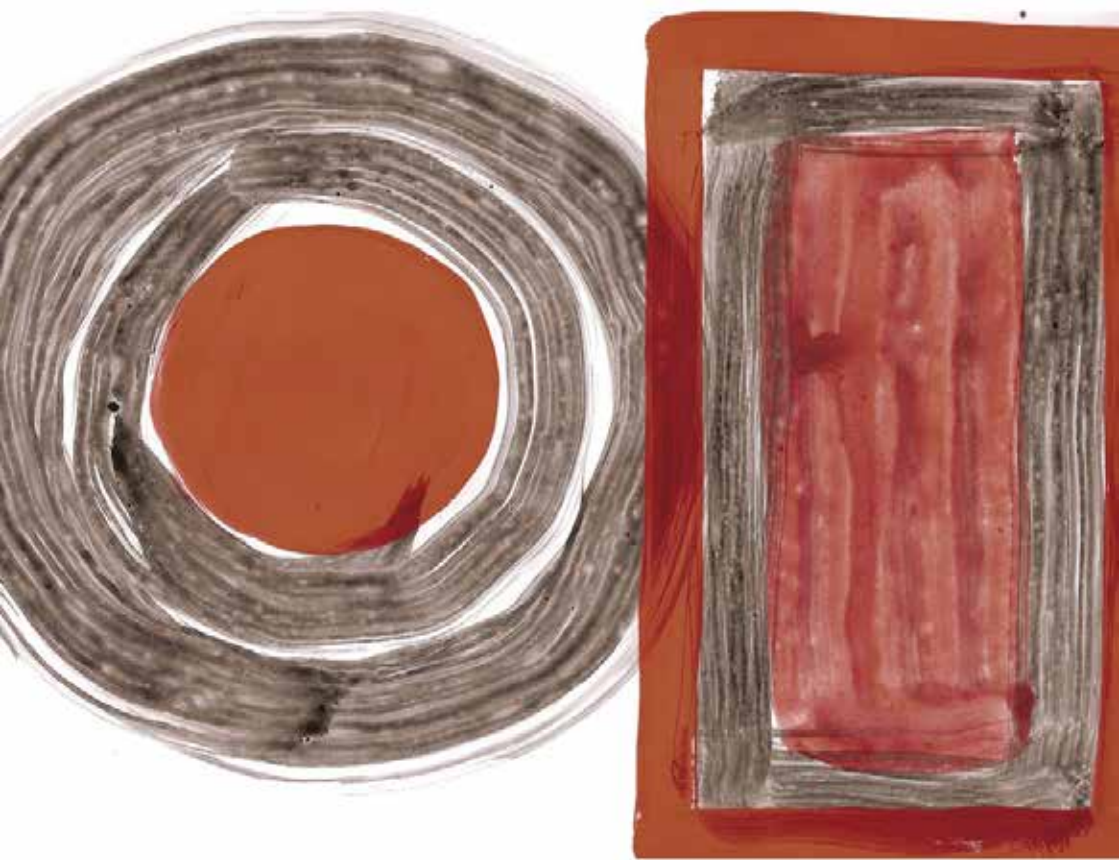


El sujeto en cuestión. Abordajes contemporáneos

Pedro Karczmarczyk (compilador)



El sujeto en cuestión. Abordajes contemporáneos

Pedro Karczmarczyk (compilador)

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Nacional de La Plata

2014

Esta publicación ha sido sometida a evaluación interna y externa organizada por la Secretaría de Investigación de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata.

Diseño: D.C.V. Federico Banzato

Corrección de estilo: Cristian Vaccarini

Ilustración de tapa: Daniel Goncebat, Sin título, Acrílico y tinta sobre papel, 2005.

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en Argentina

©2014 Universidad Nacional de La Plata

ISBN 978-950-34-1164-3

Colección Estudios/Investigaciones 53, ISSN 1514-0075



Licencia Creative Commons 2.5 a menos que se indique lo contrario

Universidad Nacional de La Plata
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Decano

Dr. Aníbal Viguera

Vicedecano

Dr. Mauricio Chama

Secretaria de Asuntos Académicos

Prof. Ana Julia Ramírez

Secretario de Posgrado

Dr. Fabio Espósito

Secretaria de Investigación

Dra. Susana Ortale

Secretario de Extensión Universitaria

Mg. Jerónimo Pinedo

Índice

Presentación	7
La crítica de Heidegger a la noción de sujeto: un análisis a partir de la incidencia de su reflexión sobre la técnica y el lenguaje <i>Luciana Carrera Aizpitarte</i>	14
El juego como auto-representación y modo de ser de la obra de arte en la estética hermenéutica de Gadamer <i>Paola Belén</i>	43
El <i>yo</i> sobre la línea de ficción: análisis de las concepciones de Sartre y Lacan <i>Luisina Bolla</i>	64
El poder y el sujeto. Sujeción, norma y resistencia en Judith Butler <i>Matías Abeijón</i>	97
Theodor W. Adorno: la crítica al sujeto después de Auschwitz <i>Gustavo Robles</i>	115
Estructura, discurso y subjetividad <i>Pedro Karczmarczyk</i>	143

Transformaciones, rupturas y continuidades entre la perspectiva de Ernesto Laclau y la tradición (post)estructuralista	
<i>Hernán Fair</i>	187
La recuperación del sujeto: escepticismo, autoconocimiento y escritura en S. Cavell	
<i>Guadalupe Reinoso</i>	241
Los autores	259

Presentación

El problema del sujeto constituye uno de los rasgos distintivos de la reflexión filosófica contemporánea. En efecto, una manera sugerente de presentar el impulso que anima a la filosofía contemporánea es valerse de una analogía con el desarrollo de la historia del arte desde el modernismo hasta nuestros días. Según la mirada que aportan Arthur Danto y Clement Greenberg sobre el desarrollo de la modernidad artística, ésta tiene su clave en la apuesta filosófica de Kant. De acuerdo con Kant, el abordaje de los problemas crónicos de la filosofía no requiere tanto de una garantía externa como de una interior. Antes que plantear el problema de la *adaequatio rei et intellectus*, o algún otro problema semejante acerca de la objetividad de nuestras capacidades, la posibilidad de hacer algún progreso depende, según Kant, de un paso previo: conocer al sujeto que conoce. Antes que plantear ingenuamente el problema de la objetividad de nuestras representaciones, habría que comenzar representando las condiciones de la representación. En el desarrollo del arte denominado “moderno” asistimos a un espectáculo semejante, en efecto, el arte moderno se tomó crecientemente a sí mismo como tema. Desde Manet, el arte intentó, con sus propios recursos, captar su singularidad. De esta manera, vemos aparecer en el lienzo lo que antes, en el arte que podríamos llamar “premoderno”, estaba invisibilizado: la pincelada, el chorreado de pintura, el plano, la superficie de la tela, etc. Se trata de la emergencia a plena luz de los elementos antes disimulados por las convenciones que hacen surgir la ilusión de profundidad en la producción artística. En consecuencia, la tarea del arte moderno es tanto una tarea de develamiento como de autoconocimiento. Surgía así el proyecto de “representar pictóricamente las condiciones de la representación pictórica”. La pictoricidad como objeto de representación (pero el movimiento es general podría pensarse también en lo escultórico, lo literario, lo teatral, etc.) depende enteramente de este gesto de

retorno a sí. La modernidad artística se configuró como un relato en el que el develamiento progresivo representaba una ganancia en la autoconciencia del arte. En el marco de este relato surgió la lógica de la vanguardia, de acuerdo con la cual cada nueva escuela artística denunciaba a las anteriores por haberse limitado, en su aprehensión artística del arte, a aspectos idiosincrásicos y contingentes. Lo interesante del caso es que este proceso culmina con obras como “La fuente” de Duchamp y “Brillo Box” de Andy Warhol. Al transformar, mediante una elaboración mínima o nula, objetos corrientes en objetos artísticos, estas obras se señalaban a sí mismas como reemplazables por otras. En consecuencia, lo que se representa en ellas es más el gesto del artista que la obra, más la función que el objeto. En otros términos, estas obras indican que el lugar adonde se venía dirigiendo la mirada para aprehender la singularidad del arte está *vacío*. Se vuelve comprensible entonces, para quien tenga en cuenta el proceso del modernismo como trasfondo, que se puede ganar una mejor inteligencia del mundo del arte, no tanto “examinando con lupa” las obras de arte, sino mirando en torno a ellas, atendiendo al “mundo del arte”, a su contexto institucional y social.

Un desenlace semejante ha tenido lugar en la filosofía y el pensamiento social. Luego de intentar, durante mucho tiempo, encontrar en el sujeto las condiciones de la representación del mundo, en el impulso que caracterizamos como el de “conocer al sujeto que conoce” o “representar al sujeto que representa, se llegó a la sospecha firme de que se trata de un proyecto inviable. Así se abre el camino para preguntarnos si acaso no hay que buscar una mejor inteligencia de la relación hombre-mundo y hombre-hombre “echando una mirada alrededor”, como diría Wittgenstein; es decir, prestando atención al contexto de acciones, prácticas e instituciones donde ocurre eso que llamamos “representación”.

Esta analogía pretende simplemente presentar de una manera sugerente los trazos mayores de un movimiento, que podría presentarse también según otros caminos, sin olvidar que se trata, a fin de cuentas, de una analogía y no de una explicación. Se podría mostrar, por ejemplo, cómo los acontecimientos políticos cruciales del mundo contemporáneo han llevado a cuestionar la idea de un sujeto fundante de lo social y lo político, y a plantear el problema de la constitución social y política de los sujetos. Pero a los fines de una presentación de trabajos realizados desde distintas perspectivas teóricas, basta

una analogía, que orienta y deja un espacio amplio de juego. Escogimos la nuestra, en cualquier caso, porque se destaca como la problemática dominante del pensamiento moderno, “la cuestión de sujeto” se transforma, en el pensamiento contemporáneo, en una problemática que querríamos llamar la de “el sujeto en cuestión”. Esta problemática cubre al menos dos aspectos que el lector encontrará en los trabajos que siguen. Por un lado, el desmontaje de los modos tradicionales de concebir al sujeto, como centrado, transparente a sí mismo, como fundamento del edificio teórico. Pero cuando decimos “el sujeto en cuestión” implicamos también el cuestionamiento sostenido de este problema, de modo tal que, si el sujeto ya no está en el centro de las teorías, indudablemente lo está en el de nuestras preocupaciones.

El trabajo que presentamos lleva por subtítulo “Abordajes contemporáneos”; corresponde que nos expliquemos aquí, precisando algunas de las implicaciones de nuestra analogía. El pensamiento contemporáneo, con su innegable diversidad, puede pensarse como una consecuencia de las exigencias renovadas que planteó el descentramiento del sujeto. La noción de sujeto aloja en sí una singular riqueza y complejidad histórica, que va desde la forma griega del sustrato, ontológico y lógico, pasando por las forma súbdito y la del sujeto de la conciencia, de raíces medievales la primera y propiamente moderna la segunda. En particular, las formas de sujeto como súbdito y como sujeto de la conciencia brindaron a la filosofía moderna los lineamientos clave para reflexionar sobre el conocimiento y justificar ordenamientos normativos, de manera que podría pensarse que la contracara de estos sentidos de la noción de sujeto son el mundo, por una parte, y el otro o los otros, el “mundo humano” podríamos tal vez decir, por la otra. La noción de sujeto está, entonces, en el centro de la apuesta histórica de la modernidad para pensar la ciencia y la política de manera ahistórica, universalista y fundacionalista. De modo que la aparición de la forma propiamente contemporánea, que ve en el sujeto el resultado o efecto de procesos que en rigor lo anteceden, ocurrió en un territorio ya ocupado, habitado por problemas y relaciones conceptuales vinculados con prácticas políticas y con experiencias políticas y sociales.

En el pensamiento contemporáneo asistimos, de manera recurrente, a la constatación de que las categorías centrales de la imagen moderna del mundo, y en particular los que parecían ser los aspectos más evidentes de esta imagen y que parecieron motivar su sostenimiento y desarrollo, no pueden

esclarecerse en términos del esquema sujeto-objeto con el que venían siendo pensados sino que debían subsumirse en el marco de una red conceptual dotada de una multiplicidad lógica mayor. No debe sorprender, entonces, que la dimensión del lenguaje, la de lo social o la de la historia hayan pasado a ser un eje prominente de la reflexión filosófica contemporánea. Ahora bien, adoptar una nueva red conceptual, una nueva problemática implica transformar no sólo las respuestas sino también las propias preguntas. Este fenómeno de alejamiento en relación con una subjetividad sintética, que desde diferentes tradiciones podría denominarse como terapia, ruptura, discontinuidad o inconmesurabilidad, no significó “el fin de la filosofía”, como se pudo creer, sino el surgimiento de nuevos problemas, aunque quepa preguntarse, aunque más no sea para alertar sobre lo que implica la confianza ingenua en la continuidad, por la filiación que éstos guardan con lo que tradicionalmente se consideró como problemas filosóficos. Los “problemas” del pensamiento filosófico contemporáneo son resultado, en buena medida, del hecho de que algunas categorías poseen, en el nuevo marco, un estatus ambiguo, al menos si se supone una calma continuidad en el desarrollo de la filosofía. Cuando Marx declaró, en la sexta tesis sobre Feuerbach, que la esencia humana es en verdad el conjunto de las relaciones sociales planteó un problema que, de un modo u otro, los filósofos posteriores no han dejado de abordar. En efecto ¿se puede pensar el concepto de relación social desde el viejo marco centrado en el sujeto? Esta esencia humana tramada de relaciones a la que alude Marx ¿debe pensarse en términos de relaciones interpersonales, de relaciones intersubjetivas? ¿No sería ello hacer de la relación algo accidental, frente a lo que la persona humana (el sujeto) se comportaría como esencia? Pero si se intenta hacer de la relación social algo constitutivo de la esencia humana, como quiere la sexta tesis, entonces algo que era en el viejo marco un rasgo del mundo (los otros), y por tanto contingente o derivado, debe ser pensado como necesario, constitutivo o básico, en la medida en que haya realidad humana.

La dificultad, transfigurada, se prolonga en algunas corrientes contemporáneas, que colocan el acuerdo con otros del lado de las condiciones de posibilidad del lenguaje o del sentido, lo que las lleva a pensar este elemento como un rasgo “siempre ya presupuesto” en todo discurso, que así se convierte, de fenómeno contingente que era en el viejo marco, en rasgo necesario en el nuevo. Pero al mismo tiempo es también, en el nuevo marco, un

elemento del orden del mundo, por tanto contingente. Entonces: ¿necesario o contingente?, ¿empírico o trascendental? Las largas discusiones acerca del lenguaje privado dan cuenta de la dificultad para responder a esta pregunta. Por otra parte, llega a ser cuestionable que las viejas categorías, al reaparecer en un marco diferente, puedan seguir cumpliendo con las funciones que les eran asignadas en la modernidad. Por ejemplo, si el sujeto deja de ser una categoría básica (siempre ya presupuesta), es decir, si se lo pasa a entender como el resultado de un complejo proceso de subjetivación ¿qué sentido queda para la tradicional pretensión de autonomía vinculada a la noción de sujeto, como principio de la acción, del discurso, de la crítica, etc.? ¿Cuál es el alcance posible de la crítica y la posibilidad de su despegue en relación con este proceso de subjetivación? Si la noción de significado remite a la de lazo social, y ésta a la de prácticas sociales que son siempre históricas ¿qué ocurre con la noción de significado?; ¿se vuelve también histórica?; ¿qué estatuto poseen las certidumbres con las que los hablantes se relacionan con sus enunciados? Y ¿cómo debe pensarse la relación entre disenso y sinsentido?; ¿qué papel juega la oposición sentido-sinsentido en los mecanismos de exclusión a través de los que opera el poder? O dicho de otra manera: ¿de qué modo se inmiscuye el poder en esta separación entre disenso legítimo y sinsentido?

La lista de interrogantes podría continuarse. Nos alcanza, con todo, para nuestros propósitos, recoger sólo algunos de ellos, para indicar que entendemos que la filosofía contemporánea es este trabajo de experimentación con las preguntas, en el cual los interrogantes se formulan con vacilaciones que no obedecen a la desatención de los pensadores o las pensadoras, sino a un destiempo y a una ambigüedad que atraviesa los conceptos como su suelo nutricional.

Los trabajos que siguen han sido desarrollados en distintas instancias. La mayor parte de los textos fueron producidos en el marco del equipo de investigación que coordino, inscripto en el programa de incentivos a la investigación de la Secretaría de Políticas Universitarias en la Universidad Nacional de La Plata: “Lenguaje y lazo social. Subjetivación, sujeción y crítica en algunas corrientes del pensamiento contemporáneo” (11/H653). Se sumaron algunos investigadores de otras instituciones con los que trabajamos contacto en el desarrollo de nuestro trabajo. Otros artículos provienen de producciones realizadas para seminarios en la UNLP. Los tres primeros trabajos se sitúan

en el ámbito de la tradición fenomenológico hermenéutica: Luciana Carrera Aizpitarte aborda un tema clave en el pensamiento de Heidegger, al ocuparse de la crítica a la noción de sujeto llevada a cabo por este pensador atendiendo a los vectores del lenguaje y la técnica; el trabajo de Paola Belén analiza los límites que la conceptualización de la obra de arte como juego llevada adelante por Gadamer impone a la concepción moderna de la subjetividad; en el trabajo de Luisina Bolla se ponen en diálogo y en tensión la perspectiva fenomenológica de Sartre con la del psicoanálisis lacaniano, para realizar una evaluación de esta confrontación con las herramientas que ofrece la reconceptualización de la ideología realizada por Louis Althusser. Este capítulo, al poner en diálogo disciplinas y tradiciones, abre el camino al trabajo de Matías Abejón sobre la constitución del sujeto, la sujeción al poder y las posibilidades de resistencia que ofrece la perspectiva de Judith Butler; la vinculación entre constitución de la subjetividad y política es explorada desde otro ángulo por Gustavo Robles, quien se ocupa de la conceptualización de la subjetividad que se desprende de la obra de Theodor Adorno, atendiendo a las repercusiones que los hechos fundamentales de la historia del siglo XX poseen en la misma. A continuación, se ofrece una relectura de la implicación de estructura y sujeto en la perspectiva estructural abierta por Saussure y continuada por Lévi-Strauss, Benveniste y Lacan, en el trabajo de quien escribe esta presentación, tema que recibe un tratamiento circunscripto al pensamiento del argentino Ernesto Laclau, distinguiendo distintas etapas de abordaje, en el trabajo de Hernán Fair. Cierra el volumen el trabajo de Guadalupe Reinoso sobre la perspectiva de un filósofo norteamericano poco trabajado en nuestro medio, S. Cavell, quien además de hacer una originalísima recepción de la herencia de Austin y Wittgenstein, plantea la necesidad de reformular el problema del conocimiento y el autoconocimiento mediante un análisis del escepticismo moderno.

Los trabajos que presentamos, insuficientes como mapa detallado, se emparentan entre sí mejor como ejercicios de elaboración de las preguntas, en sus modos peculiares de poner al sujeto en cuestión, podríamos decir, con lo que ello implica de diagnóstico sobre la fuente de los problemas y dificultades, y acerca de las perspectivas de resolución de los mismos. Esto, como el lector podrá apreciar, no implica necesariamente, no lo hemos buscado, armonía entre los autores.

Para concluir esta ya larga nota, queremos agradecer a los evaluadores de este trabajo por la dedicada lectura y las valiosas sugerencias y aportes que realizaron. A la Prosecretaría de Publicaciones de la Facultad de Humanidades, por el entusiasmo y la calidez con la que acogieron nuestra propuesta. También a todos aquellos que, en el equipo de investigación, en clases, congresos y en otras instancias, nos ayudaron a pensar con sus preguntas, críticas, sugerencias e intervenciones.

Pedro Karczmarczyk,
agosto de 2014

El yo sobre la línea de ficción: análisis de las concepciones de Sartre y Lacan

Luisina Bolla

A modo de introducción¹

Hacia fines de la década del '30, Jean-Paul Sartre y Jacques Lacan, desde diferentes marcos conceptuales y desde la especificidad implicada en sus respectivas disciplinas teóricas (filosofía / psicoanálisis), dirigen una serie de críticas al *ego cogito*. A partir de su formulación cartesiana, la noción de *ego* había recorrido y dominado la escena filosófica, manteniendo durante casi tres siglos ciertas características fundamentales: universalidad, apodicticidad, autoevidencia y, vinculado a aquellas, el estatus de punto de partida seguro para la ciencia y la filosofía. Hacia la primera mitad del siglo XX, sin embargo, este *ego* comienza a tornarse cada vez más difuso; se inicia así un proceso que alcanza su cénit en la década del '60, de la mano del estructuralismo. Es en el curso de este proceso, en los trazos iniciales de una línea oscilante que termina por volverse sentencia –“muerte del hombre”–, donde queremos resituar a Lacan y, lo que resulta más polémico, también a Sartre. Ambos cuestionan a un yo que ha dejado de ser sujeto y que ha devenido *objeto*; un yo que ha perdido su autoevidencia tradicional y que se ha vuelto no sólo dudoso sino fundamentalmente *ficticio*.

El propósito que orienta este trabajo supone entonces la puesta en diá-

¹ Este artículo fue presentado como trabajo final para el seminario “Subjetividad, poder y crítica. Perspectivas contemporáneas”, dictado en la UNLP por el Dr. Pedro Karczmarczyk, a quien le agradezco las sucesivas lecturas críticas que fueron dando forma a este trabajo y que me animaron a seguir desarrollando estos temas en la tesis de licenciatura.

logo de estos dos autores, a primera vista disímiles, tomando como punto de partida las objeciones a la idea tradicional de “yo” en sus escritos tempranos (en los que se vislumbra más claramente la crítica al cartesianismo). Esto nos posiciona, por un lado, frente a un joven Sartre que por esas épocas había escrito más sobre psicología fenomenológica que sobre filosofía; y por otro lado, frente al psicoanálisis, todavía más próximo a la fenomenología que al estructuralismo, del primer período de Lacan.² Tal elección, a su vez, nos permite realizar un breve análisis del panorama filosófico en las décadas previas a la famosa “muerte del sujeto” o “muerte del Hombre” (Canguilhem). Así, nos centraremos en el primer período de la producción filosófica de Sartre: fundamentalmente *La trascendencia del ego* (1936), pero también *Bosquejo de una teoría de las emociones* (1939) y *El ser y la nada* (1943). Respecto de los escritos de Lacan, analizaremos exclusivamente “Más allá del ‘principio de realidad’” (1936), “Acercas de la causalidad psíquica” (1946) y, fundamentalmente, “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” (1949).

En primer lugar, analizaremos los caminos recorridos por ambos autores; caminos diferentes que derivan, sin embargo, en una conclusión común que afirma al yo como ficción. “Ficción”, sin embargo, se dice de muchas maneras: por un lado, la ficción puede asemejarse a una suerte de “pantalla” o velo que obtura el acceso a la Realidad; pero también puede ser concebida como una “ficción necesaria”; es decir, como la representación necesariamente imaginaria de una realidad que permanece inasible.

Estas dos formulaciones de la idea de ficción –y, correlativamente, de la idea ficcional sobre la cual nos centraremos: el yo personal– se corresponden a su vez con dos interpretaciones diferentes del concepto de *ideología*;

² En estos escritos tempranos, Lacan aún se halla fuertemente influido por el pensamiento hegeliano, al cual accede a través de A. Kojève, marca distintiva de la recepción francesa de Hegel (y de la cual también es partícipe, por supuesto, Jean-Paul Sartre). Cfr. Borch-Jacobsen, 1995. Sin embargo, en el proceso de recepción de Hegel en Francia también juega un rol fundamental la figura de Jean Hyppolite. La lectura existencialista de Hyppolite en la “Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu” influye de manera directa en Sartre, pero también en Lacan, quien incluso invita a Hyppolite a dar una clase en su seminario en el Hospital Sainte-Anne durante el año académico 1953-54. Esta clase fue editada bajo el título de “Comentario hablado sobre la *Verneinung* de Freud, por Jean Hyppolite”. Cfr. también Lacan, “Introducción al comentario de Jean Hyppolite sobre la *Verneinung* de Freud”, en Lacan, 2010.

nos referimos a la lectura “clásica” u ortodoxa, es decir, a la interpretación canónica de la formulación marxista-engelsiana presente en *La ideología alemana*, y a su reformulación en la filosofía de Louis Althusser, fundamentalmente en “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”.

A la luz de esta distinción conceptual, analizaremos las concepciones del sujeto presentes en Sartre y Lacan, su común denuncia al carácter ficcional del yo, para finalmente caracterizar diferencialmente sus críticas, en tanto que suponen conceptos de ideología diferentes: en Sartre, encontramos en la base una tematización clásica; su idea del yo como ficción, en efecto, se inscribe en una genealogía que se remonta hasta David Hume, vía Husserl. En Lacan, en cambio, encontramos una concepción más rupturista, que siguiendo una línea saussuriana rechaza los supuestos filosóficos realistas (Milner, 2003: 30-31) y que es afín a la redefinición althusseriana de ideología.

II. Sartre: hacia una filosofía no-egológica

Desde sus primeros escritos, Sartre se muestra crítico con la tradición filosófica. Uno de los tantos nudos gordianos heredados del idealismo es el problema del solipsismo: el *ego cogito*, víctima del encierro solitario de la absoluta indubitabilidad, no logra inferir con la misma certeza la existencia del Otro. Sartre considera que la causa del solipsismo radica en un error tradicional, mantenido y alimentado por las filosofías posteriores (en particular, la fenomenología husserliana): el haber ubicado el yo al interior de la conciencia, como un habitante de ésta, en lugar de comprenderlo como un *objeto en el mundo*.

Para Sartre, demostrar que el *ego* no es la pura interioridad (y como tal, un hecho incomunicable) abre la posibilidad de refutar el solipsismo. En palabras de Simone de Beauvoir (refiriéndose a *La trascendencia del ego*): “Lo que más le importaba [a Sartre] era que esta teoría, y ella sola, a su entender, permitía escapar al solipsismo, lo psíquico, el Ego, existiendo para el prójimo y para mí de la misma manera objetiva” (Beauvoir, 1966: 200). Pero para ello era preciso reformular la manera en que el sujeto y el yo habían sido concebidos por las filosofías anteriores.

En *La trascendencia del ego*, Sartre propone una filosofía *no-egológica*, es decir, una filosofía que abandone la idea de “yo” como principio originario. Tal superación del yo había sido planteada por Husserl en las *Investigaciones lógicas*, vol. 2, aunque sólo en la primera edición [1901]: “He de confesar que

no logro encontrar de ninguna manera ese yo primitivo, centro necesario de referencia” (Husserl, 1985: 485). Es interesante notar brevemente cuáles eran las influencias teóricas de Husserl en aquel período temprano. Según indica Dermot Moran (2011), Husserl pasó dos años en Viena (1884-1886) estudiando con Franz Brentano; bajo su influencia leyó a los empiristas ingleses, considerados por Brentano como un antídoto a las especulaciones “místicas” del idealismo alemán (Moran, 2011: 69).³ Brentano era sumamente crítico con la filosofía de Kant, y comparaba la pobreza de sus observaciones psicológicas con los análisis descriptivos de Hume. Esta visión negativa del kantismo influye a Husserl en su primer período, en el que se aproxima al tratamiento humeano del yo como *bundle of perceptions*, lo que traducido en términos husserlianos correspondería a una idea del yo como mero “haz de actos intencionales”. En la primera edición de las *Investigaciones lógicas*, Husserl afirma explícitamente que considera innecesaria la postulación del yo como principio unificador. La conciencia, en efecto, se unifica a sí misma:

Los contenidos de la conciencia, como los contenidos en general, tienen sus modos legalmente determinados de unirse [...] sin que sea necesario además para ello un principio propio, el yo, sujeto de todos los contenidos y unificador de todos ellos una vez más. La función de semejante principio sería incomprensible aquí como en todas partes (Husserl, 1985: 481).

Sin embargo, Husserl abandona rápidamente esta posición de corte humeano. Sin detenernos más en esta cuestión, diremos que, hacia 1905, Husserl comienza a caracterizar su fenomenología en términos trascendentales, acercándose a Descartes y Kant, y aceptando la noción de “yo trascendental”. En 1912, Husserl afirmará: “En las *Investigaciones lógicas* defendí en la cuestión del yo puro un escepticismo que no pude mantener en el progreso de mis estudios” (Husserl, 1962: §57).⁴

Es este escepticismo el que Sartre retoma en 1936, definiendo el yo como un producto derivado de la conciencia reflexiva (conciencia de segundo gra-

³ De la psicología de Brentano, además, Husserl toma el concepto de “intencionalidad”.

⁴ En la segunda edición de las *Investigaciones* (1913), Husserl añade una nota aclarando su cambio de posición y su actual aceptación del Yo trascendental.

do). Para Sartre, la conciencia es *impersonal*. En un primer nivel –*pre-personal*, es decir, anterior al yo– se encuentra la conciencia de primer grado, irrefleja. Dado que ésta se define como conciencia *de* objetos, sólo puede conocerse como conciencia intencional. Se trata aquí de una conciencia que “toma conciencia de sí *en tanto es conciencia de un objeto trascendente*” (Sartre, 2003: 40), y por ello es no-posicional o *no-tética*.

Así, en un primer nivel la conciencia no se toma a sí misma por objeto, sino que se conoce –irreflexivamente– sólo en la medida en que es conciencia de objetos trascendentes. Sin embargo, como indica Sartre, “toda conciencia irrefleja, siendo conciencia no-tética de sí misma, deja un recuerdo no-tético que sí se puede consultar” (Sartre, 2003: 46). En efecto, la conciencia puede en un segundo momento volverse sobre sí misma a través del recuerdo. Se trata de la conciencia de segundo grado.

Es en este horizonte reflexivo donde surge el yo. En palabras de Sartre: “Puedo siempre efectuar cualquier rememoración en el modo personal, y entonces el Yo aparece de inmediato” (Sartre, 2003: 43). De este modo, a partir del recuerdo, cada una de mis conciencias se revela como provista de un yo. Retomando el ejemplo presentado por Sartre: “Cuando corro a coger el tranvía, cuando miro la hora, cuando me absorbo en la contemplación de un retrato, no hay Yo: hay conciencia *del tranvía que tengo que coger*, etc.” (Sartre, 2003: 48). Mientras estoy absorto en una lectura, hay conciencia *del libro, de los héroes de la novela*, pero el Yo no habita mi conciencia. Sin embargo, puedo evocar dicha lectura: es en ese momento cuando hace su aparición el ego.

Si analizamos el argumento sartreano, notamos que su fuerza procede del siguiente axioma: lo reflexivo nunca puede preceder a lo irreflexivo. Citamos a Sartre: “Lo irreflejo tiene prioridad ontológica sobre lo reflejo, porque de ningún modo necesita ser reflejado para existir, y porque la reflexión supone la intervención de una conciencia de segundo grado” (Sartre, 2003: 57). La prioridad del plano irreflexivo se mantiene a lo largo de toda la producción temprana de Sartre. En *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939), Sartre afirma: “Ciertamente, podemos reflexionar sobre nuestra acción. Pero la mayor parte de las veces una operación sobre el universo se lleva a cabo sin que el sujeto abandone el plano irreflexivo” (Sartre, 2003b: 73).⁵ El ejemplo ele-

⁵ La traducción es nuestra.

gido en esta obra es el acto de escribir: cuando escribo, afirma Sartre, no tengo conciencia de escribir (conciencia de segundo grado / reflexiva) sino que estoy perdido en las palabras, en la escritura misma. En este plano irreflexivo, tampoco hay sitio para el yo, de modo que en lugar de comprender las palabras como *escritas por mí*, “aprehendo intuitivamente las palabras en tanto que poseen esta cualidad estructural de surgir *ex nihilo*” (Sartre, 2003b: 73-74).

Todavía en 1943, en el horizonte de reflexiones más amplio de *L'être et le néant*, Sartre reformulará estas ideas tempranas, manteniendo sin embargo los mismos supuestos. La primacía del plano irreflexivo será tematizada nuevamente, ya no sólo en el marco de una crítica negativa del *cogito* cartesiano, sino proponiendo una ampliación (también crítica) del mismo: nos referimos al *cogito prerreflexivo*.⁶

Así, la reflexión no tiene primacía de ninguna especie sobre la conciencia refleja [*réfléchie*]: ésta no es revelada a sí misma por aquella. Al contrario, la conciencia no-reflexiva hace posible la reflexión: hay un *cogito* prerreflexivo que es la condición del *cogito* cartesiano (Sartre, 2008: 21).

En síntesis, todas estas obras sartreanas apuntan a una conclusión común: el yo no puede ser comprendido como principio originario, dado que sólo surge como resultado de una reflexión; es decir, de una conciencia de segundo grado. La conciencia irreflexiva debe ser restituida como la única protagonista de una filosofía fenomenológica consistente, dado que la primacía no puede extenderse desde el yo por sobre la conciencia.

De este modo, el Ego es reducido por Sartre al rango de *objeto trascendente*, con un estatus similar al de los demás objetos del mundo. Correlativamente, el yo pierde también su absoluta apodicticidad. Para Sartre, en tanto que totalidad trascendente, el *ego* participa del carácter dudoso que afecta a toda trascendencia mundana. En 1936, Sartre considera que esta reformulación permite evitar el escollo del solipsismo: al convertir al ego en un objeto trascendente, éste se vuelve susceptible de dos tipos de intuición: una captación intuitiva, por parte de la conciencia de la cual es producto ese ego, y

⁶ Por cuestiones de extensión, no exponemos aquí los argumentos sartreanos, planteados por Sartre en el mismo inicio de *L'être et le néant*. Véase Sartre, 1971: 16-23.

otra captación intuitiva por parte de otras conciencias. “Si es así, no queda ya nada de ‘impenetrable’ en Pedro, a no ser su conciencia misma” (Sartre, 2003: 101).

La inversión ideológica

Los hombres se han forjado hasta ahora ideas falsas acerca de sí mismos, acerca de lo que son o lo que deben ser [...] Los engendros de su cabeza los dominaron. Ellos, los creadores, se doblegaron ante sus criaturas. Liberémoslos de las quimeras, de las ideas, de los dogmas, de los seres fantásticos bajo cuyo yugo languidecen. Rebelémonos contra esa tiranía de las ideas.

La ideología alemana, Marx y Engels.

Continuando el análisis, en *La trascendencia del ego* Sartre se pregunta por la causa del error en las filosofías tradicionales; es decir, por la génesis del concepto de *ego* como fuente de la conciencia y por su supuesta prioridad ontológica. Su respuesta resulta confusa, ya que se despliega en dos niveles de análisis diferentes: por un lado, identificando una confusión teórica en el plano de la filosofía; pero también, por otro lado, señalando cierta tendencia antropológica.

[...] La parte constructiva del escrito [*LTE*] afronta entonces el enrevesado problema de cómo llega a aparecer este personaje que es el yo, al que nadie había invitado, y de cómo termina él por arrogarse, en la conciencia natural de los hombres y en los análisis teóricos, un protagonismo que en absoluto le corresponde (Serrano de Haro, 2003: 14-15).

Analizaremos ambos niveles, distinguiendo dos dimensiones (aparentemente interrelacionadas): el error de los análisis teóricos, y el otro error, aquel presente –según Serrano de Haro (2003)– “en la conciencia natural de los hombres”.

La dimensión teórica del error

En primer lugar, Sartre identifica un error en las formulaciones de los

filósofos anteriores (paradigmáticamente, el segundo Husserl); se trata del denominado “kantismo de hecho”. Éste consiste en *realizar* las condiciones de posibilidad establecidas por Kant. Según Sartre, la máxima kantiana “El *Yo pienso* debe poder acompañar todas mis representaciones”⁷ es legítima como posibilidad; en efecto, para Sartre toda vivencia intencional prerreflexiva puede posteriormente recordarse, y en este modo reflexivo es posible identificar un Yo. Pero, pese a ser legítima como posibilidad, no por ello puede afirmarse la máxima de manera efectiva, siendo ese el error en el que incurrirían los filósofos post-kantianos.

Respecto de este punto cabe plantear ciertos interrogantes.⁸ Sartre afirma que el *Yo pienso* es legítimo como posibilidad, alegando estar siguiendo el “verdadero” camino trazado por Kant, *la vía del derecho y no del hecho*. Pero la manera en que Sartre entiende este derecho o posibilidad ¿lo acerca de algún modo a Kant o más bien parece distanciarlo? En la *Crítica de la razón pura*, y a diferencia de lo que ocurre en el modelo husserliano –donde el yo es el resultado mediato del *proceso* reductivo–, la apercepción egológica es *inmediata*: la autoconciencia trascendental está implicada necesariamente en toda conciencia posible, ya no como una posibilidad entre otras, sino como la *condición de posibilidad*: la autoconciencia funciona como el fundamento mismo de la conciencia. En el sistema kantiano, el yo de la apercepción trascendental –distinto, por supuesto, del yo empírico– dista mucho de ser un concepto secundario o una posibilidad arbitraria, que haría su aparición sólo al rememorar actos pasados.

De este modo, si bien Sartre se presenta como una suerte de “defensor” de Kant ante las tergiversaciones operadas por los filósofos posteriores, no resultaría adecuado obliterar el hecho de que la lectura que Sartre realiza de Kant parece ser más fiel a las ideas sartreanas que a las del propio Kant. Decir con Kant: “el yo debe poder acompañar mis representaciones” no es sólo afirmar al yo como una posibilidad entre otras –como sostiene Sartre–, sino, por el contrario, afirmarlo como la condición de posibilidad necesaria de las

⁷ “Principio de la unidad analítica de la apercepción”. Aparece así formulado por Kant en *KrV*, B131.

⁸ Agradezco a Pedro Karczmarczyk por introducir la sospecha y haberme hecho ver este punto.

representaciones: “[...] todo múltiple de la intuición tiene una referencia necesaria al *Yo pienso* en el mismo sujeto en el que ese múltiple se encuentra” (Kant, 2009: B132).

Entendemos que el *quid* de esta diferencia se juega en torno al concepto axial de *representación*, que, como señala Alberto Rosales (2009), hace su entrada en la escena filosófica a partir de las *Regulae ad directionem ingenii* de Descartes: “A consecuencia del giro moderno los conceptos metafísicos fundamentales del ente se transforman en representaciones del sujeto” (p. 39). En sentido estricto, una representación es una presentación duplicada. En este esquema, el sujeto deviene fundamental en la medida en que sin su concurso la representación es meramente otra presentación, una presencia efectiva distinta y no una *representación*. En el sistema kantiano toda representación refiere a un sujeto autoconsciente; es decir, remite a un sujeto que piense las representaciones como suyas: *Yo (las) pienso*; esto es necesario, porque si no se daría el contrasentido de que habría representaciones sin nadie que se las represente.

Sartre, en cambio, se aleja en este punto del paradigma representacionista para asumir, como él dice, una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la *intencionalidad*. La intencionalidad permite restituir a los objetos al mundo, sacándolos fuera de la conciencia. Si la conciencia se dirige al objeto en cuanto tal, entonces el ser de este objeto, del objeto ante la conciencia, no depende de la duplicación de su presencia. Notemos que ya Husserl señalaba que la representación debía ceder paso a la *percepción* como forma arquetípica de conocimiento:

Entre *percepción*, de una parte, y *representación simbólica por medio de una imagen o simbólica por medio de un signo*, de otra parte, hay una infranqueable diferencia esencial. En estas formas de representación intuimos algo con la conciencia de que es imagen o signo indicador de otra cosa [...] En la percepción no se puede hablar de nada semejante [...] no se tiene, pues, conciencia de nada de lo cual pudiera funcionar lo intuido como “signo” o “imagen”. Y justo por esto se dice que está intuido inmediatamente “ello mismo” (Husserl, 1962: §43).⁹

⁹ En cursivas en el original. De aquí en adelante, salvo aclaración contraria, las cursivas están en el original.

Sin extendernos sobre esta cuestión, nos interesa sólo señalar que esta crítica husserliana al representacionismo influye en la filosofía sartreana¹⁰ y marca tensiones entre tendencias representacionistas / antirrepresentacionistas que, en sus obras de juventud, todavía son bastante visible (nos referimos, sobre todo, a las ambivalencias presentes en *Lo imaginario*, donde Sartre critica la asimilación de la conciencia-imaginante bajo el paradigma representativo).

La dimensión antropológica del error

Sin embargo, ante el gran interrogante que desata la aparición del yo, Sartre también da una respuesta de tipo existencial. Así, el surgimiento de la idea de yo no se reduce a una mera confusión teórica, sino que se presentaría como un error propio de todo ser humano. En este nivel, la causa de la génesis del yo sería, además, una tendencia antropológica. Según Sartre, el yo cumple una función práctica: ocultar a la conciencia su propia espontaneidad. La conciencia, en efecto, es concebida por Sartre como una continua creación *ex nihilo*, como una sucesión constante de vivencias que resulta “angustiante” para cualquier hombre. Como señala Sartre, no podemos dominar la conciencia, así como tampoco podemos “quererla” (hecho que se revela, por ejemplo, en el “*quiero dormirme*” o “*no quiero pensar en esto*”).

El yo no tiene, de este modo, ningún poder sobre la conciencia. Esta impotencia, sin embargo, resulta intolerable para el ser humano; es preciso, entonces, enmascarar el hecho de que la conciencia, por su absoluta espontaneidad, excede incluso la propia libertad. En este sentido antropológico, el ego asume una función esencial: presentar una unidad *ideal* e ilusoria, que dada la absoluta espontaneidad de la conciencia, jamás podría ser *real*.¹¹ En

¹⁰ Cuenta Beauvoir que fue precisamente esta posibilidad de “volver a las cosas mismas” (*Zu den Sachen selbst*) lo que despertó el interés de Sartre por la filosofía de Husserl, en una charla de café con Raymond Aron: “Pasamos juntos una noche en el *Bec de gaz*, en la calle Montparnasse; pedimos la especialidad de la casa: cocteles de damasco. Aron señaló su vaso: ‘Ves, compañerito, si eres fenomenólogo, puedes hablar de este coctel y ya es filosofía’: Sartre palideció de emoción, o casi; era exactamente lo que deseaba desde hacía años: hablar de las cosas tal como las tocaba y que eso fuera filosofía”. En Beauvoir, 1966: 149.

¹¹ Notemos que, en este sentido, el ego es análogo a la idea de “*Mundo*”, comprendido como la totalidad sintética infinita de todas las cosas: “El Ego es a los objetos psíquicos lo que el Mundo es a las cosas”. Sartre, 2003: 78.

El ser y la nada, Sartre mantiene una posición similar: “El sí mismo es, si se quiere, la razón del movimiento infinito mediante el cual el reflejo envía a lo reflejante y este último al reflejo; por definición es un ideal, un límite” (Naishtat, 2007: 107).

La forma de la inversión

En ambos casos –es decir, tanto en el plano conceptual como en el confuso nivel existencial–, el mecanismo a través del cual el yo logra autoerigirse como “real” opera siguiendo una lógica que podríamos caracterizar como “inversión ideológica”. Notemos en primer lugar que la idea de yo se presenta como independiente de la actividad humana que la ha producido, al igual que las representaciones religiosas denunciadas por Feuerbach. Como indica Lenk (1971), Marx y Engels descubren que en la metafísica alemana opera un mecanismo similar al de la alienación religiosa. Citamos:

También aquí operan construcciones mentales que, no obstante ser productos de la actividad humana, aparecen como fuerzas trascendentes a la historia. Complejos ideológicos de conceptos se petrifican así como potencias todopoderosas a las que están sometidos los individuos (p. 24).

Inscribiéndose en esta línea crítica, Sartre visibiliza el modo en que un concepto central del idealismo alemán, el yo (*Ich*), producto de la actividad de la conciencia, acaba por someter a los individuos. En efecto, según Sartre (2003: 106): “Todo sucede, pues, como si la conciencia constituyera al Ego como una falsa representación de sí misma; como si la conciencia se hipnotizara con este Ego que ella ha constituido, se absorbiera en él”.

En *La ideología alemana*, Marx y Engels identifican como causa de estas inversiones teóricas un hecho material: la inflexión histórica producida por la división del trabajo. Con la separación entre trabajo físico e intelectual, comienza para Marx / Engels un proceso de enajenación, en el que las relaciones entre los hombres aparecen invertidas. En la medida en que el trabajo intelectual se emancipa de la vida, de las condiciones reales de existencia, la teoría encuentra el camino libre para crear un dominio propio: surgen así los conceptos petrificados, los complejos ideológicos, los cuales terminarán por presentarse como lo “real”, cuando no son más que efectos de superficie. Así,

en el análisis de Marx y Engels, la inversión teórica conceptual operada por las diferentes filosofías tiene como causa una inversión *material*.

La siguiente cita de *La ideología alemana* permite dar cuenta de este movimiento de separación entre teoría y praxis, cuyo correlato en el plano conceptual es la separación sujeto / mundo:

Desde este instante, *puede* ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente, que representa *realmente* algo sin representar algo real; desde este instante, se halla la conciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría “pura” (Marx y Engels, 1968: 32).

La idea de Yo trascendental, en este sentido, se presenta como paradigma de este “algo más” imaginado por la conciencia, que representa *realmente* algo –en Sartre, una unidad *ideal* de estados– sin representar nada real –en efecto, no deja de ser un epifenómeno–.

El hecho de que Sartre dedique un ensayo a refutar la idea de Yo aparece ante todo ligado a las consecuencias materiales de esta inversión ideológica. Por un lado, como ya indicamos, la idea de yo trae aparejada el escollo del solipsismo, cuyas consecuencias políticas son evidentes. Notemos que de este modo Sartre critica el punto de partida del idealismo, el atomismo individual del *Yo pienso*.¹² Pero el ego del *cogito* no sólo está aislado de los otros egos: un abismo lo separa también del mundo.

Según Sartre, otra implicancia política de la hipótesis idealista es la separación radical entre el hombre y el Mundo: un yo escindido del mundo puede, en el mejor de los casos, dedicarse a interpretar este mundo desde fuera, pero difícilmente pueda cambiarlo. En la medida en que el “Yo” es autoerigido

¹² Sin embargo, en *El ser y la nada* Sartre admitirá que en 1936 no logró refutar cabalmente el solipsismo: “Me había parecido antes poder evitar el solipsismo negando a Husserl la existencia de su “Ego” trascendental. Suponía entonces que ya no quedaba nada en mi conciencia que fuera privilegiado con respecto al prójimo, ya que la había vaciado de su sujeto. Pero [...] su abandono no hace avanzar ni un paso la cuestión de la existencia del prójimo [...]; y, por consiguiente, la única manera de evitar el solipsismo sería, también esta vez, probar que mi conciencia trascendental, en su ser mismo, es afectada por la existencia extramundana de otras conciencias del mismo tipo” (Sartre, 2008: 331-332).

como principio originario, éste aparece allende al mundo, fuera de él: “El Ego es un objeto que no aparece más que a la reflexión y que, por ello, está radicalmente cercenado del Mundo” (Sartre, 2003: 86). Habiendo surgido como consecuencia directa de la escisión entre conciencia y mundo, el yo no es más que un producto estéril de aquella teoría “pura”; una hipótesis *inutile et néfaste* (Sartre, 1971: 291) cuya función consiste en legitimar una supuesta distancia entre la conciencia y la realidad. Para Sartre, abolir la hipótesis del Yo trascendental permite refutar el idealismo, restituyendo a la conciencia en su relación fundamental con el mundo y poniendo fin a la enajenación del sujeto en el Yo, de la cual las filosofías tradicionales habían sido cómplices.

Es por eso que, hacia el final del ensayo, Sartre se defiende de las acusaciones de ciertos “teóricos de extrema izquierda”, que consideran la fenomenología como una variante de idealismo “que ahoga la realidad en el oleaje de las ideas” (Sartre, 2003: 109). Contra tales imputaciones, Sartre afirma un compromiso realista, sosteniendo que el abandono de la idea de Yo es la clave para pensar una fenomenología materialista: “Desgraciadamente, mientras el Yo siga siendo una estructura de la conciencia absoluta, podrá seguirse reprochando a la fenomenología que es una “doctrina-refugio”; que aún saca una parcela del hombre fuera del mundo” (p. 110).

El enfoque fenomenológico-materialista rechaza tal Yo y reubica a éste en el mundo, siendo ambos co-originarios; rechaza así no sólo el idealismo, sino también la hipótesis del “materialismo metafísico” (según la cual el mundo precedería al sujeto). Sartre concluye el ensayo insistiendo en el alcance práctico de sus tesis. Sin embargo, tales implicancias políticas no son desarrolladas por Sartre en *La trascendencia del ego*, sino que serán retomadas posteriormente y, como indica Beauvoir (1966: 200), “manifiestan la continuidad de las preocupaciones de Sartre”. Citamos las palabras con que finaliza *La trascendencia del ego*:

Siempre me ha parecido que una hipótesis de trabajo tan fecunda como el materialismo histórico de ninguna manera exigía como fundamento el absurdo que es el materialismo metafísico. No es necesario, en efecto, que *el objeto* preceda *al sujeto*, para que los pseudovalores espirituales se desvanezcan y para que la moral vuelva a hallar sus bases en la realidad. Basta con que el *yo* sea contemporáneo del Mundo [...] para que

el yo [...] extraiga del mundo todo su contenido. No hace falta más para fundar filosóficamente una moral y una política absolutamente positivas (Sartre, 2003: 111).

III. Lacan

El ensayo de Sartre sobre ‘La trascendencia del Ego’, publicado en 1936 en las *Recherches philosophiques*, es probablemente [*vraisemblablement*] la ‘fuente’ inmediata de la lectura del *cogito* de Lacan [...] la fuente de los desarrollos posteriores de Lacan sobre el yo [*moi*] como ‘objeto’ imaginario e ilusorio [...] *Lacan. Le maître absolu*, Michel Borch-Jacobsen¹³

En 1949, Lacan inicia su conferencia “El estadio del espejo como formador de la función del yo [*je*] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” con una intención explícita: analizar la “función del yo en la experiencia que de él nos da el psicoanálisis. Experiencia de la que hay que decir que nos opone a toda filosofía derivada directamente del *cogito*” (Lacan, 2010b: 99); es decir, a toda filosofía que parta del “yo” como toma de conciencia. Esta suerte de declaración de principios es interpretada en general como una separación respecto de la filosofía de Sartre. Por ejemplo, Bertrand Ogilvie (2000: 97) apunta, a propósito de la frase citada anteriormente: “Este comentario tiene en mira la filosofía de Sartre, apresada entre los límites de la ‘ilusión de autonomía’ alimentada por el yo con respecto a la conciencia...”. Sin embargo, si bien Lacan busca distanciarse del psicoanálisis existencial presentado en *El ser y la nada* (véase Lacan, 2010b: 104), mostramos anteriormente que también Sartre critica al *cogito* y al *ego* fundante de la tradición filosófica. Como señala Fredric Jameson (1995: 10): “[...] otro Sartre –el de *La trascendencia del ego*– fue un importante antecesor en, precisamente, esa lucha contra la psicología del ego, que libraron sistemáticamente Lacan y su grupo”.

Dicha lucha contra la psicología del ego, sin embargo, lleva a Lacan a explicar la génesis del Yo psicológico de manera muy diferente a la ensayada

¹³ La traducción es nuestra.

por Sartre. Lacan se vale de una serie de conceptos clave, desarrollados a partir de nociones freudianas: *imagen*, *identificación*, *transitivismo*. Analizaremos dichos conceptos tomando como punto de partida el escrito sobre “El estadio del espejo [...]”, en el que Lacan formula una serie de tesis fundamentales sobre el surgimiento del Yo, para luego mostrar las consecuencias más generales de su particular concepción del sujeto.

El estadio del espejo

Lacan se refiere a la fase del espejo por primera vez en una comunicación presentada en el Congreso de Marienbad en 1936, de la cual no queda más que el nombre: “The looking glass phase” (véase Ogilvie, 2000: 93).¹⁴ Varios años más tarde, en 1949, Lacan presenta en el XVI Congreso Internacional de Psiquiatría de Zurich una exposición titulada “El estadio del espejo como formador de la función del yo [*je*] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, que es la fuente a partir de la cual analizaremos las tesis sobre la identificación durante la fase del espejo. Para ello, también remitiremos a un escrito anterior de Lacan, “Acerca de la causalidad psíquica”, de 1946. En éste, Lacan se refiere al propósito de la exposición ágrafa de Marienbad:

Mi finalidad consiste en poner de manifiesto la conexión de cierto número de relaciones imaginarias fundamentales en un comportamiento ejemplar de determinada fase del desarrollo. Ese comportamiento no es otro que el que tiene el niño ante su imagen en el espejo desde los seis meses de edad [...] (Lacan, 2010c: 182).

Así, el objetivo de Lacan es analizar ciertas “relaciones imaginarias fundamentales” que el *infans* asume en la fase del espejo, con el fin de mostrar los efectos psíquicos de tales relaciones imaginarias. Se trata, fundamental-

¹⁴ El propio Lacan reconoce: “No entregué mis papeles a la secretaria encargada de los informes del Congreso” (Lacan, 2010c: 182). Hay que recordar, sin embargo, que el descubrimiento del estadio del espejo no es original de Lacan, sino que ya había sido estudiado por el psicoanalista francés Henri Wallon, entre otros. Como relata mordazmente Althusser (2014): “Un detalle divertido, [Wallon] es el primero que insistió en la importancia fundamental del estadio del espejo, lo que Lacan, no quisiera decir que nunca se lo perdonó, pero en todo caso siempre se las arregló como para pasarlo por alto”. (p.40) Sobre la relación Lacan-Wallon, véase también Ogilvie, 2000: 96-97.

mente, del surgimiento o la *formación* del Yo.

En primer lugar, notemos que en la fase del espejo se expresa la distancia entre el lenguaje humano y la comunicación animal.¹⁵ Como indica Masotta (1999), las experiencias realizadas con chimpancés en el estadio del espejo enseñan que el animal no logra acceder al campo de la duplicación del espacio real. El chimpancé, si bien reconoce rápidamente la imagen, sólo se interesa por la misma para ver qué hay detrás: le preocupa saber si la figura en el espejo es un enemigo, un potencial agresor, y se desinteresa de la imagen en tanto comprende que tiene control sobre ella (Lacan, 2010b: 99). El *infans*, en cambio, “puede elevarse a la captación de la imagen como imagen [...] Constituye el espacio virtual como virtual” (Masotta, 1999: 100). El *infans* puesto frente al espejo accede al orden imaginario mediante un desdoblamiento del espacio, y es a partir de tal acceso que no sólo reconoce su imagen (hecho verificado de manera más rápida por los chimpancés) sino que además se fascina con ella, la asume jubilosamente, gesticulando y dando muestras de alegría y satisfacción:

Lo que he llamado asunción triunfante de la imagen con la mímica jubilosa que la acompaña y la complacencia lúdica en el control de la identificación especular, después del señalamiento experimental más breve de la inexistencia de la imagen tras el espejo [...] me parecieron manifestar uno de los hechos de captación identificatoria por la *imago* que yo quería captar (Lacan, 2010c: 182).

En efecto, tal como indica Lacan en la cita anterior, la importancia fundamental del estadio del espejo reside en que vuelve visibles los efectos psíquicos de la *imago*, en relación con un fenómeno central para el psicoanálisis: la identificación. En el estadio del espejo, la identificación del *infans* con su reflejo le permite obtener una imagen del cuerpo propio; en la imagen especular, su cuerpo es captado por primera vez como unidad coherente, como *Gestalt* unificada.

¹⁵ Cfr. “El seminario sobre ‘La carta robada’”: la alusión de Lacan a la tesis benvenistea sobre la diferencia entre lenguaje humano y comunicación animal, en el marco de la discusión sobre el supuesto “lenguaje de las abejas” de Karl von Frisch (Lacan, 2010: 30-31).

Es esta identificación “la matriz simbólica en la que el yo [*je*] se precipita en una forma primordial” (Lacan, 2010b: 100), matriz sobre la cual posteriormente se erigirán las construcciones secundarias del yo, ya atravesadas por la identificación con el otro y por la capacidad de asumirse como sujeto de enunciación (es decir, signadas por el reconocimiento y por el lenguaje). Citamos a Lacan (2010b): “El punto importante es que esta forma sitúa la instancia del yo, aún desde antes de su determinación social, en una línea de ficción, irreductible para siempre por el individuo solo; o más bien, que sólo asintóticamente tocará el devenir del sujeto [...]” (p. 100).

La identificación con la imagen, en efecto, permite al niño asumir como propia una unidad *ficticia*, que sólo le es dada como mera forma (*Gestalt*) en el espejo. El yo reflejado en el espejo muestra una imagen “coagulada” del cuerpo propio, una forma ideal fija y estable, que aparece como contrapartida de la vivencia corporal efectivamente experimentada por el *infans*. Así, esta primera matriz del sujeto, el yo [*moi*] como construcción imaginaria, se constituye como tal en la medida en que el *infans* se percibe como unidad estable en el espejo, difiriendo dicha unidad, por su parte, de la experiencia fragmentaria, de la “turbulencia de movimientos con que se experimenta a sí mismo” (Lacan, 2010b: 101). Esta ambivalencia –la serie de correlaciones interior / exterior, unidad / atomización, etc.– marca para Lacan el destino del sujeto, simbolizando tanto la *permanencia* mental del yo como su necesaria *alienación*; destino al que Lacan alude metafóricamente, como la unión del yo con *la estatua en que el hombre se proyecta* (véase Lacan, 2010b: 101). La elección de esta figura no es azarosa: el carácter estático de la estatua, unidad ya dada cuya densidad material se revela homogénea e impenetrable, funciona como *análogon* de la imagen construida sobre la superficie del espejo, con la cual el *infans*, a la manera de Pigmalión, se identifica o, mejor dicho, en la cual se *proyecta*.

En efecto, la función de la identificación en el estadio del espejo es anticipadora: permite al niño proyectarse, es decir, adelantarse al desarrollo real de su organismo, signado por la incapacidad motriz. Según el propio Lacan, habría en esta anticipación incluso cierta necesidad biológica, tal como reconoce en 1946: “En verdad, he llevado un poco más lejos mi concepción del sentido existencial del fenómeno [del espejo], comprendiéndolo en su relación con lo que he denominado *prematuration del nacimiento* en el hom-

bre [...]” (Lacan, 2010c: 183). En efecto, Lacan quiere mostrar que el poder de la identificación es tal, que incluso produce efectos necesarios para el desarrollo del organismo.¹⁶ Lacan llama “prematuración” o fetalización a la dependencia prolongada del niño humano con respecto al resto de las especies animales, en las cuales la cría se independiza rápidamente de la madre. A través de la identificación en el espejo, la relación de dependencia con la madre queda enmascarada, construyéndose un yo ficticio y autónomo. Para Lacan, este hecho prueba que la formación del *yo* no obedece a las leyes del “principio de realidad” freudiano, sino que se caracteriza por la “*función de desconocimiento*”.

Se puede entrever la implicancia general de estas nociones remitiendo a la conferencia ya mencionada, “Acerca de la causalidad psíquica”. En esta exposición, y en el marco de una crítica a la noción clásica de “locura” (psicológica y filosófica), Lacan cuestiona la metapsicología realista, según la cual la locura es comprendida como un “error” del sujeto. Fundamentalmente, nos interesa mostrar el modo en que Lacan abandona la noción clásica de error en favor de la noción de “desconocimiento”, concepto clave para comprender el proceso de identificación del sujeto, que comienza con su reconocimiento en el espejo.

La locura y la estructura general del desconocimiento

La definición moderna de la locura remonta sus orígenes teóricos al siglo XV, y aparece formulada quizás por primera vez en la filosofía de Descartes. Lacan comienza su conferencia “Acerca de la causalidad psíquica” citando un pasaje de las *Meditaciones metafísicas*:

¿Y cómo podría negar yo que estas manos y este cuerpo son míos sino acaso comparándome con algunos insensatos cuyo cerebro ha sido de tal modo alterado y ofuscado por los negros vapores de la bilis, que constantemente aseguran ser reyes, cuando son pobrÍsimos, y que van vestidos de oro y pÚrpura, cuando están completamente desnudos, o que se imagi-

¹⁶ Para probar esto, Lacan se basa en hechos verificados por la biología, tales como la ovulación de las palomas ante la visión del congénere. Para más argumentos biologicistas, véase Lacan, 2010c: 186-188.

nan ser cántaros o tener un cuerpo de vidrio? Son, ¡por supuesto!, locos, y yo no sería menos extravagante si me guiase por sus ejemplos (Lacan, 2010c: 162).

En la lectura lacaniana, a diferencia de la interpretación posterior de Michel Foucault (1972), no se considera que el *cogito* cartesiano implique por definición una exclusión de la locura. Para Lacan, por el contrario, el *cogito* incluiría el fenómeno de la locura al plantearlo, en el mismo inicio de las *Meditaciones*, como una *posibilidad*. Si bien Descartes se limita a señalar este camino, sin recorrerlo, realiza lo que Lacan denomina un “gesto significativo” al apartar la locura de las “formas del error” (sueño, ilusiones producidas por los sentidos, etc.).¹⁷

Es sobre esta base que Lacan postula la necesidad de un “gran retorno a Descartes”, que permita refutar la concepción vigente en su época, según la cual la locura era considerada un tipo de *error*. El referente polémico elegido por Lacan fue Henry Ey (1900-1977), psicoanalista francés y exponente del “organo-dinamismo”, quien presumía una supuesta filiación cartesiana. Para Ey, la locura es un “error”, un delirio alucinatorio: “¿Dónde estaría el error –escribe en la página 170 de su libro, *Hallucinations et Délire*–, dónde estaría el error y, por lo demás, el delirio, si los enfermos no se equivocasen! Todo en sus afirmaciones y en sus juicios nos revela en ellos el error (interpretaciones, ilusiones, etc.)” (Lacan, 2010c: 163). En el planteo de Ey, el loco aparece descrito como aquel individuo que, víctima de un espejismo alucinatorio, asume como propia una condición que no le pertenece; es decir, como aquel que se atribuye erróneamente determinados atributos, por ejemplo, quien considera tener un cuerpo de vidrio.

Lacan identifica como problema central de estas teorías clásicas el uso del concepto de “error”. Esta noción supone como base una teoría que reduce el mundo, donde a cada elemento del “mundo real” le corresponde un equivalente en el plano simbólico / psíquico. Se trata de la metapsicología

¹⁷ En este punto, la interpretación lacaniana coincide con la foucaultiana: tampoco Foucault consideraba la locura como un error, sino que justamente intentaba visibilizar el *desequilibrio fundamental* en la *economía de la duda*: la asimetría entre la locura, por un lado, y el sueño y el error, por el otro. El sujeto pensante se halla completamente a salvo de la primera, pero acechado constantemente por el peligro del error. Véase Foucault, 1972.

realista que Lacan cuestionaba ya en 1936, en “Más allá del ‘principio de realidad’”. En efecto, según la perspectiva tradicional, es “loco” todo aquel que se atribuye determinadas condiciones que no se corresponden con la realidad. En la base de esta concepción, entonces, se encuentra una teoría referencialista, y correlativamente, un concepto de verdad como correspondencia.

El cuestionamiento básico, la objeción fundamental que Lacan esgrime contra estas teorías, reside en el hecho de que para Lacan no existe un nivel real –a la manera de un “grado cero” de realidad– con el cual puedan contrastarse las atribuciones de un sujeto: en el plano psíquico, no existe ninguna garantía de la verdad,¹⁸ ya que el fenómeno psíquico posee una realidad *sui generis*.

En la teoría lacaniana, los fenómenos psíquicos no se definen en función de una verdad (de una Realidad verdadera, a la manera de los fenómenos de las ciencias duras), ni tampoco podrían hacerlo. Ya Freud, defendiendo la realidad propia de los sueños inconscientes y de las fantasías, advertía: “nos vemos obligados a decir que la realidad psíquica [*psychische Realität*] constituye una forma particular de existencia que no se debe confundir con la realidad *materia*” (Laplanche-Pontalis 2013: 353). En “De nuestros antecedentes”, siguiendo a Freud, Lacan retoma esta distinción clave; se trata de la diferenciación entre dos términos, que se descubre en la lengua alemana: por un lado, *Wirklichkeit* (del verbo *wirken*: producir, operar, actuar, causar efectos), como realidad material, realidad exterior objetiva; y por otro lado *Reälitat*, “reservando especialmente el segundo a la realidad psíquica” (Lacan, 2010: 76). En efecto, era la incapacidad de distinguir la especificidad de la realidad psíquica –y la correlativa asimilación a la realidad material, su subordinación a ésta– la causa de la confusión presente en las teorías tradicionales, por ejemplo, el “asociacionismo” (cfr. Lacan, 2010a: 82-86). Por la misma razón, las teorías psicológicas de fines del siglo XIX eran incapaces de valorar el fenómeno fundamental del psicoanálisis, la *imago* –cuyo papel central, como vimos, Lacan explicitaba en el escrito sobre el estadio del

¹⁸ “Es preciso entonces reconocer que estos marcos [la psicología asociacionista], lejos de haber sido forjados para una concepción objetiva de la realidad psíquica, no son sino los productos de una especie de erosión conceptual en la que se reinscriben las vicisitudes de un esfuerzo específico que empuja al hombre a buscar para su propio conocimiento una *garantía de verdad*: garantía que, como se ve, es trascendente por su posición y lo sigue siendo en su forma, aun cuando la filosofía venga a negar su existencia” (Lacan, 2010a: 82).

espejo—. En la concepción tradicional, la imagen era subestimada dado que era definida en relación con el conocimiento, como fuente de confusión: la imagen no era más que una sensación “debilitada”, considerada insignificante en tanto que no brindaba un testimonio seguro acerca de la realidad objetiva. Según Lacan, sólo con Freud comienza un proceso de revalorización de la imagen. Citamos:

[...] manifestaremos el uso genial que Freud supo hacer de la noción de *imagen*; si con el nombre de *imagen* no la liberó plenamente del estado confuso de la intuición común, fue para emplear [...] su alcance concreto, conservándolo todo, en punto a su función *informadora* [...] Freud mostró esa función al descubrir en la experiencia el proceso de la *identificación* (Lacan, 2010a: 94).

Para Lacan, la imagen constituye el fenómeno más importante del psicoanálisis, fenómeno “extraordinario” ante el cual las nociones tradicionales de “error”, “realidad” y “verdad” devienen obsoletas. Contra el enfoque clásico, y apoyándose en los conceptos de imagen e identificación, Lacan rechaza la metapsicología realista, reemplazando la noción de error por la de *desconocimiento* (rechazando también, de este modo, los signos reduplicados y realistas en favor de la cadena única del significante).

Lacan describe la estructura general del desconocimiento como caracterizada por una antinomia esencial: “Porque desconocer supone un reconocimiento, como lo manifiesta el desconocimiento sistemático, en el que hay que admitir que lo que se niega debe de ser de algún modo reconocido” (Lacan, 2010c: 164). Esta estructura paradójica es supuesta por Lacan en su reformulación de la figura del loco. Lacan parte del lenguaje coloquial: se dice comúnmente que el loco es aquel que desconoce (o yerra) en tanto que *se cree* distinto de lo que es (en la frase cartesiana: “aquellos que se creen vestidos de oro y púrpura”). La expresión “se cree”, señala Lacan, tiene en el idioma francés (y también en español) una clara connotación peyorativa, que resulta iluminadora:

“Se cree”, como se dice en francés, en lo cual el genio de la lengua pone el acento donde es preciso, es decir, no en la inadecuación de un atributo,

sino en un modo del verbo, pues el sujeto se cree, en suma, lo que es [...] (Lacan, 2010c: 169).

El “se cree”, en efecto, señala algo más que el mero error en la atribución de tal o cual característica; lo que intenta poner de relieve, en cambio, es la serie de las *identificaciones ideales* o “bováticas” de un sujeto. Yendo aún más lejos, Lacan (2010c) afirma: “conviene destacar que, si un hombre que se cree rey está loco, no lo está menos un rey que se cree rey” (p. 169). Emma Bovary deja de ser una excepción literaria, un exceso de romanticismo *naïf*; los ideales pasan a ser comprendidos como “una de las relaciones más normales de la personalidad humana” (Lacan, 2010c: 169). La locura ya no constituye un caso particular, aislado o contingente, sino que forma parte de una estructura general; es decir, la dialéctica de la locura forma parte de la dialéctica general del ser: el desconocimiento.

A través de la teoría de la identificación, entonces, Lacan redefine la locura: “El riesgo de la locura se mide por el atractivo mismo de las identificaciones en las que el hombre compromete a la vez su verdad y su ser [...] Es la permanente virtualidad de una grieta abierta en su esencia” (Lacan, 2010c: 174). En este sentido, la locura ya no se presenta con respecto a la razón en relación de exclusión; la locura es, en cambio, un límite o exceso de las identificaciones: es, según las metáforas de Lacan, la sombra de la libertad (ya que sigue cada uno de sus movimientos), la “grieta abierta en la esencia” o la posibilidad permanente de cualquier ser humano.

Ya habíamos analizado la idea de *alienación*, ligada inextricablemente a la génesis del yo en el escrito sobre el estadio del espejo. El yo, en efecto, se precipitaba a partir de una identificación ficticia con la imagen especular. En palabras de Lacan (2010c: 179): “[...] el primer efecto de la *imago* que aparece en el ser humano es un efecto de *alienación* del sujeto”. Así, la alienación (otra palabra para “locura”) aparecía situada como condición misma del devenir sujeto de todo *ego*.

Es interesante notar que dicha alienación del sujeto no se comprueba sólo en la fase del espejo, sino también en un fenómeno posterior denominado “transitivismo”, al que Lacan (2010c) también se refiere como “matriz de la *Urbild* del Yo” (p. 178). El transitivismo fue descrito por varios psiquia-

tras¹⁹ luego de observar el comportamiento entre compañeros de juego de edades similares (en todos los casos, la diferencia de edad debía ser menor a un año). El fenómeno analizado bajo dicho nombre era el hecho de que un niño podía experimentar cabalmente la caída de su compañero, del mismo modo que podía acusar honestamente a su amigo de haberle dado un golpe que en verdad él mismo le había asestado. Estos casos de transitivity “[...] se inscriben en una ambivalencia primordial, que se nos presenta [...] *en espejo*, en el sentido de que el sujeto se identifica en su sentimiento de Sí con la imagen del otro, y la imagen del otro viene a cautivar en él este sentimiento” (Lacan, 2010c: 178).

Volviendo al reconocimiento propio del estadio del espejo, notemos por otro lado que en dicha fase se verificaba también la estructura del desconocimiento: el *infans* devenía *ego* al costo de alienarse en una imagen exterior y prematura, que anticipaba un desarrollo aún inexistente. De este modo, el reconocimiento y la asunción de la imagen especular se pagaban al precio del desconocimiento: por el desconocimiento de la precariedad vivida por el *infans*, se reconocía una imagen cuya potencia, diríamos, es performativa –de hecho, la identificación se realizaba efectivamente en la medida en que el niño asumía la imagen o “se la creía”, donde “creerse” fuerte garantizaba una cierta seguridad necesaria para la supervivencia (aseguraba “una relación del organismo con su realidad”; véase Lacan, 2010b: 102)–. Señalemos que el grado de dicha potencia performativa era tal, que el organismo de hecho se veía biológicamente modificado.

Ante esta serie de evidencias, Lacan pregunta retóricamente:

De esta manera, pues, ¿la experiencia no nos muestra a simplísima vista que nada separa al Yo de sus formas ideales [...] y que todo lo limita por el lado del ser al que representa, ya que escapa a él casi toda la vida del organismo, no sólo porque con suma normalidad a esta se la desconoce, sino también porque en su mayor parte no tiene el Yo que conocerla? (Lacan, 2010c: 177).

En “Acerca de la causalidad psíquica”, Lacan concluye que esta discor-

¹⁹ Lacan menciona a Charlotte Bühler y a Elsa Köhler.

dancia fundamental entre el Yo y el ser, característica de la locura, forma parte de toda historia psíquica. La historia del sujeto no es más que el desarrollo de una serie más o menos típica de identificaciones ideales, que producen un Yo imaginario: “Las primeras elecciones identificatorias del niño, elecciones ‘inocentes’, no determinan otra cosa, en efecto [...], que esa locura, gracias a la cual un hombre se cree un hombre” (Lacan, 2010c: 184).

El yo como ideología: Althusser y Lacan

Las sociedades humanas segregan ideología como el elemento y la atmósfera mismos indispensables para su respiración, para su vida histórica. Sólo una concepción ideológica del mundo podría haber imaginado sociedades sin ideología [...]
“La querrela del humanismo” (1967), L. Althusser.

Llegados a este punto, nos interesa poner en diálogo algunas de las tesis lacanianas que hemos analizado con elementos provenientes de la filosofía de Louis Althusser. Los vínculos entre Lacan y Althusser son explícitos; por ejemplo, en “Freud y Lacan”, Althusser afirma que Lacan habría jugado un papel fundamental al dotar de cientificidad a los conceptos freudianos, erróneamente basados en los modelos de la física energética. Lacan teoriza los descubrimientos freudianos a partir de una nueva ciencia: la lingüística estructural, la cual garantiza un acceso inteligible al objeto específico del psicoanálisis, el inconsciente.

Respecto de los vínculos teóricos, nos interesa mostrar que ciertos conceptos clave de ambos autores pueden ser puestos en diálogo. Entendemos que el concepto de “ideología”, en su reformulación althusseriana, permite iluminar algunos aspectos de la teoría lacaniana sobre el sujeto, dado que en la base de ambos autores encontramos una concepción semejante de las relaciones entre el sujeto y lo Real, de la estructura del desconocimiento y del devenir-sujeto.

Devenir-sujetos

En “Freud y Lacan” (1964), Althusser se refiere a la especificidad del psicoanálisis: a diferencia de las demás ciencias, el psicoanálisis no presupone

un sujeto humano dado de antemano. El objeto propio del psicoanálisis es, en cambio, “la absoluta cuestión previa, el nacer o no ser [*le naître ou n’être pas*], el abismo aleatorio de lo humano mismo en cada retoño de hombre” (Althusser, 2011b: 83). Althusser señala como la “originalidad lacaniana” el haber descubierto que el pasaje de la existencia biológica a la existencia propiamente humana se efectúa bajo la “Ley del Orden” (o como prefiere Althusser, “Ley de Cultura”). Dicha ley se identifica formalmente con el orden simbólico del lenguaje.²⁰

Según Althusser, el psicoanálisis analiza la manera en que el “animalito humano” se inscribe en un orden simbólico preexistente, a través del pasaje edípico. En efecto, el complejo de Edipo es la prueba (la “máquina teatral”) que la Ley de Cultura impone a los candidatos a devenir humanos. Y esto es lo que le interesa a Althusser del psicoanálisis: su intento por elucidar el oscuro pasaje de la naturaleza a la cultura; es decir, el *devenir-humano* del individuo biológico.

En *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* [1970] Althusser sostendrá que ésta es precisamente la función de la ideología: interpelar a los individuos como sujetos, constituirlos como tales. Para Althusser, no hay ideología sino por y para los sujetos; precisamente, el efecto ideológico elemental se identifica con la evidencia de la categoría “sujeto”, por la cual todos nos reconocemos (intra e interpersonalmente) como tales. El mecanismo a través del cual la ideología impone sus categorías se identifica con un tipo de *reconocimiento* obvio:

En efecto, es propio de la ideología imponer (sin parecerlo, dado que son “evidencias”) las evidencias como evidencias que no podemos dejar de *reconocer*; y ante las cuales tenemos la inevitable y natural reacción de exclamar [...]: “¡Es evidente! ¡Eso es! ¡Es muy cierto!” (Althusser, 2011a: 53).

En este sentido, el mecanismo de la ideología se presenta bajo una doble

²⁰ Aunque Althusser señala que esta Ley de Cultura no se agota en el orden simbólico del lenguaje, sino que incluye además las estructuras del parentesco y las formaciones ideológicas —en las que se inscriben las funciones de cada personaje del drama edípico—.

función de *reconocimiento / desconocimiento*. Esta antinomia –no hay reconocimiento sino en y por cierto desconocimiento, y a la inversa– aparecía tematizada en la teoría de Lacan, quien recurría a la “estructura general del desconocimiento” para dar cuenta de las identificaciones ideales a través de las cuales se constituía el sujeto. Tal como destaca Althusser, la función del yo en el sujeto lacaniano es una función de reconocimiento / desconocimiento (véase Althusser, 2014). Lacan afirmaba:

[...] Toda nuestra experiencia [...] nos aparta de concebir el yo como centrado sobre el *sistema percepción-conciencia*, como organizado por el “principio de realidad” en que se formula el prejuicio cientifista [sic] más opuesto a la dialéctica del conocimiento –para indicarnos que partamos de la *función de desconocimiento* que lo caracteriza [...] (Lacan, 2010b: 105).

Según Althusser, es en este punto donde el psicoanálisis opera una revolución copernicana semejante a la de Marx, afirmando que el sujeto humano está *descentrado*: “constituido por una estructura que no tiene más “centro” que el desconocimiento imaginario del ‘yo’” (Althusser, 2011b: 95). A la vista de esta ruptura epistemológica, Althusser afirma que el psicoanálisis constituye un elemento fundamental para cualquier investigación sobre ideología: en la retraducción althusseriana, hablar del desconocimiento imaginario constitutivo del sujeto equivale a mostrar que el sujeto no tiene más “centro” que las formaciones ideológicas en que se reconoce como tal, y por las cuales deviene sujeto humano. Hablar de “sujetos ideológicos”, de hecho, no es más que una tautología.

Reformulación del concepto de ideología: la materialidad del orden imaginario

En *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Althusser reformula la noción de ideología positivista-historicista de Marx mediante la tesis “*La ideología es una “representación” de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia*” (Althusser, 2011a: 43). Así, lo que los hombres se representan en la ideología ya no son sus condiciones reales de existencia, sino la *relación* que existe entre ellos y las condiciones

de existencia. En tanto que dichas relaciones son imaginarias, permiten explicar el carácter imaginario de la deformación ideológica. En palabras de Althusser (2011a): “En la ideología no está representado entonces el sistema de relaciones reales que gobiernan la existencia de los individuos, sino la relación imaginaria de esos individuos con las condiciones reales en que viven” (p.46). Pero hay otro aspecto central: Althusser quita a la ideología su existencia idealista. Ésta deja de ser comprendida *alla* Marx, como un mero sistema de ideas o de representaciones, para entenderse *materialmente*. Ahora, la ideología pasa a identificarse con actos concretos, insertos en prácticas y rituales ideológicamente pautados.

Siguiendo a Montag, entendemos que esta reformulación althusseriana de la ideología encierra un cierto carácter paradójico. La paradoja consiste en el hecho de que aparecen implicadas dos tesis aparentemente antitéticas: la primera, tesis negativa, que refiere al objeto que es representado de manera *imaginaria* en la ideología, y la segunda, tesis positiva, que afirma la *materialidad* de la ideología. Como indica Montag (2009), surge inevitablemente la pregunta fundamental: “¿Cómo era posible que la ideología fuera a la vez imaginaria y material y cómo era posible concebir la noción de lo ‘imaginario’, si no era remitiendo a una conciencia cuyas ilusiones, cuyas falsas ideas, le impiden conocer o percibir lo real?” (p. 160).

Consideramos que ciertos elementos del psicoanálisis de Lacan permiten responder a esta pregunta, disolviendo la aparente paradoja. Nos referimos, fundamentalmente, al intento de Lacan por demostrar los efectos materiales (tanto psíquicos como biológicos) del modo imaginario, tal como analizamos en sus escritos tempranos. En la fase del espejo, el yo se adelantaba a su prematuridad biológica identificándose con la *Gestalt* ficticia que le era devuelta en el espejo. Lacan probaba así que la *imagen* es capaz de producir *efectos formativos* en el organismo (esto mismo rige también para la serie de identificaciones posteriores).

Esta reformulación de las relaciones entre lo imaginario y lo material obliga a Lacan a repensar el carácter de lo “real”. De hecho, Lacan se distancia de la formulación freudiana del “principio de realidad” (véase Freud, 1992). Según afirma Freud en *Formulaciones sobre los dos principios del funcionamiento psíquico* [1911], el principio de realidad actúa como regulador del principio de placer, postergando la consecución del mismo en función

de las condiciones que el mundo externo impone:

[...] sólo la ausencia persistente de la satisfacción esperada, la decepción, ha conducido a abandonar esta tentativa de satisfacción por medio de la alucinación. En su lugar, el aparato psíquico hubo de decidirse a representar el estado real del mundo exterior y a buscar una modificación real. Se introduce así un nuevo principio de la actividad psíquica: lo que se representa no es más lo agradable, sino lo real, incluso aunque sea desagradable (Laplanche-Pontalis, 2013: 299).

Lacan, en cambio, adhiere en este período temprano a la teoría del epistemólogo Émile Meyerson (1859-1933), donde lo Real es caracterizado como una suerte de “cosa-en-sí” irrepresentable e inaccesible. Así, Lacan opone lo Real, plano del ser, a la imagen, el plano de las apariencias (véase Evans, 2007: 163).²¹ Al comprender la realidad como una instancia inaccesible, Lacan se distancia de las teorías realistas-representacionistas. Correlativamente, como ya hemos analizado, Lacan abandona la noción de error, en favor de la *función* de desconocimiento. Notemos que en la filosofía althusseriana se presenta un desplazamiento similar. Según Balibar (2004: 33),

[...] *la ideología es una instancia social*, totalmente irreductible a la dimensión epistemológica de un error, de una ilusión o de un desconocimiento. En condiciones históricas dadas, la ideología produce *efectos de “desconocimiento”*, pero no puede ser definida como desconocimiento, es decir, *por su relación (negativa) con el conocimiento*.

Así, la ideología comienza a ser comprendida como una *ficción efectiva* y, como indica Balibar, deja de ser connotada de manera sólo negativa. En la medida en que no se la reduce al plano epistemológico, ya no se la piensa como mero encubrimiento negativo de un orden real. Para Lacan y Althusser, se trata de poner de relieve la *positividad* de la ideología, sus *efectos mate-*

²¹ Posteriormente, hacia 1953, lo Real será definido como “uno de los tres órdenes según los cuales pueden describirse los fenómenos psicoanalíticos”; ya no sólo será caracterizado por su oposición a lo imaginario, sino además como aquello que resiste la simbolización: es decir, como lo imposible (de imaginar, de simbolizar).

riales; éstos aparecen ahora dotados de “un cierto grado de autonomía y efectividad por el hecho de que su función está determinada, no por la realidad que ellos representan, sino por la lógica del sistema del cual son elementos” (Montag, 2013: 109).²²

Como señala Montag, Althusser se distancia de este modo de la concepción tradicional-representacionista de la ideología, redefiniéndola en un artículo de 1964 (“Marxismo y humanismo”) como un *sistema*. Un sistema, efectivamente, posee una lógica y un rigor propios; como tal, su verdad no reside fuera de él, en una realidad externa, sino que depende del sistema mismo, de la lógica interna que lo gobierna y de las reglas según las cuales se combinan sus elementos (véase Montag, 2013: 107).

Este rechazo del representacionismo realista repercute, a su vez, en la manera en que comienza a comprenderse la subjetividad. De este modo, para Lacan la historia del sujeto se presenta como una serie de identificaciones imaginarias, antes de las cuales no hay nada: “El sujeto es un precipitado semejante, que no preexiste a sí mismo” (Ogilvie, 2000: 104). En términos althusserianos, podríamos decir que para Lacan el sujeto *existe siempre en*, “reformulación [que] elimina la insinuación de la prioridad temporal y causal” (Montag, 2009: 161). No existe una prehistoria de la ideología, ni un afuera (tal pretensión constituye precisamente la “ideología de la ideología”). En esta medida, resulta imposible identificar un sujeto “real”, previo a su constitución / alienación imaginaria; éste siempre se constituye en y por una serie de identificaciones ideales, antes de las cuales no hay propiamente nada.

Finalmente, nos interesa hacer una última aclaración, la cual –por motivos de extensión– será sólo un breve señalamiento: Lacan no es el único referente de Althusser en lo que respecta a la reformulación de lo “imaginario”. Según Montag (2013), Althusser tendría en la mira dos referentes principales, en este caso polémicos: por un lado, Sartre y Merleau-Ponty; por el otro, Gastón Bachelard. En el primer caso, ambas fenomenologías de la percepción –sobre todo la versión merleaupontiana– concedían a la imagen un papel central, reivindicando sus derechos como forma legítima de conocimiento. Bachelard, en cambio, negaba que el conocimiento científico pudiera basarse en la experiencia común (“vívida”), denunciando las imágenes como el primer

²² La traducción es nuestra.

obstáculo epistemológico. De este modo, teniendo a la vista esta controversia de los años sesenta, notemos tan sólo que –como indica Montag– Althusser se opone a ambos extremos: a la imagen como verdad originaria, reivindicada por los fenomenólogos, y a la imagen como ilusión primaria, denostada por Bachelard. Pero no podemos extendernos más aquí sobre esta cuestión, la cual abre otro camino para pensar nuevas aristas, nuevas investigaciones respecto de aquella coyuntura política y teórica, de la cual sólo hemos querido destacar algunas problemáticas precedentes.

Reflexiones finales

Como hemos visto, tanto Sartre como Lacan critican la idea de “yo” tradicional: Sartre se opone al idealismo en la medida en que instituir al Yo como principio autofundante trae aparejado como costo el separarlo del mundo. Lacan critica la idea de “yo” dominado por el principio de realidad, mostrando que los sujetos se constituyen a través de una serie de identificaciones ideales alienantes. Las diferencias entre ambos, sin embargo, son significativas. Para Sartre, la ficcionalidad del Yo constituye un hecho ideológico *negativo*, en tanto que es comprendida desde el plano gnoseológico, como un error que debe (y puede) ser superado. De este modo, el Yo aparece como una falsa conciencia de la realidad, que obstruye la relación entre sujeto y mundo. En Lacan, en cambio, la ficcionalidad es resignificada. La ficción del yo es, para Lacan, *inevitable*, y sus efectos son entendidos como necesarios.

En el caso de Sartre, entonces, el Yo aparece como lo ideológico “en el antiguo sentido, una idea o representación falsa contrapuesta a la realidad” (Montag, 2009: 168). Sin embargo, notemos, por un lado, que el Yo no es una mera ilusión, sino que se le reconoce cierta existencia real, como unidad ideal de estados y acciones. Por otro lado, la conciencia es para Sartre una pura nada, un vacío –y en vistas a esto, puede hablarse de un “sujeto fantasma” en Sartre (Naishtat, 2007), o de un “desplazamiento” impersonal, del yo al “se” (véase Descombes, 1988)–. En este sentido, hay que tener presente que hablar de una “realidad” de la conciencia en Sartre es hablar de un vacío, de una tensión siempre irresuelta: “El *para-sí* de Sartre reconoce un fracaso ontológico esencial, el cual [...] se expresa en la imposibilidad de fundamentar otra cosa que no sea su falta [...]” (Naishtat, 2007: 105).

Aun así, para Sartre se trata de restituir un orden lógico-ontológico que

escapa a la ideología; un orden verdadero, donde la conciencia es prioritaria (“lo que es *realmente* primero son las conciencias”; Sartre, 2003: 83). En el caso de Lacan, en cambio, nos encontramos ante una denegación de tal secuencia: en efecto, el psicoanalista critica los supuestos realistas, distanciándose incluso del principio de realidad freudiano. Podríamos decir que para Lacan la ideología, en términos althusserianos, es *siempre ya siendo*, y en este sentido no hay una salida fuera de sus límites. En el mejor de los casos, habrá desplazamientos.

A modo de conclusión, retomamos la siguiente observación de Jean-Claude Milner (2003):

[Sartre] afirmaba que el sujeto podía, aunque sólo fuese por un instante, escapar de la Caverna [...] una breve y provisoria salida fuera del mundo de lo existente, contingente e imperfecto, hacia el mundo del ser, necesario y perfecto [...] En esto, Lévi-Strauss, Benveniste, Lacan, Barthes, Foucault, Dumézil, Althusser, en síntesis, los grandes nombres de los años 60, no consintieron jamás. Por grandes y profundas razones [...]. Las revoluciones son posibles y legítimas, pero no ponen fin al desfile de marionetas[...] (pp. 172-173).

Entendemos que esta reapropiación de la alegoría de la Caverna ilustra la manera en que, según hemos expuesto, ambos autores –Sartre, por un lado; Althusser y Lacan, por el otro– conciben la ideología; y más precisamente, que ilustra la profunda diferencia en el modo en que se comprende la relación de los sujetos con la ideología. Para Sartre aún existe un afuera, un más allá de la caverna, de la ideología. Ese es precisamente el objetivo de la acción política: se trata de liberar a los prisioneros, de girar la cabeza y volver la cara, de las sombras hacia la luz. Pero cuando la caverna se extiende infinitamente, el exterior es absorbido. Los años sesenta mostrarán las dificultades de postular un afuera absoluto, rechazando la concepción platonizante de la liberación de las falsas conciencias. La ideología, según intentamos demostrar en los casos de Lacan y Althusser, deja de parecerse al velo que debe ser desgarrado en el pasaje de la mentira a la verdad, de la ficción a la realidad, y comienza a entenderse como el terreno mismo e insuperable desde donde ejercer la resistencia, como el escenario sin límites en el cual nunca llega la hora solitaria de la caída del telón.

Bibliografía

- Althusser, L. (2011a). Ideología y aparatos ideológicos de Estado. En L. Althusser. *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan* (pp. 9-66). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Althusser, L. (2011b). Freud y Lacan. En L. Althusser. *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan* (pp. 67-96). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Althusser, L. (2014). *Psicoanálisis y ciencias humanas. Dos conferencias (1963-1964)*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Balibar, E. (2004). *Escritos por Althusser*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Beauvoir, S. (1966). *La plenitud de la vida*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Borch-Jacobsen, M. (1995). *Lacan. Le maître absolu*. París: Flammarion.
- Descombes, V. (1988). *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. Madrid: Cátedra.
- Evans, D. (2007). *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*. Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, M. (1972). *Histoire de la folie à l'âge classique*. París: Gallimard.
- Freud, S. (1992). *Obras completas, vol. XVIII: Más allá del principio de placer, Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras (1920-1922)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Husserl, E. (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1985). *Investigaciones lógicas 2*. Madrid: Alianza.
- Jameson, F. (1995). *Imaginario y simbólico en Lacan*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Colihue. Trad. Mario Caimi.
- Lacan, J. (2010a). Más allá del “principio de realidad”. En J. Lacan. *Escritos I* (pp. 81-98). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2010b). El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En J. Lacan. *Escritos I* (pp. 99-105). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2010c). Acerca de la causalidad psíquica. En J. Lacan. *Escritos I* (pp. 142-183). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Laplanche, J. & Pontalis, J. B. (2013). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos

- Aires: Paidós.
- Lenk, K. (1971). *El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Marx, K. & Engels, F. (1968). *La ideología alemana*. Montevideo: Pueblos Unidos.
- Masotta, O. (1999). *Introducción a la lectura de Jacques Lacan*. Buenos Aires: Corregidor.
- Milner, J-C. (2003). *El periplo estructural. Figuras y paradigma*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Montag, W. (2009). “El alma es la prisión del cuerpo”: Althusser y Foucault, 1970-1975. *Revista Youkali*, 1(8), 155-169.
- Montag, W. (2013). *Althusser and his contemporaries: philosophy's perpetual war*. Durham: Duke University Press.
- Moran, D. (2011). *Introducción a la fenomenología*. Barcelona: Anthropos.
- Naishtat, F. (2007). Del Ipse existencial al Ipse narrativo. Fronteras y pasajes entre la fenomenología ontológica de Sartre y la fenomenología hermenéutica de Ricoeur. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 38, 95-120.
- Ogilvie, B. (2000). *Lacan. La formación del concepto de sujeto*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rosales, A. (2009). *Ser y subjetividad en Kant. Sobre el origen subjetivo de las categorías*. Buenos Aires: Biblos.
- Sartre, J-P. (1966). *La transcendence de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*. París: Vrin.
- Sartre, J-P. (1971). *L'être et le néant*. París: Gallimard.
- Sartre, J-P. (2003). *La transcendencia del ego*. Madrid: Síntesis.
- Sartre, J-P. (2003b). *Esquisse d'une théorie des émotions*. París: Le Livre de Poche.
- Sartre, J-P. (2008). *El ser y la nada. Ensayo de ontología y fenomenología*. Buenos Aires: Losada.
- Serrano de Haro, A. (2003). Prólogo a la edición española. En J-P. Sartre. *La transcendencia del ego* (pp. 7-26). Madrid: Síntesis.

Los autores

Matías Abeijón

Licenciado en Psicología por la Universidad Nacional de Buenos Aires. Actualmente es docente de la carrera de Psicología de dicha universidad. Es becario UBACyT para realizar una tesis de Doctorado en Psicología sobre la psicología en los escritos tempranos de Michel Foucault. Ha publicado diversos trabajos en revistas científicas, capítulos de libros y contribuciones a actas de reuniones científicas.

Paola Sabrina Belén

Profesora y Licenciada en Historia de las Artes Visuales (FBA – UNLP), Especialista en Epistemología e Historia de la Ciencia (UNTREF) y alumna del Doctorado en Epistemología e Historia de la Ciencia (UNTREF). Jefa del Departamento de Estudios Históricos y Sociales (Facultad de Bellas Artes-UNLP). Profesora Adjunta Ordinaria en la cátedra de Estética/Fundamentos estéticos (FBA-UNLP) Ha sido becaria en el sistema de becas internas de la UNLP. Ha recibido el Premio a la Labor científica, tecnológica y artística en la categoría: Investigador en formación de la UNLP y ha participado en carácter de expositora en diversos Congresos, Encuentros y Jornadas tanto nacionales como internacionales. Ha publicado diversos trabajos en actas de Congresos y Jornadas y en revistas nacionales e internacionales. Es co-autora del libro Aportes epistemológicos y metodológicos de la investigación artística y autora de capítulos de libros.

Luisina Bolla

Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Participa de los proyectos de investigación a cargo del Dr. Pedro Karczmarczyk

(H653) y de la Dra. María Luisa Femenías (H591), analizando la intersección teórica entre marxismo y feminismo. Desarrolla tareas docentes como adscripta graduada en la cátedra de Antropología Filosófica (FaHCE-UNLP). Becaria doctoral del CONICET, actualmente elabora su plan de doctorado en Filosofía bajo la dirección del Dr. Karczmarczyk, proponiendo una relectura de la filosofía de Louis Althusser desde la Filosofía de Género, en diálogo con las corrientes materialistas actuales en el ámbito de los estudios de Género.

Luciana Carrera Aizpitarte

Profesora en filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Actualmente es docente en la cátedra de Metafísica de esta institución. Se ha desempeñado como becaria doctoral de CONICET. Actualmente se encuentra concluyendo su tesis en el Doctorado en filosofía de la Universidad Nacional de La Plata sobre “El problema del ser y su relación con el lenguaje poético: origen, naturaleza y resonancias del análisis de la poesía en la filosofía de Heidegger”. Ha publicado diversos trabajos en revistas especializadas, argentinas y extranjeras, capítulos de libros, contribuciones a congresos, etc.

Hernán Fair

Licenciado en Ciencia Política, Magíster en Ciencia Política y Sociología y Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Buenos Aires. Actualmente es Investigador asistente en CONICET con lugar de trabajo en la Universidad Nacional de Quilmes. Ha publicado numerosos artículos en revistas científicas nacionales e internacionales. Su tema de trabajo actual es: “Supervivencia, crisis y derrumbe de la hegemonía neoliberal en el gobierno de la Alianza (2001). Una comparación con los tiempos de Menem”.

Pedro Karczmarczyk

Profesor, Licenciado y Doctor en Filosofía por la UNLP. En esta institución se desempeña como Prof. Adjunto de Filosofía contemporánea y dirige el equipo de investigación “Lenguaje y lazo social. Subjetivación, sujeción y crítica en el pensamiento contemporáneo”. Es Investigador Adjunto de CONICET. Ha publicado dos libros (Gadamer: aplicación y comprensión 2007 y El argumento del lenguaje privado a contrapelo, 2011), y se ha desempeñado como editor de números especiales de revistas (“Aproximaciones a la escuela

francesa de epistemología” en Estudios de epistemología, Universidad Nacional de Tucumán, n° 10, 2013 y “La actualidad del pensamiento de Michel Pêcheux” Décalages. An Althusser Studies Journal, Occidental College, Los Ángeles, n° 4, 2014). Ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas, argentinas y del exterior.

Guadalupe Reinoso

Licenciada y Doctora en filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba. Actualmente es Becaria posdoctoral de CONICET y Directora del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba. Ha publicado diversos artículos en revistas especializadas, nacionales y del exterior, como así también múltiples colaboraciones en volúmenes colectivos. Su tesis de doctorado versó sobre “Conocimiento, filosofía y terapéutica. Estrategias y enfoques escépticos y antiescépticos en la confrontación L. Wittgenstein-G. E. Moore en torno a la certeza”.

Gustavo Robles

Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Tucumán, Magíster en Historia y Memoria por la Universidad Nacional de La Plata y doctorando del Doctorado en Filosofía de la Universidad Nacional de La Plata. Se desempeña además como docente en la cátedra de Epistemología de las Ciencias Sociales en la Universidad Nacional de La Plata. Fue becario doctoral de CONICET y actualmente se encuentra realizando una estancia de investigación en la Goethe-Universität Frankfurt (Alemania) mediante una beca DAAD. Su tema de trabajo es “La crítica al sujeto en la filosofía de Theodor W. Adorno”.