

## Subjetividad y lenguaje en Freud y Lacan: del sujeto del inconsciente al giro pragmático de la filosofía

Alfonso A. Gracia Gómez<sup>1</sup>

Recibido: 05/09/2021 // Aceptado: 06/02/2022

**Resumen.** El siguiente artículo plantea un análisis del conflicto que se da entre filosofía y psicoanálisis tanto en las obras de Sigmund Freud como de Jacques Lacan; conflicto este vehiculado a partir de la condición enajenada del sujeto que se plantea a partir de la tesis del inconsciente. El sujeto se deconstruye en tanto que conciencia y revela su imposibilidad en el acto mismo en el que se presenta mediante su decir. De este modo, el lenguaje configura la idea freudo-lacaniana del inconsciente en la forma de un acto de iteración performativa, no tanto ya a nivel de la consulta, sino como *cogito* fundante de la reflexión filosófica y científica.

**Palabras clave:** Psicoanálisis; lenguaje; hermenéutica; subjetividad; pragmática.

### [en] Subjectivity and Language in Freud and Lacan: From the Subject of the Unconscious to the Pragmatic Turn of Philosophy

**Abstract.** The following article presents an analysis of the conflict that occurs between philosophy and psychoanalysis in both the works of Sigmund Freud and Jacques Lacan; This conflict is conveyed from the alienated condition of the subject that arises from the thesis of the unconscious. The subject deconstructs himself as consciousness and reveals the impossibility of him in the very act in which he presents himself through his saying. In this way, language configures the Freud-Lacanian idea of the unconscious in the form of an act of performative iteration, not so much at the level of consultation, but as the founding cogito of philosophical and scientific reflection.

**Keywords:** Psychoanalysis; language; hermeneutics; subjectivity; pragmatics.

**Sumario.** 1. Introducción: filosofía y psicoanálisis, una relación fundamental. 2. La actualidad filosófica del “retorno” lacanian: la tensión entre sujeto y lenguaje. 3. La disputa por el sentido: la “reivindicación hermenéutica” del psicoanálisis. 4. Performatividad de la *Wunscherfüllung* frente al consensualismo lingüístico. 5. Conclusiones: el *cogito* apologético. 6. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Gracia Gómez, A. A. (2022) Subjetividad y lenguaje en Freud y Lacan: del sujeto del inconsciente al giro pragmático de la filosofía. *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39 (2), 417-431.

#### 1. Introducción: filosofía y psicoanálisis, una relación fundamental

La obra de Freud ha sido extensamente tratada desde el mundo académico de la filosofía, con más o menos fortuna, con más o menos justicia o simpatía<sup>2</sup>. De modo especial, el psicoanálisis ha sido objeto de crítica y casi mofa en los campos de la teoría del conocimiento y de la “a sí” llamada filosofía de la ciencia, bajo el cargo de no cumplir los requisitos correspondientes a una disciplina adecuadamente científica. Estos recelos fueron una

constante desde los mismos inicios del psicoanálisis, ya en vida de Freud. Vicario de una mirada abiertamente positivista, el autor de *La interpretación de los sueños* hubo de oponerse con fuerza a que sus consideraciones fueran interpretadas como la creación de un espíritu romántico, más propenso a las ficciones imaginativas del pensamiento poético que a la ruda disciplinariedad empírica propia de la metodología de la ciencia<sup>4</sup>.

Pese a que también es cierto que hay algo en las teorías de Freud que parece “demostrar” en cierto modo unas tesis que el siglo XIX ya había puesto en práctica

<sup>1</sup> Doctor en Filosofía por la Universidad de Valencia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1045-6891>.

<sup>2</sup> Un desarrollo más pormenorizado de la recepción del *corpus* psicoanalítico por parte de diversos filósofos se encuentra en A. Gracia Gómez, *¿Quién habla ahí? Freud y el sujeto del inconsciente*, Valencia: Tirant Humanidades, 2019.

<sup>3</sup> Una exposición crítica de este debate se encuentra desarrollada en F. Clavel de Kruff, «Las críticas de Popper al psicoanálisis». *Signos Filosóficos* VI. 11 (2004), pp. 85-99.

<sup>4</sup> Cf. P.-L. Assoun, *Introducción a la epistemología freudiana*, Buenos Aires – Barcelona: Paidós, 2001; así como nuestro trabajo: A. Gracia Gómez, «Freud y la filosofía: precedentes de una ambivalencia fundamental», *Thémata. Revista de Filosofía* 63 (2021), pp. 174–202. <https://revistascientificas.us.es/index.php/themata/article/view/12315>.

de forma literaria, pictórica, etc., la invención de la psicoterapia como tal por parte del padre del psicoanálisis<sup>5</sup> supuso *de facto* un salto desde un espacio más o menos vinculado a la ficción artística (siempre muy cercano, en cualquier caso, al mundo académico a través de diversas corrientes filosóficas) al campo abierto, público, del debate científico<sup>6</sup>. Y en esta tesitura, la hipotética proximidad entre la tesis del inconsciente y aquellas posiciones filosóficas, más o menos definidas, que le hubieran podido servir de antecedente, lejos de prestar servicio a una posible fundamentación del discurso freudiano, se recibieron desde una actitud de absoluta desconfianza, cuando no de rechazo. Así lo confesaba él mismo en una carta dirigida a Favez-Boutonier, fechada el 11 de abril de 1930:

Las expresiones y problemas filosóficos me resultan tan extraños que no sé qué hacer con ellos; me sucede lo mismo con la filosofía de Spinoza. Si el tiempo y mi estado de ánimo me lo permitiesen, tal vez conseguiría aclararle mi punto de vista. Pero me limitaré a decir que no encuentro dificultad alguna en reconocer un mundo físico al lado del psíquico, de tal manera que este último forma parte del primero [...].

[...] El establecimiento del inconsciente ha echado por tierra todos los anteriores términos del problema<sup>7</sup>.

En fragmentos como este, Freud se hace cargo, incluso, de aquellas tesis epistemológicas que, años más tarde, se utilizarán para criticar el presumible alcance científico de sus propias prácticas y teorías<sup>8</sup>. Pero solo lo hace en parte: asume el corte kantiano entre conocimiento científico y no científico, en el que solo aquellas formulaciones que responden al ideal empírico-nomológico (de la física, la biología

y demás disciplinas paradigmáticas para la historia de la ciencia) merecen *stricto sensu* el apelativo de “conocimiento”. Sin embargo, se desentiende por completo de la posibilidad –que otras corrientes filosóficas (también de orden neokantiano) abrieron a un espacio hipotéticamente reflexivo en el ámbito de la ciencia– de formular y acogerse a un tipo de “rigor” metodológico alternativo al del orden fisicista-causal (esto es, hipotéticamente “adecuado” al campo no determinista de lo humano); opción que algunos autores extrajeron de la apertura al ámbito práctico de la razón que había formulado Kant en su segunda Crítica. Ante esta posibilidad, Freud se retrae sin ambages y pronuncia su rechazo: no hay más conocimiento que el conocimiento científico, y no hay otra ciencia que no sea la que él llama *Naturwissenschaft*<sup>9</sup>.

Ya estemos de acuerdo o no con esta formulación neopositivista, que a Freud le sirve para dotar de contenido a la demarcación epistemológica de su “ciencia”, lo que parece claro es que el distanciamiento de la filosofía le sirve para reivindicar el estatuto científico de sus aportaciones prácticas y teóricas. De este modo, de forma un tanto paradójica, la filosofía acaba por convertirse para él en algo así como el “otro especular” sobre el que se construye la identidad del psicoanálisis; de ahí la importancia que tiene el tema de la conciencia en Freud para la cuestión de la delimitación del conocimiento científico. Para Freud, como más adelante para Lacan, el psicoanálisis no es ni debe formar parte de la filosofía, simplemente, porque aspira a erigirse como un conocimiento de orden “científico”, esto es, según él lo comprendía, como una ciencia natural positiva. Pero de ello resultó una consecuencia inesperada, a saber, que el psicoanalista encontró en el conflicto con “la filosofía” el lugar desde donde le era lícito entonar su “yo”. Y así lo hizo, por ejemplo, respecto a la noción de inconsciente en el siguiente fragmento de *La interpretación de los sueños*:

[...] El médico y el filósofo sólo se encuentran cuando reconocen ambos que los procesos psíquicos inconscientes constituyen la expresión adecuada y perfectamente justificada de un hecho incontrovertible. El médico no puede sino rechazar con un encogimiento de hombros la afirmación de que la conciencia es el carácter imprescindible de lo psíquico, o si su respeto a las manifestaciones de los filósofos es aún lo bastante fuerte, suponer que no tratan el mismo objeto ni ejercen la misma ciencia. Pero también una sola observación, comprensiva de la vida anímica de un neurótico, o un solo análisis onírico, tienen que imponerle la convicción indestructible de que los procesos intelectuales más complicados y correctos, a los que no es posible negar el nombre de procesos psíquicos, pueden desarrollarse sin intervención de la conciencia del individuo<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> Tesis extendida en la historiografía médica contemporánea (cf. especialmente al trabajo de historia del hipnotismo del profesor J. L. López Piñero, *Del hipnotismo a Freud: Orígenes históricos de la psicoterapia*, Madrid: Alianza, 2002).

<sup>6</sup> Pues en efecto, como se puede ver en los trabajos de P.-L. Assoun (*Introducción a la metapsicología freudiana*, op. cit.), J. M. López Piñero (*Del hipnotismo a Freud: Orígenes históricos de la psicoterapia*, op. cit.) y A. Gracia Gómez («Psicoanálisis y filosofía: la gestación del inconsciente en torno a las “ambivalencias” de Freud», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 45 [2018], pp. 261-279), pese a la exclusión que sufren del territorio científico estas disciplinas, en virtud del corte epistemológico neokantiano, su presencia se había relegado al ámbito *privado*. Sobre las “deudas”, incluso de vocabulario, del psicoanálisis con respecto a la filosofía, cf. M. Schellenbacher, «Sigmund Freud und Franz Brentano», *e-Journal Philosophie der Psychologie* 15 (marzo de 2011), 1-7; así como A. Gracia Gómez, «Freud y la hermenéutica: la vigencia del psicoanálisis en el pensamiento filosófico del siglo XX», *EU-topías. Revista de interculturalidad, comunicación y estudios europeos* 15 (2018), pp. 15-25.

<sup>7</sup> S. Freud, *Correspondencia de Sigmund Freud. Tomo V: 1926-1939. El ocaso de una época. Los últimos años*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2002, pp. 255-256; parcialmente citado y extensamente comentado por P.-L. Assoun, *Freud. La filosofía y los filósofos*, Barcelona: Paidós, 1982, pp. 27-28.

<sup>8</sup> Nos referimos, evidentemente, al famoso texto de K. R. Popper, «Ciencia: Conjeturas y refutaciones». *Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico*, Barcelona: Paidós, 1991, pp. 57-86; Ricoeur toma las tesis de este texto como paradigmáticas de la exclusión científica del psicoanálisis en su *Freud: una interpretación de la cultura*, México: Siglo XXI, 1970.

<sup>9</sup> P.-L. Assoun, *Introducción a la epistemología freudiana*, op. cit.

<sup>10</sup> S. Freud *La interpretación de los sueños*, en *Obras Completas I*, Barcelona: Biblioteca Nueva – RBA, 2006 (1900), pp. 343– 720, pp. 714-715; el texto ha sido parcialmente citado, y extensamente comentado, por P.-L. Assoun, *Freud. La filosofía y los filósofos*, op. cit., pp. 31-32.

Lo que observamos en fragmentos como este tiene que ver con una suerte de “ambivalencia” con respecto a la propia “filosofía”, entendida como disciplina o materia de investigación y estudio. Hoy en día existen ya numerosos referentes bibliográficos que dan buena cuenta de esta cuestión<sup>11</sup>. Pero nos importa destacar que semejante postura no habría tenido sentido de no ser porque tal rechazo se reproducía también en el lado opuesto de la polémica. Las críticas que, desde la filosofía, le han lanzado autores tan dispares como Heidegger, Hyppolite, Popper, Ricoeur, Gadamer o Michel Henry, cada uno en base a intereses absolutamente diferenciados, evidencian que el psicoanálisis opta al dominio de un territorio que, aún hoy, se considera privativo de determinadas corrientes de la filosofía, cuando no de la filosofía “en general”: la pregunta por la esencia del ser humano y de sus limitaciones para situarse en el mundo, conocerlo y transformarlo.

Una noción como la de “inconsciente”, tal como la describe y pone en juego Freud, deja en una situación muy precaria a ciertas formulaciones de amplio recorrido filosófico, que no en vano son las que han entrado en la discusión: desde el *Dasein* heideggeriano al diálogo de Gadamer, pasando por el *cogito* cartesiano en las diferentes reconstrucciones de Ricoeur y Henry. Incluso el concepto proposicional de la verdad queda en entredicho, desde el momento en que resulta muy difícil asignar un “quién” definido a la pregunta por el sujeto del discurso. Y precisamente este aspecto es el que mejor sirve para comprender el nudo en torno al que se mantienen sujetos la filosofía y el psicoanálisis, entendiendo su oposición en los términos en que de modo característico los formuló Lacan:

Una estructura es constituyente de la praxis llamada psicoanálisis. Esta estructura no podría ser indiferente a un auditorio como éste, al que se supone filosóficamente enterado [...].

Resumirlo así tiene el interés de presentarnos una mediación fácil para situar al sujeto: en una relación con el saber<sup>12</sup>.

“Así pues, que los filósofos no crean poder deshacerse fácilmente de la irrupción que fue la palabra de Freud referente al deseo”, advierte Lacan<sup>13</sup> en referencia a la condición inconsciente de la *Wunscherfüllung* freudiana. En este sentido, lo que formularemos en el presente artículo es que tal característica es necesariamente constitutiva de lo que podamos entender por “sujeto freudiano”; una “cosa” que Freud parece no haber buscado, sino que fue encontrando al ritmo de sucesivas “sorpresas”. Estas le empujaron a ir perfilando recurrentemente sus planteamientos, desde el esquema inicial, articulado en torno a la oposición entre inconsciente y conciencia, hasta esa formulación en la que es el yo al que se toma como sujeto de una particular forma de reclamar la pro-

piedad del pensamiento y de la palabra, esto es, siempre desde una posición primariamente enajenada. Pues, con Freud, se trata de un yo que abriga dentro de sí al inconsciente.

Por fin, al indagar en el contenido de esas tesis, nos habremos de topar, una y otra vez, con la oposición entre el sujeto y el propio decir, o mejor, entre sujeto y lenguaje; alternativa que reproduce la *Spaltung* en la que el yo se presenta constituido como esencialmente enajenado: “pienso donde no soy, luego soy donde no pienso”<sup>14</sup>. Tanto el lenguaje de la filosofía como el del psicoanálisis están atravesados, así, por una pregunta fundamental, y a menudo latente, que tiene que ver con la propia condición escindida del sujeto: el sujeto que piensa, el sujeto que conoce y, en última instancia, el sujeto que habla, es un sujeto “impuesto” (valdría decir incluso “impostado”) a su decir<sup>15</sup>.

Así, conviene entender que la “cosa” de que se trata en psicoanálisis es lingüística en la medida en que se la interpreta y se le hace hablar. En este sentido, por otra parte, ningún trabajo sobre la actualidad del psicoanálisis puede pasar por alto que el primero que la señaló como “cosa” la definió de este modo, es decir, al amparo de la lingüística, entendida no solo en el sentido adjetivo de la palabra, sino como ese sustantivo que nombra al conjunto de investigaciones que, a lo largo del siglo xx, han tenido por objeto de estudio a la lengua, la comunicación y el lenguaje. En este sentido, parece de justicia reconocer que el “retorno” implicado en la activación de esta “cosa” es asimismo “cosa” de Lacan, y como tal

<sup>14</sup> J. Lacan, «La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud», en *Escritos*, Barcelona: Siglo XXI – RBA, 2006, p. 498.

<sup>15</sup> Esta oposición entre el sujeto y su decir obliga a tener en cuenta algunas matizaciones respecto a la noción de “sujeto”. El sujeto, en principio, no menciona directamente al individuo, pero sí algo de él, algo que tiene que ver con él; más bien es la condición de que haya individualidad como tal. En este sentido, son interesantes los términos en los que Lacan formuló la siguiente definición de inconsciente: «[...] el inconsciente es ese capítulo de mi historia que está marcado por un blanco u ocupado por una mentira; es el capítulo censurado, es mi Otro, la otra cara del sujeto» (Lacan, «Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis», en *Escritos*, Barcelona: Siglo XXI – RBA, 2006, p. 249). De hecho, el sujeto del que hablamos, como aquello que se muestra condición necesaria de todo decir, da pie a la constitución del mismo en una cierta historicidad que pasa por la asunción de la Ley (palabra, orden simbólico); antes de eso, no hay ni yo, ni individuo, ni ninguna otra marca de subjetividad representable en el lenguaje: «La aceptación de la Ley se vuelve liberadora: el niño accede a la sociedad como sujeto particular yo a través del lenguaje. Se inserta en el mundo simbólico de sus padres y adopta el título de miembro de la sociedad; cobra una entidad propia, frente a la confusión primera (Imaginario) con la madre; al liberarlo de la imagen, le da el sentido de realidad» (cit. A. Bolívar Botia, *El estructuralismo: De Lévi-Strauss a Derrida*, Madrid: Cincel, 1985, pp. 96-97); o, como comenta Rifflet-Lemaire a este respecto: «Dar el nombre a una cosa supone que distingue esta cosa como algo que no es uno mismo, y que, por consiguiente, se dispone de una subjetividad y de un significante de ésta» (A. Rifflet-Lemaire, *Lacan*, Barcelona: Edhasa, 1971, p. 36); a lo que añade, acertadamente, Bolívar Botia: «La palabra (símbolo) se convierte en mediador entre el yo y lo otro (realidad, padres)» (A. Bolívar Botia, *ibid.*, p. 97). En la media en que esta relación solo se puede dar en el seno de la cadena significante (orden simbólico), resulta de ello la famosa distinción lacaniana, según la cual el significante (en este caso, palabra, símbolo) representa al sujeto (aquí mencionado como “yo”) para otro significante (aquí, “lo otro”, “realidad”, de los que solo se puede obtener acceso por sus representantes).

<sup>11</sup> Bien documentada por el propio P.-L. Assoun, *ibid.*

<sup>12</sup> J. Lacan, «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano», en *Escritos*, Barcelona: Siglo XXI – RBA, 2006, p. 774.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 791.



reclama su espacio en todo intento de aproximación a la temática freudiana. Mucho más si este acercamiento se produce desde determinadas corrientes de la filosofía, donde la mediación lacaniana ha sido fundamental para producir el efecto significativo que el psicoanálisis ha llegado a tener para las tradiciones estructuralista y posestructuralista; efecto sin el cual carecería de sentido esta determinación del tema freudiano como “cosa”<sup>16</sup>.

## 2. La actualidad filosófica del “retorno” lacaniano: la tensión entre sujeto y lenguaje

Con su famosa proclama del “retorno a Freud”, Lacan se puso directamente en el lugar del autor al que leía. En este sentido, la interpretación lacaniana no dejó nunca espacio para nada parecido a esa “traducción” que habrían esperado ciertas formulaciones hermenéuticas inspiradas en las indicaciones metodológicas de Ricoeur<sup>17</sup>. No hay aquí la conversión de un texto en otro texto, ni siquiera al modo de una *traición* más o menos encubridora del texto fuente. Lo que se propone el psicoanalista parisino consiste más bien en un tipo de empresa que se postula como un llano “ocupar el sitio” del autor original; como si Lacan hubiera hecho propia la no menos célebre sentencia de Gaudí, e hubiera buscado la propia originalidad en el retorno mismo al origen.

En este sentido, el gesto lacaniano no puede sino recordarnos la famosa fórmula de Freud, objeto de tantas discusiones, según la cual “*Wo Es war, soll Ich werden*”, esto es, que “donde estaba el ello, el yo debe llegar a ser”<sup>18</sup>. Tirando de este paralelismo, que Lacan situó en el centro de su revisión de la teoría psicoanalítica, cabría interpretar que el “yo” del lector-Lacan aspira en su caso a ponerse en el lugar que le correspondía al “ello” que representaría al autor-Freud. Sin embargo, Lacan matiza: el yo debe hablar desde el lugar del ello. De modo que no, no se trata de un “quítate tú, para ponerme yo”. Recordemos: pues tampoco se trata de Freud, sino, más exactamente, de su “cosa”; la cosa que se aparece en el decir de un yo que se resuelve imposible:

[...] el francés dice: *Là où c'était...* [allí donde estaba]. Utilicemos el favor que nos ofrece un imperfecto distinto [al alemán: “*Wo Es war...*”; literalmente: “Donde Ello era...”]. Allí donde estaba en este mismo momento, allí donde por poco estaba, entre esa extinción que luce todavía y esa eclosión que se estrella, Yo [*Je*] puedo venir al ser desapareciendo de mi dicho<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> En virtud del carácter filosófico de la aproximación que pretendemos elaborar, omitiremos las referencias a otras nociones (por otra parte, relevantes) de la teoría psicoanalítica como son la pulsión, el objeto, el ideal o el goce. Para profundizar en el modo en que tales conceptos se relacionan con las pautas de lecturas que aquí ensayamos, puede consultarse nuestro texto: A. Gracia Gómez, *¿Quién habla ahí? Freud y el sujeto del inconsciente*, op. cit.

<sup>17</sup> P. Ricoeur, *Sobre la traducción*, Buenos Aires: Paidós, 2005.

<sup>18</sup> S. Freud *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, en *Obras Completas V*, Barcelona: Biblioteca Nueva – RBA 2006 (1933), p. 3146.

<sup>19</sup> J. Lacan, «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano», op. cit., p. 781.

La cuestión no es destruir al sujeto para que podamos volver a remontarnos a la tarea cartesiana, como si nada hubiera ocurrido (como el “cuerpo sin órganos” de Deleuze y Guattari en *El Anti Edipo*<sup>20</sup>). Esa es una lectura que se mueve en los parámetros psicológicos ingenuos propios de una posición manifiestamente cognitivista. La cuestión es darse cuenta de que, en su profundidad, la crítica que el psicoanálisis opera sobre el sujeto hunde sus raíces en algo que tiene que ver con la propia fundación cartesiana de la subjetividad, que el “imperativo freudiano” pretende subvertir:

[...] la función del sujeto tal como la instaura la experiencia freudiana descalifica desde su raíz lo que bajo este título, cualquiera que sea la forma en que se vistan sus premisas, no hace sino perpetuar un cuadro académico.

Su criterio es la unidad del sujeto que es, sobre presupuestos de esta clase de psicología, y debe incluso considerarse como sintomático el hecho de que su tema se aisle cada vez más enfáticamente, como si se tratase del retorno de cierto sujeto del conocimiento o como si lo psíquico tuviese que hacerse valer como revistiendo el organismo<sup>21</sup>.

Para Lacan, hay un sujeto tal como el que la Modernidad ha pretendido situar en el lugar del fundamento, pero eso no significa que se haya agotado el espacio que le correspondía como “sustrato” de una tradición filosófica de la que, por otra parte, se sabe deudor. De lo que debemos prescindir es de esa concepción cognitivista que entiende al yo como sujeto completamente autónomo y autoevidente, presuntamente original e indivisible. Por el contrario, el sujeto es algo que se reformula, directamente, como aquello que desaparece en su decir; aquello que deja de ser posible a partir del momento de autorreferencialidad déictica implícito en el “yo” de la enunciación.

Esto quiere decir que no hay una relación de necesidad (en su sentido lógico o formal) entre el significante (palabra, o más exactamente su materialidad en tanto que inscrita en el orden simbólico) y su significado (entendiendo este como el contenido intencional de la palabra)<sup>22</sup>. Todo acto enunciativo no es más que

<sup>20</sup> G. Deleuze y F. Guattari, *El Anti Edipo: Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona: Paidós, 1985, p. 24.

<sup>21</sup> J. Lacan, «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano», op. cit., p. 781.

<sup>22</sup> Nos servimos del término “palabra” por referencia al “decir” de un sujeto, que queda algo opacado por el concepto de significante y el desarrollo del concepto de sujeto como sujeto de o al significante (cf. R. C. Fasolino, «Aclaraciones hermenéuticas a la noción de “significante” en Lacan», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 52, 2019, pp. 51-67). En este sentido, da igual que el significante sea una letra, una marca o como se lo quiera entender, lo importante es que lleva consigo la referencia a una intencionalidad. El inconsciente, en tanto que objeto del psicoanálisis, “nace” precisamente de la pregunta por esa intencionalidad, que se revela como necesaria en los actos de ruptura del sentido. El significante aparece como tal allí donde la ilusión del sentido se desvanece, esto es, en el lapsus, el chiste, el síntoma, los actos fallidos... De acuerdo a ello, al comienzo de su enseñanza, Lacan centró la atención en lo que denominaba “palabra plena” («Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis», op. cit., p. 244), concepto que pretendía mencionar

una suerte de apuesta, de puesta en marcha del proceso significativo mismo, conducente a la producción de una serie de efectos que relacionan a distintos sujetos<sup>23</sup>, en tanto que estos mismos no dejan de ser comprendidos como efectos del sentido y, por ello, abiertos a esta ley que postula la primacía absoluta del significante. De esta manera se entiende la definición lacaniana de acuerdo con la cual “un significante es lo que representa a un sujeto para otro significante” (Lacan 2010, p. 215); es decir, se introduce al sujeto como elemento indispensable en la comunicación, pero al tiempo que se lo oculta por la “palabra” (o más bien el significante) que lo representa –o, de otro modo, acude en su lugar<sup>24</sup>:

lo esencial de la situación analítica en lo que se refería al “ser del sujeto”; así, por ejemplo, en el Seminario 1: «Por *ser del sujeto*, no nos referimos a sus propiedades psicológicas, sino a lo que se abre paso en la experiencia de la palabra, experiencia en la que consiste la situación analítica» (J. Lacan, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro I: Los escritos técnicos de Freud (1953-1954)*, Barcelona: Paidós, 1988, p.336). Sin embargo, a partir del Seminario 3, el tema de la palabra cedió gran parte de su espacio al concepto de “significante”, con la que (a pesar de que no siempre son intercambiables) a menudo se solapa. Por esta razón, es frecuente entender que se había producido aquí un giro en la evolución del pensamiento de Lacan, bajo la forma de un desplazamiento que afectaba, en su núcleo, a la tematización del sujeto (S. Mazzuca Andrés, «De la palabra al lenguaje en el Seminario 3 de J. Lacan», *VIII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXIII Jornadas de Investigación XII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*, Buenos Aires: Facultad de Psicología – Universidad de Buenos Aires, 2016, pp. 499-505). Sin embargo, la presencia del término “palabra” siguió siendo frecuente, y ocasionalmente importante en textos muy posteriores. Posiblemente, el mejor ejemplo de ello lo encontremos en la entrevista que se publicó en 1970 bajo el título de *Radiofonie*, donde podemos leer expresiones como la siguiente: «Se ve hasta qué punto fue el formalismo imprescindible para sostener los primeros pasos de la lingüística. // Pero de todas maneras, fue ella «anticipada» por los tropiezos de los pasos del lenguaje, dicho de otro modo, por la palabra» (J. Lacan, *Psicoanálisis. Radiofonía & Televisión*, Barcelona: Anagrama, 1993, p. 13).

<sup>23</sup> Véase lo expuesto en la nota 14 de este trabajo.

<sup>24</sup> En 1970, el propio Lacan explica que su famosa fórmula debe interpretarse como una suerte de “inversión” del esquema clásico de la comunicación, según el cual el significante representaría a un significado para un sujeto (J. Lacan, *Psicoanálisis. Radiofonía & Televisión*, Barcelona: Anagrama, 1993, p. 24). La reformulación de Lacan se interpreta según distintas exigencias a lo largo de su obra, pero en todas conlleva a la reubicación del sujeto en el lugar de “lo representado” por el significante (es verdad que ante otro significante, no ante otro sujeto): “Psicoanalista, es del signo que estoy advertido. Si me señala alguna cosa de la que me debo ocupar, por haber encontrado la lógica del significante para romper el señuelo del signo, yo sé que esa alguna cosa es la división del sujeto: la cual división aspira a que el otro sea lo que constituye el significante, por lo que no podría representar a un sujeto *sino a no ser uno más que del otro*” (*ibid.*, pp. 24-25; subrayado nuestro). A nuestro juicio, el matiz de Lacan al “no podría representar a un sujeto” (que se refiere al “señuelo del signo”, donde cabe entender “señuelo” como significante) pretende explicar, precisamente, el “tipo” de sujeto que queda barrado por el significante que lo representa; esto es, la condición “otra”, alterada, de ese sujeto, que no tiene nada que ver con el yo (*moi*) pretendidamente consciente de “su” decir. Por el contrario, se trata de ese “alguien a quien [el signo] hace signo de alguna cosa” (*ibid.*, p. 11). Es lo que se desprende de la equiparación del significante con una “huella” (Seminario 10), que ya hemos citado en el artículo, o de la formulación del signo como “humo”, con la que Lacan retoma una metáfora que ya había sido usada anteriormente por C. S. Peirce (*El hombre, un signo*, Barcelona: Crítica, 1988): «Si se mira de más cerca el no hay humo [*pas de fumée* –también traducible (y Lacan juega con esta homofonía) por “paso” o “camino de humo”–], si me atrevo a decirlo, se franqueará el [*pas*] de advertir que es el fuego a que ese no hay [*pas*] hace señal [*signe*]. // De qué hace él señal [*signe*], se

Se trata aquí de ese ser que no aparece sino durante el instante de un relámpago en el vacío del verbo ser, y ya dije que plantea su pregunta para el sujeto. ¿Qué quiere decir eso? No la plantea *ante* el sujeto, puesto que el sujeto no puede venir al lugar donde la plantea, sino que la plantea *en el lugar* del sujeto, es decir que en ese lugar plantea la cuestión *con* el sujeto, como se plantea un problema *con* una pluma y como el hombre antiguo pensaba *con* su alma.

Así es como Freud hizo entrar al *yo* en su doctrina [...]»<sup>25</sup>.

Sin embargo, ¿cómo debe afrontar el descubrimiento de su imposibilidad este sujeto que habla? Siguiendo la estela de la semiología saussureana, Lacan excluye al referente de toda consideración signíca, con lo que el aspecto de la extensionalidad, clave en otras consideraciones semánticas, queda en sus postulados sometido al de la intensionalidad o significación, eminentemente entendida como el resultado de un proceso en el que esos “actos” enunciativos –a los que, con Saussure, denomina “significantes”–, se relacionan entre sí para producir determinados efectos<sup>26</sup>. En esta relación, el significante se demuestra, según Lacan, absolutamente autónomo, en la medida en que se articula en torno a un “yo” que solo de forma ingenua se pretende una entidad ajena, separada del fenómeno de la enunciación.

Que el referente del signo haya quedado excluido de la relación signíca es lo que determina, para Lacan, la imposibilidad de un pleno diálogo, en los términos de un consenso ideal tal como el que cabría esperar desde los postulados éticos de Habermas o los hermenéuticos de Gadamer<sup>27</sup>. Resulta interesante aquí el cotejo con dos

acuerda con nuestra estructura, puesto que desde Prometeo, *una humareda es más bien el signo de ese sujeto* que representa una cerilla para su caja, y que a un Ulises abordando una ribera desconocida, un humo en primer lugar permite presumir que no es una isla desierta. // Nuestro humo es por consiguiente el signo [...]» (J. Lacan, *Psicoanálisis. Radiofonía & Televisión*, op. cit., pp. 26-27; cursiva nuestra).

<sup>25</sup> J. Lacan, «La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud», en *Escritos*, Barcelona: Siglo XXI – RBA, 2006b, p. 500.

<sup>26</sup> «Seguir a la estructura es asegurarse del efecto del lenguaje» (J. Lacan, *Psicoanálisis. Radiofonía & Televisión*, op. cit., p. 16). Lacan toma el concepto de “significante” de Saussure, para quien tiene un alcance más restringido, y lo extiende para abrazar con él al *acto* mismo de significar, o sea de producir significación. De esta forma, lleva el análisis estructuralista desde la semiología hasta la pragmática. El concepto de “significante” cobra así un peso nuclear porque sirve para vehicular toda referencia a los momentos de producción de significación. Precisamente por eso hemos insistido en la aproximación con el concepto de “palabra”, que Lacan equipara al de “lenguaje” (así, por ejemplo, en expresiones como «fue [la lingüística] “anticipada” por los tropiezos de los pasos del lenguaje, dicho de otro modo, por la palabra»; o también: «el sujeto no [es] quien sabe lo que dice, cuando claramente alguna cosa es dicha por la palabra que le falta» (ambas en J. Lacan, *Psicoanálisis. Radiofonía & Televisión*, op. cit., p. 13). Así lo ha entendido también, entre nosotros, Manuel Luna, en comentario a nuestro Lacan: «Al comienzo de todo está la palabra como acción, acción que busca una reacción. Toda palabra pide otra palabra, toda apelación una respuesta [...]. Puede verse que el carácter informativo del lenguaje pierde ahora todo su valor, esencialmente el lenguaje no informa, apela» (M. Luna, *Sujeto y Lenguaje. Observaciones en torno a Wittgenstein, Lacan y Deleuze*, Sevilla: Kronos Universidad, 2002, p. 47).

<sup>27</sup> Cf. A. Gracia Gómez, «Gadamer y el problema hermenéutico de la interpretación psicoanalítica», *Tropelias. Revista de Teoría de la Li-*

lemas típicamente lacanianos: el de “la mujer no existe” y el de “la relación sexual es imposible”. Lacan ha dado en su enseñanza numerosas indicaciones para interpretar estas aseveraciones de contenido, ciertamente, provocador. Por un lado, que no haya “relación sexual” es un aserto que sin duda apunta a volver sospechosa toda pretensión de comunicación clara y eficiente –esto es, la que se supone sostenida por ese sujeto que se cree autoevidente: el sujeto de la ciencia, el sujeto sin ataduras ni intereses “espurios”–. Por otro lado, Lacan relaciona la “inexistencia de la mujer”, “no hay la mujer”, con el tema de la verdad en la medida en que ambos términos comparten la que denomina “lógica del no-todo” (esto es, no hay “todas las mujeres”, como es imposible decir “toda la verdad”)<sup>28</sup>.

*teratura y Literatura Comparada* 33 (2020), pp. 207-222.

<sup>28</sup> J. Lacan, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 20: Aún (1972-1973)*, Buenos Aires: Paidós, 2008, pp. 111-112. Es probable que la relación entre ambos conceptos sea de inspiración nietzscheana. De sobras conocido, a este respecto, es el fragmento que inaugura *Más allá del bien y del mal*: «Vorausgesetzt, dass die Wahrheit ein Weib ist –, wie? ist der Verdacht nicht gegründet, dass alle Philosophen, sofern sie Dogmatiker waren, sich schlecht auf Weiber verstanden?» (F. Nietzsche, *Jenseits vom Gut und Böse*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, 2012, p. 11). Sánchez Pascual traduce estas líneas del siguiente modo: «Suponiendo que la verdad sea una mujer –, ¿cómo?, ¿no está justificada la sospecha de que todos los filósofos, en la medida en que han sido dogmáticos, han entendido poco de mujeres?» (F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Madrid: Alianza-Orbis, 1983, p. 17). En un sentido casi idéntico se expresaba Lacan (en su caso, refiriéndose a Freud) en la última sesión de su aludido Seminario 20: «El mundo es simétrico respecto al sujeto, el mundo de lo que la última vez llamé el pensamiento es el equivalente, la imagen espejo, del pensamiento. Es por eso que no hubo más que fantasma en lo que a conocimiento se refiere, hasta el advenimiento de la ciencia más moderna. // [...] // Por ello, el Otro como tal sigue siendo [...] en la teoría freudiana un problema, que se expresa en la pregunta que repetía Freud: ¿qué quiere la mujer?, siendo la mujer, en esta ocasión, equivalente de la verdad» (J. Lacan, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 20, op. cit.*, p. 153). Huelga decir que no pretendemos criticar a las mujeres, ni que Lacan lo haga. Eso implicaría caer en el error de confundir al sujeto con el individuo; error al que, entre otras razones, nos precave la propia exigencia lacaniana de escribir su fórmula “la mujer no existe”, más bien como “La mujer”, esto es, con el artículo “la” con mayúscula inicial y tachado (*ibid.*, p. 98). Sin embargo, tampoco creemos que ello vuelva prescindible al sustantivo *mujer* en sus formulaciones, o que el artículo “La”, puesto en mayúscula, deba opacarlo. Ya en el Seminario 10, Lacan relacionaba la condición femenina con la cuestión de la verdad, y, más concretamente, de su ficcionalidad (literalmente: de la ficción “como estructura” constitutiva, “en su origen”, “de la verdad”), lo que la convierte en un tema imprescindible (incluso inaugural) para el psicoanálisis. Así, en el siguiente fragmento, vemos cómo el autor de los *Escritos* se refiere genéricamente a “la mujer” y a “la mujer en cuanto tal” (en ambos casos, sin enfatizar el artículo “la”), así como a la “feminidad”, a “una mujer” o, simplemente, a “ella”: «[...] Freud se niega a ver en la verdad, que es su pasión, la estructura de ficción que está en su origen. // Es el punto acerca del cual no ha meditado suficientemente, ése que yo, hablando del fantasma, había destacado ante ustedes en un discurso reciente, a saber, la paradoja de Epiménides. El *yo miento* es perfectamente admisible, en la medida en que aquello que miente es el deseo, en el momento en que, afirmándose como tal, entrega al sujeto a esa anulación lógica en la que se detiene el filósofo cuando ve la contradicción del *yo miento*. // Pero, después de todo, lo que a Freud se le escapa es, lo sabemos, algo que falta en su discurso. Es lo que siempre permaneció para él en estado de pregunta – ¿qué quiere una mujer? Ahí es donde el pensamiento de Freud tropieza con algo que podemos llamar, provisionalmente, la feminidad. // No me hagan decir que la mujer es en cuanto tal mentirosa, cuando digo que la feminidad se sustrae, y que algo hay de ese estilo que es, para emplear los términos

Del anudamiento de ambas aseveraciones surge entonces el corolario de que no hay comunicación, o más bien: que en la comunicación no hay pronunciamiento de la verdad. La verdad, como eso en cuya búsqueda se conforma el sujeto<sup>29</sup>, “sale de escena” –mejor aún, solo se hace presente en tanto que “fuera de escena”– en el acto comunicativo. Y recordemos cómo para Frege la proposición no podía aspirar a otra referencia que no fuera la del propio valor de verdad<sup>30</sup>. De tal manera que la relación entre significante y significado no puede entenderse ya como especular sino más bien de orden factual o efectiva, en la que el sentido redundante en una producción de significante que se reproduce a sí misma y da lugar, por decirlo en palabras de Deleuze, a un “desfase esencial”:

[...] los términos de cada serie están en perpetuo desplazamiento relativo respecto a los de la otra [...]. Hay un desfase esencial. Este desfase, este desplazamiento, no es en absoluto un disfraz para encubrir u ocultar la semejanza de las series, introduciendo en ellas variaciones secundarias [...]. Hay pues un doble deslizamiento de una serie sobre la otra, o bajo la otra, que las constituye a las dos en perpetuo desequilibrio de una respecto de la otra. En segundo lugar, este desequilibrio mismo de ser orientado: una de las dos series, precisamente la determinada como significante, presenta un exceso sobre la otra; siempre hay un exceso de significante por en medio [...]<sup>31</sup>.

En este sentido, de lo que se trata al hablar de “lenguaje” no es tanto de situarse en debate con la lingüística, sino de la posibilidad de entender esa operación fundamental que ocurre en el decir. Y esto es a lo que se refiere Lacan cuando *compara* el lenguaje con la estructura del inconsciente<sup>32</sup>, pues es el lenguaje que atraviesa la subjetividad: el “lenguaje” que habla o “lenguajea” (*die Sprache spricht*) de Heidegger<sup>33</sup>. “Lenguaje” e “inconsciente” devienen expresiones muy próximas por mor de esta estructura común; aunque no refieran a un único y mismo término, señalan en ellos lo que los hace equivalentes. En este sentido, “lenguaje” nombra al inconsciente en una determinada relación con el sujeto; relación paradójica que lo lleva a desfallecer para hablar. El sujeto que desaparece en su decir más propio, tal es el fenómeno correlativo a la manifestación de la “cosa” freudiana.

del I-Ching, *dulzura que fluye*, algo ante lo cual Freud estuvo a punto de morir asfixiado [...]. // Ahí está el punto ciego. Freud quiere que ella se lo diga todo [...].» (J. Lacan, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 10, op. cit.*, p. 143).

<sup>29</sup> J. Lacan, «Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis», en *Escritos*, Barcelona: Siglo XXI – RBA, 2006, p. 297.

<sup>30</sup> G. Frege, «El pensamiento: una investigación lógica». *Investigaciones lógicas*, Madrid: Tecnos, 1984, pp. 49-85.

<sup>31</sup> G. Deleuze, *Lógica del sentido*, Barcelona: Paidós, 2005, pp. 69-70.

<sup>32</sup> J. Lacan, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964)*, Buenos Aires: Paidós, 2010, p. 28.

<sup>33</sup> M. Heidegger, «El habla», en *De camino al habla*, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1990, p. 13.



### 3. La disputa por el sentido: la “reivindicación hermenéutica” del psicoanálisis

Desde aquí se comprende “la razón de ser” de la exposición lingüística del psicoanálisis, cuya verdadera naturaleza habría puesto en evidencia Lacan y toda su pretensión de reescribir sus tesis fundamentales bajo una conceptografía dependiente, en buena medida, de la semiología de Saussure; una comprensión que, sin embargo, no se pretende agotada por las consideraciones, siempre limitadas, de una lingüística a la que le falta la hipótesis fundamental para el psicoanálisis: a saber, que los elementos fundamentales de la comunicación no son los que aparecen en el plano de la conciencia. El concepto lacaniano de “significante” se apoya en la distinción saussureana del signo, pero no se identifica con ella, como se deja ver en algunos pasajes de su enseñanza: “El significante [...] es una huella, pero una huella borrada. El significante [...] se distingue del signo en el hecho de que el signo es lo que representa a algo para alguien, mientras que el significante es lo que representa a un sujeto para un ser significante”<sup>34</sup>.

Pero este “giro lingüístico” (según la expresión de Gustav Bergman, que posteriormente popularizó Richard Rorty)<sup>35</sup> también es característico, *mutatis mutandis*, de la línea que siguió la tradición de la hermenéutica filosófica, de Heidegger hasta Gadamer<sup>36</sup>. Obsérvese el siguiente fragmento, en el que Gadamer se refiere a la “ciencia del lenguaje” como “prehistoria del espíritu”:

La ciencia del lenguaje, como cualquier otra prehistoria, es la prehistoria del espíritu humano. Sin embargo, el fenómeno del lenguaje sólo adquiere por esta vía el significado de un campo expresivo eminente en el que se puede estudiar la esencia del hombre y su despliegue en la historia. Este fundamento inmovible de toda certeza, el hecho más cierto de todos que me permite conocerme a mí mismo, pasó a ser en el pensamiento de la época moderna el criterio de todo lo que podía satisfacer la pretensión del conocimiento científico. [...] No aparece así el enigma que el lenguaje ofrece al pensamiento humano. Porque la esencia del lenguaje implica una inconsciencia realmente abismal [...]<sup>37</sup>.

Y, efectivamente, aunque la noción de espíritu es del todo ajena a los posicionamientos epistemológicos del psicoanálisis<sup>38</sup>, el postulado gadameriano de la supremacía del lenguaje sobre la conciencia le lleva a articular expresiones cercanas a las que hemos visto que formula

Lacan para el sujeto. Así, por ejemplo: “El lenguaje no es un medio ni una herramienta. Porque la herramienta implica esencialmente que dominamos su uso”<sup>39</sup>, lo que es un contraste interesante con una teoría semántica (o semiológica, en el caso de Saussure)<sup>40</sup> que tiende a situar al sujeto en un lugar absolutamente consciente.

Esta concepción, más propiamente ontologicista, de Gadamer invita a considerar, lo mismo que el planteamiento lacaniano, la posibilidad de una reformulación hermenéutica (o hermeneutizante) de la metapsicología freudiana; si bien se trataría, en todo caso, de una particular hermenéutica, que sería la única a través de la cual se podría conocer, delimitar, nombrar al sujeto del discurso. En ella, el sujeto *no es, en ningún caso, la conciencia*, aquella que comprende o capta el sentido del mensaje, ya se la suponga en el lugar del emisor o del destinatario. Por el contrario, en el encuentro comunicativo, el sujeto solo puede aparecer como el referente de una incompreensión radical, una total falta de sentido que opera como fundamento de toda comunicación posible, en tanto que posibilidad de un diálogo siempre ilusorio<sup>41</sup>. No otra cosa quiere decir la consideración lacaniana del significante como “huella borrada”, esto es, esa parte del signo que queda oculta y rezagada en el momento mismo de su comprensión (es más, que debe “desvanecerse” para que la comunicación misma se pueda dar *con sentido*)<sup>42</sup>.

Evidentemente, esta aproximación respecto al problema de la relación entre sujeto y lenguaje no implica la asimilación de ambas disciplinas. En especial respecto a la cuestión de la interpretación y el sentido, la postura de Gadamer (idéntica en este punto a la de Ricoeur)<sup>43</sup> está condicionada por la asunción del modelo epistemológico diltheyano, en el que se escinden la forma de conocer típica de las ciencias naturales (esto es, en términos de explicación causal), de un lado, y del otro las ciencias del espíritu (por referencia a un horizonte comprensivo en el que el sentido aparece como un límite configurador e irrebalsable)<sup>44</sup>. Eso es lo que explica la referencia que hace Gadamer, en el fragmento que acabamos de citar, a la “ciencia lingüística” como “prehistoria del espíritu humano”.

La posición gadameriana prolonga el postulado heideggeriano de la comprensión de una forma muy particular, que entiende todo acto hermenéutico

<sup>34</sup> J. Lacan, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 10: La angustia (1962-1963)*, Paidós: Buenos Aires, 2006, p. 74.

<sup>35</sup> G. Bergmann, *Logical Positivism, Language, and the reconstruction of Metaphysics*, 1953, en *Collected Works Vol. I: Selected Papers I*, Frankfurt/Lancaster: Ontos-Verlag, 2003; R. Rorty, *The Linguistic Turn: Recent Essays on Philosophical Method*, The University of Chicago Press: Chicago, 1967.

<sup>36</sup> C. Lafont, *La razón como lenguaje: una revisión del “giro lingüístico” en la filosofía del lenguaje alemana*, Madrid: Visor, 1993.

<sup>37</sup> H. G. Gadamer, «Hombre y lenguaje», en *Verdad y método II*, Salamanca: Sígueme, 1965, p. 147.

<sup>38</sup> P.-L. Assoun, *Introducción a la metapsicología freudiana*, op. cit. En los siguientes párrafos exponemos los argumentos freudianos que apoyan esta tesis.

<sup>39</sup> H. G. Gadamer, «Hombre y lenguaje», op. cit., p. 147.

<sup>40</sup> F. de Saussure, *Curso de lingüística general*, Buenos Aires: Losada, 1967, p. 60.

<sup>41</sup> A. Gracia Gómez, «Gadamer y el problema hermenéutico de la interpretación psicoanalítica», op. cit.

<sup>42</sup> Cf. A. Gracia Gómez, «La escritura del psicoanálisis: claves literarias de la *Deutung* freudiana», *452°F: Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada* 22 (2020), pp. 122-123.

<sup>43</sup> Cf. P. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, op. cit.; así como, del mismo autor, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

<sup>44</sup> El propio Gadamer explica la relevancia del modelo diltheyano para sus investigaciones. Respecto a la importante “querrela de los métodos” a la que dieron lugar las tesis de Dilthey (y otros autores), y el peso que la misma tuvo en la propia demarcación epistemológica del psicoanálisis, cf. el imprescindible P.-L. Assoun, *Introducción a la epistemología freudiana*, Paidós, 2001; así como A. Gracia Gómez, «Psicoanálisis y filosofía: la gestación del inconsciente en torno a las “ambivalencias” de Freud», op. cit.

(dialógico/interpretativo) como un cierre de sentido. Por el contrario, la postura psicoanalítica, lo mismo en Freud que en Lacan, es la de interpretar desde la necesidad, no solo de mantener el sentido “abierto”, sino aún de producir nuevas aperturas en el sentido del discurso, aprovechando para ello la experiencia del malentendido<sup>45</sup>:

La interpretación sorprende al analizante y al analista. La interpretación es un hallazgo imprevisible; la interpretación es una formación del inconsciente. La interpretación produce la apertura del discurso; libera un significante (desprovisto de sentido), haciendo surgir un significante tras otro. Dar sentido es cerrar la boca del analizante, sofocar el deseo. Dar sentido es creer detentar el saber; una impostura que la histérica desenmascara y el obsesivo celebra (en función de su completud imaginaria). Centrar la interpretación en el sentido es tomar partido por la sugestión (sujeción) contraria a la ética del psicoanálisis. La interpretación se expresa poéticamente en el equívoco que introduce la incertidumbre y remite al sujeto a su división subjetiva. Lo advierte Lacan: *La interpretación analítica no está hecha para ser comprendida; está hecha para producir olas [...]*<sup>46</sup>.

De este modo, respecto al problema de la comprensión, la hermenéutica y el psicoanálisis parecen competidores irreconciliables. Así lo explica Lacan: «Hoy en día se da mucha importancia a la hermenéutica. La hermenéutica no sólo es contraria a lo que denominé nuestra aventura analítica [...], descarta como pura contingencia aquello con que los analistas tropiezan a cada paso»<sup>47</sup>. Como es bien sabido, de forma opuesta se ha pronunciado Ricoeur, que es partidario de una posición conciliadora<sup>48</sup>. Tanto las tesis de este autor como las de su correligionario alemán, Gadamer, coinciden en haber tratado de extraditar al psicoanálisis del terreno de “lo humano”. Viajante apátrida en busca de una opción epistemológica congruente, ambos proponen la solución hermenéutica como una especie de vía de salvación para los rigores antihumanistas de la *Deutung* freudiana.

Las posturas de Freud y de Lacan son, en este punto, ligeramente distintas. Pese a que ambos parten de una convicción idéntica respecto a la especificidad de la interpretación psicoanalítica, que se opone abiertamente al tipo de comprensión sintetizadora característica de este tipo de sistematizaciones filosóficas, Freud se ve posiblemente más condicionado por cierto prejuicio positivista, en virtud del cual considera prescindible el debate epistemológico con posiciones teóricas carentes del debido rigor científico. Así queda ejemplificado en

el siguiente fragmento, resaltado por la ironía que demuestra el autor:

Personalmente no soy partidario de la elaboración de concepciones universales [*Weltanschauungen*]. Es ésta una tarea que debemos dejar a los filósofos, los cuales, según repetida confesión, no consideran realizable el viaje a través de la vida sin un total Baedeker<sup>49</sup> con noticias de todo y sobre todo. Por nuestra parte, aceptamos humildemente el desprecio con que los señores filósofos nos miran desde su más elevada postura<sup>50</sup>.

Recordemos que no nos interesa remarcar, en este punto, los aspectos epistemológicos que subyacen al enfrentamiento teórico de Freud con “los filósofos”<sup>51</sup>. Por el contrario, lo que no debemos perder de vista es que la tesis del inconsciente es deudora de, y al mismo tiempo trae consigo, un posicionamiento específico respecto a la posibilidad de dar un cierre absoluto al sentido; posicionamiento que, tanto Freud como Lacan, identifican con la suposición de que el sujeto del conocimiento, lo mismo que el de la comunicación, pueda coincidir con el individuo “consciente” de su decir.

Sin embargo, la posición lacaniana destaca, en esta polémica, por ser bastante más combativa que la de su predecesor. Lejos de contentarse con la asunción de un marco epistémico más “noble”, como es el que a Freud le procuraba su adscripción al espacio de las *Naturwissenschaften*, el psicoanalista francés encuentra en la crítica hermenéutica del cientificismo una posición de vanguardia por cuyo estandarte no va a dudar en rivali-

<sup>49</sup> Es una referencia a Karl Baedeker (1801-1859), editor alemán que se hizo célebre entre sus coetáneos por sus guías de viajes.

<sup>50</sup> S. Freud, *Inhibición, síntoma y angustia*, en *Obras Completas IV*, op. cit., pp. 2838-2839; parcialmente citado, y extensamente comentado, por P.-L. Assoun, *Freud. La filosofía y los filósofos*, op. cit., pp. 58-59.

<sup>51</sup> Igual que Descartes no estaba enunciando un absoluto desprecio por la filosofía, cuando en su *Discurso del método* se refería de forma despectiva a esta disciplina (R. Descartes, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, Madrid: Espasa Calpe, 1992, p. 47), o de manera irónica a “los filósofos” (*ibid.*, p. 48), tampoco debe entenderse la ambivalencia freudiana como una recusación de toda la historia de la filosofía, ni de la propia praxis del filosofar. Tanto Freud como Lacan tomaron como referentes a filósofos mayores y menores; del primero, por ejemplo, es conocida su admiración por Nietzsche o Schopenhauer, así como algunos otros hechos de su biografía, como que fue traductor de Stuart Mill y que estudió la obra de Aristóteles como alumno de Franz Brentano, de quien Husserl fue discípulo; por su parte, Lacan dialogó durante toda su enseñanza con la historia de la filosofía reciente (Wittgenstein, Heidegger), moderna (Descartes, Spinoza) y antigua (Platón, Aristóteles). Cf. M. Schellenbacher, «Sigmund Freud und Franz Brentano», *e-Journal Philosophie der Psychologie*, 15, marzo de 2011, pp. 1-7; y P.-L. Assoun, *Freud y Nietzsche*, México: Fondo de Cultura Económica, 1980; así como *Freud. La filosofía y los filósofos*, Barcelona: Paidós, 1982; y por último, del mismo autor, *Freud y Wittgenstein*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1992; para el caso de Lacan, basta consultar la fabulosa biografía de É. Roudinesco, *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, Barcelona: Anagrama, 1995. Respecto a la influencia de la filosofía en las tesis del psicoanálisis, pueden visitarse algunos de nuestros trabajos recientes (A. Gracia Gómez, «Freud y la hermenéutica: la vigencia del psicoanálisis en el pensamiento filosófico del siglo XX»; y «Psicoanálisis y filosofía: la gestación del inconsciente en torno a las “ambivalencias” de Freud», op. cit.; así como «Das Ding, el retorno y la vertebración ontológica del psicoanálisis. Comprensión lacaniana de la filosofía de Heidegger», *Differenz 2* (2016), pp. 85-99, para el caso de Lacan).

<sup>45</sup> A. Gracia Gómez, «Gadamer y el problema hermenéutico de la interpretación psicoanalítica», op. cit.

<sup>46</sup> R. Herrera Guido, «Paul Ricoeur: hermenéutica y psicoanálisis», *Devenires III*, 5, 2002, pp. 181-182.

<sup>47</sup> J. Lacan, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964)*, op. cit., p. 160.

<sup>48</sup> P. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, op. cit.; cf. A. Gracia Gómez, «¿Quién habla ahí? Freud y el sujeto del inconsciente», op. cit., pp. 83-90.



zar. Esto es, Lacan no se contenta con la definición que los hermeneutas “filósofos” (el autor piensa, particularmente, en Ricoeur) dan de la voz “hermenéutica”, pues, en sus palabras: «acaso es la hermenéutica otra cosa que leer en la serie de mutaciones del hombre el progreso de los signos con los que constituye su historia, el progreso de su historia –historia que puede muy bien prolongarse, por los márgenes, en tiempos más indefinidos»<sup>52</sup>.

En este fragmento, Lacan ha sustituido la referencia “espiritual” (*geistlich*) de la historia –concepto común al sentido filosófico de las hermenéuticas de Gadamer y de Ricoeur–, por un elemento más propiamente material como es el que aporta la noción de signo, sobre el que cabe una comprensión de significatividad no de inmediato asimilable a lo que los filósofos entienden por “sentido”. Así, pretende incorporar al psicoanálisis lo que llama “la reivindicación hermenéutica, que es justamente la que investiga, la que busca la significación siempre nueva y nunca agotada, pero amenazada de que la corte de raíz el que encuentra”<sup>53</sup>. En base a esta reivindicación, el autor de los Seminarios despliega una auténtica lucha por la primacía ontológica del psicoanálisis con respecto a su rival filosófico:

Pues bien, a nosotros los analistas nos interesa esta hermenéutica porque la vía de desarrollo de la significación que propone se confunde, para muchos, con lo que el análisis llama *interpretación*. Sucede que, si bien esta interpretación no debe concebirse en absoluto en el mismo sentido que dicha hermenéutica, ésta, por su parte, se aprovecha de ella gustosa<sup>54</sup>.

El psicoanálisis nos muestra así un “diálogo” que no se emprende con ninguna suerte de sujeto autoconsciente, sujeto “responsable” de su decir –que pretenderían tanto Gadamer como Ricoeur, aunque con formulaciones distintas–. Se vuelve imprescindible reconocer, por el contrario, los distintos elementos que intervienen en tales actos de comunicación, como personajes que “hablan” a través de un “yo” que solo erróneamente se atribuye la propiedad de su palabra. Estos elementos, que son los que para Lacan tienen una estructuración lingüística (que funcionan “como un lenguaje”, según la clásica distinción lacaniana del inconsciente), son la condición de posibilidad de toda interpretación, y no al revés.

No hay mejor manera de confrontar el carácter intersubjetivo de la interpretación freudiana que midiéndola con su propia ley, es decir, en el seguimiento de una *asociación libre* que funda el sentido poliédrico del hablar analítico, como palabra eficiente (significante, en la terminología de Lacan) que “cumple”, realiza su propio contenido significativo (el deseo). Aquí descansa la importancia ontológica de la *Wunscherfüllung* freudiana: en la conformación de una historización del deseo que lo reelabora en el curso de su interpretación, que es la que llama a la presencia de un sujeto que lo pronuncie.

Desde este punto de vista, el sujeto no es más que el corolario del deseo que debe realizar. De este modo, el juego lingüístico-procesual rompe las fronteras de lo (intra)psíquico para medir –él, y no a la inversa– la referencia intersubjetiva del diálogo psicoanalítico. La formulación freudiana de la *Wunscherfüllung* como clave hermenéutica supone una relación con el significado muy particular, para la que la palabra es antes efectiva que significativa, o de otro modo, no dispone de significado más que en la medida en que es ella misma la que anticipa su resolución<sup>55</sup>.

Esto no anula por completo la relación de la *Deutung* con el significado, pero vuelve insostenible que se siga hablando en términos de correspondencia, como pretende Ricoeur<sup>56</sup>. Lo que ocurre en psicoanálisis tiene poco que ver con lo que el fenomenólogo francés refiere como “traducción”; a la palabra, en psicoanálisis, se la interpreta, pero solo en la medida en que la interpretación *produce*. De este modo, la palabra *qua* enigma<sup>57</sup> deviene algo, más bien, del tipo de una “orden”, esto es, que se hace efectiva en la producción de “realidad”. De aquí procede el giro ético que atraviesa a la ontología lacaniana, marcado por esta consideración de la interpretación como acto<sup>58</sup>. Pues, dado que la interpretación se dice también en palabras, signos, no puede sino producir nuevos enigmas (que son aperturas a interpretaciones subsiguientes, y así *ad infinitum*); por ello, toda la realidad acaba definida como una suerte de ficción intersubjetiva producida en el *préstamo* de la palabra que dio inicio al discurso<sup>59</sup>.

#### 4. Performatividad de la *Wunscherfüllung* frente al consensualismo lingüístico

Sin embargo, la equiparación lacaniana del inconsciente con un lenguaje guarda, en este punto, un peligro. Y es que nos remite a lo que Lacan llamó la “lingüistería”, esto es, “todo lo que de la definición del lenguaje se desprende en cuanto a la fundación de un sujeto”<sup>60</sup>; o, en palabras de la psicoanalista María Inés Sarraillet: «“Lingüistería” sería un nombre para el dominio propio del psicoanálisis, mientras que la lingüística –en particular

<sup>55</sup> Cf. A. Gracia Gómez, *¿Quién habla ahí? Freud y el sujeto del inconsciente*, op. cit., pp. 252-255.

<sup>56</sup> P. Ricoeur, *Sobre la traducción*, op. cit.

<sup>57</sup> En un sentido que, de nuevo, nos remite al antecedente de F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin – New York, 2011, pp. 197 ss. Trad. al español de Andrés Sánchez Pascual en *Así habló Zarathustra. Un libro para todos y para nadie*, Madrid: Alianza, 2002, pp. 227 ss.

<sup>58</sup> Lo que presupone la distinción entre racionalidad teórica y práctica que estableció Kant en el Prólogo de la segunda edición de su *Crítica de la razón pura*, Barcelona: RBA, 2004, p. 24. Para Lacan, la interpretación psicoanalítica es algo que se mueve en el terreno de lo práctico, antes aún que en el de lo teórico: «Si hay una ética del psicoanálisis –la pregunta se formula–, es en la medida en que de alguna manera, por mínima que sea, el análisis aporta algo que se plantea como medida de nuestra acción –o simplemente lo pretende [...]» (J. Lacan, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 7: La ética del psicoanálisis (1959-1960)*, Buenos Aires: Paidós, 1990, pp. 370-371).

<sup>59</sup> P.-L. Assoun, *Freud. La filosofía y los filósofos*, op. cit., pp. 18-23.

<sup>60</sup> J. Lacan, *El Seminario. Libro 20*. Buenos Aires: Paidós, 1985, p. 24.

<sup>52</sup> J. Lacan, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964)*, Buenos Aires: Paidós, 2010, p. 15.

<sup>53</sup> *Id.*

<sup>54</sup> *Ibid.*, pp. 15-16.

la lingüística estructural— estudia el lenguaje o la lengua como sistema, con independencia del uso de la palabra hablada»<sup>61</sup>.

En este sentido, de acuerdo con Lacan, lo fundamental —y aun fundante— de la condición lingüística del inconsciente consiste en que esta condena al sujeto a la enajenación, aunque solo sea por el mencionado carácter de “préstamo” que se le atribuye a la palabra. Su incidencia surge en el intento de fundar al sujeto que se pretenda capaz de escapar de una repetición irrebasable, que lo condena al ostracismo de la ley del Otro; o en palabras más corrientes: que lo enajena.

Como intento de hallar una salida para esta (por otro lado, clásica) aporía<sup>62</sup>, en su *Nietzsche y la filosofía*<sup>63</sup>, Gilles Deleuze proponía una concepción del lenguaje que tenía por objetivo el abandono de lo que él tachaba como punto de vista representacional (o por seguir junto a Lacan, “significante”)<sup>64</sup>, para reclamar la necesidad de abordar la lingüística “desde una perspectiva producti-

va, enlazándolo con una forma de actividad que le es propia e inherente”<sup>65</sup>:

Pongamos otro ejemplo, el de la lingüística, se suele juzgar el lenguaje desde el punto de vista del que escucha. Nietzsche piensa en otra filología, en una filología activa ... La filología activa de Nietzsche tiene tan sólo un principio: una palabra únicamente quiere decir algo en la medida en que quien la dice *quiere* algo al decirlo. Y una regla tan sólo, tratar las palabras como una actividad real, situarse en el punto de vista del que habla<sup>66</sup>.

Dejemos de lado el hecho de que la revisión deleuziana omite aquí la cuestión (fundamental para los psicoanalistas) de quién es ese sujeto “que habla”, en cuyo lugar se quiere situar su propuesta de reformulación de la lingüística. Lo que queremos apreciar aquí es algo que el escritor y filósofo Gustavo Galván Rodríguez ha señalado como un “giro pragmático”, que a su parecer sería característico de la filosofía de Deleuze. Pues creemos que esta evolución se había dado ya, con rigor, en las obras de Freud y de Lacan, especialmente en este último.

En efecto, Freud y Lacan comparten muchos lugares comunes con Nietzsche. En lo relativo al lenguaje, Nietzsche parte de una comprensión contractualista del fenómeno lingüístico, donde las palabras apuntan a un referente que es, en realidad, intrapsíquico<sup>67</sup>. Y son, por ello —como si se tratase de un auténtico antecedente de la lacaniana supremacía de los significantes—, ya de entrada una metaforización: no existe “la hoja” ideal que nombra la palabra; la palabra solo existe como el olvido<sup>68</sup> (Lacan dirá: la muerte) de la cosa<sup>69</sup>.

Este es el auténtico “giro” capaz de enfrentarse con la tendencia homogeneizadora de la lingüística denunciada por Deleuze, a la que confronta la exigencia de elaborar una “concepción pluralista del lenguaje enraizada en los contextos pragmáticos de uso”, en un sentido similar al que se sigue en la deriva pragmatista de la filosofía del lenguaje posterior a Austin. Esto nos condiciona para pasar, de una noción propiamente “productivista” del lenguaje, a otra en la que la noción misma de sentido se difumina y queda sustituida por la de uso. De este modo, la palabra no significa, no traduce, sino que *opera*.

Precisamente, Austin se refiere como actos “performativos” a aquellas expresiones cuyo fin no es el de transmitir una información, cuanto el de ejecutarla. Se suelen poner como ejemplos clásicos característicos el de todo tipo de ceremoniales, valgan el bautismo o la boda, donde la palabra hace las veces de una orden o un mandato, en la medida en que por medio de ella se cumple una transformación *en* la realidad.

<sup>61</sup> M. I. Sarrailet, «Lengua y el inconsciente estructurado como un lenguaje», *El rey está desnudo*, 2, julio de 2009, p. 83.

<sup>62</sup> Nos referimos al “Tercer conflicto de las ideas trascendentales” de I. Kant, *Crítica de la razón pura*, op. cit., pp. 407 y ss., más conocido como paralogismo o antinomia de la libertad, que confronta la posibilidad de la libertad humana con el determinismo causal de la naturaleza. Esta antinomia está a la base de la distinción ontoepistemológica entre naturaleza y espíritu, de la que autores como Rickert o Dilthey extrajeron la necesidad de una alternativa metodológica distinta a la nomológico-deductiva (según la formulación, ya clásica, del neopositivismo [C. G. Hempel, *Filosofía de la ciencia natural*, Madrid: Alianza, 2003]) para investigar las cuestiones “humanas” (H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 2002, p. 18).

<sup>63</sup> G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama, 1971.

<sup>64</sup> Lacan explicó que su concepto de “significante” equivalía a lo que Freud refería como “representación” (*Vorstellung*): «... lo que he dicho del afecto es que no está reprimido. Esto Freud lo dice igual que yo. Está desarrumado, va a la deriva. Lo encontramos desplazado, loco, invertido, metabolizado, pero no está reprimido. Lo que está reprimido son los significantes que lo amarran» (J. Lacan, *El Seminario: Libro 10...*, op. cit., p. 23.). Se trata de la respuesta lacaniana a una problemática, clásica en psicoanálisis, conocida como “problema de la doble inscripción” (A. Gracia Gómez, *¿Quién habla ahí? Freud y el sujeto del inconsciente*, op. cit., pp. 128-130). El matiz que señala Lacan es muy adecuado, porque tradicionalmente se ha tendido a confundir lo representativo con lo que la semiología saussureana había tratado de atar bajo el significado, esto es, la intención, el pensamiento (J. L. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Barcelona: Ariel – Círculo de Lectores, p. 3076). alguna de las críticas más características que ha recibido la metapsicología freudiana desde el terreno de la ontología y la hermenéutica beben de esta confusión (así, por ejemplo, el análisis de Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, México: Siglo XXI, 1970, p. 94; y también la crítica del fenomenólogo francés M. Henry, *Genealogía del psicoanálisis*, Madrid: Síntesis, 2002, p. 315; cf. A. Gracia Gómez, *ibid.*, pp. 91-100). Por otra parte, para indagar en las relaciones del “significante” lacaniano con lo real, conviene remitirse a los Seminarios más tardíos de su enseñanza, en torno a los que Miller ha construido la fórmula de “no todo es significativo” (J. A. Miller, *Conferencias porteñas*, Buenos Aires: Paidós, p. 68). En oposición a las tesis millerianas, que plantean la posibilidad de establecer un encuentro con lo real de un modo más original y al margen del significante, se insertarían los planteamientos respecto a la “retroactividad de lo simbólico” de Žižek, que entienden lo real como un producto (más bien, un resto) de la actividad simbólica, y no al revés (S. Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2003, pp. 141 ss.).

<sup>65</sup> G. Galván Rodríguez, *Gilles Deleuze: Ontología, pensamiento y lenguaje. Un logos problemático*, Universidad de Granada, 2007, p. 410.

<sup>66</sup> G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., p. 107; cit. G. Galván Rodríguez, *Gilles Deleuze: Ontología, pensamiento y lenguaje. Un logos problemático*, op. cit., p. 410.

<sup>67</sup> F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid: Alianza, 1975, p. 33.

<sup>68</sup> F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid: Tecnos, 1990; *La genealogía de la moral*, op. cit., p. 32.

<sup>69</sup> J. Lacan, «Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis», op. cit., p. 307.

“El nuevo campo abierto por el performativo impugnaría la teoría referencialista del significante”<sup>70</sup>. “El performativo” reclama así un espacio fundacional en toda concepción del lenguaje: en última instancia, todo lenguaje no es sino la composición de “actos” lingüísticos concretos que tienen la virtualidad de producir, abrir o proceder en un espacio comunicativo concreto. De ahí que el lenguaje, desde el punto de vista de lo pragmático en él, devenga indisolublemente plural: «un conjunto heteróclito e impuro de singularidades lingüísticas concretas, que no se separan de sus contextos pragmáticos de uso y que desmienten su presupuesta unidad e identidad»<sup>71</sup>.

“Performativo” es un anglicismo procedente de la forma verbal *to perform*, es decir, “representar” o “interpretar” una representación, un espectáculo, en su acepción transitiva, típica de las artes escénicas, por lo que también cabe traducirlo como “actuar”, pero también “realizar”, “llevar a cabo”, “desempeñar” o “cumplir”, algunos de los significados más definitorios que se pueden atribuir a la voz alemana “*erfüllen*”. De hecho, las primeras traducciones castellanas de *How to do things with words*<sup>72</sup> traducían *to perform* por “realizar” y *performativ* por “realizativo”. Este es el sentido en que lo “performativo” de la *Wunscherfüllung* freudiana (“realización de deseos”, según la clásica traducción de López Ballesteros y de Torres<sup>73</sup>) había “impugnado”, desde un principio, “la teoría referencialista del significado”. Así lo interpreta al menos Galván Rodríguez<sup>74</sup> con relación a Austin y Deleuze, y nos gustaría extender esta aseveración a la concepción lacaniana (y, en este punto, también freudiana) del lenguaje:

[...] lo único que se requiere es una sutil transformación del concepto del lenguaje: se pasa de concebirlo como un código informativo, es decir, desde una perspectiva semanticista, a concebirlo como un acto comunicativo e intersubjetivo. Los enunciados performativos y la dimensión pragmática que conllevan pasarán ahora a ser explicados por una estructura de intersubjetividad previa<sup>75</sup>.

Así, lo pragmático se concibe como un conjunto de reglas o “condiciones formales”, que fundan en la medida en que sirven de condición para todo acto comunicativo. Sin embargo, Galván Rodríguez insiste en que la importancia excepcional que Austin concede a la primera persona gramatical “yo” es una muestra de hasta qué punto “la dimensión pragmática” queda de nuevo “relegada” a las circunstancias externas al lenguaje: en

este caso, y por antonomasia, el juicio y la intencionalidad subjetivas<sup>76</sup>.

Ambos aspectos (la dimensión pragmática y su correlato intencional) confluyen en la pretensión de Habermas (compartida por Apel) de elaborar una suerte de “pragmática trascendental” que respondiera al “carácter inexorable de un *Logos* universal y fundante”<sup>77</sup>. Sin embargo, ello no hace sino apuntar al valor de la *convención* como fundamento del *consenso*, en lo que se viene a producir una suerte de círculo vicioso, pues presupone que el encuentro consensual sirve como garante de la universalidad de una norma a la que tal universalidad, en realidad, ya se le había presupuesto. Pero esta condición solo puede sostenerse si el sujeto (referente externo del lenguaje, en los análisis de Deleuze-Galván) se entiende como una entidad autoconsciente y que se conduce de “buena fe”:

[...] el análisis semiótico sólo puede efectuarse bajo la suposición de que el emisor no miente. Este es también uno de los principios básicos de la pragmática lingüística, en la cual es necesario presuponer (para el estudio de la producción e interpretación de significados en los intercambios comunicativos) que el hablante “dice la verdad”, o “cree en lo que dice”<sup>78</sup>.

Por eso Habermas (junto con Apel)<sup>79</sup> se ve obligado a discernir entre lo fáctico del lenguaje y su idealidad, y, al remitirse a la búsqueda de un “consenso ideal”, produce un concepto ambiguo y confuso, incapaz de hablar del lenguaje mismo, al que ha renunciado por mor de una necesidad de universalidad que se apoya en el ideal regulativo, en sentido de Kant: imposible de alcanzar, pero al que se considera operativo en cualquier “uso argumentativo del lenguaje”<sup>80</sup>. Dicho rápidamente, el consenso no es *de facto* una condición del lenguaje, pero la exigencia de universalidad busca en el consenso un fundamento al que, sin embargo, hay que presuponerle nuevamente la universalidad que al concepto no le es precisamente propia.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 420.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 422.

<sup>78</sup> M. I. Sarrailet, «*Lalengua* y el inconsciente estructurado como un lenguaje», *El rey está desnudo*, 2, julio de 2009, p. 89. La autora remite a G. Reyes, *La pragmática lingüística*. Barcelona: Montesinos, 1990. Sin embargo, la tesis parece remitir a uno de los “principios cooperativos” que Grice formuló como “máxima de cualidad”, a saber: «“A quiso decir algo mediante x” es (aproximadamente) equivalente a “A tuvo la intención de que la emisión de x produjese algún efecto en un público mediante el reconocimiento de su intención”» (H. P. Grice, *Significado*, Instituto de investigaciones filosóficas, México: UNAM, 1977, p. 15). Por otra parte, la exigencia de un sujeto veraz para sostener el fundamento universalista de la comunicación parece un eco del problema kantiano de la determinación de la voluntad (I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Trad. de Antonio Zozaya, Barcelona: Biblioteca Económica Filosófica – RBA, 2002, p. 26; cf. S. Sevilla Segura, *Análisis de los imperativos morales en Kant*, Departamento de Historia de la Filosofía. Universidad de Valencia, 1979, p. 121).

<sup>79</sup> J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Trotta, 2010; K.-O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona: Paidós Ibérica, 1991.

<sup>80</sup> G. Galván Rodríguez, *Gilles Deleuze: Ontología, pensamiento y lenguaje. Un logos problemático*, op. cit., p. 424.

<sup>70</sup> G. Galván Rodríguez, *Gilles Deleuze: Ontología, pensamiento y lenguaje. Un logos problemático*, op. cit., p. 414.

<sup>71</sup> *Id.*

<sup>72</sup> J. L. Austin, *How to do Things with Words: The William James Lectures*, Oxford University Press, 1990. Traducción española: *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*, Barcelona: Paidós, 1982.

<sup>73</sup> S. Freud, *La interpretación de los sueños*, en *Obras Completas I*, Barcelona: Biblioteca Nueva – RBA, 2006 (1900), pp. 343–720.

<sup>74</sup> G. Galván Rodríguez, *Gilles Deleuze: Ontología, pensamiento y lenguaje. Un logos problemático*, op. cit., p. 417.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 419.



Por esta razón, concluye el autor de la *Lógica del sentido* que “el consenso no aleja a la filosofía de la imagen del pensamiento anclada en la representación: su ideal sigue siendo un ideal dogmático y ortodoxo que toma por modelo el reconocimiento”<sup>81</sup>. En este caso, la aspiración a un lenguaje único y universal no es más que el reflejo de la concepción normalizada de un lenguaje que solo puede tener sentido como expresión de una empresa de apoderamiento: la expresión de una versión única e *idéntica* del lenguaje, en la que el hablante reconoce su pertenencia a una determinada comunidad. Tesis, por otra parte, peligrosa, puesto que, por lo mismo, “no hay modelo de verdad que no remita a un tipo de poder”<sup>82</sup>.

Para este autor, fuertemente influenciado por la sociolingüística de Labov<sup>83</sup>, el lenguaje, incluso el que funda el símil con la estructura del inconsciente en Lacan, se encuentra inmerso en un campo social, determinado pero indeterminable, en tanto que impide que ninguna opción metafísicamente posible, *virtual*, sea excluida de la ecuación. Por eso, cuando Deleuze se refiere a lo político, lo que señala es el carácter pluralista de toda facticidad, que descubre que cualquier homogeneidad solo puede darse bajo la forma de una fachada. Pues, desde el punto de vista de la ontología que se deriva de sus supuestos, ningún “es” puede cerrar posibilidades concretas si no es bajo la forma de un cercenamiento, un acto represivo que produce cortes en el sentido; que para nuestro autor es autónomo y verdadera condición de posibilidad de ese mismo campo social.

Por el contrario, el descubrimiento freudiano en este punto es el de que la interacción con el paciente no tiene lugar a efectos de una palabra que transporta significado, sino de una palabra que es en sí misma “cosa”, efecto y productora de efectos, y de ahí que todo lo que pueda ser considerado en una relación causal prevalece en su comprensión. En la interpretación (la que hace el psicoanalista en su consulta), la “roca dura”<sup>84</sup> que hace de fundamento no es otra que la *actuación* repetidora del paciente: «Si la construcción es mala, no hay cambios en el paciente; pero si es acertada o se aproxima a la verdad, reacciona a ella con una inequívoca agravación de sus síntomas y de su estado general»<sup>85</sup>. No importan el sí o el no, problema con el que encuentra tantas trabas el epistemólogo<sup>86</sup>. El rechazo o la aceptación no “significan” del modo en que creen significar: no hay una “confirmación” ni “refutación” de “opiniones”. Por eso

la interpretación psicoanalítica puede convivir con la concepción repetidora de la palabra, oriunda de la temprana investigación freudiana sobre *Las afasias*<sup>87</sup>. La cosa misma se expresa produciendo efectos, como cosa-causa.

Por ello, todo presupuesto sobre la unidad de sentido debe permanecer, a lo sumo, en la forma de un postulado apriorístico, que nunca puede prestarse al acceso de su representación lingüística. Pues, en el mismo sentido, si «[l]o que define al enunciado, según Deleuze, es precisamente su relación con “otra cosa” que no tiene por qué pertenecer al orden lingüístico»<sup>88</sup>, entonces «[e]sta “otra cosa” puede ser un enunciado ... Pero, en última instancia, es necesariamente otra cosa que el enunciado: es un Afuera [*dehors*]]»<sup>89</sup>. Es decir, aquello que define al enunciado es su *referencia* a un exterior, el presupuesto de que el lenguaje habla “de algo”. El lenguaje, por tanto, está necesariamente escindido, roto, quebrado. Solo puede funcionar porque incorpora consigo la quebradura que le da su razón de ser —allí es donde reside el sujeto.

## 5. Conclusiones: el *cogito* apologético

Cuando Deleuze y Guattari denuncian: «El modelo lingüístico por el que la lengua deviene objeto de estudio se confunde con el modelo político por el que la lengua está de por sí homogeneizada, centralizada, estandarizada, lengua de poder, mayor o dominante»<sup>90</sup>, dan a entender con ello que el inconsciente, en tanto que estructurado *como* un lenguaje, corre el riesgo de verse como la estructura regulada por ese otro de la actividad política: el gobernador o el tirano. Sin embargo, estas consideraciones, que en ciertos textos se esgrimen contra la concepción freudiana (y lacaniana) del deseo, beben de un presupuesto que es por entero vicario de la formulación psicoanalítica del descentramiento del sujeto, especialmente tal como lo encontramos en Lacan. Para él, el *cogito* cartesiano solo podía comprenderse como sujeto social y simbólico, es decir, aquel que comprende *en otro lugar* distinto al de aquel que lo pronuncia: el pensamiento en una relación excluyente con el decir.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 427.

<sup>82</sup> G. Deleuze, *Foucault*, *op. cit.*, p. 65; cit. G. Galván Rodríguez, *ibid.*, p. 426.

<sup>83</sup> G. Galván Rodríguez, *ibid.*, p. 432; cf. W. Labov, *Modelos sociolingüísticos*, Madrid: Cátedra, 1983.

<sup>84</sup> L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, México-Barcelona: UNAM-Crítica, 1988, p. 217.

<sup>85</sup> S. Freud, *Construcciones en psicoanálisis*, en *Obras Completas V*, Barcelona: Biblioteca Nueva – RBA 2006 (1937), p. 3370.

<sup>86</sup> K. R. Popper, «Ciencia: Conjeturas y refutaciones». *Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico*, *op. cit.*; cf. asimismo J. Lacan, «Respuesta al comentario de Jean Hyppolite sobre la *Verneinung* de Freud», en *Escritos*, Barcelona: Siglo XXI – RBA, 2006, pp. 366-383.

<sup>87</sup> S. Freud, *La afasia*, Buenos Aires: Editorial Nueva Visión, 1973.

<sup>88</sup> G. Galván Rodríguez, *ibid.*, pp. 439-40.

<sup>89</sup> G. Deleuze, *Foucault*, Barcelona: Paidós Studio, 1987, p. 38; cit. G. Galván Rodríguez, *ibid.*, p. 440. Para evitar la confusión, recordemos que esta concepción (que podríamos denominar “panteísta”) del sentido difiere aquí ligeramente (pero también notablemente) de la concepción freudo-lacaniana del sentido, como imposibilidad, que hemos desarrollado a lo largo de todo el artículo. Nos parece que el concepto deleuziano de *sinsentido* (G. Deleuze, *Lógica del sentido*, *op. cit.*, p. 102) no llega a transmitir esta referencia a la quebradura interna del enunciado, que es fundamental en la concepción lacaniana del lenguaje; cf. las conclusiones a este trabajo.

<sup>90</sup> G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: Pre-Textos, 1998, pp. 103-104; cit. G. Galván Rodríguez 2007, G. Gilles Deleuze: *Ontología, pensamiento y lenguaje. Un logos problemático*, *op. cit.*, p. 435.

De lo que se trata es de que todo lenguaje tiene un sujeto<sup>91</sup>. Vale que toda homogeneidad lingüística resulta de una cierta imposición (que a su vez proviene de un cierto sujeto epistémico –el que, según Deleuze y Guattari, actuaba como una instancia política). El “afuera” de Deleuze refiere entonces al “espacio institucional y no discursivo” que funda y condiciona al lenguaje como discurso, en la medida en que “toda institución genera discursos y, a la inversa, los enunciados discursivos encuentran su lugar sólo en los medios institucionales”<sup>92</sup>. Así como, por ejemplo, Foucault había distinguido entre “formaciones discursivas” (correspondientes a los enunciados) y las “formaciones no discursivas” (que se conforman por instituciones y prácticas), del mismo modo, y por excelencia, la praxis y la institución psicoanalíticas responden como la condición efectuante de sus propios enunciados.

Lo fáctico lacaniano responde, así, a un desplazamiento al momento en que, en el hablar, se produce el anudamiento del yo simbólico con su imagen especular: el “yo” (*je*) que se pronuncia, de un lado, y el “yo” (*moi*) que se encuentra a sí mismo como condición (imaginaria) de su decir. El planteamiento lacaniano tiende a la consideración de estructuras anudadas en torno a un Otro (otro-no-especular) que cumple la función de sujeto-causa del discurso (del inconsciente). A partir de aquí toda “política” remite a una elaboración epistémica que está siempre fundada en la operación desiderativa de un sujeto desplazado en la secuencia: por excelencia (para Lacan), el sujeto de la ciencia<sup>93</sup>, que ha renunciado a su mostrarse a sí (imaginario) por ventura del *método*. De este modo, el sujeto lacaniano es la presencia de un yo (*je*) imposible que se ha entregado como instrumento al servicio del otro, método, deseo, ley. Por fin, el *cogito* cartesiano solo puede distinguirse como aquel que desfallece en favor de la objetividad de su propio discurso.

La pragmática, así concebida como lo fáctico de la escena social, se entreteje necesariamente con el estatuto repetidor de la concepción freudiana del lenguaje. Pero, en ella, el lenguaje repite, y a su vez es la repetición la que produce pluralidades, no al revés: no hay una “repetición” más originaria que pudiera ser atributiva de un *sentido* autónomo y original, como lo pretende Deleuze. No hay, tampoco y por lo mismo, lugar para usos repetidores y usos no repetidores; algo así como si la repetición pudiera ser atributiva de una suerte de decir más originario. En todo caso, se podrán discernir grados en un tipo de acción, la del decir, en la que al sujeto le es dado conformarse como aquello que se encadena a los efectos de los que su decir es causa. Pero este decir es siempre efecto y curso de la repetición y, como tal, no puede ser deudor de ningún tipo de sentido (ni siquiera el que se formula como *sinsentido*)<sup>94</sup>, porque este es siempre lo que está en “otro lugar”.

Por lo tanto, el enclave pragmático-fáctico solo encuentra su verdad como una revisión de la teoría del sujeto, y esta es una circunstancia que nos parece que excede los límites de la consulta del psicoanalista. Uno de los propósitos fundamentales de nuestro trabajo ha sido, justamente, mostrar que el enfrentamiento sujeto-lenguaje extiende sus fronteras más allá de la reflexión sobre la lingüisticidad de la cosa, y que reaparece continuamente allí donde se produce una mención (en ocasiones elidida) de lo subjetivo y de la subjetividad, en especial del sujeto que habla para decir “yo” y erigirse como sujeto en un discurso que es, por antonomasia, autorreferencial.

Es la formulación de este sujeto *qua* sujeto la que nos lleva al descubrimiento de su enajenación: “otro(s)” habla(n) a través de él, y todas sus palabras son un préstamo. Y, sin embargo, nos parece que no tiene sentido la conjura freudiana si no es para llegar a la conclusión de formular al yo como el sujeto fundacional del psicoanálisis. Pero este carácter del yo no reside en su supuesta primacía epistemológica. No es al yo al que le corresponde escribir su propia apología. Solo una ontología capaz de obligar al yo a jugar con su “carencia”, desde la posición estructural de falta de ser (en la que le sitúa su pretensión de decir “con sentido”, esto es, de pensar y expresar esos pensamientos), puede surgir a su encuentro y ayudarlo a reivindicarse como el auténtico protagonista de un relato siempre cambiante; siempre a la expectativa de que acontezca el fatal cierre de sentido, a cuyo advenimiento no se puede anticipar.

<sup>91</sup> Véase lo ya indicado en la nota 14. La pregunta por el sujeto, tratándose de Lacan, ha recibido torceduras muy legítimas, dada su proximidad con diversos planteamientos filosóficos (cf. R. C. Fasolino, «Aclaraciones hermenéuticas a la noción de “significante” en Lacan», *op. cit.*), pero creemos que en ningún caso conviene dejar de lado el aspecto esencialmente “situacional” que es característico del psicoanálisis (aunque solo sea por referencia a su condición clínica; cf. M. Luna, *Sujeto y Lenguaje, op. cit.*, pp. 43-44). Así lo expresaba igualmente Lacan en su Seminario 3: «[...] nosotros [los analistas] creemos que hay otros sujetos aparte de nosotros, que hay relaciones auténticamente intersubjetivas [...] nos dirigimos de hecho a unos A1, A2 que son lo que no conocemos, verdaderos Otros, verdaderos sujetos» (J. Lacan, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 3: Las psicosis (1955-1956)*, Barcelona: Paidós, 1984, p.366-367). Es decir, para el psicoanálisis, el “sujeto” es un concepto que importa en la medida en que sirve para responder a la pregunta por “quién habla” en la consulta del psicoanalista (J. Lacan, *ibid.*, p. 39).

<sup>92</sup> G. Galván Rodríguez, *ibid.*, p. 440.

<sup>93</sup> Cf. J. Lacan, «La ciencia y la verdad», en *Escritos*, Barcelona, Siglo XXI – RBA, 2006, pp. 834-835.

<sup>94</sup> G. Deleuze, *Lógica del sentido, op. cit.*, p. 102.

## 6. Referencias bibliográficas

- Apel, K.-O. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona: Paidós Ibérica, 1991.
- Assoun, P.-L. *Freud y Nietzsche*, México: Fondo de Cultura Económica, 1980.
- . *Freud. La filosofía y los filósofos*, Barcelona: Paidós, 1982.
- . *Introducción a la epistemología freudiana*, Buenos Aires – Barcelona: Paidós, 2001.
- . *Freud y Wittgenstein*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1992.
- Austin, J. L. *How to do Things with Words : The William James Lectures*, Oxford University Press, 1990. Traducción española: *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*, Barcelona: Paidós, 1982.
- Benveniste, É. *Problèmes de linguistique générale*, Paris: Gallimard, 1966.
- Bergmann, G. *Logical Positivism, Language, and the reconstruction of Metaphysics*, 1953, en *Collected Works Vol. I: Selected Papers I*, Frankfurt/Lancaster: Ontos-Verlag, 2003.
- Bolívar Botia, A. *El estructuralismo: De Lévi-Strauss a Derrida*, Madrid: Cincel, 1985.
- Clavel de Kruff, F. «Las críticas de Popper al psicoanálisis». *Signos Filosóficos* VI (11s) (2004), pp. 85-99. <https://signosfilosoficos.izt.uam.mx/index.php/SF/article/view/248>.
- Deleuze, G. *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama, 1971.
- . *Foucault*, Barcelona: Paidós Studio, 1987.
- . *Lógica del sentido*, Barcelona: Paidós, 2005.
- Deleuze, G., F. Guattari. *El Anti Edipo: Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona: Paidós, 1985.
- . *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: Pre-Textos, 1998.
- Descartes, R. *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, Madrid: Espasa Calpe, 1992.
- Fasolino, R. C. «Aclaraciones hermenéuticas a la noción de “significante” en Lacan», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 52, 2019, pp. 51-67. DOI: <https://doi.org/10.5209/asem.65852>.
- Ferrater Mora, J. L. *Diccionario de filosofía*, Barcelona: Ariel – Círculo de Lectores, 2001.
- Frege, G. «El pensamiento: una investigación lógica». *Investigaciones lógicas*, Madrid: Tecnos, 1984, pp. 49-85.
- Freud, S. *La interpretación de los sueños*, en *Obras Completas I*, Barcelona: Biblioteca Nueva – RBA, 2006 (1900), pp. 343– 720.
- . *Inhibición, síntoma y angustia*, en *Obras Completas IV*, Barcelona: Biblioteca Nueva – RBA 2006 (1926), pp. 2833-2883.
- . *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, en *Obras Completas V*, Barcelona: Biblioteca Nueva – RBA 2006 (1933), pp. 3101-3206.
- . *Construcciones en psicoanálisis*, en *Obras Completas V*, Barcelona: Biblioteca Nueva – RBA 2006 (1937), pp. 3365-3374.
- . *La afasia*, Buenos Aires: Editorial Nueva Visión, 1973.
- . *Correspondencia de Sigmund Freud. Tomo V: 1926-1939. El ocaso de una época. Los últimos años*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.
- Gadamer, H.-G. *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 2002.
- . «Hombre y lenguaje», en *Verdad y método II*, Salamanca: Sígueme, 1965, pp. 145-152.
- Galván Rodríguez, G. *Gilles Deleuze: Ontología, pensamiento y lenguaje. Un logos problemático*, Universidad de Granada, 2007.
- Gracia Gómez, A. «Psicoanálisis y filosofía: la gestación del inconsciente en torno a las “ambivalencias” de Freud», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 45 (2018), pp. 261-279. <https://summa.upsa.es/details.vm?q=id:0000092700>.
- . «Freud y la hermenéutica: la vigencia del psicoanálisis en el pensamiento filosófico del siglo XX», *EU-topías. Revista de interculturalidad, comunicación y estudios europeos* 15 (2018), pp. 15-25. <https://ojs.uv.es/index.php/eutopias/article/view/18572>.
- . *¿Quién habla ahí? Freud y el sujeto del inconsciente*, Valencia: Tirant Humanidades, 2019.
- . «Gadamer y el problema hermenéutico de la interpretación psicoanalítica», *Tropelías. Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada* 33 (2020), pp. 207-222. DOI: [https://doi.org/10.26754/ojs\\_tropelias/tropelias.2020333882](https://doi.org/10.26754/ojs_tropelias/tropelias.2020333882).
- . «La escritura del psicoanálisis: claves literarias de la *Deutung* freudiana», *452°F: Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada* 22 (2020), pp. 116-133. <https://revistes.ub.edu/index.php/452f/article/view/29102>.
- . «Freud y la filosofía: precedentes de una ambivalencia fundamental», *Thémata. Revista de Filosofía* 63 (2021), pp. 174–202. DOI: <https://doi.org/10.12795/themata.2021.i63.10>.
- Grice, H. P. *Significado*, Instituto de investigaciones filosóficas, México: UNAM, 1977.
- Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Trotta, 2010.
- Heidegger, M. «El habla», en *De camino al habla*, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1990, pp. 9-31.
- Hempel, C. G. *Filosofía de la ciencia natural*, Madrid: Alianza, 2003.
- Henry, M. *Genealogía del psicoanálisis*, Madrid: Síntesis, 2002.
- Herrera Guido, R. «Paul Ricoeur: hermenéutica y psicoanálisis», *Devenires III*, 5, 2002, pp. 161-189. <http://devenires.umich.mx/devenires/index.php/devenires/article/view/680>.
- Kant, I. *Crítica de la razón práctica*, Trad. de Antonio Zozaya, Barcelona: Biblioteca Económica Filosófica – RBA, 2002.
- . *Crítica de la razón pura*, Trad. de Pedro Rivas, Barcelona: RBA, 2004.
- Labov, W. *Modelos sociolingüísticos*, Madrid: Cátedra, 1983.
- Lacan, J. *Psicoanálisis. Radiofonía & Televisión*, Barcelona: Anagrama, 1993.
- . «Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis», en *Escritos*, Barcelona: Siglo XXI – RBA, 2006, pp. 227-310.
- . «Respuesta al comentario de Jean Hyppolite sobre la *Verneinung* de Freud», en *Escritos*, Barcelona: Siglo XXI – RBA, 2006, pp. 366-383.
- . «La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud», en *Escritos*, Barcelona: Siglo XXI – RBA, 2006, pp. 473-509.



- . «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano», en *Escritos*, Barcelona: Siglo XXI – RBA, 2006, pp. 773-807.
- . «La ciencia y la verdad», en *Escritos*, Barcelona, Siglo XXI – RBA, 2006, pp. 834-856.
- . *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 7: La ética del psicoanálisis (1959-1960)*, Buenos Aires: Paidós, 1990.
- . *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 10: La angustia (1962-1963)*, Buenos Aires: Paidós, 2006.
- . *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964)*, Buenos Aires: Paidós, 2010.
- . *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 20: Aún (1972-1973)*, Buenos Aires: Paidós, 2008.
- Lafont, C. *La razón como lenguaje: una revisión del "giro lingüístico" en la filosofía del lenguaje alemana*, Madrid: Visor, 1993.
- López Piñero, J. M. *Del hipnotismo a Freud: Orígenes históricos de la psicoterapia*, Madrid: Alianza, 2002.
- Luna, M. *Sujeto y Lenguaje. Observaciones en torno a Wittgenstein, Lacan y Deleuze*, Sevilla: Kronos Universidad, 2002.
- Mazzuca Andrés, S. «De la palabra al lenguaje en el Seminario 3 de J. Lacan», *VIII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXIII Jornadas de Investigación XII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*, Buenos Aires: Facultad de Psicología – Universidad de Buenos Aires, 2016, pp. 499-505. <https://www.aacademica.org/000-044/785>.
- Miller, J. A. *Conferencias porteñas*, Buenos Aires: Paidós.
- Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*, Madrid: Alianza, 1975.
- . *Jenseits vom Gut und Böse*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, 2012. Trad. al español de Sánchez Pascual en *Más allá del bien y del mal*, Madrid: Alianza-Orbis, 1983.
- . *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid: Tecnos, 1990.
- . *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin – New York, 2011. Traducción al español de Andrés Sánchez Pascual en *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, Madrid: Alianza, 2002.
- Peirce, C.S. *El hombre, un signo*, Barcelona: Crítica, 1988.
- Popper, K. R. «Ciencia: Conjeturas y refutaciones». *Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico*, Barcelona: Paidós, 1991, pp. 57-86.
- Reyes, G. *La pragmática lingüística*, Barcelona: Montesinos, 1990.
- Ricoeur, P. *Freud: una interpretación de la cultura*, México: Siglo XXI, 1970.
- . *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- . *Sobre la traducción*, Buenos Aires: Paidós, 2005.
- Rifflet-Lemaire, A. *Lacan*, Barcelona: Edhasa, 1971.
- Rorty, R. *The Linguistic Turn: Recent Essays on Philosophical Method*, Chicago: The University of Chicago Press, 1967.
- Roudinesco, É. *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, Barcelona: Anagrama, 1995.
- Sarraillet, M. I. «Lalengua y el inconsciente estructurado como un lenguaje», *El rey está desnudo*, 2, julio de 2009, pp. 81-96. <https://fliphtml5.com/frpt/irmp/basic/81-96>.
- Saussure, F. *Curso de lingüística general*, Buenos Aires: Losada, 1967.
- Schellenbacher, M., «Sigmund Freud und Franz Brentano», *e-Journal Philosophie der Psychologie* 15 (marzo de 2011), pp. 1-7. <http://www.phps.at/texte/SchellenbacherM1.pdf>.
- Sevilla Segura, S. *Análisis de los imperativos morales en Kant*, Departamento de Historia de la Filosofía. Universidad de Valencia, 1979.
- Wittgenstein, L. *Investigaciones filosóficas*, México-Barcelona: UNAM-Crítica, 1988.
- Žižek, S. *El sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.