



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR
FACULTAD DE PSICOLOGÍA**



DECLARACIÓN y AUTORIZACIÓN

Yo: **FRANCESCO MATEO BERNARDI LARREA**, con CC. 171496381-4, autor del trabajo de graduación intitulado: “ANÁLISIS DE LA CONCEPCIÓN DEL SUJETO DEL INCONSCIENTE EN PSICOANÁLISIS EN RELACIÓN CON EL CONCEPTO DE SUJETO DEL COGITO CARTESIANO” previa a la obtención del título profesional de **PSICÓLOGO CLÍNICO**, en la Facultad de **Psicología**.

1.- Declaro tener pleno conocimiento de la obligación que tiene la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, de conformidad con el artículo 144 de la Ley Orgánica de Educación Superior, de entregar a la SENESCYT en formato digital una copia del referido trabajo de graduación para que sea integrado al Sistema Nacional de Información de la Educación Superior del Ecuador para su difusión pública respetando los derechos de autor.

2.- Autorizo a la Pontificia Universidad Católica del Ecuador a difundir a través de sitio web de la Biblioteca de la PUCE, el referido trabajo de graduación, respetando las políticas de propiedad intelectual de Universidad.

Quito, noviembre 2016

FRANCESCO MATEO BERNARDI LARREA

CC. 171496381-4

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

FACULTAD DE PSICOLOGÍA

ESCUELA DE PSICOLOGÍA

**DISERTACIÓN PREVIA A LA OBTENCIÓN DEL TÍTULO DE
PSICÓLOGO CLÍNICO**

**"ANÁLISIS DE LA CONCEPCIÓN DEL SUJETO DEL
INCONSCIENTE EN PSICOANÁLISIS EN RELACIÓN CON EL
CONCEPTO DE SUJETO DEL COGITO CARTESIANO"**

FRANCESCO BERNARDI

DIRECTORA: RUTH GORDILLO

QUITO, 2016

AGRADECIMIENTOS

Primero, me gustaría agradecer especialmente a mi directora de tesis, Ruth Gordillo, por el esfuerzo, la paciencia y dedicación que me brindó para la realización de esta disertación. Al igual que por todo el apoyo que me ha dado a lo largo de la carrera. Agradezco la motivación que me ha brindado, siempre que la he necesitado.

A mis padres y al resto de mi familia, quienes han hecho posible este largo recorrido académico y gracias a cuyo cariño y soporte he podido llegar hasta aquí.

A Joselyne Richards, gracias a la ayuda y al apoyo que me ha ofrecido durante todos estos años, con los cuales he podido siempre seguir adelante.

TABLA DE CONTENIDO

RESUMEN.....	III
INTRODUCCIÓN.....	1
1. SUJETO DEL INCONSCIENTE.....	4
1.1 Concepto de inconsciente en Freud, cuestión de la vida psíquica en lo cotidiano Psicopatología de la vida cotidiana.....	6
1.2 Conceptos clínicos: la histeria. El síntoma manifestado corporalmente sin pasar por el lenguaje.....	10
1.3 El sujeto del lenguaje: sujeto dividido.....	22
2. CONCEPCIÓN DEL SUJETO DEL COGITO EN DESCARTES.....	25
2.1 Presupuestos del sujeto racional, sujeto de la ciencia.....	26
2.2 Consolidación del Cogito cartesiano.....	36
2.3 Denuncia a la “certidumbre de saber”.....	41
3. RELACIÓN ENTRE SUJETO DEL INCONSCIENTE Y SUJETO DEL COGITO.....	43
3.1 Psicoanálisis y la concepción clásica del sujeto.....	43
3.2 Aportes del psicoanálisis.....	47
3.3 Del sujeto cartesiano al sujeto del psicoanálisis: una lectura contemporánea.....	54
CONCLUSIONES.....	58
BIBLIOGRAFÍA.....	¡Error! Marcador no definido.

RESUMEN

Con el descubrimiento del inconsciente, Freud provoca un giro en un mundo racionalista. Sus teorías plantean nuevas y turbulentas concepciones con respecto al sujeto humano, quien ahora posee un inconsciente que determina y explica muchos de sus actos y malestares. Pasando desde los actos fallidos hasta los sueños, el sujeto de repente ya no puede afirmar con certeza su absoluta racionalidad, como lo hacía Descartes en el siglo XVI. La idea de un sujeto indiviso, completo en tanto es conciente de sí mismo y de su racionalidad, empieza a cambiar, sobre todo en lo que respecta a los estudios relacionados a las psicologías.

Sin embargo, las posturas racionalistas dominantes se mantienen hasta la actualidad, de la mano con un fuerte método científico, como herencia del Cogito cartesiano. Para Descartes, el ser se acerca a la perfección gracias a su racionalidad, que es producto de Dios. El ser humano, en su imperfección y mortalidad, puede conocer todo clara y distintamente. Es capaz, con su razón, de distinguir lo falso y determinar lo verdadero. Con esto, el método propuesto por Descartes permite la demostración de la existencia en su esencia.

De esta forma, estas dos teorías aparentemente opuestas se entrelazan en una problemática primordial. Con filósofos como Derrida, se entiende mejor la postura cartesiana, en tanto esta no implica necesariamente un rechazo a todo aquello que no sea racional. Pero, parece posicionarse más desde un lugar de mediación entre ambos supuestos; tal vez estos no son opuestos, sino que se complementan mutuamente.

INTRODUCCIÓN

Las preguntas sobre el sujeto han significado siempre un tema central para el psicoanálisis, así como para la filosofía en general, y a Freud, en su afán por entender los procesos patológicos mentales, estas preguntas le llevaron al descubrimiento de un sujeto del inconsciente. Sin embargo, la recepción de esta idea no fue bien admitida por los círculos intelectuales de la época, inclusive existen muchas resistencias en la actualidad con respecto a la teoría del inconsciente. En definitiva, los planteamientos freudianos aparecen en medio de una cultura logocentrista, dominada por discursos racionales y científicos desde hace ya siglos, concretamente con las teorizaciones de Descartes en relación al ser y su esencia.

El interés para elaborar este tema, desde un punto de vista social, viene de la importancia que tiene el sujeto en la sociedad, una que está conformada por varios sujetos que se relacionan entre sí; entender al sujeto es esencial para entender la sociedad. Teóricamente, este tema es novedoso ya que hace un acercamiento entre la unidad de estudio del psicoanálisis y el sujeto estudiado en el campo de la epistemología, poniendo en duda los fundamentos filosóficos y científicos que se han formado alrededor del sujeto a lo largo de la historia.

Es importante el trabajo del argumento en cuestión, en tanto permite identificar al psicoanálisis como un valioso discurso para una cultura que ha venido negando los fenómenos psíquicos más profundos a lo largo de la historia y por ende privando al sujeto de aquello más propio que puede tener, lo que sin lugar a dudas, representa una alternativa para el sujeto. De esta manera, se puede ampliar levemente el desarrollo de Lacan con respecto al sujeto de la ciencia en Descartes. Sin embargo, es importante comprender las ideas y procedimientos de Descartes, que lo llevaron a formular una teoría fundamentalmente racionalista, donde se demuestra que el ser existe gracias a su conciencia. Se abordará entonces, en esta disertación, el concepto de sujeto desde la teoría freudiana principalmente, además se trabajarán algunas de las obras de Lacan como complemento de la teoría freudiana y con el afán de profundizar más lo tocante al sujeto del inconsciente en el discurso psicoanalítico. Luego se lo comparará con el sujeto cartesiano, estudiando así no sólo a Descartes, sino también los acercamientos producidos por Derrida al psicoanálisis y a la filosofía. De esta forma se comprometerá a dos polos en la disertación, un sujeto del

inconsciente, por un lado, y a un sujeto completamente racional y consciente del otro. Este trabajo busca, como aporte principal, el brindar una profundización del tema correspondiente, sobre todo de la relación entre los dos conceptos planteados y una explicación de cómo aparentemente irrumpe el psicoanálisis en el concepto de sujeto de la ciencia.

El principal objetivo de esta disertación será el de analizar ambos conceptos, el de sujeto del inconsciente y el de sujeto del cogito, por separado para luego compararlos y determinar cuál es la relación existente entre ambos, tratando así conceptos secundarios que permiten una comprensión más completa del tema en cuestión, y que se guiarán a través de las obras de Lacan, Foucault, Derrida y Deleuze. Frente a este tema, se encuentra, como problemática, una aparente oposición entre ambos polos de la investigación. Y, con esto, se abren las preguntas ¿Son estos dos conceptos realmente opuestos? ¿Puede hablarse de una primacía de uno sobre el otro? Y sí no ¿Cuáles serían los aportes del psicoanálisis a la epistemología clásica?

Se asume que existe una relación opuesta entre estos dos conceptos planteados, sin embargo, se deberá identificar el tipo de relación que se maneja entre las dos ponencias y para esto se debe trabajar el concepto de sujeto en ambos casos, y finalmente, relacionarlos entre ellos.

En un primer momento, se trabajará el tema de sujeto del inconsciente; para esto se analizará el concepto de inconsciente en Freud, la manera en cómo se descubre y cómo se manifiesta en la cotidianidad y en la clínica, las que serán las bases del concepto principal. La demostración de la existencia de un inconsciente y sus manifestaciones en Psicopatología de la vida cotidiana, será seguido por la explicación de un caso de histeria, en el cual Freud logra determinar el funcionamiento del psiquismo. Después de esto, se tocará lo concerniente al sujeto del inconsciente específicamente, con Lacan quién utiliza el término. El sujeto del inconsciente se explica por un sujeto dividido, según Lacan, entre lo propio y lo externo que son incorporados en el origen del sujeto.

En un segundo momento, se tratará lo referente a la concepción del sujeto del cogito cartesiano. Se trabajarán las tres obras principales de la metafísica de Descartes: Meditaciones metafísicas, Discurso del método y Pasiones del alma. Con estas obras se pretende explicar la concepción de sujeto que tiene Descartes, uno que está dividido entre su cuerpo y su alma, y además señalar el método que utiliza para demostrar que la existencia del ser se debe únicamente al hecho de pensar concientemente.

Por último, se pondrá en relación los dos conceptos trabajados anteriormente, es decir, el sujeto del inconsciente y el sujeto del cogito. Luego, utilizando a Derrida, se podrá discernir otro tipo de análisis sobre el psicoanálisis, desde un punto de vista filosófico. Esto permitirá ampliar el tema trabajado y, además, se podrá dilucidar las consecuencias de la aparición del pensamiento psicoanalítico en la filosofía clásica, así como en la sociedad actual.

1. SUJETO DEL INCONSCIENTE

En una primera instancia, el trabajo se basa en la obra freudiana para hablar del concepto de inconsciente, utilizando *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901) en donde Freud describe las fallas de la conciencia en la vida cotidiana (olvidos, equivocaciones, actos fallidos) que son producciones del inconsciente como factor determinante en nuestra vida diaria. Dice así: “lo inconsciente sabe abrirse paso cuando tiene un motivo para no dejar que cierto designio se llegue a ejecutar, y lo difícil que es tomar recaudos contra esta tendencia.” (Freud, 2001, pág. 225).

Los actos fallidos, al igual que los sueños, son elementos esenciales en la teoría psicoanalítica, ya que dan cuenta de la presencia de algo inconsciente en el sujeto; desde el momento en que los errores de la conciencia ya no pueden ser puramente explicados con elucidaciones sencillas y aparentes, la teoría del inconsciente sale a flote con la misma fuerza que los actos fallidos.

El error de la conciencia aparece entonces de repente, y se lo suele tomar como una confusión, sin mayor motivo que la falta de atención del sujeto. Pero, al prestarle cuidado a estos actos, Freud logra determinar que, sí se realiza una serie de asociaciones con respecto al acto fallido, se puede establecer un sentido e incluso un origen inconsciente; lo cual rompe directamente con la supuesta racionalidad absoluta de la cual se jacta el humano como especie. Se puede entender entonces que este acto psíquico corresponde a la realización de un deseo inconsciente, del cual el sujeto no quiere saber nada y que se realiza mediante el acto fallido, por lo tanto, la represión actúa antes de que dicho deseo pueda manifestarse y por eso la representación de ese deseo que brota a la superficie aparece como sorpresiva e incluso vergonzosa.

Luego se hace referencia al caso Dora como descripción de la histeria, donde se puede observar la manifestación del inconsciente en el cuerpo sin ser tramitado por el pensamiento, manifestaciones que, en forma de síntomas, se traducen a través de tos compulsiva, parálisis corporal, etc. Estos síntomas aparecen sin un motivo médico, pero se encuentra una causa psíquica de por medio que, bajo forma de trauma, no logra ser hablada y se manifiesta corporalmente. Para Freud, este caso es importante ya que demuestra el apartamiento que puede existir entre el deseo y sus representaciones. En las relaciones de Dora y su padre con los K. se evidencia claramente la forma en la que se exterioriza el deseo en la histérica, es

evidente el rol que carga el señor K., como siendo el representante del deseo hacia el padre. Sin embargo, Lacan va a trabajar sobre ciertas falencias en el análisis freudiano de este caso, así él evidencia una tendencia homosexual en Dora debido a una identificación con la señora K., quien mantiene una relación amorosa activa con el padre de Dora; la relación entre ambos fue mediada por Dora, por lo cual se entiende que algún beneficio conseguía al facilitar esta relación a pesar de sus quejas constantes. De esta forma, la figura materna en tanto representante de la femineidad se plasma sobre la señora K. que es la poseedora del deseo paterno, por lo tanto, encarna un ideal femenino para Dora, que no puede encontrar en su madre, y de esta forma se convierte en la figura más importante de deseo.

Se prosigue con el tomo II de los escritos de Lacan, donde él plantea el problema de la generalización de un sujeto de la ciencia, concedor de una verdad imaginaria, y dice así:

La verdad no es otra cosa sino aquello de lo cual el saber no puede enterarse de que lo sabe sino haciendo actuar su ignorancia. Crisis real en la que lo imaginario se resuelve, para emplear nuestras categorías, engendrando una nueva forma simbólica. Esta dialéctica es convergente y va a la coyuntura definida como saber absoluto. Tal como es deducida, no puede ser sino la conjunción de lo simbólico con un real del que ya no hay nada que esperar. ¿Qué es esto sino un sujeto acabado en su identidad consigo mismo? En lo cual se lee que ese sujeto esté ya perfecto allí y que es la hipótesis fundamental de todo este proceso. Es nombrado en efecto como su sustrato, se llama el *Selbstbewusstsein*, el ser de sí consciente, omnisciente. (Lacan, 2003b, pág. 777)

De esta forma, se conoce que un sujeto meramente *yoico* es imposible, la ilusión causada por esa imagen de totalidad de sí mismo es aquella que viene reinando las tendencias filosóficas clásicas. Con el *Estadio del espejo*, Lacan determina cómo se produce la formación del yo; se debe al reconocimiento del sujeto como una imagen diferente a los otros y que la reconoce como siendo “yo”. Sin embargo, esta imagen propia se ve coartada por las identificaciones que recibe de una imagen especular, enajenante, de un Otro y que se plasma como ideal del yo. De esta forma, el conocimiento del yo parece más un desconocimiento fundamental, debido a que el sujeto se arroja a una identificación imaginaria. El conocimiento depende entonces de una imagen tomada de otro, de un semejante que brinda la ilusión de un conocimiento total, del que el sujeto se adueña.

Lacan, habla del sujeto del inconsciente en tanto este es un sujeto dividido debido a esa operación paterna, que lo convierte en un sujeto castrado. Esta operación significa una

entrada en lo simbólico, necesaria para la integración cultural del sujeto. Aparece aquí una separación, división, del deseo por parte de un tercero; la función simbólica se enlaza en el sujeto, reprimiendo el deseo y formando lo inconsciente. En ese momento, se deja atrás una etapa pre edípica, caracterizada por un fuerte narcisismo y por un deseo primordial por la madre, que, sin embargo, no desaparecen, sino que se transforman en el sujeto y se mantienen latentes. La castración paterna implica de igual forma, la entrada a un lenguaje más articulado, muy distinto al lenguaje materno, más primitivo y exclusivo, que conocía el niño en un inicio. Estos dos momentos son los que marcan la ruptura en el sujeto y la formación de un inconsciente.

Más adelante, también se estudian *Yo-el psicoanálisis* y *Freud y la escena de la escritura* escritas por Derrida con respecto al psicoanálisis. Él analiza la gran importancia que tiene el lenguaje en la formación del inconsciente en la obra freudiana, siendo este casi un molde para el sujeto que “piensa”. De esta manera el sujeto se ve forzado a utilizar un lenguaje como mejor pueda, ya que, al igual que como lo plantea Lacan, el inconsciente se estructura bajo la forma del lenguaje. Se plantea la idea de una división en el sujeto, desde la lectura de este autor, el principio de realidad, según el cual el sujeto es capaz de regular la búsqueda de placer con respecto al mundo exterior real, y el principio de placer en el sujeto forman una grieta. Esta separación, sin embargo, es la que forma a un sujeto que debe sufrir la coartación del deseo y su inserción en un mundo cultural. Bajo estas condiciones es capaz de metaforizar su deseo.

1.1 Concepto de inconsciente en Freud, cuestión de la vida psíquica en lo cotidiano Psicopatología de la vida cotidiana

La teoría freudiana gira en torno al concepto de inconsciente, siendo este un sistema psíquico que se constituye a partir de la represión de deseos de infancia, a los que se les ha negado su acceso al sistema consciente-preconsciente, ya que son representantes de las pulsiones; esto pertenece a la primera tópica de Freud. Esta última brinda un modo de representación del aparato psíquico que se divide en tres estratos, inconsciente, preconsciente y consciente.

Volviendo a las pulsiones, se pueden describir como un empuje del organismo para alcanzar un fin. Para Freud, tienen como origen una excitación corporal que busca liberarse de este estado de tensión en el que se encuentran, estas pulsiones representan deseos básicos y primitivos que no pueden ser aceptados por la cultura. En muchas traducciones se traslada

erróneamente el término en alemán “Trieb” (pulsión) a “instinto”, lo cual da cuenta de este carácter primitivo que conlleva.

Los deseos inconscientes, al buscar retornar a la conciencia y a la acción, son sometidos a deformaciones como forma de censura para volverse más aceptables culturalmente. En su obra *Lo Inconsciente (1915)*, Freud plantea todas las características del sistema psíquico en su relación con el inconsciente, dentro del marco de su primera tópica; aquí atribuye una cierta independencia entre los sistemas y los procesos psíquicos, pero plantea, sin embargo, que estos últimos se encuentran siempre en movimiento, son dinámicos, entre ellos realizan operaciones comerciales o económicas. También explica el carácter atemporal de los procesos inconscientes, que no siguen una cronología como en el sistema consciente, y cómo estos igualmente se rigen a un principio de placer. Freud demuestra en su obra que el sistema psíquico no es reducible a lo consciente, por lo tanto, provee de un lugar al inconsciente en este sistema y, en su segunda tópica, determina que el *Ello* (las pulsiones), el *Superyó* (como conciencia moral y censor de las pulsiones) y parte del *Yo*, forman una fracción del inconsciente. Dentro de esta nueva representación tripartita del sistema psíquico, se explica que el *Yo* aparece a partir del *Ello*: “Es fácil inteligir que el *Yo* es la parte del *Ello* alterada por la influencia directa del mundo exterior [...] se afana por remplazar el principio de placer, que rige irrestrictamente en el *ello*, por el principio de realidad.” (Freud, 1992d, pág. 27). El *Yo* contiene las percepciones que corresponden al sistema Consciente simétricamente. Aparece aquí también una tercera instancia inconsciente, el *Superyó*, el cual viene a formarse a partir de las introyecciones que se realizan del mundo exterior, notablemente de las figuras primarias (padre, madre) y que se asimilan dentro de lo más profundo del ser, se interiorizan los imperativos sociales, tradiciones y cultura en general. El *Superyó* actúa entonces como juez moral para la conciencia, se encarga de censurar representaciones inconscientes y forma sentimientos de culpa, en relación a los afectos o deseos inconscientes que chocan con las expectativas externas del sujeto.

Las manifestaciones del inconsciente dan cuenta del sujeto neurótico en su malestar, estas formas de expresión se constituyen en base a la falla de la razón, de la conciencia absoluta del ser sobre sí mismo. Los elementos reprimidos se manifiestan, por ejemplo, en el acto fallido como da cuenta Freud en *Psicopatología de la vida cotidiana (1901)*; los actos fallidos (olvidos, deslices del habla y errores de lectura, escritura y acción) en los cuales no

se logra el cometido esperado por el sujeto, son actos que normalmente se realizan con éxito, pero cuando fracasan se lo atribuye a la falta de atención o al azar.

La sorpresa que causan estos actos fallidos llama la atención del sujeto que los comete, se trata, en ciertas ocasiones, de dar un sentido a la equivocación, la mayoría de veces buscando las semejanzas entre lo que se hizo y lo que se quiso hacer; Freud brinda una interpretación a estos actos con su teoría. Para él, estos son formaciones de compromiso entre los objetivos conscientes del sujeto y los deseos inconscientes reprimidos (Laplanche, Pontalis, & Lagache, 2004).

Del texto de Freud, anunciado anteriormente, Laplanche y Pontalis deducen: “el acto llamado fallido es, en otro plano, un acto ejecutado con éxito: el deseo inconsciente se ha realizado en una forma a menudo muy manifiesta.” (Laplanche, Pontalis, & Lagache, 2004, pág. 33).

A propósito de las acciones casuales y sintomáticas descritas en *Psicopatología de la vida cotidiana*, Freud expone el caso de un médico neurólogo que encuentra un estetoscopio, que no usa, y al no saber dónde ubicarlo lo coloca en su escritorio frente a él, entre su silla y la que usan sus pacientes. El médico es cuestionado por una paciente suya sobre la extraña ubicación del estetoscopio, lo que lo lleva a realizar un autoanálisis para determinar el motivo que lo llevó a poner ahí aquel instrumento.

A través de una exhaustiva asociación de recuerdos, llega finalmente a recordar al médico de familia de su infancia quien representaba para él una figura de gran interés y afecto, este médico solía inspeccionarlo a él con un estetoscopio. Recuerda también haber tenido una fantasía doble donde él, a través de un acto sexual con su madre, tiene a su hermana menor y luego, bajo las mismas condiciones, fantasea con que la tiene con el doctor.

Se entera más adelante, que este médico de su infancia solía ser bastante popular con las mujeres, al ser joven y apuesto, con quienes entablaba relaciones físicas. Incluso se casó eventualmente con una de sus pacientes. Después de esto, recordó un sueño en el cual una figura, representativa del médico, lo ataca con una espada, lo que le recuerda a una saga (Völsung-Nibelungen-Sage) en la cual el héroe “Sigurd coloca una espada desnuda entre él mismo y Brünhilde durmiente” (Freud, 2001, pág. 193). El acto de poner el estetoscopio entre la paciente y el médico se puede comparar con el mito de Sigurd, quien debe poner la espada como obstáculo ante la mujer que no puede tocar.

Según Freud, esta acción del médico sirve como compromiso dentro de un dilema inconsciente: primero, está el deseo de entablar relaciones sexuales con su paciente, como lo haría su médico de infancia, pero el objeto le sirve para obstaculizar este deseo y sofocarlo. (Freud, 2001).

A través de ese caso, se puede notar cómo se manifiesta lo inconsciente, con actos pequeños y sin aparente importancia. Estas manifestaciones cotidianas son las que llaman la atención de Freud, los errores, las fallas en el habla o la acción, y cómo estas son tergiversadas o encubiertas. Los mecanismos de represión actúan de tal manera que los deseos inconscientes deban cambiar de forma y salir a la conciencia escondidos en la palabra; estos sólo se develan a través del análisis, con la presencia de otro, analista, quien interpreta aquellas deformaciones del inconsciente. Podría decirse que existe entonces una relación de dependencia entre la práctica del análisis y lo inconsciente, donde el uno no existe sin el otro.

Freud explica también los pensamientos supersticiosos ante los actos o azares, debiéndose remontar al pensamiento de los pueblos pre científicos, en donde los misterios del mundo exterior debían ser explicados antropomórficamente, brindando cualidades y explicaciones humanas a las eventualidades de la vida cotidiana. Así, expone el ejemplo de los romanos, quienes al tropezar en una puerta abandonan la acción que los motivaba, tomando este tropiezo como un signo de infortunio. Estos pensamientos se asemejan al de los neuróticos obsesivos con sus rasgos paranoides, cuidan mucho los detalles mínimos (pequeños movimientos realizados por personas o cosas, por ejemplo, pueden dar un indicio acerca de algún mal del que sufrirán prontamente) y los interpretan exageradamente.

De esta manera, el abandonar la acción ante el tropiezo da cuenta de una duda que existía, anterior al acto fallido, con respecto a la acción que se iba a cometer y que determina la interpretación de futuro infortunio que se le da al tropiezo; inconscientemente existía una vacilación sobre la labor que se debía ejecutar, por lo cual un acto de mal augurio viene a ser el justificativo perfecto para abandonar dicha acción, en esa época era completamente aceptada la superstición como excusa (Freud, 2001).

Con esta explicación de las supersticiones, Freud busca dar un sentido a las mismas, dentro de los límites de la ciencia, oponiéndose así a las explicaciones mágicas que se producen, incluso en la actualidad.

Aquello que se considera cultural, como la superstición, también tiene su origen en el inconsciente. El psicoanálisis, que con Freud mantiene su estatuto de ciencia, se muestra entonces como una razón actuante que pretende dar sentido al sin sentido, dar una forma al deseo inconsciente. De esta manera, se puede pensar que el deseo de desgracia hacia otros es reprimido ante la demanda de benevolencia, y por estos deseos se espera un castigo hacia esa maldad inconsciente bajo la forma de un sentimiento de culpa, el cual se trabajará en profundidad más adelante.

Las creencias supersticiosas, en las cuales se espera un inminente infortunio en cada rincón, serían formas de aplacar esa culpa inconsciente y de auto punicción.

1.2 Conceptos clínicos: la histeria. El síntoma manifestado corporalmente sin pasar por el lenguaje

La histeria, como estructura psíquica, fue el camino por el cual Freud comenzó su formulación del psicoanálisis; en un inicio sólo se tomaba en cuenta un tipo de histeria, atribuido a manifestaciones de enfermedad física sin un componente orgánico, lo cual dificultaba el estudio médico de este fenómeno. Freud da cuenta de ciertos mecanismos de acción de la histeria, a través de la represión y al mismo tiempo de un afloramiento edípico, sexual, que tiende a traducirse corporalmente.

Más adelante incorporará diferentes tipos de histeria a su teoría, sin embargo, aquella que interesa al presente estudio es la primera histeria que fue trabajada por Freud, descrita anteriormente, llamada “histeria de conversión” debido a su acción sintomática en el cuerpo. Para explicar mejor en qué compete al tema de la presente disertación la cuestión histórica, se utilizará el texto *Fragmento de análisis de un caso de histeria* (1905), es decir, el caso Dora de Freud.

Dora, es el pseudónimo que se le brinda a una joven paciente, tiene 18 años cuando visita a Freud. Ella asiste debido a la presión de su padre, quien también había sido su paciente anteriormente. El padre había contraído tuberculosis cuando Dora tenía 6 años, por lo cual la familia tuvo que mudarse a otra ciudad, ahí conocieron a la familia K. y se entabló una relación bastante cercana entre familias, notablemente el padre de Dora recibió muchos cuidados por parte de la señora K., tenían una relación muy estrecha ambos. Dora cuidaba de los hijos pequeños de este matrimonio y el señor K. sentía bastante afecto por ella. Se sospechaba de un caso de histeria en Dora, presentaba síntomas somáticos como tos constante que a veces le producía afonía, jaquecas o migrañas, ella no tenía una buena

relación con sus padres, con quienes discutía constantemente, tenía mal carácter y, se puede decir también que, ciertas actitudes rebeldes. Freud profundiza a lo largo de todo el libro sobre los síntomas y sobre lo que dice Dora durante el análisis, para así demostrar el carácter sexual que mantiene la histeria de fondo.

Ciertos episodios del análisis del caso son más relevantes, el primero es un episodio, referido por Dora, en el cual ella es llamada por el señor K. para visitarlo en su trabajo, allí se encuentran los dos a solas y él se abalanza sobre ella para darle un beso después del cual ella huye. A raíz de este episodio, Dora dice sentir bastante asco por lo ocurrido y mantiene esta sensación durante algún tiempo; ante esta repulsión a la sexualidad, Freud elimina cualquier duda sobre el caso de histeria frente al cual se encuentra: “Yo llamaría «histérica» sin vacilar, a toda persona, sea o no capaz de producir síntomas somáticos, en quien una ocasión de excitación sexual provoca predominante o exclusivamente sentimientos de displacer.” (Freud, 1992e, pág. 41). Este asco que siente Dora se puede interpretar entonces como un desplazamiento, tal suceso debería producir una excitación en la zona genital, sin embargo, a través de la represión de tal sentimiento, el malestar se traslada a una zona erógena que es la boca. Puede esto deberse a una fijación de la libido en la zona oral durante la infancia. Además, junto con este abrazo, se piensa que Dora puede haber sentido el miembro erecto del señor K., lo cual explicaría una presión que ella siente en el tórax; se observa entonces otro desplazamiento hacia la parte superior del cuerpo, toda sensación genital en este caso de histeria parece ser fuertemente reprimida y alejada de su punto de origen.

Otra secuela que parece haber dejado este evento, es que la joven mujer simula desarrollar una repugnancia ante el espectáculo de hombres abrazando o mostrando cariño a sus parejas, esto se puede interpretar como un síntoma fóbico, una defensa frente a las sensaciones sentidas con el señor K.

Más adelante, Dora confiesa a sus padres que el señor K. le hizo una propuesta amorosa durante un paseo por el lago, la cual terminó con una bofetada que le adhirió Dora al señor K. Ella esperaba que su padre rompiera los lazos de amistad con el señor K., sin embargo, este último alega que eso es mentira y que se trata de una fantasía creada por ella. Por lo cual los lazos de amistad se mantienen, sobre todo debido al gran interés del padre de Dora por la señora K.

Este evento desencadena una depresión en Dora y una amenaza de suicidio en una carta dirigida a sus padres, que los mantiene preocupados. Sin embargo, se conoce posteriormente

una anécdota en donde la señora K. entra al bosque donde supuestamente encuentra al padre de Dora tratando de suicidarse y lo salva, no obstante, Dora no cree esta historia y piensa que fue inventada para justificar un encuentro que pueden haber tenido ambos en este lugar. Aquí se observa una clara relación entre el intento de suicidio del padre y la amenaza de Dora; se conoce sobre los celos que ella tiene por la relación entre la señora K. y su padre, si bien el tema del suicidio puede representar una demanda de atención de su padre, también demuestra una añoranza de un amor trágico como el que tiene él. Incluso se puede retomar cierta interpretación hecha por Freud, pero no desarrollada lo suficiente, en la cual se habla de un deseo amoroso de Dora por la misma señora K., un deseo homosexual que se remonta a los deseos de infancia por figuras masculinas o femeninas e incluso a cierta inclinación por el mismo sexo durante la pubertad. Sin embargo, estas inclinaciones suelen desaparecer con el tiempo y con una idea de satisfacción que se le atribuye al sexo opuesto; “la corriente homosexual a menudo se seca después; pero cuando no se obtiene la dicha en el amor por el hombre, es despertada de nuevo por la libido en años posteriores y acrecentada con diversos grados de intensidad.” (Freud, 1992e, pág. 54).

Freud procede a analizar dos sueños relatados por Dora, siendo estos el núcleo del análisis del caso¹. El primer sueño es referido como repetitivo, ya que ella asegura haber soñado lo mismo durante varias noches. Dora relata el sueño de la siguiente manera: ocurre un incendio en una casa en la que está ella con su familia, es despertada por su padre quien está al pie de la cama. Ella se apresura a salir junto con su padre y su hermano, pero su madre quiere rescatar un alhajero de la casa, con lo cual su padre afirma que no quiere quemarse junto a sus dos hijos por causa del alhajero. De esta forma bajan las escaleras de la casa, hacia el piso inferior, y es allí donde Dora despierta.

Freud entonces trata de comentar con Dora algo sobre este relato que cuenta, ella recuerda una pelea que tienen sus padres con respecto a una costumbre que tiene su madre de cerrar la puerta del comedor por las noches. El problema que su padre plantea es que, para llegar al cuarto de su hermano, se debe atravesar el comedor, por lo cual sería peligroso que ese acceso estuviera bloqueado por las noches, ya que en caso de emergencia el hermano de Dora no podría salir. La relación que el sueño tiene con el incendio viene también de un

¹ El análisis de sueños es la vía primordial que Freud establece para descifrar las manifestaciones inconscientes; junto con los actos fallidos, los sueños dan cuenta del inconsciente y permiten al sujeto la realización parcial de deseos de infancia.

miedo inicial, cuando recién se mudaron a su nueva casa en L., llegaron en medio de una tormenta, además que la casa era de madera y no tenía pararrayos.

Sin embargo, Freud busca ir más allá, y relacionar este sueño con la escena del lago que tuvo con el señor K. De esta forma, forma explica que, al regreso del paseo por el lago, ella se acuesta en el sofá para dormir y despierta con el señor K. parado frente a ella. El señor K. asegura entonces que se permitirá entrar al cuarto de Dora cuando él quiera, por lo cual ella pide a la señora K. una llave para asegurarse en el cuarto, llave que más adelante va a desaparecer, según Dora, en manos del señor K. Después, Freud la cuestiona sobre el alhajero que menciona en el sueño, y dice: “¿no se le ocurre nada más sobre el alhajero {Schmuckkästchen}? Hasta ahora habló solamente de alhajas {Schmuck}, y nada dijo de una cajita {Kästchen}.” (Freud, 1992e, pág. 61). Con esta aseveración, Freud plantea una representación genital en la palabra *alhajero*, y se hace referencia al alhajero que le regaló el señor K. a Dora, ante el cual se espera una retribución, evidentemente sexual.

Entonces, en este primer sueño, Dora da cuenta de muchas de las interpretaciones realizadas anteriormente. En las cuales, principalmente, Freud relaciona al padre de Dora, quien la despierta al pie de la cama incitándola a que se vista rápido debido a que se incendia la casa, con el señor K. Y con la aparición de la madre de Dora en el sueño, Freud hace referencia a una anécdota contada por Dora, donde su padre le hace un regalo (una alhaja) a su madre y esta lo rechaza porque quería otra cosa. Se contraponen entonces, esta historia contada por Dora, y su sueño. Para Freud existe ahí una identificación con la madre, quien rechaza lo que le ofrece el padre, mientras que Dora hubiera aceptado aquello que su padre ofrecía a su madre, y viceversa, le hubiera dado a su padre lo que su madre le rehusaba. Se marca así el deseo de Dora por su padre, al igual que la representación paterna que simboliza el señor K. y el deseo que lo acompaña.

La relación que se hace entre el señor K. y el padre parece determinar una defensa para Dora, frente a este señor representante de un amor genital. Pero en su sueño un alhajero es buscado por su madre, mientras que su padre la reprehende por buscarlo en una situación de emergencia. Se convierte, entonces, su padre en quien la protege del fuego y desestima el alhajero, elimina la genitalidad de la ecuación, él representa un primer amor, tierno y protector de la infancia.

Ante la relación con los dos hombres, Freud se suma a la ecuación bajo la forma de un amor de transferencia por parte de Dora. Esto lo determina a partir del olor a humo que sentía Dora

en su sueño, al igual que el recuerdo que dice tener de olor a humo al momento de despertar. Su padre, el señor K. y Freud son todos fumadores, por lo cual el olor que siente los relaciona a los tres sujetos.

De igual manera, Freud, tras una asociación entre el fuego y el hecho de mojar la cama, determina que existe un deseo oculto de masturbación, esto se debe a que cuando se deja la masturbación infantil empieza una época de enuresis. En el caso de Dora, la enuresis desapareció siendo ella niña y volvió a aparecer relativamente tarde, cuando tenía 6 años. De esta manera aparecen los síntomas histéricos en Dora, debido a que: “Los síntomas histéricos casi nunca se presentan mientras los niños se masturban, sino sólo en la abstinencia.” (Freud, 1992e, pág. 69). El síntoma viene a ser así un sustituto de la satisfacción que produce la masturbación; en el caso tratado se plantea la posibilidad de que haya espiado el cuarto de sus padres y descubierto una escena sexual primaria junto con los jadeos que la acompañan normalmente. En este caso la tendencia a la masturbación puede haber sido reemplazada por angustia, esto podría explicar todas las enfermedades respiratorias que ha sufrido desde su infancia, incluidos los ataques de asma en las noches. (Freud, 1992e).

Para Freud, los sueños representan cierto deseo inconsciente, encubierto y desviado por la represión, que busca ser satisfecho. Entonces dice que: “he formulado una tesis general que restringe el sentido de los sueños a una única forma de pensamiento: la figuración de deseos. He provocado así la universal inclinación a la contradicción.” (Freud, 1992e, pág. 60), de esta forma se entiende la forma en la que interpreta los sueños. Se habla de una bipartición del sueño, en el sentido que se lo define como un elemento que posee características correspondientes a la vida actual del sujeto, por un lado, pero, por otro lado, también carga con algún episodio de infancia. De esta forma, el deseo, a través del sueño, busca forzar afectos infantiles en la vida actual del sujeto, para rectificar el presente según las verdades de la infancia.

Unas semanas después de este sueño ocurre un segundo sueño. Dora explica que, en su sueño, ella caminaba por las calles de alguna ciudad desconocida en donde encuentra un monumento en una plaza de esta ciudad. Seguido a esto, llega a una casa en la que vive con su familia, allí encuentra una carta de su madre, que le explica que su padre estaba enfermo y que no se lo había dicho por irse de la casa sin avisar a sus padres, ahora él ha fallecido, pero le precisa que, si quiere, puede ir a encontrarse con el resto de su familia.

Entonces toma rumbo hacia la estación ferroviaria, pero debe pedir direcciones constantemente ya que no sabe dónde se ubica, ante lo cual las personas le responden que le falta cinco minutos. Sin embargo, no logra encontrar dicha estación, después se adentra en un bosque en el cual encuentra a un hombre a quien le pregunta y este le responde que le falta todavía dos horas y media. El hombre pide acompañarla, pero ella lo rechaza y continúa sola, hasta que finalmente se acerca a la estación, pero no logra alcanzarla, lo cual le genera angustia. Luego aparece en su casa y la muchacha de servicio le comenta que su madre y los demás están en el cementerio.

La ciudad de su sueño remite a Dora a unas postales que le enviaron por navidad, en ellas se muestra la estatua de una ciudad alemana, la cual aparece en su sueño. Ella explica que no encontraba la cajita donde guardaba las postales, por lo cual tuvo que preguntar a su madre que donde estaba la cajita. La postal que tiene la plaza con el monumento, pertenecía a un joven ingeniero que parecía querer cortejar a Dora.

Dora hace referencia a ciertos viajes que ha realizado, en los cuales se observa varias similitudes con respecto al sueño que tuvo; entre estas recuerda haber visitado la capilla Sixtina, en donde se refiere a *La Madonna*² como lo que más le gustó de la obra. Según Freud, hay una identificación con el joven ingeniero, quien viaja y conoce otras ciudades, que busca trabajosamente alcanzar una meta, es decir, mejorar su condición laboral y probablemente, conseguir una mujer. Para Dora, quien se identifica con el joven, la búsqueda por una mujer parece ser substituida por una estación ferroviaria; y esta, se puede relacionar con la cajita que Dora buscaba en su anécdota, en tanto, en el sueño como en su anécdota, las preguntas se asemejan.

Ahora bien, Freud realiza una asociación con la palabra *cajita* {Schachtel}, que designa en alemán peyorativamente a la *mujer*. De esta forma, parece que se pregunta en realidad por los genitales. Es bastante curioso el rol de la madre en este caso que, según las interpretaciones de Freud, siempre mantiene una relación con las preguntas por los genitales femeninos.

Parece importante retomar el evento del lago con el señor K., en donde él, al declararle su amor a Dora, afirma que su mujer no le importa. Ante esta afirmación Dora le responde con

² Es importante mencionar este suceso, ya que permite el análisis de la homosexualidad de Dora realizado netamente por Lacan. Freud sólo interpreta esta admiración como una identificación con la mujer fecunda, pero virgen.

una bofetada y huye del señor K. Al tratar de bordear el lago para regresar a su casa, pide direcciones, para conocer la distancia para llegar a la ciudad, a un hombre que le responde *dos horas y media*. Parece que existen muchas similitudes entre el bosque que se ubica alrededor del lago, y el bosque en el que se adentra Dora en sus sueños, esto debido al hombre que le da direcciones cuando escapa del señor K. Igualmente, parece ser esto una representación de un cuadro, que Dora había observado en una exposición de arte, en donde se encarnaba un bosque, parecido al de su sueño, con unas ninfas dentro de él. Según Freud, a través de una serie de asociaciones de palabras en alemán, el bosque representa los genitales femeninos. Esto se hace evidente cuando se habla de las ninfas, se simboliza de esta forma una sexualidad femenina con respecto a aquel bosque; inclusive, en un lenguaje técnico, se les llama *ninfas* a los labios menores de los genitales femeninos. Esto se puede ligar a una fantasía de desfloración, al haber “un hombre se esfuerza por penetrar en los genitales femeninos.” (Freud, 1992e, pág. 88), se refiere al hombre del relato que se empeña en acompañarla en su búsqueda, al igual que la angustia que reina el sueño implica el temor que le causa perder su preciada virginidad.

Freud también interpreta la cuestión de la muerte del padre, como un intento de venganza de Dora hacia él. La carta que le deja su madre, informándole sobre la muerte de su padre, se parece mucho a la carta que dejaba Dora a sus padres amenazando con suicidarse. Esperaba con esta carta, poder impresionar a su padre y lograr que se separe de la señora K. Por lo menos lograr hacerle daño, como forma de vengarse, con su propia muerte.

Dora recuerda haber sufrido de apendicitis nueve meses después del episodio del lago. Esta enfermedad es bastante reveladora, ya que se produce a partir de la enfermedad de su primo, cuando ella recuerda haber leído sobre los síntomas de esta enfermedad, lo que hace suponer a Freud que puede ser un síntoma histérico. Ella explica que, después de curarse de la enfermedad, mantuvo un gran dolor en la pierna que no le permitía casi caminar ni subir gradas, según ella, como efecto de la apendicitis. Sin embargo, Freud asegura que no tendría que quedar un tal síntoma como secuela de aquella enfermedad, por lo cual esto se perfila más bien, como un síntoma histérico.

La lectura de los síntomas de la apendicitis, la llevó a relacionarlos con el embarazo, en tanto los dolores abdominales se asemejan a los dolores de parto. De esta manera, se observa que Dora fantasea también con un embarazo producto de su suceso con el señor K.

Sin embargo, según su propia teoría, Freud piensa que debe haber algún suceso que permita a Dora relacionar el síntoma del dolor de pierna con algún recuerdo infantil; él afirma: “Es mi convicción que tales síntomas sólo se forman cuando se tiene un modelo infantil para ellos. [...] los recuerdos que uno tiene de épocas posteriores no poseen la fuerza requerida para imponerse como síntomas.” (Freud, 1992e, pág. 91). Así, Freud descubre que, en efecto, existía un recuerdo de infancia, en el cual Dora se había torcido el mismo pie cuando era niña, mientras bajaba las escaleras. Es notoria la forma de actuar del psiquismo como lo describe Freud, en tanto los desplazamientos de las representaciones inconscientes siempre van relacionadas con recuerdos de infancia.

Cabe agregar, con respecto a este caso, que Dora espera un embarazo sin un acto sexual de por medio, esto es una concepción bastante infantil de la noción de tener un hijo (Freud, 1992e).

A través de estos ejemplos del caso Dora aquí expuestos, se puede brindar un poco de luz sobre el tema de la histeria. Se debe tomar en consideración la relación que ella mantiene con su padre, una relación terriblemente cercana e infantil, que le permite alejarse de relaciones adultas, evita aceptar la castración a toda costa y quiere a su padre para ella sola. Es importante notar cómo se manifiestan los síntomas en este caso, desde el momento en el que ella no goza de la satisfacción sexual necesaria, cuando su padre no está ahí para ella sola, se exteriorizan los malestares inconscientes en el cuerpo, bajo la forma de enfermedades.

No circula la palabra en la histeria, los síntomas ocurren sin significación alguna, pero normalmente cuando se logran divisar en la conciencia claramente, es notoria la desaparición de dichos síntomas. El inconsciente se traduce muchas veces en el cuerpo, aquello que se piensa que es una enfermedad meramente fisiológica sin indicios orgánicos, demuestra tener la mayoría de las veces un fondo psíquico, incontrolable y aparentemente desconocido.

Es importante también el análisis de los sueños que realiza Freud en este caso, ya que así se demuestra un método propio del psicoanálisis, como técnica para develar algo de lo inconsciente. Para Freud, el sueño no representa, como piensan los místicos, un conjunto de simbolismos universales que pueden predecir el futuro. Sin embargo, sí piensa que pueden y deben ser interpretados, ya que dicen algo de un pensamiento inconsciente del sujeto; se manifiestan y se satisfacen los deseos inconscientes en los sueños. Es interesante observar

cómo funcionan los mecanismos del sueño, expuestos con los sueños de Dora, y que entenderlos es necesario para poder analizar estos sueños.

En *La interpretación de los sueños (1900)*, Freud dice: “el sueño nunca enuncia si los elementos que ofrece han de interpretarse en sentido literal o traslaticio, ni si es preciso referirlos al material onírico directamente o por mediación de giros lingüísticos intercalados.” (Freud, 1991c, pág. 347), esto da cuenta de la dificultad que implica el hecho de interpretar los sueños, debido principalmente a la ambigüedad de los elementos que ofrece. No se los puede interpretar siempre por la misma vía, ya que los sueños poseen un contenido manifiesto, y otro latente. Este contenido latente sufre varias deformaciones, ya sea a través de desplazamientos o condensaciones, por lo cual sólo puede ser descubierto a través de la asociación libre. Técnica que permitirá, según Freud, bordear las resistencias inconscientes y develar un sentido en este deseo encubierto en el sueño. En este sentido, el análisis de los sueños se plantea como método privilegiado del psicoanálisis, en tanto permite, junto con el acto fallido, abrir las vías hacia el análisis de lo inconsciente.

De esta manera, Freud logra formar su teoría del inconsciente, gracias, en gran parte, a sus casos de histeria. Esta teoría pone el dedo en la llaga de una sociedad logocentrista, aparentemente no toda acción, de un sujeto llamado “normal”, es hecha de manera consciente; parece incluso existir una especie de determinismo psíquico inconsciente, a partir de recuerdos reprimidos de la histérica que afectan al cuerpo y prescriben la enfermedad. Es, por ende, importante un trabajo bastante extenso sobre este caso clínico de Freud; ya que en él se desarrollan varios conceptos significativos, con respecto a las formaciones del inconsciente.

Con relación a la formación de la histeria, el *Diccionario de Psicoanálisis* dice: “En efecto, el afecto ligado al episodio causal no ha sido abreaccionado, es decir, no ha encontrado una descarga de energía por vía verbal o somática, porque la representación psíquica del trauma estuvo ausente, estuvo prohibida o era insoportable.” (Chemama & Vandermersch, 2010, pág. 312).

Lacan realiza una lectura de este caso de Freud, con miras, principalmente, a la cuestión de la transferencia que aparece por primera vez con tanta importancia en Freud. Sin embargo, el trabajo lacaniano de análisis de este caso, revela también muchas puntualizaciones importantes con respecto a la histeria. Para Lacan, el fracaso freudiano en el análisis de Dora se puede explicar por otras razones a las interpretadas por Freud, se pretende de esa forma

realizar un análisis sobre ciertos puntos del caso que no son tomados en cuenta por Freud y para esto Lacan propone revisar todas las fases que componen el caso. Se determina dichas fases como *inversiones dialécticas*, refiriéndose al tiempo y al orden del discurso de la paciente que representan su verdad subjetiva y que se ven enfrentados a la dialéctica analítica, la cual, bajo la forma de diálogo, produce nuevas posiciones subjetivas con respecto a la verdad de Dora.

Después de la exposición que realiza Dora acerca de su historia, y de las imprecisiones biográficas en su discurso, iniciando el planteamiento de un primer desarrollo de la verdad, Freud trata de concentrar la atención de la paciente en la parte de responsabilidad que ella tiene en todo lo que dice, esto representa la primera inversión dialéctica que realiza Freud. Así, esta acción abre camino a un segundo desarrollo de la verdad, que se relaciona con la posición que ella mantiene con respecto al señor K., al igual que el rol que cumple en la relación entre su padre y la señora K. Existe entre ellos todo un complejo comercio de ofrendas valiosas en un sentido sexual y afectivo.

Parece ser, según lo que Dora comenta, que es ella la que ha facilitado todo el tiempo la unión de su padre fuera de su matrimonio. Sin embargo, ante la relación de su padre con la señora K., Dora manifiesta varias quejas bajo la forma de celos que, para Freud, no se los puede interpretar en el sentido común, por el cual se entendería que Dora siente celos de la señora K., sino que se explica a la inversa por un sentimiento mucho más oscuro disfrazado de celos, que viene a ser una atracción por la señora K. Esta viene a ser la segunda inversión dialéctica.

Se pone entonces en evidencia esta atracción, siendo este el tercer desarrollo de la verdad, que se describe como una fascinación de Dora por la señora K., por su cuerpo. Se revela entonces que, a pesar de las circunstancias complejas de la relación que mantienen, fueron confidentes de muchos secretos de alcoba, incluso de muchos que tenían que ver con el señor K.

Se evidencia con esto una tercera inversión dialéctica, que, sin embargo, no logra producirse debido a la insistencia de Freud por demostrar el enamoramiento de Dora por el señor K. Para Lacan, la figura de la señora K. para Dora es muy importante, ya que no encarna un individuo ni otro semejante, sino que representa un misterio con respecto a la femineidad. Se refiere a la femineidad corporal, que “aparece sin velos en el segundo de los dos sueños cuyo estudio forma la segunda parte de la exposición del caso Dora” (Lacan, 2003a, pág.

209), en el cual se hace referencia a una anécdota en donde Dora debe buscar un coñac, a pedido de su padre, pero necesita la llave del armario en el que se encuentra y debe pedírsela a su madre, quien no responde a sus preguntas debido a que está distraída en algo más, sobre “¿dónde está la llave?”. Ante esto, Dora le suelta un grito impaciente “Te he preguntado ya cien veces dónde está la llave”, que para Freud implica esto la pregunta por los genitales. Esto para Lacan, representa una pregunta por la femineidad que parece estar velada para Dora, la idea de la mujer está atada a un deseo oral primordial que se expresa con afonías, en vez de relacionarse sintomáticamente con las ausencias del señor K. como Freud propone, que ocurren con los encuentros privados con la señora K.

Para tener acceso a este reconocimiento de su femineidad, le sería necesario realizar la asunción de su propio cuerpo a falta de la cual permanece abierta a la fragmentación funcional (para referirnos al aporte teórico del estadio del espejo), que constituye los síntomas de conversión. (Lacan, 2003a, pág. 210)

Lacan atañe en este último punto un problema de la histeria, que se relaciona directamente con el estadio del espejo. Se entiende entonces que los síntomas conversivos, propios de la histeria, corresponden a la imagen fragmentada del cuerpo que se produce antes de que el niño sea capaz de reconocerse como *yo*. Durante el estadio del espejo, el sujeto se forma una imagen narcisista de su cuerpo, se crea entonces una idea de un *yo* perfecto derivada evidentemente de la unión con la imagen del otro materno, se mantiene imaginariamente la ilusión de completud como vestigio de este estadio.

De esta manera, la única forma que Dora consigue para reconocer su femineidad, es a través del reconocimiento con la figura masculina del señor K., esta identificación con lo masculino le brinda un acercamiento a esa enajenación primordial narcisista que le permite reconocerse como *yo* viril. Plantearse desde una posición masculina le permite desear esa femineidad misteriosa, que ve en la señora K.

Esta identificación también la realiza con Freud, se observa esto en el primer sueño, cuando reconoce que el olor a humo de su sueño debido al fuego se relaciona con una frase que Freud le repitió en algunas ocasiones: *no hay humo sin fuego*, refiriéndose a las motivaciones inconscientes que ella no logra asociar detrás de ciertos actos. De igual manera, Freud especifica que él, el señor K. y el padre de Dora eran todos fumadores obstinados, de donde se concluye la asociación entre los tres hombres y su identificación con ellos, por parte de

Dora. Entonces parece que la transferencia que Freud atribuía a Dora en el espacio analítico faltó de este componente de identificación.

Lacan propone entonces en Dora, una condición de la histeria: “el problema de su condición es en el fondo aceptarse como objeto del deseo del hombre, y es éste para Dora el misterio que motiva su idolatría hacia la señora K” (Lacan, 2003a, pág. 211). De esta forma, se entiende un poco mejor la relación que Dora va a mantener con el señor K. después de su declaración de amor en el lago. Casi las únicas palabras que ella recuerda de parte del señor K. en ese encuentro son *mi mujer no es nada para mí*; ante esta aseveración, la reacción de Dora, de responder con una bofetada, se puede leer, como dice Lacan, como un: *si ella no es nada para usted, ¿qué es usted para mí?* El señor K. pierde entonces su lugar, en tanto la condición de Dora para querer ser deseada por el señor K. implicaba que él mantuviera un deseo por la señora K.

De esta forma, el problema que fustiga a Dora parece tener que ver con la aceptación de su cuerpo como objeto de deseo masculino, lo cual la lleva a mantener una adoración distante por la señora K. que, como Lacan sugiere, es posicionada como una figura de deseo divino, así como el cristianismo ha ubicado a la mujer desde siempre, como un talento sexual intocable que conserva el amor de todos (Lacan, 2003a).

Con el trabajo lacaniano de este caso, se da más luces sobre las condiciones que se ponen en juego en la histeria, al igual que las dificultades que puede tener el psicoanálisis para determinarlas. Para Freud, el error que cometió en este caso fue meramente contratransferencial, con lo que se llama la atención con respecto a este tema. Lacan determina la transferencia como siendo el factor fundamental en lo que respecta a la cura psicoanalítica, según él:

Así la neutralidad analítica toma su sentido auténtico de la posición del puro dialéctico que, sabiendo que todo lo que es real es racional (e inversamente), sabe que todo lo que existe, y hasta el mal contra el que lucha, es y seguirá siendo siempre equivalente en el nivel de su particularidad, y que no hay progreso para el sujeto si no por la integración a que llega de su posición en lo Universal: técnicamente por la proyección de su pasado en un discurso en devenir. (Lacan, 2003a, pág. 215)

Este pasaje demuestra la importancia que tiene la transferencia en psicoanálisis, con respecto al sujeto con el que trabaja, quien proyecta todos esos significantes que han sostenido las exigencias de amor durante la infancia sobre la figura del analista. De igual manera, los

aportes lacanianos sobre este caso de histeria permiten profundizar las teorizaciones sobre el concepto.

A través de la teoría freudiana, se observa cómo se ha ido constituyendo el concepto de inconsciente y sus manifestaciones en el sujeto, siéndole este un elemento esencial que rige su cotidianidad y representa una explicación de la enfermedad mental, el sin-sentido y la locura. Ahora, se debe entender cuáles son los presupuestos de este sujeto del inconsciente que desde su núcleo no es completo, lo que produce un desvanecimiento del “yo” en tanto formación firme como se lo considera a nivel filosófico y científico; para esto se hará de nuevo uso de las teorizaciones de Lacan, quien plantea varios conceptos nuevos que sirven como punto central del desarrollo psicoanalítico del concepto de sujeto del inconsciente.

1.3 El sujeto del lenguaje: sujeto dividido.

Lacan determina que el inconsciente se forma debido a la entrada del sujeto en el lenguaje. Toma de la lingüística saussureana el concepto de significante y significado y lo invierte. El significante no remite a un único significado, sino que remite a otros significantes, formando así una cadena; esto se explica con la producción cultural alrededor del lenguaje, lo que causa que las formaciones inconscientes se traduzcan a través de este.

Esta idea aparece a partir de la asociación libre descrita por Freud, como el desglose de las palabras y la asociación de ideas en el ejemplo de Signorelli, ahí la asociación le permite dar con la raíz de su olvido. Es este el método principal del psicoanálisis como forma de revelar los pensamientos inconscientes, “de todo el trámite que por tales caminos procuró los nombres sustitutivos en lugar de Signorelli, no fue dada noticia alguna a la conciencia.” (Freud, 2001, pág. 13). Es esto lo que lleva a Lacan a formular su máxima “El inconsciente está estructurado como un lenguaje” (Lacan, 2012a, pág. 211).

El lenguaje, lo simbólico, irrumpe en el ser, al inyectarlo en una cultura y alienarlo. Aparece el sujeto como tal, sujetado o como lo sugiere otro significado de la palabra en francés *sujet*, súbdito, podría definirse como aquel que se somete. De esta manera, el lenguaje hace una función de corte con respecto a un otro primordial de quien el niño depende y con quien se identifica; va dividiendo gradualmente al sujeto a lo largo de la infancia, va ocupando su decir y se reconoce a sí mismo ahí dentro.

Esto ocurre como efecto de la estructuración edípica, se representa a cada uno de los padres y se convierte en sujeto de su discurso, aparece un yo y se separa así el sujeto del enunciado con el sujeto de la enunciación (Dupret, 2013).

Con Lacan, el yo es un resultado de una identificación primaria que prevé la forma total del cuerpo del niño; sin embargo, durante el estadio del espejo, la imagen especular que el niño reconoce sería para Lacan “la matriz simbólica en la que el yo (je) se precipita en una forma primordial, antes de objetivarse en la dialéctica de la identificación con el otro y antes de que el lenguaje le restituya en lo universal su función de sujeto.” (Lacan, 2003a, pág. 87). Durante el estadio del espejo, el niño empieza a formar una imagen de su cuerpo; la identificación con aquel cuerpo reflejado, no sólo le permite delimitarse, en tanto es otro, diferente a su madre, sino que también le da un sentido de pertenencia social. Esta imagen que se forma de sí mismo debe ser sostenida por la madre, aquella que ve al niño y con su mirada permite la aceptación e interiorización de la imagen de sí mismo del niño, formando así la imagen de un yo ideal. Este reflejo que es captado divide al niño, ese yo es otro, es una imagen que lo aliena y lo confunde en una ilusión yoica; al igual que su deseo, “[...] sólo podrá ubicarlo en el objeto del deseo del otro [...]” (Chemama & Vandermersch, 2010, pág. 213).

Según Lacan, el momento esencial de la división del sujeto por su entrada en el lenguaje, viene a ser el Edipo. El niño se encuentra en una relación única con su madre durante la etapa pre-edípica; el deseo del hijo es deseo de la madre, aquí él se posiciona, en el plano imaginario, en una lógica de “ser o no ser” objeto de deseo, falo, de su madre, es la primera simbolización que recibe el niño, el significante materno.

Sin embargo, con la entrada del padre a la ecuación, no del padre real necesariamente, sino que se habla de un padre simbólico; se produce un efecto de corte con respecto a esta relación madre-hijo en tanto el niño comienza a sospechar que las idas y venidas de su madre corresponden a una preferencia por algo más.

El niño queda privado entonces de su objeto de deseo por esta metáfora paterna, es el significante paterno que viene a sustituir al significante materno al darse cuenta, el niño, de que ya no llena la falta de su madre, pierde su cualidad de falo y se identifica entonces con aquel que sí lo posee, el padre. En este momento la lógica cambia, ya no se trata de ser o no ser, sino de tener o no tener, el falo pasa de ser imaginario a una cuestión simbólica, “[...] el padre priva a alguien de lo que a fin de cuentas no tiene, es decir, de algo que sólo tiene

existencia porque lo haces surgir en la existencia en cuanto símbolo.” (Lacan, 1999, pág. 190).

La castración, resultante de la función paterna, regula el significante falo, produce una ligazón de la sexualidad con el lenguaje amenazante del padre y una privación de este significante; en esta falta en ser es que se constituye el deseo del sujeto.

Entra aquí el concepto de Otro, representado por Lacan con una “A” mayúscula (Autre) para diferenciarlo del otro imaginario, del semejante con “o” minúscula. La madre es el primer representante de ese Otro, de quien el sujeto recibe el tesoro de los significantes incluso antes de formarse como sujeto. Durante la relación madre-hijo pre edípica, irrumpe la función paterna en el discurso de la madre, lo que produce una separación y la formación de la prohibición del incesto.

Sin embargo, esta madre, que representa algo de lo que fue perdido, también se instaura como otro primordial, como la “Cosa” freudiana siendo algo que está fuera de alcance; la falta que queda gracias a esta pérdida permite el advenimiento del sujeto como tal, “Si se le capta cuando nace en el campo del Otro, lo característico del sujeto del inconsciente es que está, bajo el significante que desarrolla sus redes, sus encadenamientos y su historia, en un lugar indeterminado.” (Lacan, 2012a, pág. 216).

De esta manera, el Otro viene a ser algo imposible y algo que imposibilita al mismo tiempo, la cadena significativa introducida por el Otro nunca es suficiente, no logra cubrir todo. Este lugar Otro precede al sujeto, pertenece al orden del lenguaje o de la cultura: “[...] más allá de las representaciones del yo (moi), más allá también de las identificaciones imaginarias, especulares, el sujeto está capturado en un orden radicalmente anterior y exterior a él, del que depende aun cuando pretende dominarlo.” (Chemama & Vandermersch, 2010, pág. 488). Así, el Otro es referido por Lacan como tesoro de los significantes, es aquello simbólico que aliena al sujeto, y que, como resultado del Edipo, se plantea como una falta. El deseo aparece debido a la falta, es lo que mueve al sujeto, se crea entonces una relación de deseo con este Otro al cual el sujeto supone una demanda, el deseo de él es entonces deseo del Otro, tal y como lo plantea Lacan. Lo inconsciente viene a ser discurso del Otro, en tanto el deseo inconsciente no es propio al sujeto, aquí está la división esencial producto de la entrada en el lenguaje y por lo cual el sujeto no es unificado, no es un sujeto del yo (Dupret, 2013).

2. CONCEPCIÓN DEL SUJETO DEL COGITO EN DESCARTES

El estudio, en una segunda instancia, se realiza utilizando las obras de Descartes. Primero, a partir de la obra *Meditaciones metafísicas* (1641) se observan cuáles son los presupuestos del sujeto racional y, en cuanto posee cuerpo y alma, se halla dividido en su esencia y en constante pugna entre ambas instancias. Los sentidos, y por ende el cuerpo, son elementos que pueden ser falseados, pueden no ser verdaderos y por eso no son fiables; pero el pensamiento aparece en Descartes como la perfección del ser, aquello que le permite conocer la verdad, incluso sobre la existencia. Según el autor, la existencia de Dios queda probada desde el momento en que se reconoce al alma, razón, como algo perfecto, ya que de esta forma debe existir un ser superior y perfecto que pueda atribuir al humano tal don. De esta manera, la perfección de la razón se encuentra íntimamente enlazada a la existencia de Dios, que le sirve como fundamento para su teoría; la infalibilidad de esta razón, debido a su cercanía con Dios, asegura un conocimiento verdadero de las cosas. Entonces, y como se determina en el segundo capítulo, el pensamiento y la existencia se demuestran el uno al otro, en tanto *cogito ergo sum*, según el método cartesiano, por lo cual no pueden ser falsos y vienen a ser la esencia del ser.

Luego se utilizan *Las pasiones del alma* (1649), con el fin de contemplar las funciones del sujeto racional, que se refiere a al funcionamiento del cuerpo en relación al alma. De esta forma, los sentidos del cuerpo, que permiten conocer el mundo, transmiten ese conocimiento a través de los nervios bajo la forma de un aire, descrito por Descartes como una parte del alma, que llevan las sensaciones por todo el cuerpo hasta una glándula en el cerebro. Es en esta glándula que ocurre un intercambio entre el cuerpo y el alma, las sensaciones pasan a ser parte de esta última para promover el conocimiento y entendimiento del mundo, en manos de la razón. Se observa entonces que la división entre cuerpo y alma se vuelve bastante dificultosa, son dos instancias que se enlazan y se necesitan entrañablemente; lo corpóreo no es desestimable, en tanto promueve y provee de conocimiento al pensamiento. Pero para Descartes, la sustancia corpórea también posee pasiones que nublan al pensamiento y que buscan la satisfacción de deseos primitivos. Según el autor, deben prevalecer lo que él determina como “acciones”, o actos racionales, puesto que significan un movimiento de la voluntad, es decir, la avidez por una racionalidad: “[...] las almas más débiles de todas son aquellas cuya voluntad no se determina al seguir ciertos juicios, sino que se deja siempre llevar a las pasiones presentes [...]” (Descartes, 1963, pág. 78). Así, el

ser humano, al controlar sus pasiones, es capaz de alcanzar un estado mucho más puro de la verdad, porque ser racional implica también acercarse más a ese atributo divino, o sea, a Dios.

Finalmente se habla del *Discurso del método* (1637), donde Descartes propone un método científico, el cual él utiliza para alcanzar la premisa principal sobre la cuál basará sus teorías. Describe paso por paso el método que ha utilizado para alcanzar su verdad y lo plantea como un elemento universal, que puede y debe ser usado por todos quienes busquen alcanzar la verdad. La duda se plantea como el elemento fundamental para alcanzar la verdad, el hecho de dudar permite eliminar los elementos falsos del mundo que se dan por sentado. Esto servirá de guía para el ser humano hacia un conocimiento de la realidad, consolidando así un verdadero sujeto del cogito.

Derrida, gran lector de las obras psicoanalíticas, realiza una crítica de la *Historia de la locura* de Foucault, ahí él mantiene una posición foucaultiana en cuanto a la relación de la locura con el Orden de la razón, que viene a imponerse sobre ella históricamente. Si bien el lenguaje racional es, aparentemente, criticado en la obra de Foucault por su tiranía sobre la locura, esta racionalidad es necesaria para que exista un discurso, un lenguaje. En las obras de este autor que se utilizan, hace algunas fuertes críticas a Descartes, pero también lo defiende de las críticas hechas por Foucault. Para Derrida, Descartes utiliza la locura como una parte inseparable de su teoría y no como un simple ejemplo para su método, debido a que la locura representa los límites de la razón y por ende la define; quiere descubrir un origen, entre el sentido y el sin sentido, en el que pueda ubicar el inicio de su recorrido para alcanzar la verdad y ve a la duda como el instrumento para lograrlo. Derrida explica entonces el papel que tiene la obra cartesiana en la historia, cómo siendo un producto de su época que no excluye realmente a la locura, sino que le provee de una primacía moral al pensamiento racional.

2.1 Presupuestos del sujeto racional, sujeto de la ciencia

En el siglo XVII, en plena revolución científica, Descartes fortalece el racionalismo occidental de la época con su obra y formaliza, más específicamente, la idea de un sujeto racional. Durante esta época, existe una tendencia de volcamiento a la naturaleza en un plano intelectual. Se traslada al ser humano, en tanto parte de la naturaleza, el poder que anteriormente se le atribuye a la divinidad, aquella que todo lo puede y determina el conocimiento del mundo. Ahora se otorga al individuo la racionalidad pura, la capacidad de

conocerlo todo gracias al pensamiento, de ahí la predisposición a encontrar la verdad, como lo explica el Diccionario de Filosofía, siendo esta: “la verdad como "verdad lógica", y se ha aducido a tal efecto que al reducirse todo ser a contenido de pensamiento, la verdad tendrá que fundarse en el pensamiento mismo y, por tanto, en sus leyes formales.” (Ferrater Mora, 1965, pág. 886).

En su obra *Meditaciones Metafísicas*, se muestra una necesidad por reafirmar lo verdadero, aquello que sólo existe siendo absoluta e indudablemente cierto, y separarlo de todo lo demás, que es falso; para esto utiliza el método de la duda, que le sirve para ir reafirmando todos sus conocimientos desde la base.

En un inicio, se plantea la separación entre cuerpo y alma, esta última siendo “pura substancia”, algo que en su esencia es inmutable a pesar de los movimientos que realiza para conocer y desear, el cuerpo por su parte es algo cambiante, mortal. De ahí que las percepciones, como parte del cuerpo y los sentidos, son motivo de duda ya que cambian; este engaño esporádico de las percepciones no permite que estas sean fiables junto con el conocimiento del mundo a través de ellas.

Los sueños también entran dentro de esta categoría, ya que son los principales precursores de tal engaño. La presunción de un ente superior que engaña constantemente, haciéndole errar con ciertas de las nociones que se toman por certezas, le permite a Descartes demostrar que de lo único de lo que se puede tener certidumbre es del pensamiento, ya que, si es capaz de pensar en que lo engañan, entonces él debe existir (Descartes, 2015).

El autor persigue un método excluyente, debe pasar por la locura para demostrar todo aquello que se descarta de ella, que sea verdadero en contrapartida, o viceversa. En el momento de pérdida de la razón, Descartes teoriza la idea de un Genio Maligno que lo lleva a errar, un demonio representante de la locura, de un no-sentido que marca los límites y el margen de la razón. Sin embargo, el pasaje por la locura de Descartes no se puede decir que sea representativa de ella completamente, es un pasaje imaginario, una posibilidad de locura atravesada por la razón, con el afán de hiperbolizar todo aquello de lo que se pueda dudar. Parecería, en última instancia, una verdadera lucha del bien contra el mal en Descartes, una lucha moral y religiosa que se entreteje en su teoría racionalista absoluta (Derrida, 1989).

Un argumento moral aparece entonces en el discurso de Descartes, asunto que le permite señalar las condiciones para su teoría sobre la ciencia, desde el momento en el que la verdad

y el entendimiento quedan en segundo plano ante la obtención de la felicidad, como imperativo moral (Vinolo, 2015).

Para Descartes la felicidad se alcanza con la realización de los deseos, quien satisface todos sus deseos es feliz; esto implica evidentemente que, o bien se logran conocer y entender todas las cosas en el mundo para satisfacer todos los deseos, o se controla los deseos para que estos se acomoden al mundo. Finalmente, determinará que al ser imposible el conocimiento absoluto del mundo, se tendrá que limitar su moralidad y adaptarse al mundo que lo rodea, a lo que llamará moral provisional. De esta forma, llega a la conclusión de que la manera más efectiva para no desear aquello que no se tiene es pensándolo todo como imposible de tener; esto lo establece bajo la idea de que todo aquello que se considera imposible de obtener no es deseado.

Sin embargo, aquí se crea una contradicción: se opone la voluntad, que es infinita y por ende puede trabajar a expensas de la verdad afirmando cosas irreales, al entendimiento, ya que este último requiere un fondo de verdad para actuar; como el ejemplo del prisionero que debe asumir la libertad como imposible, bajo los preceptos de Descartes, para alcanzar la felicidad. Empero la libertad vendría a ser la situación normal de una persona y no su encierro, entonces en las palabras de Vinolo: “La única opción para llegar a tal convencimiento es lograr pensar en contra del entendimiento, es decir pensar en contra de nuestra capacidad de juicio. O más precisamente, consiste en juzgar de forma diferente de lo que nuestro entendimiento concibe.” (Vinolo, 2015, págs. 14-15).

Así se observa la aparente contradicción en la obra de Descartes, donde, si bien busca arduamente la verdad absoluta, en términos de moral parece buscar una voluntad sin razón, muy parecida a la locura que critica.

Se puede encontrar en Derrida, hablando de Foucault, un reproche que se le hace a Descartes con respecto a la posición que toma en relación a la locura, entonces, refiriéndose a esta, Derrida dice:

Estaría incluso condenado a hacer de ella, en el límite, no sólo, como de todo error, una deficiencia epistemológica, sino un desfallecimiento moral ligado a una precipitación de la voluntad, que es lo único que puede consagrar como error la finitud intelectual de la percepción. De ahí a hacer de la locura un pecado no habría más que un paso [...]. (Derrida, 1989, pág. 74)

Se concibe de esta forma, en Descartes, a la locura como un error de manera autoritaria debido a una primacía de la voluntad, por encima de todo elemento no racional. La forma en que el autor trata de producir un pensamiento moral es casi impuesta, ya no se trata simplemente de encontrar la verdad, sino de no caer en pecado oponiéndose a la voluntad divina de la razón.

Esta razón proviene de una luz natural, como él la describe, es entonces parte de un atributo divino; somos seres creados por Dios, seres mortales:

[...] advierto que soy como un término medio entre Dios y la nada, es decir, que estoy situado de tal suerte entre el soberano ser y el no ser, que no se encuentra nada en mí, ciertamente, que me pueda conducir al error en tanto el soberano me ha producido; pero que, si me considero como participando de algún modo de la nada o del no ser, es decir, en tanto yo mismo no soy el soberano, entonces me encuentro expuesto a una infinidad de carencias, de manera que no debo sorprenderme si me equivoco. (Descartes, 2015, pág. 102)

El autor llega a esta conclusión al reconocer que los seres humanos somos propensos a errar, ya que somos finitos, así como a discernir lo verdadero de lo falso, lo cual es parte de la perfección infinita de Dios. La existencia de Dios se determina por la habilidad de pensar en su perfección, lo que determina también la existencia de un atributo divino en el pensamiento.

Esta luz natural de la que habla, se explica también por una serie de axiomas que fijan una causalidad entre elementos, estas relaciones entre ellos parecen ser dogmáticas, ya que no pasan por el ámbito de la duda al ser tan evidentes. Esta luz natural aparece como algo intuitivo, inherente a todo ser humano, incluso los locos.

El axioma por el cual se logra determinar la existencia de Dios, a través de la luz natural que es capaz de conocer de manera clara y real, sufre un defecto de causalidad en tanto la veracidad de esta luz natural y de la existencia de Dios se demuestran la una con la otra; es decir, que la existencia de Dios se comprueba por la facultad que tiene la luz natural de conocer su perfección, y la condición para conocer la verdad que tiene la luz natural, o razón, se sostiene de la existencia de Dios, en tanto es atributo divino. Los axiomas descritos por Descartes entran entonces en el ámbito de lo apofántico y ya no en el de una racionalidad que duda de todo lo existente (Derrida, 1989).

En la separación que realiza entre alma y cuerpo, *res cogitans* y *res extensa*, Descartes plantea un dominio de la sustancia pensante sobre sustancia corpórea. En tanto el

pensamiento es capaz de conocer todo a través de la razón, es superior al mundo objetual, mientras que el cuerpo es tan solo recipiente del alma, de la razón, por lo cual no conoce sino simplemente percibe.

Para él, la racionalidad pura, la única capaz de alcanzar la verdad absoluta, se forma en el orden de lo matemático: “[...] la aritmética, la geometría y las otras ciencias de la naturaleza [...] poseen algo cierto e indudable, [...] dos y tres sumarán siempre cinco, y el cuadrado no tendrá más que cuatro lados, no pareciendo posible que verdades tan ostensibles puedan ser sospechosas de falsedad o incertidumbre alguna.” (Descartes, 2015, pág. 61). La lógica matemática se convierte en el único método certero, incapaz de sufrir engaño alguno, por ende, del cual no se necesita dudar; Descartes adopta este método para alcanzar la verdad.

Una de las críticas que plantea hacia los conocimientos de la época, es la falta de solidez en estos conocimientos. Pone como ejemplo a la filosofía, si bien admira a las grandes mentes de la historia que han contribuido al ‘cultivo’ de esta, se satura con pugnas y numerosas opiniones, lo que no permite alcanzar la verdad que se busca tan ansiosamente por los filósofos y “[...] considerando cuantas opiniones diversas, sostenidas por gentes doctas, puede haber acerca de una misma materia, sin que pueda existir nunca más de una que sea verdadera, reputaba casi como falso todo lo que no pasase de ser verosímil.” (Descartes, 1983, pág. 49).

La única forma en la que se podría llegar a un consenso es por vía del método matemático, que permite llegar a un resultado único, claro y preciso. Dicho autor infiere entonces que: “[...] entre todos los que hasta ahora han investigado la verdad en las ciencias, sólo los matemáticos han podido encontrar algunas demostraciones, esto es, algunas razones ciertas y evidentes [...]” (Descartes, 1983, pág. 60).

El error sensible demuestra, para Descartes, que los sentidos no son nunca confiables y dejan al sujeto a merced de la locura, siendo esta opuesta a la verdad en tanto lo aleja de ella. El sueño es el caso más grave del error sensible, debido a que demuestra una realidad completamente falsa y esta es asumida como verdadera por el sujeto que sueña. Aquí, el sueño, como la locura, significa un error sensible, entonces una falla del cuerpo que parece engañar al alma en su búsqueda por la verdad, infringiendo el Cogito del sujeto y dejándolo caer en un estado parecido al de la extravagancia del loco.

¿Podría decirse que el Cogito significa un estado momentáneo del ser? Se volverá sobre este tema más adelante. Sin embargo, inclusive en el sueño se puede encontrar algún elemento

simple e irreductible que sea verdadero. Descartes utiliza el ejemplo del cuadro del pintor, en el cual, a pesar de representar figuras o elementos completamente absurdos e irreales, se va a encontrar algún elemento verídico, como el color del cual no se puede dudar de su veracidad; en el sueño entonces: “Sin embargo, hay que reconocer al menos que las cosas que nos son representadas en sueños son como cuadros y pinturas que no pueden ser formadas más que a semejanza de algo real y verdadero; y que así, por lo menos, esas cosas generales [...] no son cosas imaginarias sino verdaderas y existentes.” (Descartes, 2015, págs. 59-60).

De esta manera, el sueño es concebido por Descartes como un gran error del cuerpo, del que no se debe fiar, pero mantiene que algún elemento verdadero debe poseer por más ínfimo que sea. En este punto, parece oportuno hacer una breve analogía entre la concepción del sueño en Descartes y la concepción que se da del sueño en psicoanálisis, más precisamente, la concepción freudiana de este.

Para Freud, los sueños tienen un bagaje psíquico mucho más importante que el que se les atribuye normalmente, ya que las imágenes que son representadas poseen un valor simbólico inconsciente. Según Freud en *La interpretación de los sueños*, estos tienen como cometido el de cumplir el deseo siendo esta la función de todo sueño, “y por tanto no puede haber sueños que no sean de deseo” (Freud, 1991b, pág. 153). Y a pesar de las objeciones que se le pueda hacer, con relación a los sueños deshonorosos o molestos de algún tipo y de cómo estos podrían satisfacer algún deseo, el autor separa el contenido manifiesto del sueño y el contenido latente; se propone entonces en psicoanálisis un análisis, a través de un trabajo interpretativo posterior al sueño, del contenido latente de este último, donde se encontrará eventualmente el deseo que busca ser satisfecho.

Ahora, ciertos procesos psíquicos operan en esta formación de los sueños y por lo cual sus contenidos se diferencian entre manifiestos y latentes; principalmente opera un proceso de represión, debido a que los deseos inconscientes, que el contenido manifiesto del sueño esconde, no pueden ser admitidos directamente por el sujeto soñante a causa de su condición aberrante a nivel cultural. De esta forma aparecen otros procesos psíquicos como: la condensación, que se refiere a la acumulación de elementos psíquicos latentes en el sueño, que los reagrupa en un elemento concentrado y que omite los pensamientos inconscientes tal y como son. La forma propicia de lograr deshilar las representaciones condensadas es a través de la asociación de ideas. Entonces actúa otro proceso que es el desplazamiento, este

se define como el traslado de ciertos afectos que se encuentran atados a alguna representación inconsciente y se unen a otra que tiene alguna relación de asociación con la anterior, de esta forma se desvía la atención hacia una representación cualquiera y se consigue efectivamente la represión (Freud, 1991b).

Finalmente, se puede concluir que para Freud el sueño no es parte de un error corporal, como lo define Descartes, sino que al contrario se trata de un medio para alcanzar una verdad singular a partir del conocimiento del deseo del sujeto. Dice respecto del sueño: “Equivocaríamos manifiestamente el camino si quisiésemos leer esos signos según su valor figural en lugar de hacerlo según su referencia signante.” (Freud, 1991b, pág. 285). La diferencia entre ambos autores es a nivel conceptual, ya que ambos buscan un fin parecido, el conocimiento de la verdad, en ese sentido el concepto de verdad también difiere entre uno y otro, ya que para Descartes la verdad es absoluta. Sin embargo, se debe proseguir el trabajo sobre Descartes a fin de poder profundizar sobre estas conclusiones.

El método utilizado por los matemáticos es el utilizado por Descartes para conocer lo verdadero. En este se deben seguir los siguientes pasos: inicialmente, dudar de la veracidad de todos los conocimientos que se posee si estos no son claros e indudables, luego se debe dividir todas las partes, de esta manera se puede reconocer cada dificultad por separado; en tercer lugar se pretende poder dirigir el pensamiento de manera jerárquica, es decir empezar por el conocimiento de los objetos más simples e ir volcándose progresivamente hacia los más complicados; y finalmente se debe realizar repasos muy generales sobre lo trabajado con el fin de asegurarse no omitir nada ni haber errado. Descartes describe este como “el método que enseña a seguir el orden verdadero y a enumerar exactamente todas las circunstancias de lo que se busca, contiene todo lo que da certidumbre a las reglas de la aritmética.” (Descartes, 1983, pág. 62).

La razón es entonces inherente al sujeto, así se refiere Descartes en el ya citado anteriormente *Discurso del Método*, con respecto a las oposiciones que podrían hacerle respecto a su obra:

Y de la misma manera, pensaba que las ciencias de los libros, [...] habiendo sido compuestas y acrecentadas poco a poco con opiniones de varias personas diferentes, no se aproximan tanto a la verdad como los simples razonamientos que un hombre solo puede hacer naturalmente acerca de las cosas que se le ofrezcan. (Descartes, 1983, pág. 54)

Se demuestra entonces que para el autor basta con la razón para llegar a la verdad, y que esta racionalidad es alcanzable por cualquier sujeto “de buen sentido”. Esta cualidad humana es

muy estimada por Descartes ya que se debe al buen uso de la razón, por el contrario, lo peor que puede ocurrir a un ser pensante es que pierda la razón. La caída en la locura es el peor destino que puede sufrir un ser que recibe una razón inherente, un atributo divino.

2.1 Funciones del sujeto racional

Se ha hablado principalmente de la cuestión etérea del pensamiento y el alma, sin embargo, el cuerpo para Descartes tiene mucha importancia debido a que influye considerablemente en el alma. El autor determina que las pasiones son atribuidas a los movimientos del cuerpo; por un lado, están las ideas perceptuales que provienen de los objetos externos; por otro lado, existen sensaciones corporales que se manifiestan por los movimientos internos del cuerpo y, finalmente, están las emociones o pasiones que son atributos del alma, pero son provocadas por el cuerpo. Todas estas tienen como característica que se transmiten en el organismo a través de los nervios, para así llegar al cerebro (Rorty, 2005).

El alma depende del cuerpo en gran medida, este último es quien dirige el sentido del pensamiento y de la voluntad gracias a las pasiones: “Bodily based thought, following the promptings of nature, is necessary to guide the will's determinations in directing a soundly constructed life, since the body not only affects the content, but the sequence and association of perceptual ideas.”³ (Rorty, 2005, pág. 372).

Por el contrario, el alma no proviene del cuerpo ni de la naturaleza, como se advirtió con anterioridad, sino que es un atributo de Dios. Descartes, en *Meditaciones metafísicas*, plantea que las ideas que se crean de los objetos externos cognoscibles, no pueden provenir de la nada, sino que tiene que haber una base real y perfecta para ellas:

[...] la luz natural me hace conocer evidentemente que las ideas son en mí como cuadros o imágenes que en verdad pueden decaer fácilmente de la perfección de las cosas de las que son tomadas, pero no pueden jamás contener nada más grande o perfecto que éstas. (Descartes, 2015, pág. 87)

De esta forma las ideas, y por consiguiente el alma, que es de donde proceden, están íntimamente relacionadas con la divinidad, de donde proviene su perfección.

³“El pensamiento de base corporal, siguiendo los dictados de la naturaleza, es necesario para guiar las determinaciones de la voluntad en la dirección de una vida de construcción sólida, ya que el cuerpo no sólo afecta al contenido, sino a la secuencia y asociación de las ideas de percepción.”

En *Pasiones del alma*, Descartes describe cuales son las funciones del alma en su teoría. Las divide entre “acciones del alma”, siendo estas, parte de la voluntad que vienen y dependen del alma, es decir de la razón; y las pasiones del alma, las cuales se relacionan con las percepciones y conocimientos sensibles, es decir, no son racionales. La imaginación, aquello que permite crear, viene a ser parte de la voluntad, como lo dice en el Artículo 20:

Cuando nuestra alma se pone a imaginar algo que no existe, como al figurarse un palacio encantado o una quimera [...] las percepciones que tiene de estas cosas dependen principalmente de la voluntad que hace que las perciba; por eso se acostumbra considerarlas como acciones más bien que como pasiones. (Descartes, 1963, pág. 58)

Esta imaginación se opone evidentemente a las imaginaciones causadas por el cuerpo; estas últimas se producen gracias a elementos corpóreos y donde la razón no actúa, se divide así claramente lo bueno (la razón) de lo malo (las pasiones). Lo que Descartes describe como las pasiones del alma tienen mucho que ver con lo corpóreo y con lo externo al sujeto. Es importante entender que, si bien los elementos corporales no son racionales, y que por esta deficiencia no permiten alcanzar la verdad que pretende el autor, es muy significativo el rol que juegan estas pasiones en cuanto a las funciones del sujeto, según Descartes, y refiriéndose a las pasiones: “[...]todas son buenas en su naturaleza y que lo único que tenemos que evitar es su mal uso o sus excesos, contra los cuales podrían bastar los remedios que he explicado si todo el mundo se cuidara bien de practicarlos.” (Descartes, 1963, pág. 183).

Estas son una parte imprescindible del ser que no pueden, ni deben, ser suprimidas sino reguladas por la razón. Con respecto al cuerpo, se dice de este que es recipiente del alma, Descartes va entonces a explicar los movimientos que se producen en él, que forman percepciones y, estas a su vez, afectan el alma y como se dijo anteriormente: generan también la voluntad que es tan necesaria para el buen uso del pensamiento. En el cuerpo, los sentidos son los que conocen los objetos del mundo, y estas sensaciones que se crean producen el movimiento de lo que Descartes llama los *espíritus animales*, que son aires que pasan por los nervios desde el cerebro y provocan la percepción y el movimiento. Estos espíritus, son controlados por una glándula del cerebro que es la que produce su movimiento; esta última a su vez es movida por el alma.

Sin embargo, el efecto de los espíritus parece ser de doble vía, si bien son agitados por los sentidos para ir hacia la glándula bajo forma de percepciones y afectar el alma, también son movidos por ella para inervar los músculos y órganos del cuerpo (Descartes, 1963).

La glándula del cerebro sirve entonces como mediador, o conexión, entre cuerpo y alma, esta unión de ambas partes es inseparable, no existe lo uno sin lo otro. Descartes explica que las pasiones, como elementos corporales, están tan cerca del alma que es imposible dudar de su existencia, se puede tener la certeza de que son sentidas por lo cual son indispensables con respecto al sujeto que duda.

Aunque el alma esté íntimamente unida al cuerpo en todas sus partes, el lugar preciso en el que se producen los intercambios entre ambas partes se encuentra en el cerebro; esta glándula, dice Descartes, es *creada por la naturaleza* para hacer sentir al alma las pasiones (Descartes, 1963).

Si esta parte del cerebro es creada por la naturaleza, se puede decir que el cuerpo entero es una producción de la misma y ya no de Dios únicamente; en este caso Dios viene a ser el productor del alma, mas no del cuerpo. Esto implica una escisión importante en la concepción del ser humano de la época, el sujeto deviene un ser esencialmente natural que, gracias al atributo divino de la razón, es capaz, o incluso compelido, a dominar al mundo natural y a sí mismo como siendo parte de él.

Volviendo a la voluntad de la que se hablaba con anterioridad, tiene la facultad de regular los actos de las pasiones y emociones, “Lo más que puede hacer la voluntad mientras esta emoción está en vigor, es no consentir en sus efectos y contener varios de los movimientos a que el cuerpo está dispuesto.” (Descartes, 1963, pág. 76), debe evitar caer en la tentación y primar sobre ellas, como una lucha continua entre las partes de un mismo sujeto. Aquí de nuevo aparece una idea moral en Descartes, en cuanto a las obligaciones que se tiene en tanto sujeto de la ciencia, como aquel que debe conocer únicamente la verdad y desechar todo aquello que no sea verdadero, como es la locura.

La única cosa válida viene a ser el lenguaje racional, mientras que la locura queda excluida en una especie de silencio a merced del *Orden*, como lo describe Derrida hablando de la Historia de la locura de Foucault.

Entonces, Descartes brinda métodos, no sólo con respecto al buen uso de la ciencia y los conocimientos, sino también con relación al manejo correcto de las pasiones; es un

verdadero método moral. Así, refiriéndose a lo placenteras o amargas que pueden ser las pasiones, el autor explica cómo:

[...] en este punto es donde tiene su principal utilidad la cordura, pues enseña a dominar de tal modo las pasiones y a manejarlas con tal destreza, que los males que causan son muy soportables, y que incluso de todos ellos puede sacarse gozo. (Descartes, 1963, pág. 186)

La importancia de mantener una teoría moralista se puede entender desde el momento en el que se admite el menoscabo que tiene el lugar de la divinidad en Descartes con relación a la época. Se pasa de período medieval, en el cual Dios es el centro de todo, a un momento en donde se produce un cambio de concepción del mundo y del sujeto; ya no se busca conocer al objeto en sí, Dios, sino que se busca conocer el conocimiento del sujeto sobre el objeto. Al reconocer al objeto como producción del sujeto se da un giro en la concepción del mundo moderno; el sujeto, en tanto racional, queda superpuesto ante todas las cosas, en medio de una naturaleza que debe ser conocida y dominada.

2.2 Consolidación del Cogito cartesiano

En la época en la que escribía Descartes sus principales obras, la ciencia no estaba establecida como un saber aparte, separado de la filosofía en el sentido moderno de la ciencia. Sin embargo, se puede ver que, con su teoría racionalista, funda las bases para la formación de un método científico tal y como se lo conoce actualmente, proponiendo a las matemáticas como su eje.

Como explica Descartes, en *Discurso del método*, tuvo que dejar de lado muchos de los conocimientos que se tomaban como innegables, propios de los saberes de la época. Entonces, a través de la hipérbole demoniaca que utiliza para determinar una única verdad, simple e irreductible a todo lo demás, demuestra que la única certeza primordial sería la existencia de sí mismo asegurada por el pensamiento; de ahí su célebre máxima *Cogito ergo Sum*.

Con ella se plantea un axioma fundamental, el cual dará pie a todo un desarrollo posterior de verdades que se forma a partir de esta, servirá, según Descartes, para definir la realidad en su conjunto (Ferrater Mora, 1965). Este desarrollo intelectual no sólo le permite a Descartes seguir el camino de la verdad, sino también el poder responder por la propia existencia, en cuyo caso el pensamiento, o Cogito, determinan la existencia del ser. En su esencia el hombre debe ser entonces racional.

Este movimiento del Cogito, descrito por Descartes, necesitaría un acompañamiento constante de la voluntad que permita buscar la claridad a todo momento. “[...] tras haberlo pensado bien y examinado todo cuidadosamente, hay que concluir, en fin, y tener por constante que esta proposición: yo soy, soy existo, es necesariamente verdadera todas las veces que la pronuncio o la concibo en mi espíritu.” (Descartes, 2015, págs. 66-67). De esta forma se levanta la pregunta: ¿qué pasa cuando no se lo dice? Es decir, el resto del tiempo. ¿Se podría, acaso, pensar que la existencia está enteramente determinada por el pensamiento? Para un racionalismo fuerte como el cartesiano, sí. ¿Cómo podría entonces, escapar el sujeto del error sensible, de los sueños, como ya se mencionó, a fin de poder existir racionalmente? Esto deja una gran interrogante sobre el concepto del sujeto racional que Descartes asume, aún más, las consecuencias de esa forma de entender al sujeto han sido, históricamente, fundamentales.

En este sentido, Foucault señala que, con Descartes, se marca históricamente una formalización de la opresión de la locura a través de la razón; el autor va incluso a comparar al Cogito con el papel que tiene la medicina durante la modernidad, casi como una evolución de este.

Lo que Descartes descubre al cabo de su resolución y en el redoblamiento de una conciencia que no se separa nunca de sí misma y que no se desdobra, la medicina lo impone desde el exterior y en la disociación del médico y del enfermo. El médico se halla en la misma relación con el loco que el cogito respecto al tiempo del sueño. Cogito completamente externo, extraño al mismo razonamiento e incapaz de imponerse a éste si no es bajo la forma de la irrupción. (Foucault, 2009, pág. 510)

Con la dominancia del Cogito, Descartes pretende generar un despertar absoluto del estado ilusorio del sueño; sacar al sujeto de ese estado de conciencia obnubilada y engañada por las imágenes falsas que percibe y adentrarlo en un momento de vigilia completa. Sin embargo, Descartes realiza un extenso recorrido personal e intelectual para alcanzar este descubrimiento del Cogito, mientras que la medicina se plasma como una imposición exterior al sujeto.

El rol del médico va a ser un atajo al camino que sigue Descartes, se plantea como un imperativo, de igual manera, de lo que se debe hacer; en este sentido el trabajo médico termina siendo una especie de remembranza de la ley moral, así evita la locura, la subjetividad que se sale de la raya (Foucault, 2009). Como explica Foucault en *Historia de*

la locura, se debe trabajar con el texto original en latín para entender que Descartes separa nociones de la locura, y por ende si la conceptúa.

Al tratar de calificar a los locos según las extravagancias que presentan y las percepciones irreales que tienen, utiliza el término médico *insanis*; mientras que cuando Descartes quiere referirse a aquello que no se debe hacer, al ejemplo que no se debe seguir de los locos, utiliza los calificativos *demens* y *amens*, que son términos jurídicos principalmente, refiriéndose a personas incapaces de cometer ciertos actos debido a su condición de locura, por lo cual no se les otorga los mismo derechos en el acto social, el acto del lenguaje. Y de esta manera “*Insanus* es un término caracterizante; *amens* y *demens*, términos descalificantes. En el primero, se trata de signos; en los otros, de capacidad.” (Foucault, 2002, pág. 352). Entonces se ve que realmente Descartes brinda una calificación del sujeto, invalidado al ser *demens*. Se diferencia de esta forma al sujeto del discurso, que en el enunciado queda fijo e invariable, y con la meditación se modifica y se revuelve; esta última viene a cambiarlo, lo traslada de la oscuridad en la que se encuentra y lo ilumina, lo saca de su condición de duda y lo guía hacia la certeza. En ese sentido, el sujeto *dormiens*, y por ende el sujeto *demens*, quedan neutrales, detenidos para Descartes en la impureza de la oscuridad (Foucault, 2002).

Asimismo, Derrida reconoce que la racionalidad absoluta planteada por el filósofo del s. XVII, genera una problemática con respecto a un sujeto ya atravesado por el inconsciente en el postmodernismo. Sin embargo, mantiene una posición foucaultiana, en el sentido en que este último se refiere a la locura como la ausencia de obra.

En efecto, para Derrida la obra es el discurso más elemental, el portador fundamental de sentido; la locura aparece entonces como silencio, el discurso cortado, ya que es la ausencia de obra. En este sentido, Descartes no marca una tendencia ni una época en particular, ya que históricamente el lenguaje se levanta en contra del silencio, siendo este su principal adversario y el límite de todo discurso; y dice: “Pero la obra comienza con el discurso más elemental, con la primera articulación de un sentido, con la frase, [...] puesto que hacer una frase es manifestar un sentido posible. La frase es por esencia normal.” (Derrida, 1989, pág. 76).

Inclusive, se observa que Descartes realiza una analogía entre el pensamiento y la palabra, ya que se considera al pensamiento como un elemento indiscutiblemente racional. Ante esto, Derrida, refiriéndose a Descartes, plantea lo siguiente: “[...] pensar y decir lo claro y lo

distinto, es lo mismo. Se puede decir lo que se piensa y qué⁴ se piensa sin traicionarlo.” (Derrida, 1989, pág. 84). De esta forma, pensar y decir son equivalentes según Descartes, lo cual conlleva implicaciones importantes, como que el no pensar supone un silencio necesario. Entonces, el loco o insensato, habla, pero esta palabra no tiene ninguna validez en tanto no está provista de razón. Tiene repercusiones importantes esta concepción del Cogito, en el pensamiento científico actual, ya que esto lleva a que se calle la locura, el sinsentido del lapsus y de los sueños. Notablemente, la psiquiatría será la que tenga que cargar con las consecuencias de este discurso tiránico.

No obstante, Derrida plantea que en Descartes la razón no excluye a la locura, no requiere excluirla ya que es legítima incluso si se está loco. La locura es entonces aquello que determina el sentido, limita y bordea a la razón, por lo tanto, no puede ser descartada. El autor explica cómo la experiencia lógica de Descartes tiene por resolución el retornar a un momento histórico, en el cual se encuentra un punto de origen, de no separación, entre el sentido y el sin sentido.

La manera en la que pasa por un momento de duda hiperbólica, muy parecido a un instante de locura, parece ser un intento por adoptar la totalidad de los intercambios entre ambos extremos, y el centro de esta operación sería el Cogito. Entonces Derrida dice:

Por eso no es humano en el sentido de la facticidad antropológica sino realmente metafísico y demoníaco; se reconoce en primer lugar en su guerra con el demonio, con el Genio Maligno del sin-sentido, y se mide con su altura, le resiste a aquél reduciendo en sí mismo al hombre natural. En este sentido, nada es menos tranquilizador que el cogito en su momento inaugural y propio. (Derrida, 1989, pág. 80)

Esta demostración aparece como respuesta directa a las críticas realizadas por Foucault hacia el autoritarismo histórico de la razón sobre la locura, opinando de esta forma, que dicho autor no toma en cuenta esta interpretación del Cogito. Este concepto va a ser entonces más cercano a la locura de lo que Descartes pretende, y para lo cual se sostendrá en el presupuesto de la existencia de Dios, en tanto en él se mantiene el atributo divino de la razón y la resguarda de la locura pecaminosa, o cualquier otra forma opuesta al logos.

⁴ Así consta en el texto original, sin embargo, parece tratarse de un error de traducción. En tanto *qué*, con valor de pronombre, supondría una redundancia en el sentido de la oración. Debe suprimirse la tilde.

Derrida va a retomar de Descartes un momento preciso, cuando sucede la experiencia del Cogito en su pico más agudo, en el que “[...] razón y locura no se han separado todavía, cuando tomar el partido del Cogito no es tomar el partido de la razón como orden razonable, ni el del desorden y la locura, sino recuperar la fuente a partir de la cual pueden determinarse y decirse la razón y la locura.” (Derrida, 1989, págs. 83-84).

Se habló ya de la temporalidad del Cogito cartesiano, pero con el fin de profundizar un poco sobre la crítica hecha a este autor, se tomará a Deleuze quién, haciendo una lectura de Kant, da una idea más clara sobre la grieta en la teoría de Descartes con respecto al sujeto que describe. La máxima cartesiana se divide entonces en dos valores lógicos, la determinación (pienso) y la existencia indeterminada (existo), que pasará a ser determinada una vez demostrado el primer valor.

Pero, dice Deleuze, para Kant no se explica cómo se determina por el *pienso* aquello indeterminado, la existencia, para ello propondrá entonces un tercer valor lógico que logra tornar lo indeterminado en determinable, el tiempo.

El sujeto aparece entonces temporalmente, como fenómeno, su existencia sólo puede ser determinada por el tiempo, siendo así un ente pasivo y receptor. Se puede decir en ese caso, que el sujeto consciente, yo (*moi*), no está más que siendo afectado por el pensamiento, el cual se ejerce en él y no es ejercido por él, y lo lleva a decir Yo (*Je*) pienso: “La actividad del pensamiento se aplica a un ser receptivo, a un sujeto pasivo, que se representa esta actividad más de lo que la actúa, que no posee la iniciativa sino que siente su efecto, y que la vive como Otro en él.” (Deleuze, 2002, pág. 142).

Entonces la posición pasiva del yo (*moi*), según Deleuze, representa aquel tercer valor de la lógica cartesiana que, si se quiere, permite aclarar las lagunas que Kant encontraba ahí, pero modifica evidentemente el rumbo de la proposición original.

Con Descartes el sujeto racional es capaz de conocerse y dominarse, pero Deleuze, a través de Kant, plantea la sumisión del sujeto ante un pensamiento externo y su consecutiva división con respecto al sujeto del enunciado (*Je*); es una posición que se concatena con el enfoque lacaniano. El Yo, aquel de la supuesta iniciativa, en contraposición al yo pasivo, ese *Je* se halla fisurado por un atravesamiento temporal debido a que sólo existe momentáneamente en el tiempo y es determinado por él. Con Descartes, “[...] la identidad supuesta del Yo (*Je*) no tiene otro garante que la unidad de Dios mismo.” (Deleuze, 2002, pág. 142). Se sostiene en la existencia divina, infinita, a causa de la demostración que maneja

el autor; a través de Dios fundamenta muchos de sus supuestos y por ende el pensamiento y la existencia (Deleuze, 2002).

De esta manera, el yo cartesiano, cerrado y absoluto, cae en su ilusoria comandancia, dividido esencialmente entre dos *Yos*; se mantiene una aparente ruptura primaria, entre sustancia pensante y sustancia extensa.

2.3 Denuncia a la “certidumbre de saber”

A lo largo de gran parte su obra, Freud expone su teoría del inconsciente manteniendo un punto de vista médico, científico, y para eso debe proceder a través de un método fundado en el cartesianismo, de esta manera “parte del fundamento del sujeto de la certeza. Se trata de aquello de lo que se puede estar seguro.” (Lacan, 2012a, pág. 43).

Lacan, al realizar una relectura de la obra freudiana, en su seminario sobre *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, insiste sobre la forma de proceder de Freud, sobre el discurso que mantiene, el cual introduce la idea de un sujeto del inconsciente rompiendo así con la racionalidad “absoluta” propia del sujeto moderno; esta idea será ampliamente trabajada por Lacan quien desarrolla el concepto de sujeto del Inconsciente.

A pesar de esta ruptura, Freud y Descartes convergen en su método, en tanto ambos recurren a la razón por medio de la duda; en Descartes la duda permite la certeza del pensamiento, - porque dudo, pienso- una formulación lógica que produce la certeza del pensamiento, por ende, de su existencia “Cogito, ergo Sum”.

Freud realiza un movimiento similar, en tanto duda de sus sueños debido a que lo que se muestra emerge disfrazado, esta duda le da la certeza de un pensamiento inconsciente, ya que aparece como algo ausente. En ambos casos existe una búsqueda de la verdad, con Descartes se demuestra la existencia de su pensamiento y de sí mismo como real ya que se plantea como verdadero, es claro e inequívoco en tanto es producto de una duda inicial. Sin embargo, es aquí donde difiere con el desarrollo freudiano, el concepto de verdad en psicoanálisis nunca plantea una verdad absoluta en cuanto está relacionada con el deseo, no se maneja en términos de verdadero o falso, sino que es una verdad subjetiva.

Lacan critica duramente las tendencias científicas dentro del campo de las humanidades, las llamadas “ciencias humanas”, entre ellas la psicología y la antropología; ciertamente, estas últimas mantienen una visión reduccionista del sujeto, aquel que debe poder ser estudiado

por la ciencia. Con respecto a los dos ejemplos anteriores, Lacan reprocha las teorías de Levy-Bruhl y Piaget:

Sus conceptos, mentalidad llamada prelógica, pensamiento o discurso pretendidamente egocéntrico, no tienen referencia sino a la mentalidad supuesta, al pensamiento presumido, al discurso efectivo del sujeto de la ciencia, no decimos del hombre de la ciencia. De manera que demasiados saben que los límites, mentales ciertamente, la debilidad del pensamiento, presumible, el discurso efectivo, un poco liso del hombre de ciencia (lo cual sigue siendo diferente) viene a lastrar estas construcciones, no desprovistas sin duda de objetividad, pero que no interesan a la ciencia sino en la medida en que no aportan nada sobre el mago por ejemplo y poco sobre la magia, aunque algo sobre sus rastros [...]. (Lacan, 2003b, págs. 838-839)

A pesar de estas críticas, Lacan acepta, como se explicó anteriormente, que Freud utiliza un método racional igual al de Descartes para demostrar su hipótesis; incluso si se toma en cuenta el contexto y las circunstancias, era evidente que Freud atribuiría un discurso científico a su trabajo, un médico en un círculo de científicos.

El discurso científico, que acapara la verdad y el saber, en tanto la ciencia sólo admite la razón para alcanzar el saber y rechaza cualquier otro método, viene, sin embargo, a ser una condición del psicoanálisis. Lacan llama “sujeto de la ciencia” a este sujeto moderno que lleva, inherente en él, los presupuestos racionales, es sobre este sujeto que opera el psicoanálisis, bajo la forma de un “diálogo razonado” (Evans, 2007, págs. 48-49). Este discurso científico que critica, en gran medida, Lacan, corresponde a un resultado del discurso cartesiano.

La razón cartesiana, al basarse principalmente en el método matemático, descrito por Descartes como siendo el único y el más certero método para alcanzar la verdad, da pie a que se forme un método científico mucho más estructurado y formal a lo largo de los siglos posteriores a la obra cartesiana. Se observa entonces que la herencia de la ciencia actual, que encuentra sus principios a partir de la comprobación experimental, remonta sus orígenes a los postulados de Descartes quien antepone el razonamiento a toda otra técnica para poder conocer la verdad.

3. RELACIÓN ENTRE SUJETO DEL INCONSCIENTE Y SUJETO DEL COGITO

3.1 Psicoanálisis y la concepción clásica del sujeto

Lacan, en su seminario *Aún* publicado en 1982, es muy crítico con respecto a la postura tradicional de la ciencia y la filosofía, sobre todo de la posición aristotélica, con respecto al sujeto. Estos saberes tradicionales son distintos del psicoanálisis: se pasa de un poder conocer todo a un no querer conocer nada.

[...] el inconsciente no es que el ser piense, como lo implica, sin embargo, cuanto de él se dice en la ciencia tradicional – el inconsciente es que el saber, hablando, goce y, agregó yo, no quiera saber nada más de eso. Añado que esto quiere decir: no saber absolutamente nada. (Lacan, 2012b, pág. 128).

Se habla entonces, en psicoanálisis, de un saber inconsciente, del goce. De esta forma, se dice que el ser ya sabe todo lo que tiene que saber, y en esto Lacan se opone al *Wissentrieb* freudiano, este saber se confina al goce limitado que el hecho de hablar representa. La posición de la ciencia, la física tradicional, la de Aristóteles, es, en ese caso, discutible, y su error fundamental como dice Lacan “está en dar por sentado que lo pensado está hecho a la imagen del pensamiento, es decir, que el ser piensa.” (Lacan, 2012b, pág. 128).

Sobre estos presupuestos se han basado las ciencias humanas, en los estudios de la conducta se eliminan las intenciones subjetivas y se hace de la conducta su objeto de estudio. Finalmente, se puede decir que el ser humano, al no ser más que objeto, sólo tiene una finalidad que es vivir, o sobrevivir como dice Lacan, extendiendo la muerte y sometiendo a sus enemigos (Lacan, 2012b).

En cuanto a este saber del que habla Lacan, el análisis determina que hay un saber que no es sabido por el sujeto, que se sostiene en el significante. Después, el autor determina que, con respecto a los sueños, aquellos descartados por Descartes y reducidos a un engaño corporal, a través de la técnica revelan algo del sujeto, algo que aparece como escondido a la conciencia y que de ninguna manera es cuestión de misticismo. El descubrimiento de Freud en este sentido emerge como caridad, para Lacan es caridad hacia los hombres el decir que hay algo que trasciende, se les brinda algo de donde sostenerse, se explica que todo cuanto ocurre en la vida cotidiana tiene su soporte en el lenguaje ya que ahí hay sabiduría (Lacan, 2012b).

Lacan, a diferencia de Freud, no define al psicoanálisis como una ciencia en el sentido estricto, sino más bien como algún tipo de arte liberal, como aquellas que se practicaban en la Edad Media. Explica que la experiencia del psicoanálisis no se termina en la relación subjetiva, ya que el objetivo de dicha experiencia es siempre la formación de una verdad. Una verdad que no puede ser dicha per se, sino solamente aparece en el lenguaje, en el lapsus, el acto fallido. De esta forma, la verdad del sujeto es la que traza su historia particular, como un mito, siendo aquello que se forma al tratar de decir la verdad. “La palabra no puede captarse a sí misma, ni captar el movimiento de acceso a la verdad como una verdad objetiva. Solo puede expresarla – y esto, de un modo mítico” (Lacan, 2011, pág. 16), este mito que gira en la experiencia analítica alrededor del Complejo de Edipo, y por ende a todas las identificaciones posteriores. Para Lacan esto es lo que se alcanza en el análisis, formar una historia, un mito único, propio del sujeto que habla, formado a partir de las verdades inconscientes, entonces es la única forma de asir algo de verdad (Lacan, 2011).

Los planteamientos psicoanalíticos de Freud tienen su origen en la clínica, en el encuentro uno a uno con el sujeto; sin embargo, muchas de sus teorizaciones provienen de intelecciones con respecto a lo social o cultural, de esta forma se pueden crear antecedentes de base para la teoría, en definitiva, una historia del sujeto del inconsciente.

En *El porvenir de una ilusión* de 1930, Freud describe aquello que se pone en juego para la formación de la cultura, siempre es esta relación, oposición, entre cultura y pulsión. El ser humano, lleno de pulsiones, necesita crear una comunidad con el fin de protegerse mutuamente de las adversidades naturales, pero esto también implica la restricción de los deseos y las tendencias destructivas del hombre.

De esta forma se crean las prohibiciones fundamentales de la cultura, como son el incesto, el canibalismo y el asesinato, aunque sólo las dos primeras hayan sido interiorizadas de manera profunda en el sujeto. A lo largo de algunas generaciones se viene produciendo este proceso, y como lo describe Freud: “Está en la línea de nuestra evolución interiorizar poco a poco la compulsión externa, así: una instancia anímica particular, el superyó del ser humano, la acoge entre sus mandamientos.” (Freud, 1992b, pág. 11). Se ve cómo se instaura esta instancia psíquica inconsciente, encargada de la conservación de las normas culturales y que mantiene al sujeto privado de sus pulsiones.

Ahora, la cultura siempre será dirigida por un grupo dominante, que muchas veces representa una minoría, debido a su facultad para poder manejar esta cultura, y un grupo que es

dominado debido a que no suele conocer los valores necesarios, ni la manera correcta de gobernar la cultura. Sin embargo, es fácil que aparezca un malestar por parte de la clase dominada debido a que no goza de los mismos derechos y beneficios que la clase dominante. Además, se añade a esto, a nivel más individual, la indefensión a la que se someten los hombres frente a otros hombres, a pesar de la cultura, entonces se discernen varios factores de angustia del sujeto: la crueldad de la naturaleza, las injusticias de la misma cultura y las compulsiones más primitivas de otros hombres a los que se ve expuesto. La cultura no parece ella sola infalible en contra de los peligros, por lo cual aparece la religión, que, según Freud, viene a representar las manifestaciones de la naturaleza que tanta angustia causan, dando la impresión que se trata de personajes, poderosos y superiores, muchas veces personificados como humanos, que manejan el mundo bajo su voluntad. Brindando una idea de protección reminiscente de la niñez en donde el padre aparece como guardián en contra de cualquier peligro, un pensamiento mágico sin lugar a dudas.

Los dioses, más adelante, se encargarán de remediar los malestares causados por la cultura misma y velar sobre sus preceptos, con lo cual estos se elevarán a un nivel divino (Freud, 1992b).

Freud describe un contexto y una historia cultural de la sociedad humana a través de su teoría del inconsciente; esto demuestra realmente la dualidad del sujeto del psicoanálisis, no se manifiesta como un individuo sino como un ente cultural y ahí radica su división, entre lo interno, lo más propio del sujeto, y la cultura que se le impone.

La teoría freudiana aparece bajo la forma de ciencia y es muy criticada por esto. La subversión que causa la teoría del inconsciente en el escenario científico y filosófico de la época es bastante importante; sus hipótesis surgen para cambiar la concepción que existe del sujeto clásico, ese sujeto sobre el cual se han fundado las bases de la medicina de la época, especialmente de la psiquiatría. En la 16ª conferencia de *Conferencias de introducción al psicoanálisis* de 1917, una primera diferencia que Freud encuentra entre el psicoanálisis y la psiquiatría, es que el analista, a lo largo de una sesión con un paciente, no logra efectuar mejorías sustanciales, y esto, que puede ser muy criticado por otros médicos, se debe al saber que él posee con respecto a la vida anímica profunda, por lo cual no se limita a los juicios o consejos que reparten los psiquiatras.

Freud describe un caso suyo con el afán de poder brindar más luces al asunto, es el caso de una mujer que es llevada a la consulta por su yerno, debido a unos cambios de conducta y

de humor que ha tenido. Esta paciente tenía un matrimonio muy feliz, casi sin ninguna pelea con su marido a lo largo de todos los años de casados que llevaban.

Hasta un año antes de asistir a la sesión, cuando le llega una carta donde se denuncia que su marido mantiene un amorío con otra mujer más joven, entonces se produce el radical cambio de conducta y su desdicha. Confiesa, a lo largo de la sesión, que ella conversaba con una mucama de su vida íntima, esta mucama había tenido una amiga que llegó más lejos en la vida, esta amiga había estudiado asuntos de comercio y consiguió un buen puesto en una fábrica, por lo cual mantenía un mejor estilo de vida que ella, y esto le daba el motivo suficiente para odiar a su amiga. Durante las conversaciones de la paciente con la mucama, esta última le contaba acerca de un hombre mayor con quien ella había trabajado, que no vivía con su esposa y mantenía una relación con otra mujer, ante esto la paciente expresó su desaprobación y temor a que su marido mantuviese una relación aparte.

Al día siguiente recibió aquella carta anónima, pero la paciente dice haber deducido que era obra de la mucama ya que en la carta se culpa a la antigua amiga de esta última, hacia quien ahora siente odio, de ser la amante de su esposo. Pero, a pesar de haberse dado cuenta en ese momento del engaño, la mujer siente un gran enfado de todas formas, llama a su esposo muy enojada para acusarle de su supuesta traición. Después de un tiempo, la paciente dice haber logrado estabilizarse y mantener la calma sin dar mucha importancia a aquel evento, sin embargo, afirma que perdía de nuevo los estribos cuando escuchaba el nombre de la supuesta amante de su marido (Freud, 1991a).

Freud argumenta que frente a un caso como este, los psiquiatras adoptarían posturas bastante superficiales, debido a que una sintomatología como esta sería interpretada como alguna “contingencia sin interés psicológico” (Freud, 1991a, pág. 229). Los síntomas que presenta la paciente pertenecen a un delirio de celos, debido a la falta de un razonamiento lógico por parte de la paciente quien no tiene realmente fundamentos para sentirse celosa de su marido. La psiquiatría dirá que esta enfermedad que padece la señora debe tener un origen hereditario, y es ahí en donde se van a centrar y limitar todas las explicaciones que se le pueden dar a este suceso.

Aquí Freud pone a la psiquiatría en paralelo con el psicoanálisis, lo que se haría en su campo de estudio, con respecto a este caso, es desenmarañar el deseo de esta mujer con respecto a su síntoma. Se aclara que la paciente sólo asiste a unas pocas sesiones, después de las cuales

afirma sentirse mejor y por lo cual no vuelve más; esto se interpreta como una resistencia al análisis que se estaba haciendo.

Freud encuentra indicios de que su paciente está enamorada de su yerno, aquel que la llevó al análisis en un primer momento, claro está que ella no tiene nada o muy poco conocimiento de esta situación debido al parentesco que tiene con el muchacho. Entonces un amor como este, prohibido, no pudo devenir consciente, por lo cual residió ahí escondido ejerciendo presión, hasta que el momento de liberar esta presión vino con la oportunidad que presentaba la aparente traición de su marido. Sus síntomas representan entonces un claro mecanismo de desplazamiento, la culpa que siente por sus sentimientos hacia otro hombre se ve aliviada si su marido la traiciona a ella a su vez. “Su propio amor no le había devenido consciente, pero el reflejo de él, que le aportaba esa ventaja, ahora se le hizo consciente de manera obsesiva, delirante.” (Freud, 1991a, pág. 231).

Con este caso, Freud permite hacer una analogía entre psiquiatría y psicoanálisis, en el cual determina que la primera, en un sentido clínico, sólo se permite hacer una etiología demasiado general y antigua al remitir a un origen hereditario con respecto a la enfermedad padecida; no se busca una causa más particular, y cercana, al sujeto. Sin embargo, Freud concluirá su escrito preguntándose si lo uno se opone a los otros, no es cuestión de pensar que el psicoanálisis es mejor que la psiquiatría, sino que lo uno completa a lo otro. En este afán diplomático, Freud demuestra que el psicoanálisis no contradice a la ciencia y la filosofía clásica, sino que simplemente viene a sumarse a ellas dando un quiebre en la concepción del sujeto, un quiebre que, al parecer él espera, permita una evolución de estos estudios (Freud, 1991a).

3.2 Aportes del psicoanálisis

La teoría freudiana aporta nuevas concepciones al entendimiento tradicional del sujeto, estas nuevas concepciones giran en torno al concepto de inconsciente, el cual no puede ser entendido sin la revolucionaria noción de la sexualidad infantil. La idea en aquel tiempo, de que los niños eran gobernados por algún tipo de inocencia pura, era muy común y lo sigue siendo hasta el día de hoy. Sin embargo, Freud demuestra que la infancia está regida por un tipo de sexualidad, distinta a la genitalidad adulta.

En *Tres ensayos de teoría sexual* escrito en 1905, se habla de la amnesia infantil, aquella que ocurre en los primeros años de infancia y que, para Freud, puede ser un claro signo de

represión de una etapa en la cual las pulsiones sexuales se encontraban a flor de piel. El autor escribe: “la amnesia infantil, que convierte la infancia de cada individuo en un tiempo anterior, por así decir prehistórico, y le oculta los comienzos de su propia vida sexual, es la culpable de que no se haya otorgado valor al período infantil en el desarrollo de la vida sexual...” (Freud, 1992q, pág. 159).

Mientras que con la psiquiatría se indaga en la prehistoria familiar del sujeto para encontrar los orígenes de la enfermedad, en psicoanálisis se ve claramente cómo lo que importa es una historia personal que parece definir al sujeto desde su infancia. Estas tendencias sexuales en la infancia son definidas como perversas, debido a que aparecen en zonas erógenas del cuerpo y no tienen un fin reproductivo, sino solamente la satisfacción del placer.

Así, por ejemplo, el chupeteo en los niños, es decir el acto de succionar objetos, tiene en un inicio la función de alimentarse, sin embargo, se observa que la tendencia al chupeteo no es igual en todos los casos, muchos sujetos mantienen esta propensión hasta la adultez, consumiendo licor o fumando, lo cual demuestra que existe algo placentero de por medio. El placer que generó en su momento el chupeteo del seno materno, parece querer ser repetido por el niño nuevamente; de una función de autoconservación, la de alimentarse, se apuntala en una función autoerótica, es decir que hay un cambio de búsqueda de un objeto externo a una satisfacción interna. La pulsión en este momento no conoce entonces un objeto sexual, al ser autoerótica, y la meta sexual no es la reproducción sino la satisfacción de la zona erógena (Freud, 1992q).

Este breve ejemplo de lo que es la sexualidad infantil, demuestra la importancia que este descubrimiento tiene para la teoría psicoanalítica ya que abre paso a la explicación, con respecto a la formación del inconsciente en el Complejo de Edipo. En relación a este último, gira la producción de las patologías psíquicas según Freud, ya que el desarrollo del Complejo de Edipo determina mucho de la vida posterior del sujeto a esta etapa. Durante este momento de la vida anímica, el niño siente amor por un de sus progenitores y rechazo por el otro, normalmente los sentimientos amorosos se inclinan hacia la madre, esto coincide con la etapa genital del niño. La relación amorosa que tiene con la figura materna se ve separada debido al padre, a quien el niño reconoce como un rival que le lleva ventaja con respecto al deseo de la madre.

En el caso de los varones, ya que el Edipo masculino es el más trabajado por Freud, la privación de la madre comienza con el complejo de castración. El niño relaciona su pene

con un objeto de sensaciones placenteras, lo que lo convierte en un órgano autoerótico esencial para él, y atribuye la posesión de este órgano a todas las demás personas que lo rodean.

Sin embargo, el descubrimiento de la feminidad, en sus semejantes u otras mujeres, le hace generar todo tipo de hipótesis con respecto a la falta de pene, puede ser un elemento que se les perdió, o se lo arrebataron como castigo, y en última instancia esto va a generar un miedo a la castración como la que ellas han sufrido. Se reconoce al padre como agente castrador, lo que genera miedo en el niño y el inicio de una retirada de la situación edípica. Este conflicto amoroso entre padre e hijo no parece valer la pena ante la amenaza de castración, por lo cual el niño abandona sus esfuerzos por quedarse con la madre; esto, normalmente, deriva en una identificación con el padre, aquella figura que parece merecer el amor de la madre. Se incorporan entonces las cualidades que provienen de la figura paterna, o de ambos progenitores, así como una ley fundamental, la prohibición del incesto, que será introyectada inconscientemente por el niño bajo la forma del *superyó*. De esta forma se afirma al *yo* en contra del regreso de las investiduras libidinales de objeto, investiduras relacionadas al complejo de Edipo que son sublimadas y separadas de su carácter sexual para entrar así en una etapa de latencia (Freud, 1992c).

No se expondrá lo relacionado al complejo de Edipo en la niña, debido a que sólo se está utilizando una ejemplificación general de lo que es el complejo de Edipo para demostrar la importancia central que tiene esto en la teoría psicoanalítica. Es a partir de las etapas sexuales de la infancia y del Edipo, que se forma en cada sujeto el inconsciente, un conjunto de represiones posteriores a este complejo que representan esta “represión” originaria: para Freud no se puede hablar de una simple represión con respecto al complejo de Edipo, él la toma como algo más fuerte que “equivale, cuando se consume idealmente, a una destrucción y cancelación del complejo.” (Freud, 1992c, pág. 185).

Como Freud describe en *Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre*, la forma en la que se desarrolla la sexualidad en la infancia, es decir la relación objetual que el niño vive en sus primeros años de vida, va a determinar mucho del comportamiento futuro de este niño, incluidas las elecciones de pareja:

Esa elección de objeto de curioso imperio y esa rara conducta tienen el mismo origen psíquico que en la vida amorosa de las personas normales; brotan de la fijación infantil de la ternura a la madre y constituyen uno de los desenlaces de esa fijación. (Freud, 1992f, pág. 162)

Esto permite brindar una pequeña idea de lo que significa incluso el trabajo analítico para cada sujeto y de su importancia, ya que la salud del cuerpo y el hecho de poder sobrellevar los malestares cotidianos de la vida dependen de un análisis de las profundidades anímicas de cada uno. Los principales aportes del psicoanálisis a la modernidad no son simplemente conceptuales, sino también clínicos.

Volviendo un momento a Descartes, el autor identificaba una separación esencial en el ser, aquella que ha dominado los discursos epistemológicos a lo largo de la historia, la división entre cuerpo y alma, o para Descartes, la escisión entre *res cogitans* y *res extensa*. Como ya se explicó anteriormente, estas dos instancias del ser se relacionan íntimamente, la una no existe sin la otra, sin embargo, la sustancia pensante tiene la facultad de dominar a la sustancia corpórea; la conciencia, definida por un *yo* fuerte, es capaz de dominar los impulsos corporales y las pasiones. Para Freud la escisión no se encuentra en ese nivel, para él existe una división fundamental entre individuo y cultura, empero, para el psicoanálisis la relación entre estas dos partes parece estar muy unida, por lo cual no se puede simplemente hablar de una simple división.

En *El malestar en la cultura* de 1930, Freud retoma esta idea generalizada acerca del *yo*, en donde se considera que esta instancia define a cada uno como un individuo completo y unitario, dueño de su propia casa, se determina así un sí-mismo ilusorio y superficial que se niega en su calidad de sujeto: “Que esta apariencia es un engaño, que el *yo* más bien se continúa hacia adentro, sin frontera tajante, en un ser anímico inconsciente que designamos «ello» y al que sirve, por así decir, como fachada [...]” (Freud, 1992a, pág. 67).

Es realmente con la patología cuando los aparentemente claros límites entre el sí-mismo y lo exterior se disipan, cuando partes del cuerpo o sentimientos no son aceptados como propios sino proviniendo de afuera, perteneciendo a alguien más, estos momentos demuestran ciertamente que los límites del *yo* nunca están consolidados.

No se puede hablar verdaderamente de individuo, ya que el rol de la cultura, lo exterior al sujeto, es primordial incluso para la formación del inconsciente; lo que lleva a pensar que el sujeto nunca es único, sino que tiene una relación intrínseca con la cultura en la que nace. El niño lactante no reconoce en un inicio la diferencia entre él y aquello que le llega de afuera, y no es más que a través de algún proceso que empieza a reconocer esa diferencia, algo que no lo logra de un momento a otro; el niño acepta un objeto, normalmente el seno materno, como siendo algo diferente a él mismo después de reconocer que la ausencia y presencia de

dicho objeto no depende de él sino de alguien más, existe entonces un afuera. A través de los movimientos musculares del niño y otros procesos corporales, logra distinguir lo interno de lo externo, de esta forma se consigue formar el principio de realidad que va a gobernar la vida posterior del sujeto; se puede entender la génesis de este principio como un mecanismo de control de las situaciones desplacientes, debido a que el niño empezará a notar que los objetos externos a él pueden generarle placer o displacer, dependiendo de las circunstancias, pero el hecho de poder determinar la diferencia entre lo propio y lo exterior le permite evitar estas sensaciones desagradables.

De esta forma Freud escribe: “nuestro sentimiento yoico de hoy es sólo un comprimido resto de un sentimiento más abarcador —que lo abrazaba todo, en verdad—, que correspondía a una atadura más íntima del yo con el mundo circundante.” (Freud, 1992a, págs. 68-69). Pasando por el complejo de Edipo que ya se explicó precedentemente, las primeras influencias de la vida anímica nunca son enteramente propias, en un momento de la vida cada sujeto sintió ser uno con el mundo, lo cual deja huellas, y genera una unión intrínseca con lo externo, la cultura.

Según Freud, se puede suponer fundadamente que este primer sentimiento yoico se mantiene en el sujeto en algún grado, esto dependerá del caso, y seguirá al sujeto hasta su vida adulta. Entonces muchas de las representaciones inconscientes pueden estar profundamente unidas a este sentimiento de incorporación cultural, de una vastedad que todo lo abarca y esto es, en definitiva, un esbozo de lo que Lacan llamará más adelante el gran Otro. Inclusive, Freud relaciona este sentimiento, que él categoriza como *oceánico*, con las creencias religiosas que parecen despertar emociones muy fuertes y necesarias para muchas personas; existe una necesidad de protección y afirmación, que logra satisfacerse si se sostiene en la creencia de un dios. Estos sentimientos de desvalimiento son aparentemente infantiles, y el autor los relaciona con una necesidad de protección en la infancia por parte del padre, en ese sentido la fe en un dios podría significar una representación del padre protector ante las dificultades de la vida y el vacío de la muerte.

Esta descripción del rol que tiene la cultura en la formación del sujeto, deja pensar en lo que significa este encuentro entre lo otro externo y lo más propio del sujeto; es realmente un encuentro complicado que genera en cualquier caso un malestar. El sufrimiento, según Freud, se encuentra en varios niveles, primero está relacionado al propio cuerpo propenso al dolor y destinado a la muerte; luego se encuentra el mundo exterior que tiene peligros

constantes que pueden destruir al sujeto. Y finalmente, Freud habla del tropiezo con otros sujetos como siendo el peor y más doloroso de los malestares, es este encuentro con semejantes, que desean a su vez, lo que produce sufrimiento. Esta angustia que se produce desde el nacimiento, debido a ese encuentro disonante entre deseos, es la que más moldea al sujeto que viene a toparse con una cultura preexistente. Además de las falencias que se observan diariamente en la regulación de normas para la convivencia entre personas y las infracciones por parte de algunos otros sujetos de las leyes y derechos.

Frente a este malestar constante que proporciona la cultura, se desarrollan varias formas de sobrellevar esta situación, como con la intoxicación con sustancias placenteras, como el alcohol, por ejemplo. Para Freud, sin embargo, la técnica más eficaz sería el alejamiento de la sociedad y del sufrimiento que causa ese choque con otras personas, pero aquí se plantea la pregunta sobre si esto sería posible. ¿La separación total con la sociedad de los hombres podría traer más felicidad al sujeto? ¿no necesita el ser humano acaso de otros como él para satisfacer, aunque sea incompletamente, sus deseos de todo tipo?

Estas preguntas evidentemente se contradicen entre sí, y al mismo tiempo se responden la una a la otra. Por ejemplo, si bien una separación voluntaria y total de la sociedad, si fuese posible, no se podría separar de la cultura en la que fue criado; con lo cual es preciso pensar que el mismo malestar que propicia la cultura en sociedad, lo va a sufrir al recluirse de esta. He ahí el efecto del inconsciente. Si se retoma el tema del sentimiento de culpa, se podría observar claramente cómo actúan los valores culturales a nivel inconsciente. Se sabe que, la formación de la conciencia moral corresponde a la renuncia de las pulsiones, sin embargo, esta resignación del deseo no se vive como placentero, teniendo en cuenta la angustia que genera lo pulsional frente a la norma cultural; ante esto Freud explica que “la renuncia de lo pulsional no es suficiente, pues el deseo persiste y no puede esconderse ante el superyó.” (Freud, 1992a, pág. 123). De esta forma, se entiende que el deseo es aquello que genera más adelante el sentimiento de culpa, el simple hecho de desear basta, en el neurótico, para sufrir las consecuencias como si se hubiera actuado. Después, esta conciencia moral, que en un principio es impuesta desde afuera al sujeto, va resignándose a las pulsiones y estas renunciaciones se van asumiendo en el superyó.

Esta es uno de los orígenes superyoicos, sin embargo, muchos de los elementos que se interiorizan en el superyó lo hacen por alguna identificación externa, como la agresividad que proviene de la “severidad de la autoridad externa, o sea, nada tiene que ver con la

renuncia.” (Freud, 1992a, pág. 125) como ya se mencionó anteriormente. Al renunciar a una agresión vengativa en contra de la agresión externa, como dice Freud, el niño se identifica con una autoridad categórica e inmune a cualquier ataque, esto se convierte en un superyó agresor que reprime al “yo” del niño. En este sentido, según Freud la reacción excesiva del superyó del sujeto en desarrollo, parece corresponder a un “arquetipo filogenético” (Freud, 1992a, pág. 126), sobre todo cuando se habla de neurosis obsesiva, ya que al padre prehistórico, referente al mito que desarrolla sobre *El padre de la horda primitiva*, al ser tan terrible, se le atribuía la violencia más intensa en contra de sus hijos.

Sin duda, esto remite al mito de Cronos de la antigua Grecia, en donde se plasma claramente el miedo hacia un padre monstruoso que devora a sus hijos, por miedo a que alguno de ellos le arrebatase su posición como rey, es decir su autoridad, hasta que finalmente muere a manos de su hijo Zeus. Sin embargo, el sentimiento de culpa del neurótico, del que habla Freud, no corresponde a un arrepentimiento debido al asesinato real del padre, en la mayoría de casos por lo menos. Pero para arrepentirse se requiere haber realizado algún acto anterior, y con el sentimiento de culpa no se realiza ningún acto realmente, sino que simplemente existe el deseo, pero al haber una conciencia moral anterior al superyó, puede producirse un sentimiento de culpa por el mero hecho de desear. Entonces, Freud lo explica de la siguiente manera:

Ese arrepentimiento fue el resultado de la originaria ambivalencia de sentimientos hacia el padre; los hijos lo odiaban, pero también lo amaban; satisfecho el odio tras la agresión, en el arrepentimiento por el acto salió a la luz el amor; por vía de identificación con el padre, instituyó el superyó, al que confirió el poder del padre a modo de castigo por la agresión perpetrada contra él, y además creó las limitaciones destinadas a prevenir una repetición del crimen, Y como la inclinación a agredir al padre se repitió en las generaciones siguientes, persistió también el sentimiento de culpa, que recibía un nuevo refuerzo cada vez que una agresión era sofocada y transferida al superyó. (Freud, 1992a, págs. 127-128)

Así, se observa que la conciencia moral, que funciona finalmente como garantía de una conducta moralmente aceptada, parece basar su fuente en el amor hacia el padre. En este sentido, el sentimiento de culpa representa afectos ambivalentes en el sujeto, la lucha sempiterna entre amor y odio, pulsión de vida y pulsión de muerte. Según Freud, este mismo conflicto se traslada a nivel social, en tanto la cuestión del sentimiento de culpa se produce en el complejo de Edipo, dentro de un grupo familiar. Pero si se supone una extensión de este grupo familiar a un nivel colectivo, serían notorios los conflictos dependientes del

pasado de esa cultura. Se podría pensar que este sentimiento de culpa, inherente al sujeto neurótico, sirve de anudamiento a la cultura; puesto que, la unión cultural se debe a las pulsiones eróticas que permiten el apego entre sujetos, entonces un sentimiento de culpa cada vez más fuerte permitiría desarrollar tales lazos de unión, en vez de dejarse separar por el odio. Por ese lado, el sentimiento de culpa tendría una importancia muy grande a nivel comunal y no solamente individual, para garantizar de esta manera la supervivencia del grupo (Freud, 1992a).

De esta manera, se puede afirmar que el costo que conlleva el desarrollo cultural es un sacrificio de la dicha individual gracias al sentimiento de culpa, al igual que ocurre en el Edipo. Entonces, cuando Descartes plantea un sistema moral basado en la razón que, como principal objetivo de este procedimiento, pretende alcanzar la felicidad mediante el abandono de los deseos, pasiones, que no son alcanzables, como la obtención de una verdad absoluta, por ejemplo.

En ese sentido, la renuncia de las pasiones, a cargo de una moral divina, en Descartes, difiere con el componente moral que describe Freud. En psicoanálisis, la conciencia moral, y más tarde el superyó, realizan el trabajo de base para la formación cultural; gracias a estas instancias el sujeto, neurótico “normal”, es capaz de relacionarse con sus semejantes y seguir ciertos principios morales básicos de manera inconsciente, si se quiere evitar una potente sanción, es decir un sentimiento de culpa. De esta forma, se puede decir que, si bien las normas inconscientes impuestas al sujeto no corresponden a un sistema moral racional como lo pretende Descartes, estas forman la base de la cultura. El deseo puede entonces apuntar hacia la unión y el bienestar cultural, y no solamente hacia la desdicha por falta de razón.

3.3 Del sujeto cartesiano al sujeto del psicoanálisis: una lectura contemporánea

Como se ha visto anteriormente, el sujeto del psicoanálisis no aparece como contraposición al sujeto de la ciencia, cartesiano, sino que se suma a este. La concepción clásica del sujeto es aquella con la cual trabaja el psicoanálisis, un sujeto que, se espera, pueda dar cuenta de algo de aquello que escapa a su conciencia. El discurso psicoanalítico toma, entonces, una vía muy distinta a la de la filosofía clásica, una alternativa que atraviesa las profundidades de un sujeto escindido en su supuesta esencia. Ante esto, es prudente retomar la introducción que realiza Derrida a la obra *La corteza y el núcleo* del psicoanalista húngaro francés, Nicolas Abraham. Se plantea en este texto el problema de la traducción, refiriéndose a esas transcripciones de la lengua, en un mismo idioma, que ocurren de un

sujeto a otro, se entiende que el sentido de las palabras cambia y se desborda, es decir que nunca se mantiene.

Es importante, frente a este trabajo de traducción, saber quién habla y desde dónde se habla, la responsabilidad del *yo* del discurso es esencial en cuanto determina la posición del sujeto frente a lo que dice; así, la lengua francesa deviene indispensable para explicar lo que Derrida se refiere con esto. En francés, existen dos formas del *yo* enunciativo, *je* y *moi*, ya mencionadas anteriormente; para el filósofo francés, existe una división entre estas dos formas de pronombres que en la mayoría de idiomas ambos se traducen simplemente como *yo*. El *moi*, sin embargo, le viene bien al sujeto que habla, dice el autor, brinda un sentido posesivo como en referencia a un objeto (*Moi, je me pense.*).

«Entre el “yo” y el “me”», el capítulo así titulado establece un «hiato», aquel que, al separar «yo» y «me», escapa a la reflexividad fenomenológica, a la autoridad de la presencia a sí y a todo lo que ella rige. Este hiato de la no-presencia a sí condiciona el sentido que la fenomenología convierte en su tema, pero él mismo no es ni un sentido ni una presencia. (Derrida, 1997, pág. 70)

Esta división entre *je* y *moi* connota una diferencia de *yos*, es esa diferencia la que da cuenta de la traducción descrita por Derrida, entendiéndola como aquello que justifica lo que *yo* digo de *yo* mismo.

Esta separación marca la barrera, o la *corteza*, entre el *yo* consciente y aquel que está más en contacto con el *núcleo*, del *yo*, lo inconsciente que sin embargo es inaccesible. Por lo tanto, esta corteza es permeable, nunca es estática, por lo cual ese decir que se forma entre *je/moi* es traducción de algo que se juega en el inconsciente.

Ante esta situación, el discurso psicoanalítico adopta una posición particular con respecto al uso de las palabras, algunas de ellas cobran en psicoanálisis un sentido distinto. Derrida incluso explica que estas palabras exceden el orden del sentido y llevan a una “des-significación”, que remite a un momento anterior al origen del sentido, se busca alcanzar un intercambio “entre el orden de la significación”⁵ y que dé cuenta de ese lenguaje primario, del inconsciente (Derrida, 1997).

Ante la formación de un sujeto racional con Descartes, Freud apuesta por el replanteamiento de una nueva dimensión de este concepto. El sujeto del pensamiento, se ve dividido en el

⁵ (Derrida, Yo-el psicoanálisis, 1997)

cartesianismo en tanto posee sustancia extensa, la cual se diferencia y se opone en cierta medida a la sustancia pensante.

De esta forma, Derrida en su texto *Freud y la escena de la escritura* de 1989, explica la formación del psiquismo humano en relación a la escritura. El autor introduce aquí un nuevo término, el de *différance*, con el cual determina la grieta existente, en la teoría freudiana, entre el principio de placer y el principio de realidad en el sujeto; el espacio que se genera entre estas dos tendencias del aparato psíquico no las diferencia en el sentido tradicional, es una división que une, completamente inherente al sujeto.

La formación del inconsciente conlleva, como ya se había explicado con anterioridad, una división esencial que, para Derrida, se encuentra entre estos dos principios, sin embargo, él lo plantea como una diferencia que forma al sujeto tal y como se lo conoce. Así como la palabra es esencial para Freud, el logos, del griego *legein*, palabra, es también central para Descartes; una pequeña similitud en las teorías que sin embargo son completamente distintas, en tanto en el psicoanálisis, la palabra misma surge del deseo, pero es atravesada por la cultura, por lo que es meramente una representación.

Si bien la palabra es únicamente consciente con Descartes, en el psicoanálisis la cosa es distinta debido a este lado profundo del psiquismo, al deseo del sujeto; ante esto Derrida propone una metáfora, compara el aparato psíquico con una máquina de escribir, refiriéndose a las representaciones producidas por todo sujeto:

Freud no se sirve simplemente de la metáfora de la escritura no fonética; no considera conveniente manejar metáforas escriturales con fines didácticos. Si esa metafórica es indispensable, es porque aclara, quizás, de rechazo, el sentido de la huella en general, y en consecuencia, articulándose con éste, el sentido de la escritura en el sentido corriente. Indudablemente Freud no maneja metáforas si manejar metáforas es hacer alusión con lo conocido a lo desconocido. (Derrida, 1989, pág. 274)

Entonces, la similitud propuesta con la máquina de escribir, supone que el psiquismo sufre un acoplamiento a una estructura determinada, como la de la máquina de escribir, en este caso a la estructura del lenguaje, donde todas las letras están ya escogidas y las pausas y espacios están formados.

Este es el ajuste que sufre el deseo al ser atravesado por el lenguaje, por lo cual no le queda otra opción más que metaforizar, al igual que la memoria. Como explica Derrida, memoria es aquello que aparece, se abre paso hacia la palabra siempre en forma de representación; en

ese sentido es enormemente necesaria para el lenguaje, ya que no existe el puro deseo, sino que se necesita de la memoria para la producción de metáfora. Esta última viene a plantear una estructura en el psiquismo, sin embargo, no brinda un sentido como lo hace la metáfora en el sentido tradicional, literario, más bien facilita la producción de representaciones inconscientes (Derrida, 1989).

CONCLUSIONES

Finalizando la presente disertación, se puede afirmar que, con respecto a las teorías psicoanalíticas sobre el sujeto del inconsciente, los actos fallidos, así como los sueños, tienen un sentido muy importante para la vida psíquica. A pesar de lo que suele creerse en ciertos círculos científicos, estos elementos denotan, para Freud, la presencia de algo inconsciente en todo sujeto. El estudio de los síntomas de la histeria, demuestra las problemáticas de un deseo inconsciente del cual el sujeto sufre en su cuerpo, se lo vive como enfermedad. La teoría del inconsciente parece alborotar los fundamentos filosóficos y científicos occidentales de la época. La idea de sujeto del inconsciente creada por Freud, y formalizada por Lacan en tanto concepto, difiere de la concepción clásica de un sujeto estrictamente racional, capaz de conocerse y conocer el mundo en su totalidad a partir de la razón. A partir de las manifestaciones inconscientes descubiertas por Freud, se determina que el *yo* consciente no corresponde sino a una pequeña parte del psiquismo. Este último en realidad se encuentra dominado por pulsiones inconscientes, aquellas que se manifiestan bajo la forma de representaciones en el error de la consciencia. La formación de este sujeto, para Lacan, corresponde a la entrada en el lenguaje y, como efecto de este último, el sujeto queda dividido, fragmentado y alienado. Esta, sin embargo, es una condición para el sujeto que desea, ya que, si está incompleto, o en falta, puede desear. Por lo tanto, no se puede asimilar la idea de un sujeto completo en su racionalidad.

Se observó en la teoría cartesiana, que lo primordial para Descartes es explicar la condición humana en tanto natural y divina, para así exponer los caminos seguidos por la razón con el afán de alcanzar alguna verdad absoluta. Para esto plantea un método, que servirá para validar la máxima *Cogito, ergo, Sum*, y de esta manera traza las bases de un método científico. Se puede entonces inferir que se da forma a cierto tipo de sujeto, del que da cuenta Descartes en sus obras, se habla de un ser capaz de conocer el mundo en su totalidad debido a su facultad de racionalizar, pero que también está dividido, así como lo planteaba Lacan en psicoanálisis. Sin embargo, esta división consiste, en Descartes, en una polaridad entre un lado natural, corpóreo y un lado racional, siendo este un atributo divino. Pero para Descartes, este lado corpóreo, casi animal, puede ser sometido por la razón. De esta manera el ser es completo y unificado en su esencia, ya que la división que se plantea no implica una fragmentación fundamental como con el sujeto del inconsciente. Realmente, hablar de un sujeto del cogito parece encarnar una contradicción; el sujeto del inconsciente, sujetado a un

lenguaje, justifica su calidad de sujeto, mientras que el *ser* cartesiano parece no representar más que al individuo en tanto gobernante de su cuerpo.

El concepto de sujeto del inconsciente supone entonces un cambio del paradigma clásico que tenía el sujeto clásico de la filosofía, notablemente, desde Descartes. A pesar de esto, se mantienen en la actualidad muchas controversias con respecto al rol del psicoanálisis en una sociedad cientifista moderna, en tanto este no responde a los métodos aceptados de la ciencia. Sin embargo, existen algunos autores, fuera de los círculos de psicoanalistas, cuyas teorías son atravesadas por un discurso psicoanalítico, o incluso otros, como Derrida, que trabajan a partir de lecturas de Freud. Para Derrida, la teoría freudiana sobre el inconsciente aporta la concepción de un sujeto dividido primordialmente, así como lo plantea Lacan. Con Derrida, el sujeto ya se encuentra segmentado en el mero acto del habla, ya que la repartición que debe sufrir entre su deseo y la cultura lo llevan a enfrentar una división congénita. Este autor también habla de Descartes, a raíz de los trabajos de Foucault respecto al tema, y brinda una mirada distinta sobre lo que Descartes propone. Para Derrida, el método cartesiano necesita de la locura, de algo no racional, para plantear los límites de la racionalidad sobre la cual debe trabajar cualquier discurso. De igual forma, se aprecia que el psicoanálisis requiere de la razón lógica para formarse como discurso. El inconsciente incluso, al formarse bajo la forma del lenguaje, está ya atravesado por un orden, una cultura o razón.

En un principio, se planteó el tema como una oposición entre dos conceptos, como polos opuestos. El sujeto del inconsciente parece contradecir al sujeto clásico de la ciencia, en tanto es un sujeto fragmentado frente a uno unificado. Sin embargo, estas dos posturas no son opuestas como aparentaban a simple vista; el sujeto del inconsciente debe ser, según los parámetros lacanianos, el sujeto de la ciencia, ya que es sobre el cual actúa el psicoanálisis. El psicoanálisis estudia al sujeto del inconsciente, pero esto no quiere decir que su discurso pueda ser un discurso inconsciente, sino que cualquier estudio requiere de un discurso racional, del lenguaje como elemento del *Orden* de Foucault. Se entiende entonces que el psicoanálisis no se puede oponer, en tal medida, a la teoría cartesiana. En ambos casos se habla de un sujeto dividido entre dos posiciones, pero la postura analítica parece ir más lejos y, en vez de enfrentarse a la teoría cartesiana, da la impresión de ser una continuación de esta teoría, en tanto profundiza el estudio del sujeto en su compleja profundidad.

Aparece sin embargo una problemática importante, ante la aparición de un discurso que fomenta el trabajo subjetivo del inconsciente, ¿es acaso ético negar los errores de la

conciencia, y por consiguiente el inconsciente, como lo han hecho los discursos racionalistas? El error de ser puede siempre ser explicado gracias a alguna causa biológica o hereditaria, según los posicionamientos científicos en la actualidad. Sin embargo, esta posición no reconoce la responsabilidad que conlleva el deseo de cada uno, de esta forma la ciencia parece poner barreras objetivas como con miedo a la subjetividad.

BIBLIOGRAFÍA

- Chemama, R., & Vandermersch, B. (2010). *Diccionario del psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Derrida, J. (1997). Yo-el psicoanálisis. En J. Derrida, *Cómo no hablar y otros textos* (págs. 70-80).
Barcelona: Proyecto A.
- Descartes, R. (1963). *Las pasiones del alma*. Buenos Aires: Aguilar.
- Descartes, R. (1983). *Discurso del método*. Barcelona: Ediciones Orbis.
- Descartes, R. (2015). *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Alianza editorial.
- Dupret, M.-A. (2013). Psicoanálisis: El sujeto en cuestión. En M.-A. Dupret, & J. Sánchez Parga,
Teorías críticas del sujeto (págs. 11-96). Quito: Abya Yala.
- Evans, D. (2007). *Diccionario introductorio de Psicoanálisis lacaniano*. Buenos Aires: Paidós.
- Ferrater Mora, J. (1965). *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Foucault, M. (2002). *Historia de la locura en la época clásica (Tercera parte)*. México D.F.: Fondo
de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2009). *Historia de la locura en la época clásica (Primera parte)*. México D.F.: Fondo
de Cultura Económica.
- Freud, S. (1991a). *Conferencias de introducción al psicoanálisis (Parte III)*. Buenos Aires: Amorrortu
editores.
- Freud, S. (1991b). *La interpretación de los sueños (primera parte)*. Buenos Aires: Amorrortu
editores.
- Freud, S. (1991c). *La interpretación de los sueños (segunda parte)*. Buenos Aires: Amorrortu
editores.
- Freud, S. (1992a). *El malestar en la cultura*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1992b). *El porvenir de una ilusión*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1992c). *El sepultamiento del complejo de Edipo*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1992d). *El yo y el ello*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1992e). *Fragmento de análisis de un caso de histéris*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

- Freud, S. (1992f). *Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre (Contribuciones a la psicología del amor, I)*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1992q). *Tres ensayos de teoría sexual*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (2001). *Psicopatología de la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lacan, J. (1999). *Seminario 5: Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2003a). *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Lacan, J. (2003b). *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Lacan, J. (2011). *Seminario: El mito individual del neurótico*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2012a). *Seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2012b). *Seminario 20: Aún*. Buenos Aires: Paidós.
- Laplanche, J., Pontalis, J.-B., & Lagache, D. (2004). *Diccionario de Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Rorty, A. O. (2005). Descartes on thinking with the body. En J. Cottingham, *The Cambridge companion to Descartes* (págs. 371-392). New York: Cambridge University Press.
- Vinolo, S. (20 de octubre de 2015). La moral de Descartes como estética de la locura . Quito, Ecuador.