, pues, si se intenta diagnosticar estructuras clínicas o modos de goce a partir del individuo, sólo se sostendría una acepción de “sujeto” equivalente a las diferencias “subjetivas” respecto de una base conocida (el sistema de clasificación) –no olvidemos que “diagnóstico” en su etimología significa aplicar un saber establecido–. Habría enfermos y no enfermedades, como sucede en medicina. (Eidelsztein, 2003)

El problema del diagnóstico para el psicoanálisis no puede tomar el mismo rumbo esencialista e individualista que toma en la psiquiatría o la psicología clínica, porque la interrogante es más bien: ¿qué se diagnostica?, no a quién. El diagnóstico no es el operador clínico, porque no se está diagnosticando *al* sujeto (en tanto individuo) sino *el* sujeto (en tanto una función que aparece sólo en tanto se le supone ahí en la operación analítica). El saber psicoanalítico, sobre todo a partir de los desarrollos de Lacan, no consigue sino desentenderse del individuo, pero ese rechazo posibilita escapar de las aporías de las verdades antropológicas, para, más bien, adentrarse en la formalización posible de la estructura, que es el lenguaje desde las operaciones del surgimiento del sujeto (alienación y

¹⁵¹ El deseo del hombre, he dicho un día en el que hacía falta que me hiciera entender ¿por qué no habría dicho «hombre»? en fin, no es verdaderamente la palabra indicada -, el deseo a secas es siempre el deseo del Otro, lo que significa que, en suma, siempre estamos demandando al Otro su deseo. [...]Un sujeto cuyo deseo es que el Otro le demande -es simple, se invierte, se da vuelta -, pues bien, les da la definición del neurótico. (Lacan, 200: 55-56)

separación), como las leyes que gobiernan el inconsciente (metáfora y metonimia). Autores como Jöel Dor (*Estructuras clínicas y psicoanálisis*, 2000) y Gérard Pommier (*Transferencia y estructuras clínicas*, 1996) no operan con esta concepción de estructura, sino en tanto entidades con rasgos ubicables en individuos, dividida en tres entidades mayores (neurosis, perversión, psicosis) y tipos clínicos específicos (histeria, neurosis obsesiva, fobia; masoquismo, fetichismo, esquizofrenia, paranoia y el marbete de reciente acuñación, psicosis ordinaria). Es esta la perspectiva más aceptada generalmente en psicoanálisis y los debates en torno a ella consisten en aceptar o rechazar esta clasificación. Sin embargo, tal noción no se encuentra en las obras de Freud¹⁵² y Lacan. La noción, trabajada por Eidelsztein en el caso de Lacan es que, en tanto categorías operativas, no pueden servir como tipificaciones clínicas individuales que designen estados o entidades (esencias) psicopatológicas, ni como meros marbetes nosológicos que legitimen un saber:

Una vez diagnosticado el sujeto, en el sentido en que lo vengo proponiendo aquí, la utilización de las nociones de las estructuras clínicas se inscribe en la lógica de la clínica en transferencia. En psicoanálisis, “neurosis obsesiva”, “histeria”, “fobia”, etc., tipifican modalidades del lazo entre analizante y analista y no deben servir para establecer modalidades o tipos individuales. (Eidelsztein, 2003)

Perversión, neurosis y psicosis no son “entidades clínicas”, tampoco son esencias ni modos de ser: son respuestas (posicionamientos) frente a una impotencia originaria del individuo (frente a la paradoja de la renuncia pulsional o frente a la carencia del Otro, ausencia de un metalenguaje). En ese sentido, tanto el neurótico, como el perverso y el psicótico, son caras de la misma estructura normal: la estructura es una, en tanto discontinua e incompleta; ello permite colocar en entredicho los decires el pacientes, antes que reconducirlos a vías de la normalización o localizar en ellos los indicios de un deseo

¹⁵² Podemos comprender la estructura (en tanto noción, no concepto) en la obra de Freud no como ordenamiento de nosografías sino en torno a la metapsicología en sus tres ejes (tópica, dinámica y económica). Siguiendo a Sierra Rubio (2014): “La tópica, en sus dos versiones, revela ser la estructura de la personalidad anímica (o del aparato psíquico, si se prefiere la expresión gemela): Yo-Ello-Superyó/Conciencia-Preconsciente-Inconsciente. La dinámica nos introduce a la estructura lógica (o sea, la estratificación o encadenamiento) de las formaciones del Inconsciente, a partir de la idea de conflicto psíquico. La económica, por su parte, pone el acento en la infraestructura libidinal que sostiene las funciones subjetivas en el individuo y en la colectividad.” En *Los senderos de la estructura clínica. Notas genealógicas sobre una noción salvaje*. Recuperado en: <http://fepal.org/wp-content/uploads/0199.pdf>

oculto o sometido que deberá adecuarse (o liberarse) según los ideales y juegos de poder implícitos en el dispositivo clínico.

La estructura que nos interesa como psicoanalistas, en tanto nos ocupamos del síntoma, es decir, de lo que no anda, es aquella que, en tanto estructura, esta radicalmente, principalmente fallada, es decir, nosotros tenemos que explicar por qué las cosas no andan, no por qué las cosas andan – no nos serviría para nada una estructura sin falla de la que no hace lugar a la función de sujeto –y esto es propio de la estructura, no del resultado de determinada operación.” (Lacan, 2008g)

Estos malestares o modos de estar, no son entidades abstractas: interpelan a alguien que habla en un diván en el contexto del análisis, porque son modalidades de lazo que se inscriben en la lógica transferencial y que ahí es donde pueden resolverse. Si bien, el psicoanálisis emerge en este contexto donde rige un imperativo a decir o confesar el secreto de lo individual, las relaciones de poder y el saber que reproducen este modelo, se sostendrán, en la figura de quien pretende tener un saber sobre el sujeto. La construcción de la verdad será a partir de la relación con otro, modificando en el ámbito clínico la relación entre médico y paciente, cuestión que tendrá efectos en la forma en que se estratifica y se distribuye el poder, el saber y la verdad en el dispositivo clínico.

Finalizamos este apartado recuperando un fragmento a una entrevista realizada a Jacques Lacan, quien es interrogado a partir de la lectura de Jean Paul Sartre (crítico de Foucault y el psicoanálisis en tanto “enemigos del humanismo”) respecto al entendimiento de la estructura como determinante que eliminaría la autonomía del sujeto (concebido como hombre). Su respuesta permite articular las inquietudes expuestas y los compromisos éticos que atraviesan a un psicoanálisis advertido de los obstáculos que hemos introducido en nuestro recorrido arqueológico:

Pierre Daix. — Respecto a usted, Sartre dice en la revista de la que usted ha hablado: “la desaparición o como dice Lacan el «descentramiento» del sujeto, está ligado al descrédito de la historia. Si no hay más praxis, tampoco puede haber sujeto. ¿Qué nos dicen Lacan y los psicoanalistas que se dicen sus seguidores? El hombre no piensa, es pensado, como es hablado para ciertos lingüistas. El sujeto, en este proceso, no ocupa más una posición central. Es un elemento entre otros, siendo lo esencial la capa, o, si usted prefiere, la estructura en la cual está tomado y que lo constituye”.

Jacques Lacan. — Esas palabras revelan una hojeada apresurada de lo que yo escribo, peor todavía: una atención que se contenta con los ecos más vagos. No

me quejaré por eso. [...] Yo no pienso que el hombre sea pensado, puesto que evito hablar del hombre. Trato de construir lo que resulta de que en el ser que discurre, ello habla en otro lugar que ahí donde por aprehenderse como hablante, concluye de ello con firmeza que es en tanto que él piensa. Qué es entonces de lo que él es, ahí donde de lo que él piensa, se comprueba que no sabía nada. El imperfecto es aquí esencial para significar su ocultamiento definitivo. Lamento la confusión de la estructura con la capa. La capa no es de mi incumbencia. [...] Sostengo que si hay una posición idealista en este asunto, es precisamente la que plantea el sujeto desde el comienzo. Sin duda la estructura del sujeto contradice las intuiciones. Pero la historia de las ciencias debería haberse practicado suficientemente para que se sepa que la suerte de la ciencia siempre ha sido que le fuera necesario soltar ciertas intuiciones a fin de constituirse como ciencia. Descartes constituyó la física del movimiento desembarazándose del ímpetus. Hoy tenemos que destrabarnos de la ilusión de la autonomía del sujeto, si queremos constituir una ciencia del sujeto. (Lacan, 1966: 13-14)¹⁵³

¹⁵³ Entrevista realizada a Jacques Lacan por Pierre Daix, el 26 de Noviembre de 1966. Entretien avec Pierre Daix. Disponible en: Versión bilingüe en: <http://ecolelacanienne.net/es/bibliolacan/pas-tout-lacan-3/>

CONCLUSIONES

La investigación emprendida y desarrollada a lo largo de los capítulos supuso un trabajo crítico permanente y una reflexión de los fundamentos teóricos y prácticos que conforman al psicoanálisis. En consecuencia, se presentan los resultados, respuestas y conclusiones a las que arriba este documento.

Hacer una lectura arqueológica implica hacer este ejercicio crítico que nos permite ubicar al psicoanálisis como un discurso más, producto de ciertas condiciones de posibilidad (de enunciabilidad y visibilidad) que fueron trazadas en la configuración epistémica moderna. Así, es posible interrogarlo como un discurso y como parte de un dispositivo y de una red de tensiones y fuerzas que configuran un marco teórico y un campo de acción específicos, que no pueden permanecer inmutables o incuestionados. Recurrir al método arqueológico, además de permitirnos abordar los quiebres y las fisuras en la conformación de los saberes (en oposición de la mitología triunfalista de las ciencias, que aborda y legitima saberes como la medicina desde sus cumbres, suponiendo un espíritu original que se manifiesta ininterrumpidamente), habilita pensar que la tarea de situar lo verdadero del psicoanálisis –no el grado de validez de sus proposiciones, sino el modo en que su discurso produce efectos de verdad– no puede (ni debe) ser tarea exclusiva de los psicoanalistas. Pensar a Freud no tanto como “padre” del psicoanálisis, genio originario, o desde su biografía, sino como instaurador de una discursividad (la expuesta función-autor), abre otras vías de lectura, al mismo tiempo que la empresa del retorno a Freud enunciada por Lacan, adquiere otro sentido que el de la vuelta a las fuentes o la lectura ortodoxa.

Hemos señalado en nuestra indagación la importancia del Psicoanálisis como espacio de cuestionamiento que se dirige hacia los límites mismos de la figura del hombre moderno; insistimos en que aparece como una práctica dirigida al desmoronamiento de aquella figura en la que los hombres se identifican como unidad de consciencia, voluntad, racionalidad e individualidad. Por ello, el psicoanálisis no podría entenderse como una teoría especulativa o como una teoría general del hombre. No obstante, al no responder a esta demanda antropológica, que fue su misma condición de origen, no pretende tampoco

negar la existencia de los individuos ni suponerlos sujetos a meras coacciones sociales, culturales o históricas; la cuestión radicará más bien en determinar qué conceptualización de sujeto se pondrá en marcha y delimitará el campo de investigación clínico.

El sujeto “claro y distinto” es el mismo que la psicología toma como objeto, priorizando el orden de la conciencia y enfocándose en una función adaptativa. Tanto la Psiquiatría como la Psicología modernas, interrogan al hombre a partir de dicha equivalencia de la identidad-individualidad, la voluntad y la racionalidad. Es en función de este hombre, que el referente de la relación entre el conocimiento y la verdad se desplaza: se busca la verdad en relación con una subjetividad. Por su parte, el Psicoanálisis deberá pensar al sujeto en tanto escindido entre el saber y la verdad particular que lo estructura, frente a la que permanece en una tensión permanente. El modelo analítico no está colocado entonces alrededor del hombre: no le interesa pensar al hombre, sino el sujeto (reiteramos: en tanto texto-hipótesis, estatuto del asunto –sujet– del análisis). Por eso no podría responder a los mismos problemas que le interesan a la psicología o a la psiquiatría; aunque comparten un horizonte común (el de la Modernidad), son disímiles y no podrá exigirse de sus modelos de terapéutica, que arriben a los mismos resultados y elucubraciones. La funcionalidad, efectividad y pertinencia de la práctica que funda, deberá tomar en cuenta esto, pues, en ocasiones asume el imperativo de abarcarlo todo, de ofertar una respuesta a todo malestar.

En ese sentido, el psicoanálisis ha ido poniendo en tensión diferentes discursos que tomaron al hombre (como cuerpo, conciencia, voluntad y razón) como su punto de partida y que buscan explicar su malestar a partir del espacio interior que delimitó el individualismo moderno (en su cuerpo, en su cerebro, en su actitud, en su personalidad, etc.). Por su parte, el dispositivo analítico, bajo la lógica operativa del sujeto, logra abrir otras vías diferentes para pensar el dolor y el malestar. Su ejercicio, constitución y consolidación, está atravesado y comprometido con este principio, nominado como un descentramiento de la conciencia, que constituye la afamada tercera herida al narcisismo de la humanidad.

Sin embargo, esta figura del hombre, que se refuerza después el individualismo moderno, no permanece fija, sino que se ha ido modificando a luz de las reconfiguraciones

y mutaciones epistémicas de nuestro tiempo. Por ende, resulta complicado analizar y preguntarnos por lo que somos y pensamos en este momento, cuando estamos inmersos en ello. La propuesta de la ontología histórica, la genealogía y la ya mencionada arqueología, nos parecen caminos e instrumentos de análisis pertinentes en este sentido, pues, permiten cuestionar el origen, lugar y devenir de los discursos; pero sobre todo, para repensar sus efectos y las vías en que producen y reproducen modos de subjetivación.

La tarea del diagnóstico, motivo de particular interés en esta investigación, no remite a una mera observación pura, sino que se encuentra condicionada por los juegos de la verdad y el poder. Su legitimación como orientador de toda práctica clínica, puede ser rastreada en las fisuras que habitan entre los distintos momentos de la Modernidad. Apuntar a una intervención que no le otorgue un papel determinante, tiene por tarea preliminar analizar las condiciones en las que prima un saber diagnóstico nominalista (donde la palabra y mirada del médico sobre el cuerpo, conductas y decires del enfermo crean realidades), antes que una escucha de otro sufrimiento. Aclaremos que el carácter característicamente *conjetural* del diagnóstico, como hemos intentado destacar, no implica una suerte de relativismo: no se cuestiona la existencia o inexistencia de cierto padecimiento, síndrome o entidad mórbida, sino que se problematiza la disposición de los saberes que le convierten en un problema de salud (o incluso, en una tara existencial que coarta los valores y la dignidad del hombre), o lo marginan como un malestar secundario o ilegítimo (como fue el caso de la histeria en su resistencia a someterse a una etiología y nosografía fija). La conjetura recae en que estas disposiciones son fluctuantes, variables, sometidas a elementos que trascienden la evidencia y la lesión que generan un padecimiento u otro.

La posible práctica clínica que se concrete (pues difícilmente podrá hablarse de una experiencia unívoca), no será objeto entonces de la experiencia bruta, de la acumulación de hazañas clínicas o de su nivel de eficacia terapéutica; será producto de una tarea de análisis que tome nota y se posicione ante los impasses presentes en otros dispositivos (como es el caso del dispositivo psiquiátrico y el psicológico), pues, de ninguna manera podría suponerse al psicoanálisis como impermeable a ellos. ¿Se prescinde realmente del hombre

como centro de sus saberes y objeto de sus empeños curativos? ¿Se diagnostica para saber cómo operar con individuos jerarquizados por signos patológicos? Hemos procurado responder que: abordar la estructura a la manera en que Lacan avanza (y que corresponderá a otros continuar problematizando) implica no pensar un deseo al margen del poder. Todo lo contrario: la afirmación “ello habla” no implica una suerte de entidad metafísica que dominaría la vida del paciente ante la cuál no habría opción más que la alternativa de emancipación y adaptación. La estructura interroga las condiciones de posibilidad de ese modo de sufrir y las rupturas que priman ese modo de dolor, produciendo subjetividades y favoreciendo conductas que generan un malestar (no obstante el paciente afirme que desea dejar de sufrir así, y sin tener que culparlo o responsabilizarlo del síntoma, el goce, etc). Se trata del ejercicio de un saber (no sabido, sin que el analizado o el analista puedan poseerlo sino discernirlo) y una verdad particular (que no se encuentra en el interior, a la manera de un secreto a desentrañar, sino situado en el discurso como una red no individual), a partir de los cuales, se puede encontrar otro modo de colocarse, a pesar de uno mismo. Entonces: eso habla, eso goza, eso piensa; alguien se juega en ello, y corresponde ofertar una operación clínica que no cosifique ni individualice lo que está ahí en juego. Parafraseando a Foucault y Lacan: no importa quién habla (qué modelo de hombre, con qué tipo de padecimiento), lo importante es que eso se diga.

Desde ahí, podemos concebir al Psicoanálisis, pensándolo como discurso y en relación con la configuración epistémica que lo acoge, ya no como una teoría más abarcativa sobre el hombre (o la psique), una cosmovisión ideológica o como un modelo clínico infalible o más completo, sino como un discurso que habilita un dispositivo específico para ciertos malestares. Quizá lo subversivo del psicoanálisis y la originalidad de sus postulados se encuentra justamente en el hecho de que surgen a partir de ciertos quiebres con la racionalidad moderna y sus avatares, pero, es por ello mismo, que sus alcances y sus límites deberían parecernos más claros y localizables de lo que generalmente parecen. La discusión reiterada sobre la identidad del psicoanálisis y sus alcances, es signo de que aún en la actualidad el psicoanálisis resiste y se sostiene como discurso, pero sigue siendo disidente y en cierta forma incompatible con muchos de los enunciados de la razón

moderna, por lo que siempre es objeto de interrogaciones. Sin embargo, dichos debates y disquisiciones también nos indican que el psicoanálisis (como teoría, como método de investigación, como praxis y como institución), se encuentra en una encrucijada por permanecer vigente y visible, por lo que sus preguntas han tenido que virar a otros dominios (con los que muchas veces es incompatible) a partir de los cuales sus conceptos, axiomas y metodología, se han modificado.

Se ha conformado entonces un campo de batalla entre las tensiones que mantiene el psicoanálisis con la Modernidad –que lo hacen resistir y mantenerse como un saber subversivo– y las rupturas y quiebres que a su vez lo mantienen marginado, hermético y subsumido en un ejercicio de reproducción irreflexiva de enunciados que muchas veces no son problematizados o interrogados en relación a su operatividad y efectos. Acaso, como sucede en la relación entre la filosofía de la ciencia y las ciencias naturales, no sean los psicoanalistas los únicos que puedan discurrir y aportar sobre su campo y la formación de su objeto. Y consecuentemente, los psicoanalistas adquieren el compromiso de abrir el diálogo con otras disciplinas y de no incurrir en la extraterritorialidad para afrontar los problemas y críticas que atañen y permean a su disciplina.

La identidad y alcances del campo psicoanalítico no deben depender del grado de prestigio o autoridad de aquellos que pretenden delimitarlas, ni del nivel de difusión o popularidad que alcancen ciertos enunciados o conceptos en detrimento de otros. Encontraremos un marco de posibilidad y una especificidad del psicoanálisis al confrontarlo con las condiciones –históricas, políticas, culturales– de su emergencia, de las cuales tomará distancia o continuidad; dicha tarea exige un trabajo crítico constante y la toma de un posicionamiento ético.

Considerando estas formulaciones, se piensa esta investigación no como una pesquisa cerrada sino que atraviesa posibles proyectos a construirse sobre las preguntas, problemáticas e hilos que quedan pendientes en esta tesis.

BIBLIOGRAFÍA

Allouch, J. (2006) *Spichanalyse*, Me cayó el veinte nº 13, México. Traducción de Graciela Bousquet. México: Primavera, 2006.

Ángeles, F. (2015) *Descartes y Pascal. El trasfondo espiritual de la filosofía moderna*; México: Fontamara.

Arenas, L. (2015) *Aprender a pensar: Descartes*, España: RBA.

Agamben, G (2007) *¿Qué es un dispositivo?* Traducción de Roberto J. Fuentes Rionda, de la edición en francés: Giorgio Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, Éditions Payot & Rivages, París. En *Sociológica*, año 26, nº 73, pp. 249-264 (mayo-agosto de 2011).

Assoun, P. L. (2001) *Introducción a la epistemología freudiana*, Buenos Aires: Siglo XXI.

A.A.V.V. (1994) *Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales IV*, México: Prentice-Hall

Ávila, M. (2015) *Filosofía y psicoanálisis: del cogito de Descartes al sujeto del inconsciente según Lacan*, México: UNAM.

Bachelard, G. (1984) *La formación del espíritu científico: Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. 23ª ed. Traducción de Jose Babini. México: Siglo XXI, 2000.

Bautista, J. (2011) *El psicoanálisis obturado*, Imago Agenda N°156 “Transferencia y empatía”, diciembre 2011. Disponible en:
<http://www.imagoagenda.com/articulo.asp?idarticulo=1634> Consultado el: 14/11/18

Bercherie, P. (1986) *Los fundamentos de la clínica*; Buenos Aires; Manantial.

Betancourt, F. (2006) *Historia y lenguaje. El dispositivo analítico de Michel Foucault*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Borges, J.L. (1952) *Otras Inquisiciones* (En: Borges, Jorge Luis. Obras completas. T.2. Barcelona: Emecé, 1989

Braunstein, N. M. Langer, M. Pasternac, & F. Saal, *Psicología: ideología y ciencia*. México: Siglo XXI, 1982.

Braunstein, N. (1975). *¿Cómo se constituye una ciencia?* En Psicología, ideología y ciencia. 8ª Edición, Buenos Aires Siglo XXI, 1982.

_____ (1980) *Psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis* (hacia Lacan), Buenos Aires: Siglo XXI, 1987.

_____ (2013) *Clasificar en psiquiatría*, Buenos Aires: Siglo XXI. Págs. 115-138

Bunge, M. (1980) *Introducción de La ciencia. Su método y su filosofía*. Siglo XX.

Canguilhem, G. (1971), *Le normal et le pathologique*, col. "Quadrige", 2ª ed., P.U.F., Trad. cast. de R. Potschart en S. XXI, México, 1988.

_____ (1956). *¿Qué es la psicología?* Traducción castellana de Juan Bauzá y Mª José Muñoz. En: Cahiers pour l'analyse, marzo-abril 1966, nº 2, p. 75-91. Disponible en www.elseminario.com.ar

Christiansen, M.L (2018) *¿Psicopatología de la vida cotidiana o cotidianidad de la psicopatología? Reflexiones sobre el Psicoanálisis y los dispositivos*. En: Más allá de lo disciplinario: enfoques teóricos, historiográficos y metodológicos para el estudio del pasado. Guanajuato: Universidad de Guanajuato.

Casas, José. (1996) *La función de la teoría en psicoanálisis*. Lecturas para su discusión. Querétaro. Universidad Autónoma de Querétaro.

Casanova, B (1998) *Estallidos de clínica* en la revista Litoral 25-26 La función secretario; pp. 107-116

Cassirer, Ernst (1935) *La Filosofía de la Ilustración*. Traducción de Eugenio Ímaz. España: FCE, 1972

Christiansen, M. L. (2014). *Sobre la violencia y ciertos vicios epistemológicos. El "crimen pasional" como ejercicio crítico-reflexivo*. Revista Vanguardia Psicológica. Clínica Teórica y Práctica. Universidad Manuela Beltrán, Bogotá: Colombia, 4(2), p.p. 130-146.

Derrida, J. (1997) *"Ser justo con Freud" en Resistencias del Psicoanálisis*; Argentina: Ed. Paidós.

Deleuze, G. (2003) *Foucault*, Barcelona: Paidós.

- _____ (2013) *El saber: Curso sobre Foucault*, tomo 1, Buenos Aires: Cactus, 2013.
- _____ (2014) *El poder: Curso sobre Foucault*, tomo 2, Buenos Aires: Cactus, 2014.
- _____ (2015). *La subjetivación: Curso sobre Foucault*, tomo 3, Buenos Aires: Cactus, 2015.
- Didi-Huberman, G. (2007) *La invención de la histeria* Trad. Tania Arias y R. Jackson. Madrid: Cátedra.
- Dilthey, W. (1956) *Introducción a las ciencias del espíritu: ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia* / traducido del alemán por Julián Marías; prólogo de José Ortega y Gasset, Madrid: Revista de Occidente.
- DSM: *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, American Psychiatric Association, Washington D.C.
- Eidelsztein, A. (2003) *Diagnosticar el sujeto*. En Imago Agenda /Letra Viva N° 73 (Septiembre 2003)
- Eidelsztein, A. (2012) Entrevista por Cueto, E. en Imago Agenda N° 164: *Del Big Bang del lenguaje y el discurso en la causación del sujeto*, (Octubre 2012) En: imagoagenda.com: http://www.imagoagenda.com/articulo.asp?idarticulo=1799&fbclid=IwAR1mULjgaTIKaof4c3phkpEWo_JV2-Lb0eLOhR-8fMEi0wiNlpButoaE7Ww. Consultado el 28/03/19
- Escobar, H. (1999). *Sujeto y Psicoanálisis. Hacia una arqueología de los discursos psicológicos*. Instituto Trilingüe Londres, México.
- Fernández Liria (2001). *De la psicopatología crítica a la crítica de la psicopatología*, Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría. 80: pp. 57-60
- Foucault, M. (1963) *El Nacimiento de la clínica. Una Arqueología de la mirada médica*) Siglo XXI, México, 2001.
- _____ (1964) *Historia de la locura en la época clásica*. T.I y T. II, Traducción de Juan José Utrilla. México; FCE; 1990.
- _____ (1966) *Las palabras y las cosas*. Una arqueología de las ciencias humanas. Traducción por Elsa Cecilia Frost; Argentina: Siglo XXI, 1968.
- _____ (1967): *Nietzsche, Freud y Marx*, Buenos Aires: Ed. el Cielo por Asalto, 1999.

a) _____ (1969) *¿Qué es un autor?* En Revista Litoral nº9 (junio 1998): “La función de secretario”. Traducción de Silvio Mattoni. Edelp. Argentina, 1999.

_____ (1969) *La arqueología del saber*, México: Siglo XXI, 1979.

_____ (1970) *El orden del discurso*. Traducción de Alberto Gonzales Troyano; Tusquets Editores, Buenos Aires, 1992.

_____ (1973-74) *El Poder Psiquiátrico*, México: FCE [Clases 30 de enero y 6 de febrero de 1974 (págs. 303-382)] 2007.

a) _____ (1975) *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Traducción de: Aurelio Garzón del Camino Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.

_____ (1976) *Historia de la Sexualidad I. La voluntad de saber*. Traducción de Ulises Guinazú, . México: Siglo XXI Editores. 25ª Ed. en español, 1998.

_____ (1978) *Nietzsche, la genealogía y la historia en Microfísica del poder*, Madrid: La piqueta, 1ª edición, 1991.

b) _____ (1978) Entrevista publicada en la revista *Ornicar* N°10. Paris, julio de 1977. Traducida al castellano por Javier Rubio para la Revista *Diwan*, Nros. 2 y 3, págs. 171-202. Publicada en “*Dits et écrits Vol. II*”, Quarto-Gallimard, París, 2001, p. 298-301

b) _____ (1982) *La hermenéutica del sujeto*. Curso en el Collège de France. Trad. Horacio Pons. Ciudad de México: FCE, 2002.

a) Foucault, M. (1954-1988) *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*. Traducción de Diego Fonti. En: *Dits et écrits* (), t. N (1980-1988), Paris: Gallimard, 1994

b) _____ (1984) *¿Qué es la Ilustración?* Traducción de Jorge Dávila. En: *Revista Actual*, no. 28 Ene – Abr. Departamento de Sistemología Interpretativa. Universidad de Los Andes. Merida-Venezuela, 1994, pp. 19-44

b) _____ (1984) *Michel Foucault por Sí Mismo “Foucault”* en: M. Foucault, *Dits et Écrits* (Ewald, F.; Defert, D. (Eds.)), t. IV, pp. 631-636,. Traducción de Jorge Dávila, Gallimard, París, 1999

_____ (1988) *El sujeto y el poder*. Revista Mexicana de Sociología, Vol. 50, No. 3. (Jul.- Sep., 1988), pp. 3-20. Disponible en: terceridad.net/wordpress/wp-content/uploads/2011/10/Foucault-M.-El-sujeto-y-el-poder.pdf. Consultado el 10/01/19

_____ (2013) *¿Qué es usted, profesor Foucault?: Sobre la arqueología y su método*. 1ª ed. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Freud, S. (1976). *Obras Completas*, Buenos Aires: Amorrortu, 24 T, 1991.

- a) _____ Proyecto de Psicología para neurólogos (1950 [1895])
- b) _____ Carta 52, 1896. T. I.
- c) _____ *Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas* (1893), T. I.
- d) _____ *Estudios sobre la histeria* (Breuer y Freud) (1893-95), T. II
- e) _____ *Historiales clínicos. Señorita Elizabeth von R.* 1895, T. II.
- f) _____ *Charcot*, 1893, T. III.
- g) _____ *La interpretación de los sueños*, (1900 [1899]), T. V
- h) _____ *El método psicoanalítico de Freud*, 1904, T. VII
- i) _____ *Fragmento de análisis de un caso de Histeria* (1905 [1901])
- j) _____ *Sobre la iniciación del tratamiento*, 1913, T. II
- k) _____ *Lo inconsciente*, 1914, T. XIV
- l) _____ *Recordar, repetir, reelaborar*, 1914, T. XII
- m) _____ *Pulsiones y destinos de pulsión*, 1915, T. XIV
- n) _____ *Más allá del principio del placer*, 1920, T. XIX
- o) _____ *El yo y el ello*, 1923, T. XX
- p) _____ *Dos artículos de Enciclopedia*, 1923, T. XVIII
- q) _____ *Conferencias de Introducción al Psicoanálisis*, (1916-17[1915-17]) T. XV- XVI.
- r) _____ 1ª Conferencia: *Introducción*, 1915, T. XV
- s) _____ 16ª Conferencia: *Psicoanálisis y Psiquiatría*. 1916, T. XVI
- t) _____ 25ª Conferencia. *La Angustia*, 1917, T. XVI. Pp. 357-374.
- u) _____ *¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial*, T. XX, 1926
- _____ *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (1933 [1932]). T. XXII

v) _____ 31ª conferencia. *La descomposición de la personalidad psíquica*, 1932.

w) _____ 34ª conferencia. *Esclarecimientos, aplicaciones, orientaciones*, 1932.

Fuente, R. de la, (1997) *Hacia un nuevo paradigma en la psiquiatría en Salud mental*, vol. 2, num. 1, México, mayo de 1997, pp. 2-7.

Fuente, R. de la. (1990) *Nuevos caminos de la Psiquiatría*. México: FCE

Fuente, R. de la., et al. (1997) *Salud mental en México*; FCE; pp. 13-40

Gadamer, H-G. (1995) *El giro hermenéutico*. Traducción de Arturo Parada. Madrid: Cátedra Teorema, 1998.

González, I. (2015) *Aprender a pensar: Hobbes*. España: RBA.

Grondin, Jean. *Introducción a la hermenéutica filosófica* (1991). Traducción de Ángela Ackermann Pilári. Herder. Barcelona, 1999.

Habermas, J. (1984). *Ciencia y Técnica como ideología*. Madrid: Tecnos

Hacking, I. *The Social Construction of What?* Cambridge: Harvard University Press, Edición en castellano: ¿La construcción social de qué?, Barcelona: Paidós, 2000.

Hernández, C. N. (2017) “*Diagrama, dispositivo y subjetivación. Foucault bajo el prisma de Deleuze*”. División de Ciencias Sociales y Humanidades en la Universidad de Guanajuato.

Hanson, N.R. (1958) *Patrones de descubrimiento. Observación y explicación*. Madrid: Alianza Editorial

Huertas, R. En torno a la construcción social de la locura. Ian Hacking y la historia cultural de la psiquiatría. Centro de Ciencias Humanas y Sociales CSIC en: Revista Asoc. Esp. Neuropsiq, 2011.

Kant, I. (1997), Introducción de traductor. *Kant, filósofo ilustrado y la Crítica de la Razón Pura*. En: Pedro Ribas, Taurus (Ed.), *Crítica de la Razón Pura* (pp. 17-28), Madrid, España: Santillana.

Kant, I; *¿Qué es la ilustración?* en *Filosofía de la historia*, trad. de E. Imaz; México: F.C.E., 1981.

Kauffman, P. (1993) *Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis. El aporte freudiano*. Buenos Aires: Paidós, 1996.

Lacan, J. Los seminarios de Jaques Lacan. Traducción de Irene Agoff; 1ª ed. 11ª reimp. Buenos Aires: Ed. Paidós; 2008.

- a) _____ *Apertura, El Seminario I: Los Escritos Técnicos de Freud*, Clase 3, 1953
- b) _____ *Función creadora de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*. Seminario 1: Clase 19, 1954.
- c) _____ *Una definición materialista del fenómeno de conciencia*, Seminario 2: Clase 4, 1954.
- d) _____ *El concepto del análisis. En: El seminario 2: El Yo en la Teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica 1954-1955*
- e) _____ *El Seminario 6: El Deseo y su interpretación* Clase 19, 1958.
- f) _____ *El Seminario 7: La ética del Psicoanálisis*; 1960.
- g) _____ *El Seminario 9: La identificación* .Clase del 13 junio, 1962.
- h) _____ *El Seminario 20: Aún*, Clase 10: *Redondeles de cuerda* 15 de Mayo, 1973

Lacan, Jacques (1966) *Escritos 1 y 2*. 2 T. Traducción de Tomás Segovia y Armando Suárez, Ed. Siglo XXI, México, 2002.

- i) _____ *La cosa freudiana o el sentido del retorno a Freud* en *Escritos I*, 1955.
- j) _____ *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*. En. *Escritos I*. (1956[1953])
- k) _____ *Posición del Inconsciente*, *Escritos 2*, 1964
- l) _____ *La ciencia y la verdad*. En *Escritos 2*. 1966.
- m) _____ *La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud*, *Escritos 1*, 1975.
- n) _____ *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo inconsciente freudiano*, *Escritos 2*, 1979.

Lacan, J. (1967) *Mi enseñanza, Lugar, origen y fin de mi enseñanza*, Paidós, 2006.

Lacan, J. (1981) *Proposición del 9 de octubre de 1967*. En *Ornicar* Num. 1, El saber del psicoanálisis. Barcelona: Petrel. P.p. 2

Lacan, J. Entrevista con Madeliene Chapsal (1957) Periódico *L'express*, el 31 de mayo de 1957, en su número 310 (pp. 20-22) (1). Trad. y notas de Juan Bauzá y M^a José Muñoz.

Disponible en:

http://www.eol.org.ar/template.asp?Sec=prensa&SubSec=europa&File=europa/2014/14-04-20_Entrevista-de-Lacan-con-Madeleine-Chapsal.html. Consultado el: 07/01/19

_____ Entrevista realizada a Jacques Lacan por Pierre Daix, el 26 de Noviembre de 1966. Entretien avec Pierre Daix. Disponible en: Versión bilingüe en: <http://ecolelacanienne.net/es/bibliolacan/pas-tout-lacan-3/>

Laplanche J. & Pontalis J.B (1967), *Diccionario de Psicoanálisis*. Barcelona: Labor, 1983.

Hacking, I. 1986. *Making up people*. En: Hacking, I. *Historical ontology*. London: Harvard University Press, 2002. , pp. 99-114.

Ludueña, F. *Foucault con Sade*. Fabián, Nombres. Revista de Filosofía, "Dossier: Psicoanálisis-Filosofía", Córdoba (Argentina), año XXII, n° 27, noviembre 2013, pp. 221-250. En: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/issue/view/672>

Le Gaufey, G. "*Una clínica sin mucha realidad*" en *El Caso inexistente*, Epeele, México, 2006.

Martínez, M. (2010). *Ontología histórica y nominalismo dinámico: la propuesta de Ian Hacking para las ciencias humanas*. Cinta de Moebio. Revista de Epistemología de Ciencias Sociales, Num. 39. Disponible en:

<https://revistas.uchile.cl/index.php/CDM/article/view/11065/11323> Consultado el: 05/02/19

Mata, I. de la, y Ortiz A. (2007). *La colonización psiquiátrica de la vida*. Archipiélago: Cuadernos de Crítica de la cultura, 76: pp. 39-50.

Mendoza, G. *Charcot, inconsciente de Freud: orígenes de la crítica de Foucault*, Acheronta. Revista de Psicoanálisis y Cultura Número 24 - Diciembre 2007. Disponible en: <http://www.acheronta.org/acheronta24/mendoza.htm> Fecha de consulta: 18/01/19

Morey, M. *Lectura de Foucault*, Editorial Sexto Piso, México, 2014. Págs.431

Muñoz, P. (2013) *La puesta en acto de la locura*, Imago Agenda N°169, “Folie à deux” (abril 2013) Disponible en: (<http://www.imagoagenda.com/articulo.asp?idarticulo=1937>)

Navarro Cordón, et.al. *Historia de la Filosofía*, Madrid, Anaya, 2009

Nietzsche, F. *Genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Biblioteca Nietzsche. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Editorial Alianza, 2005, Madrid.

Osswald, A.M. *Psiquiatría: un cuerpo sin alma, una clínica sin sujeto*, UCES, Verba Volant. Revista de Filosofía y Psicoanálisis Año2, No.2, 2012.

Palem, R. M. (2009). *Actualidad del pensamiento de Henri Ey (1900-1977)*. Salud mental, 32(3), 259-262. Recuperado en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-33252009000300010&lng=es&tlng=es. Consultado el: 10/12/18

Pérez-Rincón, H. *El Teatro de las histéricas y de cómo descubrió entre otras cosas, que también había histéricos*, 3ª ed, México: FCE/SEP/CONACYT, 2015. Págs. 59-91

Pasternac, M. (1980) *Problemas actuales del psicoanálisis: Medicalización, cientificidad e irrupción lacaniana* Conferencia pronunciada el 31 de octubre de 1979 (CEAM) Publicada en *Dialéctica* nº8 (junio 1980) Escuela de Filosofía y Letras. UAP

Pasternac, M. (2002) *Del das Unbewusste de Freud a L'une bévue de Lacan*. Publicación como un artículo Carta Psicoanalítica. ISSN: 1665 - 7845 – Núm. 1. (Junio de 2002)

Ratto, A. *Aprender a pensar: Rousseau*. España: RBA, 2015.

Ricoeur, P. (1998) *Freud: una interpretación de la cultura*, México: Siglo XXI.

Ritvo, J.B. (2011) “El psicoanálisis obturado”, *Imago Agenda* N°156 “Transferencia y empatía”, Disponible en: <http://www.imagoagenda.com/articulo.asp?idarticulo=1634>

Rodríguez, G. (2018) *La lógica de alienación y separación en relación con el concepto Locura de Jacques Lacan*. Tesis de Maestría. Universidad Autónoma de Querétaro.

Roudinesco, E. (1986) *La batalla de los cien años Historia del Psicoanálisis en Francia (2) (1925- 1985)* Editorial Fundamentos, Madrid, 1993

Ruiz R. *El discurso psicoterapéutico como tecnología del yo*. Granada: Universidad de Granada, 2016. Disponible en: [<http://hdl.handle.net/10481/43302>] Consultado el: 34/04/19

Sauval, M. (1998). *Ciencia, psicoanálisis y posmodernismo* (Acerca del libro "Impostures Intellectuelles" de Sokal y Bricmont) Segunda parte: La ciencia y la verdad (8 de enero 1998). Disponible en: <http://www.acheronta.org/acheronta6/sokal2.html>

Sade, Obras fundamentales: Marqués de Sade, Tomo III; StoneHenge Books; México; 2012

Szasz Thomas. *Esquizofrenia. El símbolo sagrado de la Psiquiatría*. Premia Editora. México. 1990

Taylor, C. (1989). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Paidós Ibérica. Barcelona, España, 2006.

_____ (1991) *La ética de la autenticidad*, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona Barcelolla –Buenos Aires – México: Ediciones Paidós, 1994.

Vallejo, M. (2006) *Incidencias en el psicoanálisis de la obra de Michel Foucault. Prolegómenos a una arqueología posible del saber psicoanalítico*. Buenos Aires: Letra Viva.

Vidal, G. (1986). *Psiquiatría*. Buenos Aires: Editorial Médica Panamericana.

Villacañás, JL. (2014) Kant. *Estudio introductorio. Crítica de la razón pura*. Colección grandes pensadores Vol I. Madrid: Gredos.

Villoro, L. (1965), *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, Universidad Nacional Autónoma de México, Centros de estudios filosóficos, Publicaciones de Diánoia, México: Fondo de Cultura Económica

Zimra, G. (1993), “Loca razón”, Traducción de Cecilia Pieck en *Artefacto*, Revista de la escuela lacaniana de psicoanálisis, núm. 4. (Septiembre de 1993). México: Sistemas Técnicos de Edición, Epele.

Dirección General de Bibliotecas UAQ