

# **El estatuto del psicoanálisis en el concierto (o desconcierto) del saber contemporáneo**

## ***Hacia una epistemología comprensiva de la verdad subjetiva***

**Fernando Gabriel Rodríguez**

*“Die Logik ist die Wissenschaft der reinen Idee, das ist, der Idee im abstrakten  
Elemente des Denkens”.*

Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, § 19, 5.

*« Mais nul exemple construit ne saurait égaler le relief qui se rencontre dans le  
vécu de la vérité. Par quoi je n’ai pas lieu d’être mécontente d’avoir forgé celui-ci ».*

Lacan, *Ecrits*, p. 500.

El psicoanálisis desempeña desde su nacimiento una batalla en dos frentes, o dos batallas simultáneas, aunque una y otra, tan consustanciadas en materia y forma, parecen ser dos caras de una misma y única empresa. Su comisión de curar, razón de ser, reposa en un deseo de validar su hacer dentro de un horizonte de objetividad y universalidad que dan la pauta de científico a un saber; su cura enarbola pretensiones de científicidad, y es un problema de la ciencia (o de su pensamiento: la epistemología), que su eficacia terapéutica no calce exactamente en la matriz de sus dictados, fundamentalmente en los de su rama designada dura o monista por su aferramiento a *un* método.

Es claro que la mera eficacia de un dispositivo simbólico no satisface las exigencias de razón que son la marca del saber científico. Sin ir más lejos, baste recordar aquí unas clásicas páginas de la antropología, en las que el credo y el principio de autoridad se han demostrado suficientes para desencadenar efectos en la biología del organismo (cfr. Lévi-Strauss, “El hechicero y su magia, La eficacia simbólica”, en *Antropología estructural*). Pero parece redundante destacar cómo es muy otra la base de la operativa psicoanalítica, que no se auspicia desde esos patrones sino desde los de la prescindencia del *quién*, para ampararse en la neutralidad de un dispositivo en el

que nunca cuenta el *quién* sino como el factor a descontar. No pasa por ser este u este otro el profesional en cuya mano maestra esté la cura. Se trata de un saber abstracto, transmisible, objetivo, universal, verificable, que funciona por sí solo valiéndose de actores que tendrán respecto de él tan solo una función de agentes. Los saberes mágicos, si bien tanto como este transmisibles, y a su manera abstractos, no cumplen con los ítems de universalidad y verificabilidad cuando se extraen de esa cultura particular en la que hallan realización. Su verificabilidad se da por fuera del proyecto de razón, de ese contexto de justificación en el que los conocimientos rinden prueba ante los tribunales de la lógica y se miden, si es su campo, por su correlato palmo a palmo con lo real del mundo. Es ante este tribunal que el psicoanálisis no ha dejado de querer situarse desde los tiempos freudianos.

Si acaso la condición de ciencia es hoy menos hermética y se ha elastizado en sus lindes, no tan segura ya de que resulte su proyecto uno de meridiana claridad en las definiciones de detalle (pero tampoco en sus cimientos mismos, como acontece en opinión de algún especialista, Feyerabend por ejemplo -en cualquier caso es indudable que su molde es más flexible hoy día que en tiempos del positivismo, tirano de la ponderación, analítico hasta la atomización de los fenómenos), y si en ello podría verse un neto ensanchamiento de sus miras, más tolerante de la naturaleza cualitativa de algunos objetos de investigación, es sin embargo igual de cierto, e igual de incontrovertible, que no hay *un* psicoanálisis, que no hay tal cosa en él como *un* edificio teórico monolítico, un *modus* único de proceder en clínica o de articular sus nociones incluso más elementales, lo que no presta gran ayuda a lo que pueda hacer con él la epistemología. La física tampoco es disciplina de una sola voz. Pero la impugnación de unos a otros psicoanalistas por sus prácticas y sus teorías (o subteorías) viene ante todo a sumar confusión, de hecho a desalentar a los epistemólogos mejor dispuestos a entender qué es en definitiva aquello que se cuece en este raro acceso a los melindres de la subjetividad.

Ese doble desafío aludido se presenta pues como el de dar alivio a un malestar que no es del cuerpo pero que es capaz de penetrar en él, padecimiento que es del símbolo (pasión -por πάθος- del significante, dirá Lacan), y el de guardar en todo punto una fidelidad de concepción y de obra con el discurso de la ciencia, protesto ineludible en Freud y especialmente celado en Lacan (porque detrás de una patente evolución en el paciente acecha el íncubo de que se pueda creer que es menos importante que eso conceptualizar lo que ha agenciado aquella dicha mejoría).

El presente trabajo apuntará a situar, en primer término, la pertenencia del psicoanálisis a una longeva tradición de racionalidad como camino regio para el abordaje gnoseológico de lo real. Segundamente, la pretensión será de continuar mostrando cómo esta filiación prosigue más allá del punto en el que, en Occidente, aquella forma filosófica del pensamiento desgajó las ciencias en su acepción moderna, delegando en ellas el contacto llano, y por necesidad particularizado, con lo real del mundo en su más irreductible desnudez material: aquí ensayaré una crítica (en el viso de Kant y en el espíritu de Dilthey) de las competencias de las diferentes disciplinas y sus fronteras

excluyentes; para acabar (tercero) con una argumentación que mirará a justificar cómo unos componentes de abstracción, a mi ver irrenunciables, son la parte inalienable sin la que el rigor deseable en una ciencia se diluye en la poesía o el más vago *vale todo* -sin perjuicio de que estos enseres de una estricta formalización deban acaso bemolarse en su registro aséptico cuando rozan lo que ha llamado, Kant, la esfera de la libertad.

## **I. Kant y Hegel: lo real**

Es necesario partir, otra vez, del alborar de la modernidad, y de la instancia en que la ciencia empírica todavía no es concebida: i.e., del tiempo histórico en que empieza a deslindarse el campo de la fe del de aquella otra verdad, la secular, de un modo nunca tan palmario y radical. El argumento lógico para este comienzo es que estamos parados *sobre* filosofía, que nuestras categorías de ciencia o psicoanalíticas responden por las categorías que la filosofía ha constituido para levantar el mundo que habitamos, penetrando lenta y capilarmente en las ideas más inmediatas de los hombres -porque la filosofía es pensamiento en cuanto *mediatez*, segundo pensamiento, hasta en aquellos casos donde se ha reivindicado alguna forma de intuición, la cual, si así reivindicada, responde a un movimiento de reencuentro que requiere incluso de tres plazos: la afirmación de una certeza inmediata, su negación y otra ulterior que es el concierto de ambas y se eleva sobre sus diferencias. En efecto, es a ese suelo fértil que nos referimos como a coordenadas de las que afirmarse al señalar un inconsciente, un *ello* o un *sujeto* del significante -que son, cada uno y respectivamente, el negativo de nociones que, no obstante negadas, están en ellos metabolizadas: la conciencia, el yo y el sujeto cartesiano. Será de aquí que partiremos.

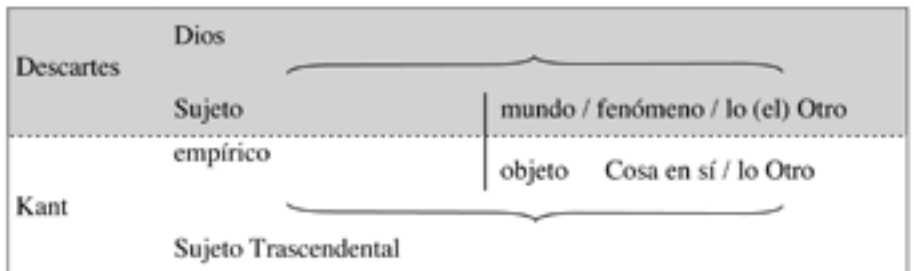
El núcleo del periplo cartesiano y aun su herencia medular calcan la peripecia misma por la cual Descartes dio a luz a su criatura. Si ese sujeto, el yo de su factura, es encapsulamiento introspectivo, un recorte y vaciamiento a fondo de todo aquello que pudiera no ser él esencialmente, -no fue otro el modo de Descartes, retirándose de todo, suspendiendo los juicios manidos para dejar hacer a su razón, cobijándose junto a la chimenea para aportar al mundo un novedoso noble vástago, lo que resulta de eso es una partición que no podrá su autor ya suturar con claridad (y distinción) en toda su obra posterior. Lo que tenemos es una tajante separación entre el sujeto y la realidad del mundo. La alteridad es absoluta y, luego de haber parido al sujeto, el mayor problema será juntar las partes que se han divorciado tan sustancialmente.

Así habrá, por un lado, un sujeto empírico, por otro, su mundo, la empiria misma que falta a aquel agente recogido sobre sí, dentro de sí, ahuecado, renunciante a todo contenido, que presa de su desesperación deberá rehallar el mundo que ha negado, a riesgo de -sí no- quedarse en nada, en su autoafirmación sin más, en ser tan solo un método, un renunciamiento. En el afán por reubicarse junto a todo aquello de lo que ha dudado, ese sujeto alumbró un Dios trascendental, preanuncio de un kantismo por venir, que no será todo lo libre que Descartes querrá, por mucho que se lo compute entre la dotación de ideas innatas, porque no puede traicionarse en su definición y darse a engaño, y está, por ende, condenado a hacer que sepa, el yo -ese yo huérfano de garantías y que, desesperado, buscó en Dios algún aval antes de procurar *saber*

con el solo uso de su racionalidad. En el sujeto cartesiano está ese rasgo tan de la modernidad: un énfasis en la mentada garantía por su *saber* siempre antes de saber, o por querer saber qué es lo que puede al cabo conocer, y no acabar de percatarse de que eso es en definitiva ya un saber, lo que mueve a pensar en ese comentario con que Hegel impugnaba a Kant su profilaxis imposible (tan imposible como ese proyecto de aprender el nado antes de echarse al agua). Resumiendo: de una vereda, el sujeto; de la otra el mundo, el objeto del conocimiento, lo Otro del sujeto. Y en medio, Dios, que no podría librarse de convalidar aquel saber que sé, porque eso supondría una estafa a su hijo concebido a semejanza y su mudanza (la de Dios) en genio engañador.

Kant aportará a su turno una sustitución. En el lugar del Dios garante, el comodín, el *joker* de Descartes, llamado a hacer su ingreso en el momento o en la encrucijada donde su presencia se volvía imperiosa, ahora se aloja claramente (antes lo hacía no más que solapadamente) una elaboración que es toda ella sujeto, Sujeto Trascendental. Ya no será una instancia sobrenatural en el sentido usual, de la índole del ultramundo, sino porque está encima, o por detrás, o más allá de la naturaleza como posibilidad: se emplaza encima de ella, jerárquicamente hablando, tanto como por sobre el sujeto empírico, en calidad de único posible lazo entre ambos órdenes, su dimensión de encuentro, su canal de conmixción.

Este Sujeto Trascendental está hecho de las formas puras de la intuición sensible (espacio/ tiempo) y las igualmente vacías categorías del entendimiento. Es por su funcionalidad una matriz, un trasmallo que pesca (o construye) un objeto, pero que, en tanto que red, deja escapar aquello no-sensible que habría en él. Para Kant sigue habiendo algo Otro radical, una alteridad irreductible que consiste en aquel soporte *metafísico* en el que se daría el concurso de las propiedades fenoménicas del objeto. Lo que habría detrás de la medianera de las *apariencias* (aquí *no* en el sentido peyorativo de la falsedad que es todo un lastre que agobia a lo sensible desde Platón) sería lo más profundo del objeto, su *en sí*, lo que hay de sí incluso más allá de su objetividad, pues será objeto en cuanto se presente (*ob-iacere*). Su resto inaccesible no es objeto, sino Cosa en sí (se invierte aquí la antelación con la que luego Hegel partirá en su fenomenología). Se reconoce allí la actitud científica, con una salvaguarda de la realidad final de los objetos, signada para ser la meta inalcanzable del designio de saber del hombre, que no podrá más que un acercamiento del tipo asintótico a su fondo para-sensorial.



Pero este postulado de la Cosa en sí será, de todo, el flanco flaco y menos respetado del arsenal de los planteos kantianos, rechazado o metabolizado ya entre la primera recepción que hicieran los románticos. Las críticas (ahora sí, tomado el término en su sesgo más contemporáneo) comienzan a escucharse. Kant se ve llevado a responder y, para hacerlo, dará pábulo a que algunos vean allí, en su plan de salvataje, el resquicio por donde colar mejor el estilete de la disección y señalar alguna inconsecuencia en su aparato teórico (Duque 1998: 516, n. 1168). Se halló forzado a aportar precisiones. Invocará a Newton para poner por detrás del fenómeno aquello que lo explica:

Sujeto	Fenómeno	Cosa en sí
Formas Puras de la Intuición Sensible	Lo exterior	Lo interior
	Realidad sensible	Lo supra(infra)sensible
	Actualidad	Potencia
Categorías del Entendimiento	<i>das Bedingte</i>	Ding
	Lo desmesurado	La medida
		Juego de fuerzas / Atracción - Repulsión
		Ratio > Ley

*La línea firme vertical entre el Fenómeno y la Cosa en sí, por diferencia con la punteada entre el Sujeto empírico y el Fenómeno, destaca el carácter impermeable, de telón o de barrera, que separa al sujeto de la posibilidad de conocer lo que tras ello habría, pero de lo que añadirá más tarde Hegel que no hay nada allí, tras el telón que debería tapar lo interno: nada más que el sujeto mismo, lo visible y la visión al mismo tiempo.*

Esto es, si el fenómeno es el movimiento libre de las apariencias (pero libre solo para los sentidos -en verdad condicionado por la Cosa: *Be-dingt*), sin regularidad, sin orden ni concierto, solo una manifestación, *sensorium* en eterno flujo, que así nace como se desaparece y es distinto de lo que haya sido en el instante previo, inmediatamente otro de sí (para decirlo con el Hegel de las primeras páginas de la Certeza Sensible), y el Sujeto en tanto que Trascendental es el artífice de los Objetos, ¿cuál es la “materialidad” en juego en el soporte secuestrado a nuestra sensibilidad? Cuando Kant debe calificar de alguna manera a la Cosa en sí, dice que consiste en un juego de fuerzas que mantiene unido al conjunto de propiedades del objeto. Esas fuerzas, en verdad potencias (Kraft: *fuerza* en el sentido de un poder, de una capacidad de producir trabajo, de una energía, del modo en que se dice *Kraftwerk* una central eléctrica), son las sabidas fuerzas de atracción y repulsión de Newton, que integran en un Uno algunas propiedades y repelen otras, dando así a ese Uno un perfil específico. Un cristal de sal es tal porque es blanco, sápido, duro, etc.

Cito a Duque (1998: 516): “Bien se ve que la atracción no es sino una corroboración general de la relación entre Cosa (*sustancia*) y sus propiedades (los accidentes;

o sea: otras cosas, tomadas aquí como propiedades de la primera), y la repulsión una universalización de la 'creencia' del entendimiento de que una cosa sigue siendo ella misma (en sí) porque no se deja arrastrar por entero al 'área de expansión (o sea, a la *ex-tensión*)' de las demás; o dicho de otro modo: que no es un mero efecto producido por una *causa*. El propio Kant, sabemos, 'entendió' el mundo fenoménico como una pura *relación* entre sustancias 'fuertes', que eran causa de cambios en las propiedades de otras sustancias, en una incesante *interacción...* de fuerzas fundamentales (*Grundkräfte*) inaccesibles y solo conocidas indirectamente por los cambios de estado, o sea por los *fenómenos*. Solo que entonces la famosa Cosa en sí incognoscible no sería sino el juego de las fuerzas (lo interno), manifiesto fenoménicamente (lo externo)". El mencionado juego de fuerzas está reglado, pautado por leyes, un reino de leyes presuntamente *quieto*, que -no obstante- traduce su quietud en movimiento, muy lejos del suprasensible platónico, y más modernamente afín a la vitalidad encriptada en el cálculo diferencial. Ese juego de fuerzas, si reglado, tiene Ley, y en lo Otro radical del sujeto, su polo opuesto e inasequible, reaparece la Ley que es él mismo. Porque, según se indicó, no es más que la Ley (atracción/repulsión) lo que soporta la arbitrariedad de los fenómenos en su aparecer y desvanecerse. El corolario de esto es que, siendo Ley la Cosa en sí, y esa Ley del fenómeno poniéndola el Sujeto (empírico + trascendental), tenemos Sujeto a ambos lados del hecho gnoseológico, a la manera en que el siguiente esquema podría graficarlo (con las salvedades de toda representación), habiendo en medio una excusa *material*, que desde luego es mucho más que excusa. Eso que media es lo único Real, vaporizado en fenómeno: conserva en el fenómeno y solo en él toda su solidez, ajeno a su puesta en cauce por cualesquiera ensayos de captura.

Sujeto cognoscers	Fenómeno cognoscendum	Cosa en sí = Fuerzas = Ley = Sujeto cognitum (que ya no es lo Otro sino más que siendo al mismo tiempo lo Mismo)
----------------------	--------------------------	--



*El cognitum hegeliano corresponde así a lo incognitum kantiano.*

La reducción, el confinamiento de lo Real a esta facción fenoménica, siempre instantánea, siempre *lo que es* allí donde lo sea y por el tiempo que lo sea, es la única forma de situar aquella definición de Lacan según la cual no falta nada en lo real ni nada pierde en él su justo sitio, a cada momento y exactamente allí en donde se encuentre. La falta o la sustitución de los lugares es propia de la lógica que se introduce en lo real con el sujeto que propende a asirlo. Lo real nunca falta allí en donde debe estar, lleva pegado a la suela de su zapato, cuando anda, el lugar que le corresponde (Lacan, 1988:19). Es la danza de los significantes, conforme a la lógica que los subyace, lo que habilita que algo falte en donde debe estar o en donde, en todo caso, se

lo espera. El problema introducido a este esquema gnoseológico por la estructura o malla del lenguaje de la que el hombre es antes un elemento que el agente de su empleo (y se desnuda en esto que es estructuralista, de algún modo, la perspectiva en la que inscribo este presente texto), pasa porque con ello lo inficiona, la dicha malla o red, del veneno de la ambigüedad. Pero esta consideración nos catapulta al apartado II. Tomemos todavía un momento para sintetizar cuál es el rédito de este primero.

El socavamiento hegeliano del kantismo pasa por extremar en coherencia lo que el propio Kant no resolvió. Si existe una Cosa más allá del fenómeno, y más allá del fenómeno se ha descubierto que no ha de haber más que la Ley (por concesión del propio Kant), la Cosa en sí coincide con la Ley, y así con el Sujeto. (De hecho, antes de recurrir a este argumento, podría haberse señalado que decir ‘la Cosa en sí’ es ya por sí mismo etiquetar, llamar, marchamar, aprehender, capturar, nominar, hacer algo con lo que está más allá, i.e. brindarle un tratamiento, asimilarlo de algún modo a las potencias del conocimiento<sup>1</sup>). Lo más en sí del fenómeno es la Ley: las apariencias se sedimentan, precipitan (reflexionadas, flexionadas en sí mismas) en la Ley. Así, se oponen como términos polares él y la Ley, sujeto legislador y ley subjetiva, y el sujeto reencuentra en lo Otro no más que a sí mismo. Este resultado es el kantiano en tanto que privado de ese doble fondo siempre remanente de la Cosa en sí al que el sujeto no tendría jamás acceso cognoscitivo; con lo cual, se trata en verdad del resultado hegeliano, en el que la supuesta Cosa en sí *-solo existente en la cabeza de quien quiera pensarla-* acaba fagocitada por el conocimiento real, borrada como fantasma e incluida como contraparte del sujeto mismo para el cual, en Kant, estaba proscripta. Para el científico corriente, operador o técnico puesto a aplicar un método por el que no se ha preguntado, no hay otra concepción que la de un kantismo ingenuo: no se conoce sino lo otro en su alteridad irreductible y sustancialmente dispar con la naturaleza del sujeto. A eso inalienable no puede el saber sino acercarse tibiamente. Hegel dirá: la ciencia es abstracta, conoce desde la alteridad. En este sentido, toda ciencia es *ne-sciire*: no sabe lo que entiende, se queda (es la denuncia hegeliana) en el entendimiento, y ni se reconoce en lo Otro ni ve en ello una parte esencial de sí. Para el epistemólogo advertido, incluso para las formas más sofisticadas del inductivismo, no escapa que el sujeto contribuye inevitablemente en la construcción del objeto, objeto que no se desdobra entre el fenómeno (la estofa con que en Kant se *hace* el objeto) y esa esquiva entidad, la Cosa. Lo Real de la ciencia no es más que el fenómeno, que tiene en sí su propio *en sí* y no necesita desplazarlo más allá. Es en el fenómeno, en su modo evanescente, que algo hay más allá de la Ley. Nada más Real que lo irrepetible, nada más Simbólico que las repeticiones<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> De la suerte que en estadística, ya en el nivel elemental de medición de variables, el nominal, rige el principio de exhaustividad por el que no se puede no clasificar en un valor aquello más esquivo, por extravagante o por diverso, aunque el valor del caso no sea más que la categoría de “*Resto, Otros o No sabe/No contesta*”. ¿A qué más correspondería esa vaga concepción de Cosa en sí?

<sup>2</sup> Cfr. Lacan, op. cit., *Seminario sobre “La carta robada”*, especialmente pág. 40-51.

El descubrimiento (en el sentido de un *develamiento*) del sujeto en el objeto, el re-conocimiento en lo que se tenía por Otro opositivo, según las peripecias de la conciencia hegeliana, tendrá una nueva forma en los desarrollos lacanianos, bajo el auspicio de la noción de estructura y con el signo mediador de lo inconsciente socavando de protagonismo a aquella conciencia de la modernidad, translúcida, enseñoreada de saber, que aquí se ha vuelto opaca (opacidad del significante). Pero de hecho existe antes del psicoanálisis este planteo de íntima relación de “no alteridad” entre el sujeto y el objeto, por la que uno y otro son Uno en su diferencia y de su diferencia remiten a su unidad, como en una banda de Moebius (dos caras de lo mismo). Por eso el sujeto solo puede reflexionar(se) sobre sí mismo. Que lo Otro es lo Otro es una ilusión imaginaria, como son imaginarias, por definición, por etimología, todas las ilusiones.

## II. Lo imaginario: Dilthey

Lo imaginario definido como el campo del significado, la esfera en la que el orden de los significantes, ejecutando su designio de combinatoria, deja las marcas de su hacer, él tanto agente como consecuentes las pasiones que ha agenciado, es lo que en tiempos de triunfal positivismo y reducción de toda ciencia o disciplina de saber a la encumbrada tiranía del método acudió Wilhelm Dilthey, desde la historia (difícil de encerrar en los parámetros de una ponderación), a rescatar de la mordaza de la medición, idioma de guarismos que se echaba sobre todo (aun si el objeto resultaba empobrecido con la operación). La caída del sistema hegeliano, tras la muerte del artífice, más la estruendosa sucesión de éxitos científicos que acompañó la segunda mitad del siglo XIX, efectuó sobre el saber una depuración: debía *cientificarse* para certificarse, abandonar su sueñera metafísica. Ahora había un método, una forma de trabajo que en poco tiempo había logrado más (¿pero midiendo esa ventaja en qué valores?) que 25 siglos de especulación babélica sin convergencia ni universalidad.

Este método era el de las rutilantes victorias en física, en química, el método de las ciencias llamadas duras, que no permiten la evasión de un resultado concreto y repudian toda forma de ‘divagación’. Todo objeto debe entrar en los canales operativos de *El Método*, todo saber ordenarse por él, toda naturaleza prestarse al análisis. Pero ¿y si no fuera analítica, *toda* ella, en su fondo? En otra forma: si algo no fuera natural, ¿cabría meterlo en el arnés del número, lo mismo que a la física o las ciencias de la vida? El respeto del método olvidó el respeto por el objeto, defendido ya por Aristóteles: el método debe seguir la naturaleza del objeto a estudiar, si quiere asirlo con la mayor justeza y obtener en el ejercicio la mayor riqueza posible de su excursión sobre él. El positivismo homogeneizó todos los campos.

Ese edificio unificante, promisorio, esperanzado, el de la ciencia mensuradora y laboratorista, ya descubriría sus grietas en las postrimerías del siglo para algunos: Kierkegaard, Nietzsche, Dilthey. A este último, a lomo de su vocación de historiador, se debe una clave que ha escindido en dos el campo del conocimiento por la esencia del objeto teorizado. La formidable tradición de la escuela histórica no había acertado sino a repetir la cláusula positivista sobre el terreno del hecho histórico, sin conseguir dar a su campo una legitimidad que reflejara y respetara su especificidad. El trabajo de



Dilthey será de crítica: *Natur-* y *Geisteswissenschaften* se bifurcan a partir del punto en que se considera qué distinta estofa es la que se sustancia en cada una. Se tratará en adelante, según su concepto, de no ver allí sino sistemas autónomos<sup>3</sup>. El apriorismo diltheyano no es ya el kantiano. No se trata de la fría disección que lleva del sujeto empírico a una esfera de trascendentalidad, sino en algún sentido del camino inverso, de la devolución desde esta condición abstracta del sujeto a su medio y su atravesamiento por las preexistentes fuerzas de la historia en la que se halla inscripto y de la que no puede prescindir a la hora de evaluar lo humano, las ciencias del Estado, de la economía, el arte, la ética. Este *a priori* no será, pues, *puro*, porque su purificación kantiana es para Dilthey su desnaturalización, un artificio concertado que enajena al hombre de su condición de ser histórico. Esta diversa caracterización del universo del saber en hemisferios, desde esta partición ya de por sí contraria a la uniformidad positivista, requiere pues también de metodología adaptada a cada campo. El método de las ciencias del espíritu “es, por tanto, este: reintegro cada elemento del actual pensamiento abstracto, científico, a la entera naturaleza humana, tal como nos la muestra la experiencia, el estudio del lenguaje y el de la historia, y busco luego su conexión...”<sup>4</sup>. Restitución del hombre a su naturaleza, que es para Dilthey sociohistórica, i.e. no-natural. El hombre no es pues aquí una sustancia esencialmente diversa de su objeto, según aquel patrón de cuño cartesiano, sino que se halla inmerso en él como en un mismo caldo de cocción, infundido en el mismo magma de significados y acepciones de histórica determinación y es, por ende, una traición que se comete con su objeto el desgajarlo, pretenderlo ajeno o exterior. “Dilthey ha encontrado el punto de partida de su empresa fundadora. Este punto de partida es la *conciencia humana total* en su múltiple actividad cognoscitiva, volitiva y afectiva. La misión de Dilthey será ahora estudiar cómo esta conciencia es de hecho y de derecho base y clave de todo lo demás. Esto se realiza mediante lo que Dilthey llama la autognosis (*Selbstbesinnung*), una reflexión del sujeto sobre sí mismo que conduce al descubrimiento de la vida real en su articulación típica” (Colomer, 1990: 341).

La *Selbstbesinnung* no puede proporcionar más que el conocimiento psicológico, dar cuenta por el autoexamen de la conciencia singular. ¿Cómo se produce el salto a la comprensión histórica desde la autocomprensión personal? Una conciencia histórica fraguada sobre el mismo molde que la conciencia subjetiva complementa a esta proyectándose del fuero interno a toda la extensión de la experiencia humana. Ambas conciencias son hijas del rescate del sentido, del derecho de significar, precisamente de una restauración de lo que el positivismo había exiliado como opción inválida de conocer. Es una especie de cartografiado a escala histórica de su trabajo de conciencia lo que se permite aquel que estudia una época, porque hacerlo lo sitúa fuera de sí, pero portando más allá de sí esa experiencia de revelación que es la autognosis. Esta no es, a su vez, indiferente ni ingenua de las posibilidades de autoconocimiento, el cual es legatario, depositario inalienable de una tradición que es la que aporta a su ejercicio las

---

<sup>3</sup> Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Vorrede, GS Band 1, S. xvii.

<sup>4</sup> *Ibid.*, S. xviii.

categorías con que efectuarlo. Se dibuja así de la conciencia histórica a la subjetiva y de esta a aquella un círculo de encierro que no puede transgredirse sin salirse de la esfera de lo humano. Es la vivencia (*Erlebnis*), en tanto que comprendida (*verstanden*) lo que da la pauta de las ciencias del espíritu. “Allí donde transcurrió vida y ha sido comprendida tenemos historia”<sup>5</sup>. Es la vivencia individual la que permite comprender, lo que no es más que *re-vivir*.

Si la vivencia es el puente por vía de la cual es posible el vínculo y la comprensión de los otros, de otros de otro tiempo y lugar, es porque todo en la vida es *conexión*. La propia vida se conecta con las otras, y lo hace al compartir significados. Son ellos la única verdadera posibilidad de conexión. “(...) esa conexión propia de la vida no es casual, sino *significativa*. El significado es el modo especial de relación que dentro de la vida guardan sus partes con el todo”<sup>6</sup>.

El reencuentro del sujeto consigo mismo en el objeto que conoce, la parte de teoría con que barniza el sujeto lo que toca, kantiana o hegelianamente, es un supuesto imprescindible de la epistemología contemporánea. La discusión pasa más bien -desde la operación diltheyana de escindir la escena de las ciencias según el modo de abordar su objeto, que en adelante serán dos diferenciados, objeto natural vs. social- por dirimir qué es lo que al conocer debe contarse como un implemento. Si solo una matriz abstracta de categorías universales, versión naturalista o explicacionista, o si en determinados casos, en función de lo que sea el objeto, también la carga de significados que hacen por igual, junto con ellas, al fondo de este objeto. Para objetos desemejantes, metodologías de formato coherentemente dispar.

Esta disparidad choca con la visión unitarista de la ciencia que se ampara, precisamente, en la universalidad del método. Para los autores representativos de esta perspectiva, las categorías descriptivo-explicativas del mundo natural han de emplearse sin más para el abordaje de lo social. Si pretende hacerse de esto un estudio enmarcado en aspiraciones de científicidad, esto solo es pergeñable por la fidelidad al método que garantiza una objetividad a prueba de subjetivismo. Tal es para esta posición la marca de la ciencia. Enfrente, la versión comprensivista, que porta la tonsura de Dilthey, de Weber, de reivindicadores del objeto sobre el método, considera que el mero

---

<sup>5</sup> Dilthey, *Der Aufbau der geschichtliche Welt in den Geisteswissenschaften*, III/2 (GS Band VII), S. 256, citado en Colomer (1990: 343).

<sup>6</sup> Colomer, 1990: 345: “El significado se funda en el tiempo, pero no se realiza del todo sino cuando el tiempo acaba. ‘Habría que esperar al término de la vida y solo en la hora de la muerte se podría contemplar el todo desde el que pudiera establecerse el significado de cada parte’” -Dilthey, *Der Aufbau der geschichtliche Welt in den Geisteswissenschaften*, III/1, GS Band VII, S. 233. Este concepto viene a coincidir groseramente con los desarrollos lacanianos de la significación, teoría lingüística mediante, según los cuales un poder discrecional sanciona con significado *retroactivamente* los sintagmas desde donde acaban:  $S_2$ . Por otra parte, este planteo es aquel en el que Dilthey se autoriza para señalar, a diferencia de Hegel, que no puede indicarse un sentido último a la historia, o al menos no hasta que culmine. Así el relativismo de Dilthey diverge del hegeliano, con el que comparte, sin embargo, un reconocimiento por la verdad que anida en todas las manifestaciones históricas, en que renuncia a todo finalismo: las figuras históricas, las variantes culturales no son peldaños para la realización del Espíritu en su grado Absoluto.

*metodologismo* comporta inevitablemente un reduccionismo. Que los objetos significativos enmudecen si se quita de ellos lo que *significativamente* son. No bastan para el caso, afirmarán sus portavoces, los accesos nomológico-deductivos ni probabilísticos, la inserción del caso en una generalidad ni la inductiva indicación de una tendencia estadística para abarcar con plenitud la condición de ese objeto que es de la realidad más inmediata (social) del hombre. Ese rasgo movedizo, la significación, se presta mal a una entrega de sus secretos a categorías que encuadran, con suficiencia y óptima aptitud, fenómenos que se caracterizan antes que nada por su regularidad espontánea o sus posibilidades de replicabilidad en condiciones de laboratorio. La homogeneidad de los epistemólogos *monistas*, la continuidad pretendida para las ciencias de toda índole, se ampara en una objetividad-neutralidad que esconde siempre una indisimulable presencia del sujeto, lo que comporta de por sí, por arrastre, un posicionamiento, un horizonte, un ángulo de observación que no se puede descontar a lo más íntimo de la operación del conocer. Esta presencia del sujeto no puede desterrarse ni en la más cuantitativa investigación social, en la medida en que toda codificación, tabulación, jerarquización de criterios para la construcción del instrumento de medición y al cabo para acometer el análisis de los datos (datos que, a nadie puede escapar, no son, como podría acaso insinuar su nombre, informaciones dadas, al alcance de la mano y prestas sin más a la recolección aséptica, sino el producto de una elaboración), supone decisión, la de la concepción general bajo la cual el objeto se enfocará, y por la cual no nos dará este objeto más que la cara que nosotros mismos habremos iluminado desde la contingente perspectiva escogida para interrogarlo. Esta coyuntura implica que también en las investigaciones cuantitativas haya mediatizadas decisiones que serán tales o cuales, conforme a los propósitos y objetivos del estudio.

Señalando esta discontinuidad de campos (aun cuando el mismo campo natural se encuentre, como se indicara, penetrado de problemas al plantear su proclamada neutralidad, la cual evidencia sensibles dificultades cuando se aplica a los dominios que serían sus *naturales*), una epistemología *dualista* defenderá (y aquí es Dilthey el precursor) la prioridad del objeto sobre el modo de acceder a sus secretos, basándose en la idea de que ambas secciones involucradas en la tarea cognoscitiva (sujeto-objeto) son, con toda justeza, *eso mismo* antes que nada, *secciones*, extractos de un elemento al que ambas corresponden, en donde se copertenecen, esto es, son *símbolo* en su más lata y originaria acepción. Un marco de *sentido* tiñe allí cuanto haya que decir, cuanto en definitiva ha de poder decirse. Este trasfondo simbólico es la plataforma sobre la que en un segundo tiempo fue factible edificar el método<sup>7</sup>. En el subsuelo de este se hallaría, desde esta valoración, un fértil humus de significación, vale decir, de posibilidades de significado. La perspectiva de la comprensión (*Verstehen*) subvierte el orden de importancia de la concepción embanderada tras la explicación. La

---

<sup>7</sup> Mucho cabría decir sobre esto desde la obra de Cassirer, Heidegger o Gadamer, pero entiendo que con situar sus nombres dentro de esta discusión, nombres insoslayables en un planteamiento sincrónico y no meramente cronológico de esta cuestión, se cumple, al menos de manera nominal, con reconocer la magnitud de sus aportes, que no pueden desarrollarse en el espacio de este breve ejercicio sin comprometer sus dimensiones hasta el despropósito.

comprensión da cuenta desde su étimo (*prehendere*: captar, atrapar) de la profunda ligadura que subyace a las dos partes afectadas al proceso en la indicada simultaneidad y reciprocidad que aduce el prefijo *co-*. Sujeto y objeto son allí, en el mundo de la comprensión, facciones coaptadas (en la única coaptación humana posible, y muy lejos de aquella otra con su medio ambiente que comparte con el resto del mundo animal y vegetal, por nacer, sus ejemplares, con el capital biológico instintual que los faculta para un instantáneo entendimiento con su inmediatez). Esa co(m)-preensión se da como entre dos mitades que restauran la totalidad de la que están parejamente presos, captados, entrampados, *significados*: lo simbólico.

La noción de imaginario se anexa sin dificultad a la estima que realiza Dilthey de los fenómenos de significación. Imaginario será en el pensamiento más contemporáneo definido por distancia con lo real, más allá o por sobre lo real, montado a él como un agregado que el explicacionismo querrá sortear y el comprensivismo salvar de su preterición. Imaginario, pues, *avant la lettre*, el universo del significado demarcado por primera vez contra el positivismo por la perspicaz visión de Dilthey. Naturalmente, mucha agua habrá corrido bajo el puente antes de que Lacan convierta lo imaginario como irrealidad del objeto en lo imaginario como representante de la incompletud. Los tres registros lacanianos de Simbólico, Imaginario y Real, anudados indisolublemente, desplegados a lo largo de su larga enseñanza como una suerte de ejes ordenadores, x-y-z de su espacio conceptual, localizan la situación del sujeto en un marco nuevo que abonaran muy distinta y coincidentemente, por paradójico que se lo encuentre, la obra de Freud en cuanto a su rescate del símbolo, de su eficacia inconsciente, de su potencia indestructible al servicio del deseo, de su capacidad para crear todo un circuito alternativo para el regodeo de ciertos pensamientos (realidad psíquica); la obra de la lingüística llamada estructural, modélica de la antropología lévi-straussiana y desde allí de todo el universo de las disciplinas del hombre; las novedades en ciencias formales, teoría de juegos, topología; el aporte indisputablemente revolucionario de las filosofías rescatadoras de la condición abierta, cambiante, proyectual, y al mismo tiempo inesencial, carente de autofundamentación de la criatura humana, atravesada y desbordada por poderes más allá de sí que la preexisten y la eyectan a un vacío de ser cerrado y autosuficiente (que acaso cierre Heidegger en lo que supondría la fase heroica de esta postulación, pero que arranca en Kierkegaard, Nietzsche, Keyserling, Simmel y otros autores de la *Lebensphilosophie*, y en lo que toca de cerca al conocimiento debe especialmente a Dilthey sus claves de trabajo). Todo ello da un sujeto nuevo, estructurado por el lenguaje, hijo de sus leyes, significado él mismo en un medio de tales, por el efecto del orden *significante*, subido por Lacan a comandar sobre el concepto acústico la significación<sup>8</sup>. El lenguaje ha dejado de ser un medio transparente para la expresión de ideas que lo antecederían, un ropaje

---

<sup>8</sup> Lacan invierte la superposición del concepto a la imagen acústica, significado a significante, para indicar con ella una prelación que da a la segunda el justo lugar del agente. También anula el óvalo que se recordará envolvía ambas partes, marcando una idea de clausura y univocidad en su remisión. Son dos maniobras ineludibles si ha de levantarse algún legado de la obra freudiana. Por lo demás, la edición documentada del Curso de Lingüística saussureano por Tullio di Mauro cumple en confirmar que esa celdilla no se encuentra en los papeles conservados del maestro suizo.

de signos a medida<sup>9</sup>. Este sujeto excéntrico, descentrado, alienado en el lenguaje, que lo padece antes de hablarlo y es hablado ya antes de tener lugar activo en el sistema de la lengua, presenta una cornisa fronteriza entre lo que, desde este nuevo continente compartido, le harán decir el psicoanálisis o el pensamiento heideggeriano y su incommensurable columna de epígonos. Aquel, axiomáticamente posicionado sobre la noción de inconsciente, podrá revisitarla en los 50 con auxilio del estructuralismo.

¿Por qué el estructuralismo en psicoanálisis? El posfreudismo había extraviado, en sus licencias interpretativas, la pertinencia de este válido recurso. El salvataje de la condición humana como una sutil materia interesada *en y por* símbolos, que aquí hemos decidido retrotraer, por cierto no arbitrariamente, a Dilthey, permitió o convalidó en el psicoanálisis las construcciones arbitrarias, el surtidero de ficciones difíciles de sostener y menos aún de contrastar con lo que es la piedra destinal, la referencia de todas las ciencias fácticas: la experiencia. La vaguedad pasea por los trabajos de los psicoanalistas de la tercera y subsiguientes generaciones hasta la emergencia del discurso lacaniano. Se interpreta sin coto, se hace literatura del discurso del paciente<sup>10</sup>, se teoriza en un disperso caos donde es lugar común ciertos excesos de arbitrariedad. La noción, hoy muy controvertida, de ‘estructura’, sirvió en sazón para evitar divagaciones en la práctica y componer con otra solidez, atenta a mecanismos deductivos validados, la teoría del psicoanálisis. ¿Se ha retornado así al punto de inicio? ¿Se ha traicionado de esta forma la aludida distinción del campo de lo humano, lo social, de los significados?

### III. El estructuralismo y el valor del símbolo como estructurante

*De la realidad: sobre la verdad de los significados y la aprehensión exacta de lo real en una forma de álgebra*

Por cierto que hay textos canónicos sobre lo que supone la estructura en su versión incorporada al pensamiento científico-filosófico en los años 50, con epicentro en Francia y desde allí irradiada al mundo, con las variantes entre intelectuales, jefes de escuela y particularidades que son de presumir. Ejemplarmente podría citarse la definición de Jean Pouillon en *Problemas del estructuralismo*<sup>11</sup>: “El estructuralismo propiamente dicho comienza cuando se admite que es posible confrontar conjuntos diferentes, en virtud de sus diferencias (que se trata entonces de ordenar) y no a pesar de ellas. (...) Lo que fundamenta [por caso, para la etnología] la comunicación de una cultura con otra (...) es la posibilidad de una traducción recíproca entre culturas distintas y que pueden estar muy alejadas unas de otras, y no la generalidad postulada de una ‘naturaleza humana’ que sería, por así decirlo, exterior a su propia diversidad”. Las variantes estructurales se articulan entre sí, opositivamente, como acontece que funciona el orden del significante. Por eso se la ha pensado como una *sintaxis* de lo real. Dos estructuras que convergen permiten la hipótesis de un orden por detrás, o

---

<sup>9</sup> Para valernos de una sugestiva fórmula de Husserl (*wohlpassendes Ideenkleid*), aquí adaptada.

<sup>10</sup> A este propósito es nutricia, por sus juicios de opuesta valencia, la obra de Umberto Eco *Los límites de la interpretación*.

<sup>11</sup> Pouillon, Jean et alii, *Problemas del estructuralismo*, pág. 7.

por debajo, o todavía mejor: insito en ellas, que las describe a ambas por una lógica común. Si hubiera luego algún tercer nivel estructural, de generalidad mayor sobre la instancia precedente, pues debería ensayarse una nueva estrategia de composición<sup>12</sup>. La remisión *ad infinitum* recuerda el argumento del Tercer Hombre aristotélico, con la distinción de que aquel englobaba hombres de distinto nivel jerárquico: el hombre de carne y hueso y la idea de hombre se subsumían en una forma que reunía a la forma original y a su ejemplar concreto y corruptible; aquí en cambio, la estructura es un efecto del cotejo de organizaciones pares.

¿De qué sirve al psicoanálisis en concreto esta estrategia metodológica? Si su elemento es el lenguaje,  $A$  y  $\Omega$  de toda su teoría y su praxis, y si el lenguaje ha sido postulado como una estructura -en el avance histórico desde la consideración de las lenguas particulares hasta una hipótesis de universalidad que las subsume a todas, con varias alternativas de enfoque (Jakobson, Chomsky, etc.) de aquí es que deberá obtener el pábulo con el que trabajar, de aquí es al cabo que en Lacan se reestablecerá en un estatuto nuevo lo inconsciente: discurso del Otro, Otro fundacional compuesto de lenguaje, este regido por las leyes de un orden cerrado. Es vía el lenguaje que habrá un margen de objetividad donde había parecido un imposible: en el rincón de los significados subjetivos.

Los ejemplos de aplicación del estructuralismo a diferentes campos, psicoanálisis incluido, han servido para objetar esquemas que carecían hasta el momento de otra cosa que no fuera el mero acopio de fuentes y datos ciegos, como si tal ceguera fuera en verdad posible (así, la obra de un Boas en antropología), o la interpretación demasiado desembozada (como todavía hoy, en este mismo campo, la ejercitan algunos muy celebrados maestrescuelas, como Clifford Geertz). En tal sentido, ha valido para que ciertas disciplinas se oxigenaran con una nueva metodología que, contra las apariencias, no debería confundirse con la de un formalismo, como bien se encuentra defendido por Pouillon (1969). En efecto, la estructura supone el trabajo directo con los datos empíricos, desempeñándose ellos en calidad de *elementos discretos*, piezas articuladas de un *conjunto covariante* (Lacan, 1981) imbricados para funcionar en solidaridad bajo la lógica precisa que hallaría esta perspectiva entre lo real-fenomenal que sea lo que componga aquí el objeto de estudio. Que a veces pueda llevarse la estructura hasta niveles de abstracción tales en los que pueda prescindirse de la contingencia material y operar con subrogados de ella en el sentido de lo que importa una función matemática, esto es, ensayar un álgebra de lo real, no constituye un mentís de que también se pueda hablar, con toda propiedad, de un abordaje estructural allí donde el primer nivel de la aproximación no se ha vaciado todavía de contenidos de la empiria. Al contrario, acaso sea este el espacio en el cual el estructuralismo tuvo y tenga aún algo de nuevo para aportar<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Al respecto, puede consultarse de Eco *La estructura ausente*, sección D.

<sup>13</sup> Recordaremos aquí el juicio final de Marc Barbut en su famosa colaboración al mencionado volumen introducido por Pouillon, *Sobre el sentido de la palabra estructura en matemáticas* (op. cit., pág. 119): "Las estructuras matemáticas ofrecen un cuadro preciso y de medios operativos cómodos. Pero sin duda el lector habrá quedado impresionado, al considerar la estructura que acabamos de estudiar, por la pobreza///

El psicoanálisis en particular acomodó en su seno, durante la segunda mitad del siglo XX (esto es, con Lacan -Freud se confesaba inepto para toda matemática), no solo el aporte estructural propiamente dicho, sino otras herramientas de vuelo abstractivo: el álgebra, la topología, la lógica sentencial y cuantificacional, etc., importadas de las ciencias duras. Pero, ¿son correctos los usos lacano-lévi-straussianos de las fórmulas de que se valen? ¿Su rigor es exacto? Al adoptar el instrumento, ¿se conserva el mismo grado de rigor (y si no es esta la intención, aun con alguna pérdida, no se comprende cuál podría haber sido el móvil para el trasiego)? Mucho se podría escribir acerca de esto, pero nos lo ahorraremos remitiendo, entre mucha otra bibliografía, a los textos del llamado escándalo Sokal y la andanada de respuestas que surgieron a él (Sokal y Bricmont, 1997). No obstante, sabemos que la lógica no se ocupa de la verdad de las proposiciones, sino que la presume y, descontando tal propiedad, juzga la validez o invalidez de los procesos de razonamiento. Es una máquina de calcular. El problema de las ciencias fácticas es en este punto, acuciado en el caso de las del hombre, saber qué se incluye en los casilleros vacantes que aquella ofrece en su más aséptica desnudez; misma objeción que realizara Hegel en materia de ética al imperativo categórico de Kant: la extrema vaciedad permite todo contenido por igual, sin distinción, y es peligrosa su neutralidad<sup>14</sup>. Y una segunda dificultad: ¿se obtiene con esa aplicación de fórmulas el mejor conocimiento posible de *ese* objeto real -no solo real, más que real, simbólico? Si este objeto es un objeto de sentido, inmerso en él y sin que pueda faltar de ello sin haberse convertido en otra cosa que lo que es, la camisa de fuerza del intento de algebrización, ¿lo favorece o lo limita en la expresión y en la actualización de sus potencias? ¿Al aplastar la fórmula el sentido, no se trata de la cosificación de la que el psicoanálisis acusa a la psicología? ¿No es el modo de ciencia, y no la ciencia misma, lo que proscribiera allí al sujeto, aplastando su verdad, la cual, si como proclama el psicoanálisis es exclusiva y subjetiva, mal esperará poder colarse entre la letra muerta de sentido que se encarna en la ecuación?

Y una vez admitida la excentricidad del utensilio, menos apto para rendir resultados en las ciencias sociales que en las de la naturaleza (para no decir nada acerca de cómo, a una y a otra, no proporciona sino una prestación disminuida en la comparación con las ciencias formales, dónde se emplea sobre un objeto que coincide *en uno* con su método, no se halla fuera de este ni es en sí otra cosa que su propio objeto): ¿qué es pertinente pedirle? No más que una eficacia en la ordenación de ideas, que una

---

///de su vocabulario y de su sintaxis. Fue a propósito que hemos empleado esta analogía: la complejidad de las sintaxis de las lenguas naturales es un caso extremo de la oposición entre la riqueza de las estructuras de las ciencias del hombre y la pobreza general de las del matemático. Esta oposición pone en evidencia el hecho de que la gran eficacia de los modelos matemáticos se paga con una reducción de los fenómenos a los que se aplican a una simplicidad que muy rara vez se encuentra en las ciencias humanas. Cuando lo real es complejo, como lo es también el de las ciencias físicas, es menester saber que, si se aplican las matemáticas, en su estado actual, se lo mira desde un punto de vista que solo retiene algunas características, las que le interesan. Saber determinar cuáles sean estas es algo que trasciende las ciencias matemáticas”.

<sup>14</sup> Cfr. el tratamiento que sobre este particular se encuentra en Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalem*, donde se ilustra cómo es posible invocar esa máxima atarácica del imperativo kantiano para acoger en ella incluso las atrocidades nazis.

función de tutorío operativo, que una asistencia modélica sin aspiraciones de cartografía exhaustiva de lo real. ¿Qué grado de predicción puede proveer, por caso, y con qué exactitud, la red estocástica desarrollada por Lacan en el Seminario de la Carta Robada? Uno muy restringido, fuera de un formalismo puro que permite calcular en  $3/4$  el *caput mortuum* de la combinatoria<sup>15</sup>. La construcción de modelos en ciencias humanas es un auxilio para el descubrimiento, tanto como un soporte teórico de validez interna (“orden cerrado”) desde el cual los fenómenos reciben su elucidación explicativa (una entre otras posibles); esto es, también un asidero convalidador de lo que se hace cuando se interviene *activamente* en lo real. Pero estos esquemas son moldes en donde el *continuum naturale* viene a insertarse sin la precisión deseable, más bien holgadamente desacomodado. La antedicha *red* no es predictiva sino en abstracto. No puede operársela en el concreto caso de un paciente. Se trata, pues, de un modelo explicativo referencial. No podemos trabajar sin modelizar la realidad, pero estos modelos no absorben la realidad tan *exhaustiva* y *ajustadamente* como una fórmula algebraica lo consiente en otros campos (remito aquí, nuevamente, al comentario de Pouillon). En su simplificación cuantitativa a dos elementos diferenciales últimos, reducciones-límite a las que puede llevarse el dispositivo del lenguaje siguiendo los lineamientos saussureanos, puede apreciarse su espontánea *ordinalización* sobre el principio *opositivo* que se halla a su base. Estas fórmulas, esquemas, grafos, son paródicos de los de las ciencias duras, muchísimo más limitados en su fertilidad, y no pocas veces empleados de manera impropia.

La formalización ha sido un sano aporte del estructuralismo al campo de las “ciencias conjeturales”, para citar por la denominación con la que Lacan quiso rebautizarlas: un freno saludable a la interpretación irrestañable en la que *todo vale*, pero no puede conducírsela hasta más allá de las fronteras que tolera el objeto de marras. (Sin decir nada de aquellos que entienden que formalizar es reducir los nombres del concepto a sus grafemas iniciales y tender entre ellos flechas entre esas letras como en un diagrama empresarial. Las fórmulas lacanianas no son en rigor un sistema axiomático sino una mera notación con siempre nueva lectura).

Ahora bien, si la fórmula es lo que ha suturado en Uno a ese sujeto que el psicoanálisis plantea, está escindido en el plexo de su subjetividad entre conciencia e inconciente, enarbolando su verdad como localizada no en la individualidad sino en el *entre* de su división constitutiva (no siendo ya, luego, más que *dividuo*), y toda fórmula es universal, para todos, cuando la verdad más singular, secreta e íntima se esconde en lo velado del discurso de una boca que se queja de su condición finita, ¿cómo hallarán estas dos partes la conciliación? ¿O acaso es esa fórmula *por sí* la que se debería aguardar que abriera lo que en su condición justamente de tal habría cerrado? ¿El álgebra será escarpelo tras de haber sido la aguja que zurció y uniformó las partes desgarradas de esa herida natural, naturaleza mortificada por el asalto del signifiante?

---

<sup>15</sup> Según el cálculo de Lacan en los *Escritos* (1988: 44).



Pero tampoco es concebible practicar una ignorancia de tales recursos. Son ellos los que nos han puesto en el camino de apreciar a este sujeto como un ser de lenguaje, alienado en su *Otro* radical, en cuyo seno se ha extraviado su reacción desinstintuada para hacerse con la dimensión del símbolo. La captura de la criatura humana por el símbolo requerirá para su exposición de una pequeña digresión psicoanalítica.

Que la realidad no sea ya referencia tan segura, y desde un tiempo lo bastante extenso como para no ver allí sorpresa alguna, es algo que acaso resulte hoy día directamente asequible a la conciencia menos advertida. La velocidad que ha cobrado la vida en el occidente posindustrial (nos guardamos de decir *posmoderno* por la varia acepción que este término ha adquirido desde su acuñación -que me conste, con Lyotard; aunque, tratándose aquí de psicoanálisis no hubiera sido su empleo de hecho menos apropiado, en tanto que elemento adoptado *por* y definitivamente integrado *al* Otro), la ineluctabilidad con que los cambios se suceden (pero, ¿son tales en verdad?), el ritmo vertiginoso que todo parece avasallar, enajena del hombre contemporáneo la vivencia de un orden de fijeza impuesto e incontrovertible de la suerte de aquel con que debió contender el medieval. Recién el humanismo renacentista, al otorgar al hombre un protagonismo inédito dentro de su propia realidad, le permitió asumir, ufano, una *agencia* que hasta entonces solo desempeñaba sin clara percepción de sus alcances.

Si la realidad es pues social, como producto y como proceso, implica, fenomenológicamente, la interacción de al menos dos sujetos, cada uno el recíproco punto de apuntalamiento del otro, su condición *sine qua non* para la vida. Una fenomenología tal nos pone ante los fundamentos del conocimiento de la vida cotidiana. “Esta se impone sobre la conciencia de manera masiva, urgente e intensa en el más alto grado. Es imposible ignorar y aun más difícil atenuar su presencia imperiosa” (Berger y Luckmann, 1997:39), nos desafía en su novedad como problemática y nos impone exigencias de tramitación. Se nos presenta, no obstante, como ordenada, como regida por cierta lógica, aportada por el lenguaje, que nos permite orientarnos en ella. Los fenómenos se ordenan conforme a pautas independientes de mí, son objetivos, están ahí fuera (*ob-iactum*), no responden a mi voluntad. La realidad está objetivada en el momento cero en que me toca, como sujeto enfrentado a ella, acometerla por primera vez, está ya allí como *facticidad* (conjunto de hechos, *facta*, y su misma factura). La comprensión del orden que en ella mora, aquel que nos adaptará recíprocamente, es por ende la gran cuestión, todo el problema a resolver para esa conciencia *nacida a* la realidad. La objetividad (alteridad) de lo que rodea al sujeto está modulada por el instrumento cultural por excelencia, el lenguaje, que dispone la urdimbre relacional dentro de la que aquel deberá aprender a moverse. Serán *significados* aquello que el sujeto encuentre ante sí, por mediar el lenguaje en su relación con lo real de su circunstancia.

El acoplamiento, articulación organismo-ambiente, no responde en el hombre a los patrones que sí se hallan en el reino animal. No existe en él un espacio específico (de la *especie*), un campo perfectamente correspondiente con el bagaje de sus particularidades biológicas. De aquí la inconveniencia de hablar de instinto en el hombre

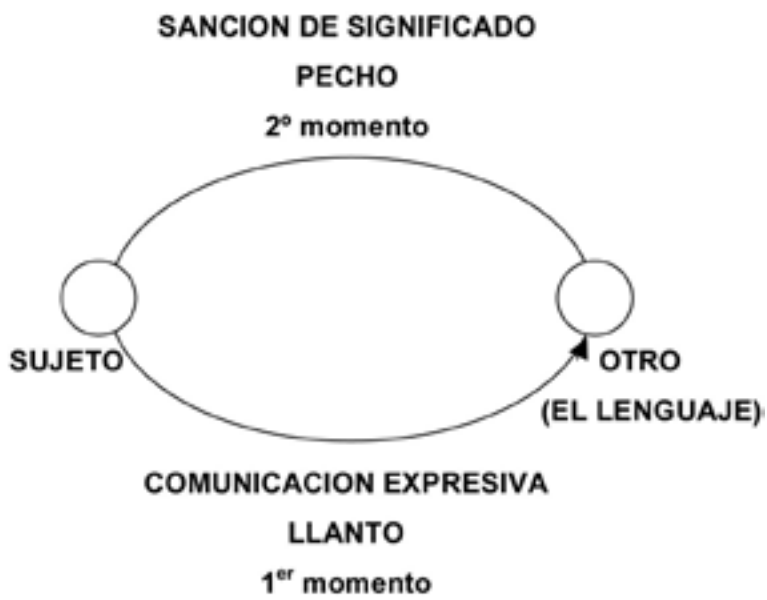
sin más. Para la disociación pertinente no hay sino que apelar a una puntualización bien conocida: el impulso tan finamente descrito por Freud como *Trieb* (pulsión) no coincide de plano con la fuerza comparable que se encontraría en los demás organismos animales y se designa *instinto*, aun cuando compartiría con ella alguna característica (la *fuerza*, el proceso somático de excitación que oficia de estímulo por defecto o exceso; la *meta*, no más que la recuperación homeostática, o la satisfacción de la necesidad expresada en aquella excitación). Existen, sin embargo, algunos elementos que refrenan una homologación demasiado fácil. Si el *objeto* que saciará la necesidad instintual es uno (en términos genéricos, no porque *no* pueda presentarse alguna cierta variabilidad), las opciones para la pulsión son de amplitud ilimitada. Esto repercute a su vez sobre un cuarto ítem, a saber, el *esfuerzo/Drang* con que el individuo en cuestión irá en pos del objeto. Si no hay un objeto único, si el objeto se presta a cualesquiera subrogados, si un desajuste se evidencia entre la horma continente y el objeto que ella atrapa y no la sacia, ¿será acaso porque no hay objeto en la pulsión? Si la pulsión no sabe de su objeto, el pujo, la fuerza e insistencia con la que se afane por él está de antemano condenada a ser constante, a no gozar del beneficio de la extinción del que sí participa, por conocer su objeto, el instinto.

Los animales son portadores de un capital biológico que constituye el mundo que es el suyo, que les preasigna funciones y un objeto. Tal información configura toda posibilidad y el límite de la vida animal, la cual supone un universo prácticamente encerrado en los dictados del genotipo. Dos respuestas pueden ensayarse, entre otras, en la pretensión de explicar esta ausencia de objeto en el hombre. Por una parte, la prematuración de la cría humana. Tal vez -se ha dicho- sea consecuencia del proceso de bipedestación, que por la nueva postura forzó a un angostamiento del canal de parto, lo cual derivó en que la cría humana, para poder deslizarse a través de ese conducto, debiera hacerlo antes de consumir a pleno su maduración. Esto ilustraría cómo ciertos importantes desarrollos del organismo, que en otras especies se completan dentro del cuerpo de la madre, se concluyan en el hombre luego de la separación. Una alternativa a la que prestaremos más atención, por respaldar la hipótesis de que es el hombre efecto no de un accidente natural sino del encuentro con la cultura (dimensión que lo preexiste), convoca al orden social. Al hombre aguarda *ab origine* una estructura organizada, cerrada sobre sí misma y dinámica en la facultad de sus leyes, organizada por un agente-institución (un instituido como, no menos, un factor instituyente, cuya legalidad interna es la que debe situarse en la médula misma de la estructura): el lenguaje. Esta estructura que preexiste a la cría humana tiene sobre ella un efecto de captura. La determinación del precedente tiempo histórico dará a la estructura un particular perfil para cada quien desde un momento anterior a su venida al mundo. Ha preparado un nicho, ya significado, con antelación a nuestra aparición en escena.

¿Cómo se produce esta interferencia, cómo se gesta la socialización del neonato por vía de aquella estructura que es a la vez la puerta de acceso y la trampa mortal de la especie, precisamente por quitar al cachorro humano toda *especificidad*? Un ejemplo no perderá, por remanido, la claridad que lo ha vuelto ejemplar. Cuando el niño llora, recibe a cambio de su llanto el alimento o el arrullo que la madre *supone* que él

pide con su llanto, atribuyendo significado a un segmento *real* del mundo (el mismo llanto, con espacialidad y duración). Pero cómo saber de qué es vehículo ese llanto, que acaso acusaba tan solo algún ligero malestar o servía para pedir ser alzado, denunciaba molestos retortijones o expresaba añoranza del sonajero. El sujeto humano se enfrenta así a la contingencia del significado que se da a lo que hace: deberá en adelante someterse al encadenamiento causal, impuesto desde fuera, por el que su llanto será acallado con el pecho según la puntuación, la sanción de significado que el otro ha dado a su reacción natural. Deberá, pues, acomodarse a un mundo de remisiones en donde todo lo que haga y todo lo que hay puede cobrar, cobra de hecho, significado, y es siempre más de lo que *es* y otra cosa que lo que *es*.

El sujeto topa así, en el punto cero de su existencia, con un mundo de significación que se ha fagocitado a la mera materialidad de las cosas, donde el llanto vale por, o simboliza (significa), alguna otra cosa. Queda de esta suerte preso del lenguaje, a cuya normatividad (leyes) tanto como a su aparato lexical deberá adaptarse. Deberá aprender cómo valerse de esos elementos para entrar activamente en los engranajes de la comunicación, aunque nunca dejará de padecer al lenguaje según el patrón que ya describiéramos:



Se nace, pues, al lenguaje, no a un mundo de cosas. El llanto, el vagido, el llamado natural, esa expresión espontánea que es a la vez un recurso inespecífico resulta absorbido por la *red de significaciones* que recubre el mundo, encuentra una sanción de significado en quien en esto es su *partenaire* o primer interlocutor (“tiene hambre”)

que arrastra consigo el llanto al darle ahora valor significativo (esto es, agente de significación). Pues este elemento significará ahora, entre otras innumerables posibilidades, cómo pedir aquello que el otro ha dado cuando accidentalmente, por primera vez y sin saberlo, se lo empleó, de modo tal que la supervivencia de la persona depende de lo cultural. Su medio inmediato es en verdad mediato: entre ella y las cosas reales media aquella estructura a la que se aludiera ya, instituida en un tiempo primordial (permitiendo los dos tiempos señalados sobre el gráfico), y que no es más que el lenguaje, por cuya acción aquellas cosas reales se *irrealizan* en palabras.

Es este presunto defecto, en primera instancia, lo que se transforma positivamente: la mayor disponibilidad, dada la carencia de una dotación instintual, es a la vez indicador del desamparo del hombre como, con toda lógica y a consecuencia de ello, de su predisposición a entrar en la legalidad de aquellas coordenadas que configurarán su mundo y que, según ya señaláramos, lo aguardan en lo cultural. El individuo humano, inerme frente al mundo, al cual no sabe enfrentar, debe procurarse rápidamente un entendimiento del mismo. Se halla, en el punto de su arribo, expuesto al mundo. En primer término, es la madre todo el mundo del neonato: quien cubre sus necesidades, *lo que* está ahí para su percepción y como su agente *mediatizador*. Pero ya se vio que en la madre el sujeto encuentra significados (y entonces significantes), comprende que una cosa es signo de otra, y es así introducido en la institución del lenguaje, el mediatizador efectivo, al que aquella ha dado simplemente encarnadura.

El lenguaje es un orden, funciona conforme con leyes (gramática del *ello*) y organiza por ellas los volúmenes del orbe, volviéndolo una estructura coherente, significativa. Su legalidad captura al sujeto en una perspectiva de la que, así apresado, no podrá ya evadirse: la cultura. Supone con ello un *punto de clausura* -una desde luego menos hermética y definitiva que la que impone el instinto, porque los elementos discretos, individuales del lenguaje pueden combinarse libremente (a diferencia de las distintas series de pasos concatenados e inalterables del comportamiento instintual) y facultan para la creación, para la innovación. La historia de la humanidad, los progresos de género -si cabe hablar así- son producto de lo que el lenguaje, en sus inagotables permutaciones, ha permitido conceputar.

El lenguaje es, pues, lo que aparece ahí, ante todo, *instituido*, ante el sujeto. La llamada naturaleza de las cosas no tiene nada de natural, o mejor dicho, lo natural no es lo dado, si por ello entendemos un dato bruto de la realidad exterior. El hombre se enfrenta al mundo no como a algo inerte, sino como a algo preñado del tipo movimiento que aportará el símbolo en la forma del sentido.

Tras de este extenso *excursus* por los recodos filogenéticos de una versión de la captura humana en las redes del símbolo, retomando nuestra consideración epistemológica, habrá que sentenciar que, con esta urdimbre de significaciones tan movediza como es la estructura del lenguaje, poco y mal se condice la abstracción algebraica, para la cual el lenguaje obra más bien como un estorbo (por eso, están primeros los lenguajes naturales y luego los intentos de formalización). Si no es posible hacer de

estas herramientas lógicas un caso omiso, dejando ingenuamente en su lugar que haga también la parte de ellas un coleccionismo inconducente, tampoco es solución de unos problemas del significante ir a vaciar en esos moldes vacuos de la lógica simbólica todo el problema de su ambigüedad. Esto se debe a dos motivos. De una parte, la lógica formal no basta y no ha bastado, se sabe, siquiera para despejar, del que es su campo por definición, los inconvenientes que arrastrara ese su ensayo de axiomatización de las matemáticas (sucedáneo de la aritmetización de la geometría) -cuando de Cantor y Frege en más, pasando por Russel y Whitehead, por su empeño de fundar la matemática en la pura lógica (pero, ay, también en la teoría de conjuntos, matemática ella misma) y hasta Zermelo, Gödel y los neointuicionistas brouwerianos, reveló consecuencias tan brillantes como cargadas de dificultades que pronto socavaron los primeros entusiasmos. De otra parte, estas herramientas garantizan resultados, siempre que sean de antemano bien provistas. Y aquí otro problema para las ciencias fácticas, anterior a la validez de sus planteos: ponerse de acuerdo en cuanto a la verdad de las proposiciones para las cuales solicitan los servicios de las disciplinas *duras*. En este sentido, el estructuralismo y sus derivaciones formalistas, o estas fundamentalmente, los ensayos de algebrización pergeñados sobre el reino del fenómeno, no resuelven los inconvenientes mayores. La lógica ahuecada de significado no resuelve los problemas del significado, supeditado a avatares personales, pues el mundo se enfrenta desde el peculiar posicionamiento de cada cual, efecto de la propia historia y del margen de libertad de lo que con ella es dado hacer. Ese significado, si responde a una prelógica o lógica del significante, en cualquier caso está antes de la lógica formal. Esta visión del sujeto humano depende de una lógica preexistente que es la que permite la emergencia de la significación, sin la cual no es concebible aquella que, desde Aristóteles ejercitada y sofisticada, lleva más bien un sentido opuesto al de su matriz. Emplear la lógica o alguna forma de álgebra no despeja las trabas anteriores: las ciencias formales no son de este mundo (no tienen su objeto más que en su propio idioma). Según se indicó ya: su objeto es su método y su método su objeto; en la medida en que salen a confrontar con lo real, su elegancia e infalibilidad se contamina, diría Platón, de materia corruptible. Al abordar lo real, pero mediando el velo de los significados, imperio de lo imaginario, sale al encuentro del hombre la ambigüedad, la posibilidad de la mentira (signo de humanidad), la anfibología coesencial al significante: ya no aborda nada más lo real, sino lo real, filtrado por lo imaginario, película de significados que lo enturbian todo, *opacidad del significante*.

¿Puede el concepto transmitirse sin apoyo de ese recurso de letras? Sin duda. La comunicación de información se cumple con los signos de las lenguas naturales, aun con sus riesgos de malentendido. Lo cual implica asumir: sí *hay* código, sí hay signo en paralelo con significante (¿de qué otro modo haría el contexto que aportara a un signo rango de significante, esto es, liberándolo de su mitad?). Solo aceptando que hay código es posible la transmisión, científica o no. Pero este código no es el artificial que se construye en letras *ex profeso*. Es el que permite el entendimiento interindividual, y así eso que se llama pacto social (sin dar entrada aquí a su deliberación) y unido a esa noción la de la civilización.

Y he aquí toda la envergadura de este cuestionamiento: el único y mismo agente engendrador de la criatura humana en tanto que tal se desdobra en dos funciones y

universos de sentido opuesto. De una parte, el lenguaje, la constelación del símbolo, propone y posibilita como su condición preexistente la axiomatización de las ciencias, con epicentro en las *naturalmente* formales, y así da al sujeto un lugar activo en cuanto a lo que puede producir con el sistema de los signos mucho más allá de su nivel natural dado. Por otra, este sujeto no ha podido moverse, sustraerse, desentenderse de los efectos del símbolo sobre su constitución de ser simbólico y, en cuanto tal, paciente del significante o de los modos con que marca a los mortales con efectos de su *arte combinatoria*.

Del lado del agente tenemos el sujeto cognoscente en su consumación kantiano-hegeliana, ese antepuesto en relación de S a O según el canon del esquema gnoseológico, que ha descubierto que detrás de todos los espejismos está él mismo ideando ecuaciones. Es el que vierte en conceptos lo real, organizándolo y universalizándolo<sup>16</sup>. De este otro, el sujeto que es en sí mismo el producto más *actual* de aquel, el sujeto de la ciencia tan mentado en psicoanálisis, vástago elusivo del saber cientista, pero remarco: *su vástago*, en definitiva el que se debe a uno y un mismo rescate en manos de Dilthey, Weber y Freud más o menos contemporáneamente, desde diversas aproximaciones, como si hubiera en el aire de ese tiempo una *verdad* que en el olvido por los malabares de la *validez* estuviera golpeando a las puertas del discurso por detrás del álgebra y de la abstracción. De un plano, la operación con símbolos sin significación. Del otro, la significación obstando aquella transparencia. *Aquel* es el que alguna vez, con el positivismo en auge, quitó al sujeto la palabra silenciándolo de su dolor (para volver a dársela a vuelta del fracaso en exiliarlo: ¿o es otro acaso que ese mismo hijo del siglo de las Luces quien acuñó un inconsciente y resituó la circunstancia humana en relación con el lenguaje?). *Este* otro es el sujeto que se duele, ese que, apasionado por el símbolo, revela los efectos de escansión que son la marca de la lógica significante sobre la carne del cuerpo. A uno y otro lado, la misma condición: la cárcel y único horizonte de lo humano, el techo de su vuelo y la cadena al cuello de su padecer. Sujeto al cabo, ángel caído, que se duele y -por ello- conoce (y ha alcanzado a conocer aquello que le duele, usando de su mejor arma que es a un tiempo el nombre de su cáncer).

La verdad subjetiva no está anudada a un álgebra, se dice y se urde *conceptualmente* en el lenguaje, que no es necesariamente obstáculo para la buena obra del pensamiento (como fue idea del Círculo de Viena, luego de Lévi-Strauss, y luego de Lacan). La realidad de criptograma del sujeto se ha elucidado en lenguaje, no contra o fuera de él. El es conceptuador por mérito ganado. En él conviven signo con significante, acaballados (acovachados) uno en otro. Se usa el lenguaje como él abusa

---

<sup>16</sup> A este respecto, no debería desatenderse que para Lacan son muy distintos los registros entre el significante y el concepto, que son los ejes de esta dicotomía. Cfr. *Ecrits*, pág. 498 (de la edición castellana, pág. 478: “Si nos ponemos a circunscribir en el lenguaje la constitución del objeto, no podremos sino comprobar que solo se encuentra al nivel del concepto, muy diferente de cualquier nominativo”). Será esta búsqueda de fijeza bajo el correr de la cadena significante lo que llevará a Lacan a ponderar como “nuestro ideal” (Sem. XX) la matemática en sentido lato sin ver que esa encomiada apodicticidad no la ha aportado a su propio ámbito la escritura en letras, como tampoco ha conseguido aquella consistencia que fue en su tiempo (Peano, Frege, Russell) una primaveral promesa.

del que cree no haber con él más relación que una de utilidad. Ese será contemporáneamente agente y alienado, sujeto cartesiano y freudiano. Y la matematización, vicio *extra muros*, no es pertinente para lo real en tanto que velado imaginariamente, porque es lo imaginario (el río de los significados) lo que materializa el elemento de la condición de *apasionados en el significante* con que cabe designar, desde Lacan, al hombre que habla. “Nuestro ideal”, la había llamado él mismo (Sem. XX), por creer que despejaba en ella la misma ambigüedad que había afiebrado a los filósofos del lógicopositivismo y la llamada escuela cantabrigiense detrás del mismo objetivo. Si ese despejo acaba en formalización, en la más pura y radical, tratándose de un campo que es de estudio de lo real, por ende uno  *sintético*, siempre habrá el riesgo de que el silogismo pueda aportar una *modelización* donde se cuele la incoherencia: *La muerte es el fin de la vida./El fin de toda cosa es su perfección./Por lo tanto, la muerte es la perfección de la vida*<sup>17</sup>.

La polisemia de “fin” (término, acabamiento/meta, excelencia) lleva el razonamiento al equívoco, que será siempre el peligro que reentrará al sistema axiomático en cuanto vuelva del limbo de la validez a pretender unos fueros de *verdad* -noción que en el dominio del significante está escondida en el opaco funcionar de su articulación.

Si la matemática quiso en un tiempo ser vertida en lógica y ese programa naufragó (es otra cosa, entonces, que la pura lógica y en cualquier caso no se trata aquí más que de relaciones entre psicoanálisis y sistemas formales, habrá que revisar muy bien qué quiere argumentarse al proponerla en el lugar de *ideal* para una ciencia fáctica, qué atajo o qué rodeo se busca hacer con ella.

### **Bibliografía fundamental**

Berger, P. y Luckmann, T., *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1997.

Colomer, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Barcelona, Herder, 3 vols., 1990.

Comesaña, J.M., *Lógica informal, falacias y argumentos filosóficos*, Buenos Aires, Eudeba, 2001.

Dilthey, W., *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Gesammelte Schriften, Band 1, Stuttgart-Göttingen, 1996.

Dilthey, W., *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Gesammelte Schriften, Band VII, Stuttgart-Göttingen, 1996.

---

<sup>17</sup> El ejemplo es de Comesaña, J.M., *Lógica informal, falacias y argumentos filosóficos*.

- Duque, F., *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Madrid, Akal, 1998.
- Eco, U., *Los límites de la interpretación*, Barcelona, Lumen, 1998.
- Eco, U., *La estructura ausente*, Barcelona, Lumen, 1999.
- Freud, S., *Pulsión y destinos de pulsión*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, Tomo XIV, 1992.
- Hegel, G.F.W., *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, Meiner, 1988.
- Hegel, G.F.W., *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, Hamburg, Meiner, 1991.
- Kant, I., (1781), *Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997.
- Lacan, J., *El Seminario. Libro I*, Buenos Aires, Paidós, 1993.
- Lacan, J., *El Seminario. Libro XX*, Buenos Aires, Paidós, 1993.
- Lacan, J., *Ecrits*, París, Du Senil, 1966.
- Lacan, J., *Escritos*, Buenos Aires, Siglo XXI, Vol. I (1988) y II (1987).
- Lévi-Strauss, C., *Antropología estructural*, Buenos Aires, Paidós, 1989.
- Pouillon, J., *Problemas del estructuralismo*, México, Siglo XXI, 1969.
- Sokal, A. y Bricmont, J., *Impostures intellectuelles*, Mayenne, Editions Odile Jacob, 1997.