

El psicoanálisis freudiano y la filosofía del sujeto

*Francisco de la Peña Martínez**

Resumen

Este ensayo trata de demostrar la existencia de un vínculo estrecho entre el psicoanálisis y la filosofía del sujeto. Más allá de que se pueda considerar al psicoanálisis como una revolución sin precedentes en el campo del saber, y Freud mismo así lo pensaba, también es posible sostener que el psicoanálisis es el heredero de una rica y variada tradición filosófica, profundamente arraigada en la cultura alemana, que tiene por tema la exaltación o la crítica del sujeto de la razón, un *leit motiv* que podemos encontrar en Kant y hasta Freud, pasando por Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche y Kierkegaard.

Palabras clave: psicoanálisis, sujeto, filosofía, inconsciente, Freud, Lacan.

Abstract

This paper try to show the existence of a close link between psychoanalysis and the philosophy of the subject. Despite the fact that psychoanalysis can be viewed as a revolution without precedent in the knowledge field, and Freud himself was thinking this, is it possible to say that psychoanalysis is the heir of a rich and varied philosophical tradition, deep-seated in the german culture, of which the theme is the exaltation or the critic of the rational subject, leit motiv that we can find in Kant and until Freud, through Fichte, Schelling, Hegel, Scopenhauer, Nietzsche and Kierkegaard.

Key words: psychoanalysis, subject, philosophy, unconscious, Freud, Lacan.

* Escuela Nacional de Antropología e Historia [paco61@prodigy.net.mx].

El estudio de los complejos vasos comunicantes entre el pensamiento filosófico y el psicoanálisis es una tarea que resulta transitable en diversas direcciones. En este ensayo quiero mostrar que aunque difícilmente puede entenderse la historia cultural del siglo XX sin tomar en cuenta el impacto de las ideas psicoanalíticas, su vertiginosa difusión no fue ajena a un clima previamente creado por la filosofía moderna, que desde Kant y la filosofía clásica alemana hasta Nietzsche y Heidegger, colocaron en el centro de su reflexión la problemática del sujeto y los diversos temas que de ahí derivan: la autoconciencia, la libertad, la autodeterminación, el deseo, la individuación, lo involuntario, la introspección, la inmanencia, el impulso vital, la corporalidad, la memoria, el dolor, lo instintivo, la existencia, la contingencia, la angustia, la temporalidad, la nada, los límites del lenguaje o la conciencia de la finitud.

Curiosamente, desde sus orígenes tanto Freud como sus herederos han enfatizado las diferencias entre el psicoanálisis y la filosofía, al grado de considerar al primero como una revolución epistemológica sin precedentes, comparable a las llevadas a cabo por Copérnico o Darwin en otros ámbitos de la ciencia. Este acento en la ruptura que el psicoanálisis representa en el campo de los saberes ha acarreado una subestimación de las corrientes profundas de ideas de las que forma parte, algunas de origen filosófico, y con las cuales el psicoanálisis ha mantenido estrechos intercambios a lo largo de su historia.

La historia de la filosofía se ha desarrollado como un pensar acerca del fundamento, y dicho fundamento ha conocido en Occidente dos grandes nombres: el Ser y el Sujeto. Con la disolución de la metafísica del ser desde el final de la Edad Media, se traslada del ser al sujeto el lugar del fundamento. Con la modernidad, la filosofía intenta pensar el Sujeto como fundamento y de asentar en ese Sujeto el saber, el ser y el actuar. Ahora bien, la filosofía del Sujeto en sus distintas modalidades no sólo anticipa muchas de las ideas que el psicoanálisis desplegará en su contexto específico, sino que es una de las plataformas a partir de la cual el psicoanálisis se constituye como tal bajo la forma de una teoría crítica del sujeto psicológico.

Pienso que junto a la idea de que el psicoanálisis constituye una mutación intelectual sin precedentes, lo cual es innegable, es posible reconocer también que forma parte de una tradición de ideas cuyo linaje filosófico es evidente, lo que puede ponerse de relieve a través de un recorrido por la historia del pensamiento filosófico en torno al sujeto. En qué medida el psicoanálisis supone una subversión de los principios de la metafísica moderna del sujeto, es algo que sólo podemos evaluar a través de su comparación con lo que las interpretaciones filosóficas de la subjetividad pueden revelarnos.

De la sustancialidad a la subjetividad

La noción de sujeto en la filosofía tiene una larga historia que puede remontarse a la Grecia clásica, por lo que importa comprender algunas de las variaciones de significado que ha conocido desde la antigüedad hasta nuestros días. En principio, la idea de sujeto refiere a lo que está en posición de subordinación o de pasividad. En Aristóteles *to hypokeimenon* es el término que designa el sustrato de las cualidades sensibles, la cosa de la que se afirman ciertas propiedades, aquello que subsiste más allá de los predicados que le atribuimos. En su sentido lógico-gramatical el sujeto es sinónimo de cosa o de objeto, es aquello de lo que se afirma o niega algo, lo que une a la cosa abstractamente concebida con el conjunto de cualidades y relaciones de las que es soporte. En este sentido, sujeto y sustancia son equivalentes, la sustancia siendo aquello que se opone a los accidentes, aquello “que es”, aquello que “subsiste”, la invariante de una presencia que es principio de inteligibilidad, es decir, lo que subyace, mas allá de las apariencias, al cambio o la diversidad de sus aspectos. La filosofía antigua interpretó y comprendió al ser como sustancia, y pensó a ésta como *hypokeimenon* o sujeto, pero entendiendo al sujeto en un sentido objetivo, como lo que permanece sin cambio o perdura, como Idea o como Forma.

De la idea de soporte o sustrato, y por un deslizamiento semántico, se deriva otra acepción fundamental del sujeto-sustancia, esta vez como principio activo y causal, como aquello que es la causa de sus propiedades, como *subjectum*. Con este significado, el sujeto-sustancia

es concebido como principio explicativo y como razón de ser de lo que es. En vez de concebirse como un soporte inerte e indiferente de algunos accidentes, se piensa en la presencia de una causa del atributo en el sujeto. Se trata de una operación que lleva a la “sustantificación” de los predicados, revelando con ello el carácter activo del sujeto. Se da así la transformación del *hypokeimenon* en *subjectum*, y la emergencia del principio fundante del concepto moderno de subjetividad.

La noción de *subjectum* introduce una dimensión reflexiva, una referencia de la sustancia a sí misma que está ausente en el sentido original de *hypokeimenon*. Se trata de una idea del sujeto menos como sujeto del enunciado que como sujeto de la enunciación, idea que abre el camino y, en ruptura con la filosofía antigua, culmina en Descartes y su concepción de la *res cogitans* como sustancia-sujeto reflexiva y existente, en un proceso que va de la sustancia a la subjetividad y de la subsistencia a la existencia.¹

Puede constatarse así que a lo largo de su historia, la idea de sujeto, que en sus orígenes se confunde con la idea de sustancialidad propia del pensamiento filosófico premoderno, gradualmente se libera de

¹ En otra dirección, de la noción de sujeto-sustancia se perfila otra idea del sujeto como *subjectus*, término político-jurídico que connota sumisión o sujeción a la autoridad de un poder superior, humano o sobrehumano, soberano o amo interior. Se trata de un cambio de sentido que acompaña al tránsito que va de Aristóteles a San Agustín. A partir de este último la sujeción se concibe como obediencia voluntaria e interior, obediencia del alma más que del cuerpo a un destino superior (que puede ser terrenal o celeste, real o ficticio), obediencia que afecta a la humanidad entera. Se pasa de este modo de la figura antigua del ciudadano “natural”, hombre y amo (figura que excluye a la mujer, el niño y el esclavo de dicho estatuto), a la del hombre cristiano, genérico y abstracto, un sujeto interior, sujeto responsable y que debe responder de sí mismo por sus actos e intenciones ante aquel gran Otro que lo interpela (Dios, Señor, Estado, Soberano). El fundamento de la autoridad deja de ser concebido como producto de una desigualdad natural, exterior al sujeto, para ubicarse al interior de éste, en una operación por la cual el sujeto se sujeta a sí mismo, llevando a cabo su propia sujeción. En las antípodas del ciudadano “natural” antiguo, y a través del humanismo cristiano, se constituirá el ciudadano “universal” moderno, quien deja de ser pensado como sujeto-súbdito de la ley para convertirse en sujeto constituyente, hacedor de la ley, sujeto legislador responsable de las consecuencias de las leyes por él implementadas. A partir de esta idea, subjetividad y libertad se tornan equivalentes, mas allá del principio de sujeción o “servidumbre voluntaria”, y la emancipación de toda forma de sujeción se erige como un derecho inalienable que anima la acción de los hombres.

tal significado. En un proceso que podríamos calificar a la vez de desustancialización del sujeto y de subjetivación de la sustancia, la problemática de la subjetividad como fundamento del ser y correlato del mundo de los objetos se desplegará como el rasgo definitorio de la modernidad filosófica, sustituyendo a la problemática de la sustancia y los accidentes.

La obra de Descartes representa un momento esencial en este proceso, y opera como una verdadera formación de compromiso entre el antiguo y el moderno modo de filosofar. Si en él la noción de sujeto continúa pensada como sustancia, el análisis reflexivo confiere un estatuto completamente original a esta singular sustancia, la sustancia pensante, la única que puede descubrirse a sí misma como existente. En efecto, la sustancia pensante es concebida por Descartes como sujeto porque en ella residen los actos que llamamos intelectuales. Aunque en la filosofía cartesiana dicha sustancia es aún más pasiva que activa, receptáculo y no causa de sus pensamientos, ella es también la única sustancia capaz de dudar y desear, o en otros términos, de decir y afirmarse como yo. El yo se autopostula como sujeto a partir de la certeza primera de que si “pienso, luego existo”, enunciado en donde se confunden el sujeto como fundamento y como yo.

Despliegue y auge de la forma sujeto en el campo filosófico

Desde Kant hasta Husserl el sujeto ha sido pensado en el horizonte moderno como un yo o una conciencia de sí abstractamente concebida. Lo propio del sujeto es su capacidad autorreflexiva, el hecho de ser una conciencia presente y dada a sí misma. La hipóstasis del sujeto así entendido se inicia con Descartes y alcanza su punto álgido con Kant y la filosofía clásica alemana (Fichte, Schelling y Hegel). Asimismo, la crítica a dicha metafísica comienza después de este punto climático encontrando, primero en Schopenhauer y después en Nietzsche y Kierkegaard, a sus principales exponentes.

Con Descartes nace la antropología filosófica que sitúa al hombre en el centro del universo de las representaciones, es decir, la metafísica de la subjetividad para la que la sustancia pensante se convierte en

la condición para conocer a la sustancia extensa. Con él comienza la modernidad filosófica como proceso de objetivación de la naturaleza, es decir, la concepción de que el mundo de los objetos es producto de la razón y, en consecuencia, del sujeto. Descartes lleva a cabo una operación que se despliega en tres momentos: el primer tiempo supone hacer tabla rasa del pasado y la tradición, poniendo en duda todas las opiniones recibidas y los prejuicios heredados. En un segundo momento, se postula la existencia de un punto de apoyo incuestionable que toma la forma del *cogito* como instancia que permite salir de la duda generalizada, a partir de la certeza del sujeto sobre su existencia por el acto de pensar. Finalmente, sobre la base de esta certeza absoluta que el sujeto posee de su propia auto-aprehensión se constituye el tercer momento, en el cual se edifica el sistema del conocimiento científico a partir de la duda metódica.²

La ecuación que hace del Hombre el Sujeto no sólo acarrea la valoración de la individualidad humana y de la especie humana como portadora de lo universal, sino que dicha ecuación sustituye a aquella que identifica a la Idea o a Dios con el Ser, que es propia de la filosofía premoderna. Si en la antigüedad es el orden cósmico de la tradición el que funda en su universalidad los valores del conocimiento, de la comunicación y del poder, con Descartes se trata de fundar exclusivamente a partir del yo dichos valores. La intervención de Dios está de hecho mediatizada por la reflexión filosófica del sujeto sobre sí mismo y es dependiente de ella. Así, gracias a esta inédita torsión, a partir de Descartes los valores encuentran su trascendencia en la inmanencia radical del sujeto, y la esencia de lo humano, tanto a nivel de la especie como en la singularidad individual, radica en la

² La invención del pueblo como entidad autodeterminante y libre es el correlato, en el ámbito de la filosofía política, de la idea cartesiana del *cogito* como tabla rasa y fundamento, dando origen al sujeto político moderno. De Hobbes a Rousseau, el convencionalismo hará del hombre el punto de partida del edificio social en un gesto por el que, una vez superado el “estado de naturaleza”, la legitimidad del poder es pensada como el producto de un contrato social fundado en la racionalidad y la voluntad y no en la imitación de un orden natural o divino. Rota la idea de la tradición como fuente del poder, la idea cartesiana de una reconstrucción de todos los valores a partir del sujeto encuentra en la filosofía política su extensión desde el plano del individuo al de la colectividad.

subjetividad, estableciéndose de ahí en más una relación indisoluble entre existencia y subjetividad.

Con Kant asistimos al coronamiento del programa cartesiano pero también a un acontecimiento filosófico sin precedentes, la inversión del platonismo, es decir, del primado de lo inteligible sobre lo sensible. Con su crítica de la razón pura Kant postula la autonomía radical de lo sensible sobre lo inteligible, la condición finita del conocimiento humano, la separación radical de lo humano y lo absoluto (Ferry, 2007:52). Si el hombre, cuerpo material e inteligencia limitada, se distingue de Dios que es puro espíritu y omnisciencia, es porque existe una esfera que escapa a toda legislación divina y encuentra su fundamento exclusivamente en la subjetividad. Con la distinción entre cosa en sí y fenómeno, Kant hace del entendimiento y la experiencia aquello que marca los límites de la metafísica y de todo saber absoluto. Postulando la existencia de un conocimiento apriorístico que se encuentra en germen en el sujeto y que se desarrolla con la experiencia, Kant defiende a la vez la idea de que el objeto está determinado antes de que nos sea dado y de que el sujeto no puede conocer lo que está más allá de la experiencia.

Lo fenoménico deja de ser lo ilusorio para convertirse en el único mundo cognoscible y real, mientras que lo nouménico deja de ser lo verdadero para convertirse en lo incognoscible. La pretensión metafísica de conocer lo absoluto, de captar la esencia última del *cogito*, del cosmos o de Dios, es relativizada por la afirmación de la condición limitada y sensible de la conciencia humana. La finitud insuperable, que es el rasgo del conocimiento real, científico y no ilusorio, hace que la figura del absoluto sea relativizada y reducida al rango de simple "idea" de la razón. El mundo inteligible de la metafísica sólo sobrevive en la filosofía de Kant bajo la forma de Ideas (Dios, la inmortalidad del alma, la libertad), productos necesarios de la razón pero con un estatuto indeterminado e indemostrable que imposibilita todo conocimiento objetivo sobre ellas. Ilusiones carentes de toda objetividad, las Ideas conservan solamente una función reguladora y normativa, útil para fines prácticos.³

³ Así, a la metafísica dogmática que pretende conocer lo nouménico Kant opone la metafísica crítica que asume la incognoscibilidad de lo nouménico y postula que las Ideas

El idealismo moderno se constituye entonces como un análisis de la forma sujeto, es decir, de las condiciones de posibilidad y los límites de la subjetividad. Cabe precisar que se trata de una idea de la subjetividad abstracta, trascendental, es decir trans-individual y trans-psicológica (Balibar, 2000:186). Con la divinización del sujeto trascendental racional, que viene a suplantar al Dios filosófico de Descartes y Pascal, de Spinoza y Leibniz, Kant consume una doble operación, de subjetivación de lo absoluto, por un lado, de transformación de Dios en una simple idea, por el otro.⁴

Ello se evidencia en particular en el plano de la ética, en el que, después de deslindar a la moral de la religión para pensarla en sí misma (haciendo de la razón aquello que determina el objeto, no cognoscitivamente, sino a través de su realización en la práctica), Kant reintroduce el absoluto (a través del imperativo categórico) ahí donde la crítica de la razón teórica lo había expulsado. Kant postula el primado del sujeto trascendental en el terreno ético acentuando la ruptura que separa al *subjectus*, sujeto sumiso y súbdito de la ley, del sujeto constituyente y legislador de su propia obligación. Ruptura que traduce la dualidad que opone al hombre como ser sensible, fenoménico, natural, y como ser racional, nouménico, libre. Para poder fundar en el campo de la ética la igualdad entre los hombres, Kant descorporaliza la voluntad a fin de hacerla racional, razón práctica pura, asociándola con ello a una idea de la libertad concebida más como necesidad que como posibilidad. En efecto, la libertad en Kant es la causa necesaria, no la causa posible de las acciones, en la medida en que la voluntad no se somete a la ley sino en tanto voluntad autolegisladora y universal. En ello, Kant es deudor de una idea de la libertad y de la ética que se remonta hasta Aristóteles y que la concibe

sólo son principios racionales sintéticos que otorgan una cierta unidad a la experiencia y el entendimiento, operando de acuerdo con el supuesto del “como si” (como si Dios, como si el alma o como si la libertad existieran).

⁴ En este sentido, puede decirse que “la muerte de Dios”, más que una idea que le debemos a la filosofía nietzscheana, está en obra en la filosofía kantiana, si bien bajo una forma aún limitada por su metafísica del sujeto en tanto que filosofía trascendental.

como un “sé lo que eres” o un “actúa de acuerdo con tu ser” y no como un “sé lo que aún no eres”. Una idea de la libertad más cercana a la filosofía antigua que a la moderna.

Colocando al sujeto como fundamento y causa del acto ético, el imperativo categórico como ley de la moralidad supone la subordinación de la subjetividad entendida como apetito, afección o inclinación, como medio para alcanzar un fin, a la subjetividad nouménica de la libertad concebida como principio regulativo universal, como fin en sí mismo. La ética kantiana, aunque sea bajo la forma de la idea de libertad (del “como si” la libertad existiera), implica reintroducir, después de haberlo rechazado, el primado de lo inteligible sobre lo sensible, la tesis de que hay que actuar como si, en tanto hombres, fuéramos seres racionales y libres, sujetos trascendentales, como si nuestro actuar hiciera coincidir lo que es con lo que debe ser.

Del sujeto de la acción como absoluto

Si la metafísica crítica del sujeto despoja a Dios de sus privilegios, la metafísica poskantiana se caracterizara por llevar a sus últimas consecuencias la racionalidad subjetiva. Fichte, Schelling y Hegel intentan, cada uno a su manera, superar los atolladeros del idealismo crítico kantiano a través de una radicalización del mismo. En Fichte la exaltación de la subjetividad alcanza su límite más extremo, entronizando al Yo como fundamento último del ser, y más exactamente, a la Yoidad, que actúa a través y más allá del yo individual.

Fichte construye su sistema a partir de la primacía de la razón práctica kantiana, haciendo de la libertad y la autofundación de la conciencia la condición de toda objetividad. Con ello pretende hacer de la libertad y de la voluntad el fundamento ontológico no sólo de la acción moral sino también del saber, moralizando el conocimiento y la experiencia. Radicalizando el kantismo en contra de Descartes, el primer principio de la filosofía para Fichte no es más el “yo pienso” ni el “yo soy” sino el “yo actúo”. A la filosofía dogmática que considera al mundo de las cosas como existente en sí mismo y al margen de la

conciencia, Fichte opone la filosofía idealista que asume la libertad de la conciencia y el primado de la misma sobre el mundo, y en contra de Kant, privilegia la intuición intelectual del Yo absoluto sobre la intuición sensible. Al fusionar la razón teórica y la razón práctica, el saber y la moral, Fichte radicaliza el subjetivismo trascendental y hace del Yo un puro accionar, un Yo que no es nada sino acción.

El Yo puro o absoluto es para Fichte la condición tanto del yo empírico como del no-yo (el mundo, la naturaleza). Ambos se contraponen al seno de este Yo trascendental, aunque se trata de una contraposición relativa. En efecto, Fichte concibe al no-yo como autolimitación del yo, y la determinación del yo por el no-yo como autodeterminación. Significa esto que el no-yo, es decir la naturaleza, es una representación espontánea y necesaria producida por el yo, o más precisamente, por la actividad inconsciente del yo o de la imaginación productiva, como la denomina Fichte, que hace que los productos del yo adquieran para éste la apariencia de cosas externas. Ahora bien, según Fichte, el mundo es una producción del Yo absoluto que tiene un fin práctico, a saber, hacer posible la moralidad en el hombre en tanto ser racional. La actividad del Yo absoluto requiere de la autolimitación del no-yo en la medida en que el yo práctico necesita no coincidir con el Yo absoluto para poder realizarse como praxis moral.⁵

El yo requiere de la resistencia del no-yo para poder tomar conciencia de un obstáculo a vencer, tiene que oponerse al mundo para encontrar un medio que le permita ejercer su actividad. El mundo se constituye en consecuencia como resultado de una razón de orden

⁵ La imaginación productiva como fundamento del conocimiento es una actividad ciega que escapa al sujeto que la realiza y explica el carácter dado que en la conciencia toman los contenidos del conocimiento. Por ello, para Fichte no es el entendimiento sino la imaginación la que prescribe sus leyes a la naturaleza. La subjetividad absoluta no sólo engendra el mundo sino que se da a sí misma sus propias leyes y formas de expresión, es lo inteligible que como acción del Yo determina lo sensible. En este sentido, Fichte elimina la problemática kantiana de la cosa en sí, al concebirla no como algo que escapa al pensamiento y le precede sino como algo puesto por el mismo pensamiento pero que toma la apariencia de algo que se le opone.

moral, pues es la condición de posibilidad para que el esfuerzo del yo finito por igualar al Yo absoluto adquiriera todo su sentido.⁶

De la subjetividad restringida a la subjetividad generalizada

La historia de la filosofía asocia el nombre de Schelling al de Fichte con el fin de crear una sucesión progresiva que culminaría en Hegel y nos ayudaría a entenderlo. Sin embargo, esta visión descuida la originalidad de la concepción de Schelling y su irreductibilidad a tal esquema evolucionista. En efecto, Schelling es menos un capítulo en el desarrollo del idealismo que culminaría en Hegel que el primer crítico del idealismo desde el interior del idealismo mismo, e incluso el antecedente inmediato del pensamiento de Schopenhauer, Nietzsche y Kierkegaard (Duque, 1998:156).

Si la filosofía moderna que viene de Descartes presupone la diferencia entre espíritu y naturaleza, sujeto y objeto, que alcanza su culminación en la crítica kantiana, Schelling intentará pensar dicha escisión pero con el fin de escapar a ella. Esto se hará posible a partir del principio de lo absoluto, entendido éste como devenir, como historia de la razón absoluta, una historia que va de la naturaleza al espíritu.

Como en Fichte, la subjetividad es para Schelling menos la razón teórica, la razón enfrentada a objetos, que la razón práctica. Sin embargo, Schelling reformula la idea de sujeto al no pensarlo únicamente como Yo sino también como naturaleza, es decir, postulando que el sujeto no es sólo espíritu, sujeto subjetivo o consciente, sino también sujeto objetivo, inconsciente, es decir, naturaleza. Schelling amplía la idea del sujeto y de la razón, incluyendo en ella no sólo el ámbito del espíritu sino igualmente a la naturaleza, transfiriendo así a la naturaleza aquella actividad pura que Fichte postuló como esencia del Yo. Esta

⁶ Porque si el yo práctico debe ser infinito y alcanzar un ideal infinito, ello sólo puede ser posible a través de la superación de una realidad finita. Gracias a ello, la acción moral convierte al límite en actividad, a lo dado en libertad, a la naturaleza en espíritu, al no-yo en yo, en un proceso que se despliega infinitamente sin alcanzar nunca su fin.

actividad consciente-inconsciente de la razón, que está presente tanto en la naturaleza como en el espíritu, es pensada en principio como actividad estética.

Así, Schelling concibe a la filosofía trascendental como la superación y la síntesis de la filosofía teórica y la filosofía práctica, como historia del absoluto, historia que va del espíritu inconsciente al consciente, apelando a una actividad unitaria que se encuentra en la base de ambos momentos, la actividad estética de la razón absoluta. Schelling es el primero en considerar a la razón menos transparente y firme de lo que suponía el idealismo de Kant o Fichte, en la medida en que, frente a la tradición ilustrada, para la cual el entendimiento puede comprender racionalmente la naturaleza y la historia, hace suya la concepción romántica de una naturaleza insondable y abismal, una naturaleza caótica y sin entendimiento. La concepción de la naturaleza de Schelling supone que el sujeto consciente no está en el origen del conocimiento o del ser de la naturaleza sino que es un producto de ésta, es decir, que el sujeto tiene su origen en la naturaleza en tanto que realidad presubjetiva.

Por ello, la razón, en tanto que identidad de lo espiritual y lo natural, incluye a la sinrazón como uno de sus componentes. La razón no es, en consecuencia, algo sólo mental o espiritual, sino también real, incluye a lo que no es idea ni entendimiento, es decir a la sinrazón o voluntad. A partir de su tratado sobre la libertad Schelling reelabora estas ideas incorporando a su filosofía el tema de la caída originaria, es decir, del origen del mundo sensible como resultado de una separación de lo absoluto. Schelling elabora una teosofía en la cual naturaleza y espíritu se enfrentan al seno del absoluto. En el hombre se refleja el conflicto originario entre el bien y el mal que existe en Dios, en quien existen tanto un principio racional y consciente como un principio oscuro y ciego, que es voluntad irracional. La tensión entre la voluntad propia y la voluntad universal, entre voluntad ciega, egoísta y destructiva y voluntad trascendente, clara y racional, es un atributo del hombre, quien puede elegir libremente entre el bien y el mal. Es

el hombre quien debe elevar a la conciencia, a través del ejercicio de su libertad, aquello que subsiste en el de inconsciente y oscuro.⁷

El sujeto de la razón dialéctica e histórica

En Hegel encontramos una superación del dualismo kantiano sujeto-objeto que difiere de la propuesta por Fichte (libre accionar del Yo absoluto y moralización del saber) y por Schelling (identidad entre naturaleza y espíritu, sinrazón y razón al seno del absoluto). Hegel parte de que lo absoluto no es una cosa en sí inaccesible o incognoscible, y de que no hay conocimiento verdadero que no sea conocimiento de lo absoluto. Lo absoluto, lo real, lo verdadero, por lo tanto, no es sino sujeto, es decir, saber de sí mismo, autoconciencia. La racionalidad, que no es sólo un atributo del hombre sino del ser, implica que todo lo real es racional. Pero se trata de una racionalidad dialéctica, es decir, una racionalidad en devenir (tanto en la naturaleza como en la historia humana) que supone la unidad de sujeto y objeto y su implicación recíproca y originaria al seno del absoluto.

Para Hegel el espíritu, a diferencia de Fichte y de Schelling, no es sólo actividad y automovimiento sino también negatividad, autonegación, por medio de la cual genera su propia determinación y la superación de la misma. El espíritu es por ello infinito, universal y necesario, pero lo es en la medida en que supera activamente a lo finito, lo singular y lo contingente, que no existen en sí mismos o en oposición a aquellos sino sólo como momentos suyos.

Hegel elabora una ciencia de la experiencia de la conciencia o fenomenología que quiere superar la idea kantiana de la experiencia

⁷ El proceso de creación del mundo coincide con el proceso de personalización de Dios, pero también del hombre, quien se hace a sí mismo autoconsciente excluyendo el lado inferior de su esencia de aquel que es superior, yendo de la indistinción inconsciente a la toma de conciencia de su libertad y de su racionalidad. La filosofía racionalista del Schelling tardío desembocará en una filosofía de la religión en la que la superación de la caída y la separación del absoluto suponen la conciliación entre la razón y la revelación, y el primado sobre lo universal y esencial de la existencia efectiva, en la que acontece el misterio de la revelación, la aventura de la libertad del hombre, la libre acción de Dios.

como límite al saber absoluto. La fenomenología significa manifestación del espíritu en sus diferentes fases, que van de la conciencia a la autoconciencia y de ésta a la razón, hasta culminar en el saber absoluto. Las figuras de la conciencia que Hegel describe son a la vez figuras de la conciencia individual y colectiva. El espíritu se manifiesta tanto en el plano de la historia como en el del individuo, de manera tal que la historia de la conciencia del individuo, del espíritu subjetivo, reproduce a su manera la historia del espíritu objetivo, la historia de la humanidad. Este itinerario toma un cierto número de formas de la conciencia que sitúan una relación precisa del saber del sujeto a la verdad. En cada una de estas formas el sujeto alcanza una cierta formulación de la verdad, para enseguida, dialécticamente, descubrir la no-verdad, abandonar la verdad anterior y pasar a un nuevo régimen de la verdad.

La experiencia de la conciencia avanza a través de la alienación y el extrañamiento, de la necesidad del sujeto de contraponerse a lo otro para poder afirmarse como sujeto. El movimiento dialéctico da cuenta del trabajo de lo negativo, del camino de duda y desesperación que anima el tránsito del espíritu de un estado de saber a otro.⁸ Hegel

⁸ En su fenomenología, Hegel describe el proceso que desde la conciencia natural del objeto (que concibe al mundo como algo independiente de ella) lleva a una segunda etapa, la de la autoconciencia. En ésta la conciencia se coloca a sí misma en calidad de objeto y elimina la alteridad del mundo interiorizándolo, para en un segundo tiempo descubrirse como autoconciencia “en el mundo”, es decir, como intersubjetividad. En efecto, la autoconciencia, que se manifiesta en principio como apetencia y deseo, como tendencia a apropiarse de todas las cosas, no puede empero reducirse a ser autoconciencia solipsista sino que es autoconciencia frente a otras autoconciencias, en relación a las cuales establece una lucha cuyo resultado es el sometimiento de unas a otras en la dialéctica entre amo y esclavo, entre quien se impone porque arriesga su vida y quien se somete por temor a la muerte. La superación de tal dialéctica engendra tres nuevas figuras de la conciencia: la estoica (libertad abstracta que se coloca por encima del señorío y la esclavitud pero niega la vida), la escéptica (en el que la autoconciencia se niega a sí misma al negar el mundo) y la conciencia desventurada (que opone este mundo a un mundo trascendente pero inalcanzable). Pero la autoconciencia sólo alcanza su síntesis en una tercera etapa, la de la razón. La razón conoce a su vez otras figuras, como la de la razón observante y la razón actuante (que se despliega como búsqueda egoísta del placer, como búsqueda del bienestar de la humanidad o “ley del corazón” y como búsqueda abstracta de la virtud) que desembocan en el espíritu objetivo,

concibe al saber absoluto, culminación del devenir del espíritu, como eticidad, como la síntesis entre lo singular y lo universal, el deber y la felicidad, entre lo que es y lo que debe de ser, y con ello va mas allá de la ética kantiana, que sólo piensa la dimensión interior del sujeto, abordándola en términos de una universalidad formal, como pura moralidad. Más allá del dualismo kantiano que opone sensibilidad y racionalidad, naturaleza y libertad, mas allá de la moralidad, Hegel reconcilia el deber y las inclinaciones naturales, la conciencia y la acción, el yo y el nosotros, en una universalidad concreta que es unidad de lo individual y lo universal. La eticidad es la armonización de la moral individual con la norma obligatoria, el derecho, y representa la síntesis del individuo y la comunidad en el Estado, en el que se incorporan y superan dialécticamente las vidas individuales en el “espíritu del pueblo”.

El imperio de la voluntad o la clausura del sujeto de la razón

En Schelling el ser originario, el absoluto o Dios, es voluntad oscura e inconsciente, una voluntad que sin embargo tiende a elevarse a una condición espiritual con la evolución de la conciencia. El mal aparece en este esquema como resultado de una voluntad egoísta y opaca que se opone a la voluntad universal y a la inteligencia racional. En Schopenhauer, por el contrario, la voluntad se define por su sinsentido, su universalidad radica en su pura irracionalidad. Si en Hegel el devenir es lógico y racional, para Schopenhauer el devenir es

ethos social e histórico que es animado por nuevas contradicciones. En su devenir, el espíritu encarnado en la comunidad y la historia conoce sucesivos conflictos, entre la ley divina y la ley humana, la conciencia noble y la conciencia vil, la fe y la ilustración, la libertad y el terror, la buena conciencia y el alma bella. Así, empujada hasta la comunidad espiritual, la conciencia transita del yo al nosotros, y esto en la medida en que la conciencia no encuentra su sentido en sí misma, sino al seno de una comunidad histórica, un pueblo, una nación. El individuo sólo se realiza y encuentra su plenitud al seno de la comunidad, y por ello el espíritu es sujeto plural y uno a la vez, desplegándose al mismo tiempo en el plano individual y en el comunitario (Valls, 1994:388).

voluntad, aquello que excede y desborda a la razón, aquello que se sitúa más allá de ésta. La voluntad es devenir incontenible e inaprehensible, pues a diferencia de Kant, para quien la voluntad es racional y está supeditada al saber, en Schopenhauer la voluntad no se determina por la razón, es voluntad ciega. Schopenhauer reivindica la metafísica, la pregunta por la esencia del mundo, no a partir de una experiencia de lo inteligible, de lo que se encuentra al exterior del mundo (Dios, la Idea, el Yo pensante) sino a partir de una experiencia interior fundamental, a saber, la experiencia del cuerpo. Si en Kant el cuerpo es heterónimo a la razón, esfera autónoma que se legisla a sí misma, el cuerpo en Schopenhauer es el punto de partida de una ética de la voluntad, del impulso y del instinto, una ética pesimista según la cual la existencia es dolor y deseo insatisfecho e insaciable.

Para Schopenhauer el hombre es a la vez sujeto de la representación y sujeto de la voluntad, conciencia y ser. Pero ante todo es cuerpo y es querer, y por esto la razón no puede por ella misma decidir sobre el querer. El conocimiento es de origen secundario, es accidental y exterior, puesto que la razón está sometida a la voluntad, y ésta se sirve de aquélla sólo para hacer consciente los objetos de su apetito. En el sujeto cohabitan conciencia de la finitud y deseo de inmortalidad, la primera vinculada a la representación racional y el segundo a la voluntad, y es por ello que la voluntad, que constituye el ser en sí, es ajena a la temporalidad y a los conceptos de comienzo y fin. Como el fundamento del ser no es cognoscible, la voluntad no es nada que sea inteligible. La voluntad ciega y la ausencia de espíritu o de finalidad en el núcleo de todas las cosas suponen la total opacidad del mundo, del cual el hombre sólo puede esperar ser redimido a través del arte, la contemplación filosófica, el ascetismo y la negación de la voluntad de vivir, las únicas vías por las cuales el hombre puede mitigar la realidad cruel y destructora de la voluntad (Rosset, 2005:35).

La voluntad de vivir toma cuerpo en el individuo particular, singularidad radical que se afirma contra los otros cuerpos. La individualidad schopenhaueriana está en las antípodas de la subjetividad trascendental kantiana, es el resultado del principio de individuación que genera la multiplicidad y la diversidad, pero también un mundo

poblado de egoísmos enemistados.⁹ La superación de los límites del yo empírico y la renuncia al mundo se dirige a lo supraindividual, pero a diferencia de Nietzsche, es renuncia al cuerpo, éxtasis o “conciencia mejor”. Con todo, se trata de una ética sin garantías, que lucha contra el sufrimiento sabiendo que éste es inerradicable, que apuesta por el misterio de “otra vida”, distinta a aquella regida por la ley de la jungla. Schopenhauer elabora una filosofía radicalmente inmanente, con aires presocráticos, en la que la esencia del todo, la voluntad, no está separada de las cosas, y aunque oculta, no por ello no existe en las cosas. Sin embargo, es ante todo una metafísica desconsolada, en la que no se trata de ningún cosmos armónico sino más bien terrorífico, en el que la voluntad de vivir se manifiesta a través de la lucha y la destrucción.

Del sujeto de la razón al sujeto de la existencia

Si Schopenhauer elabora su sistema por oposición al kantismo, la oposición al idealismo hegeliano inspira el proyecto filosófico de Kierkegaard. El rechazo a la idea de sistema lo es también al primado de lo universal y lo necesario sobre lo individual y lo posible. En efecto, la sumisión de la historia a la razón llevó a Hegel a erigir a la necesidad como motor del devenir (negándole todo valor a la contingencia) y a concebir a la libertad como meta inevitable y no como posibilidad abierta.

En contra de todo idealismo, es decir de todo concepto o abstracción (“la humanidad”, “el hombre”) que anula la realidad de los hombres en su singularidad, Kierkegaard parte del primado de la existencia y del individuo, haciendo de los temas de la subjetividad y la fe, la contingencia y la libertad, la posibilidad y la angustia, la

⁹ En este sentido, para Schopenhauer las acciones morales no se producen por un imperativo categórico sino por la tendencia a la compasión, por la experiencia del dolor y el sufrimiento de los otros y de uno mismo, experiencia que acontece en el ámbito de la voluntad y no de la razón. La compasión nos libera del engaño del principio de individuación y nos libera de la voluntad como tal, a la que podemos renunciar abandonando al mundo a través de la unión mística con los otros.

desesperación y la decisión, el centro de su reflexión. Si para Hegel lo que importa es la humanidad y la idea, para Kierkegaard lo que interesa es el individuo y la existencia, entendida la existencia como el reino del devenir en tanto contingencia, libertad y posibilidad.¹⁰

El rechazo de Kierkegaard al racionalismo tiene como telón de fondo, no la afirmación de la voluntad ciega como en Schopenhauer, sino la revaloración de la fe y de la experiencia cristiana. El existencialismo de Kierkegaard se confunde con la experiencia teológica en la medida en que para él la fe y el individuo son términos equivalentes. Si el hombre es ante todo individuo, lo es porque su existencia es pasión de infinito, sed de absoluto, porque a diferencia del reino de la naturaleza, donde la especie cuenta más que el individuo, en el género humano la relación se invierte y el individuo se erige como persona, es decir como singularidad irreplicable, como sujeto responsable y libre, como hombre de fe. Nada que ver con Schopenhauer y su llamado a liberarnos de la individuación y de la voluntad de infinito por medio de la compasión.

Si Hegel crea un panteísmo immanentista en el que se suprime el abismo que separa al hombre de Dios, al subsumir la fe a la racionalidad y al concebirla como un momento del despliegue del saber absoluto, Kierkegaard coloca en el centro de su reflexión dicho abismo, aquello que opone lo infinito a lo finito, lo eterno a lo temporal, Dios al individuo.¹¹ De hecho, Kierkegaard afirma tal individualidad en contra de la eticidad hegeliana, el reino de lo general y lo universal, de lo que vale para todos y para cada uno. El individuo que se sustrae a dicho reino es el hombre de fe (cuya figura emblemática es Abraham), aquel que no se relaciona con los otros sino con Dios, aquel que por encima

¹⁰ Kierkegaard opone al sistema hegeliano la ironía socrática, a la dialéctica del concepto la dialéctica de la existencia, a la mediación sintética el salto abrupto, al pensamiento la existencia, transformando las mediaciones hegelianas en oposiciones irreductibles: el pensamiento no es el ser, la historia no es la necesidad, lo real no es lo racional, lo individual no es lo universal.

¹¹ Kierkegaard distingue tres modalidades de existencia a los que denomina estadios estético, ético y religioso, el primero vinculado al amor propio, el segundo al amor por los otros, el tercero al amor a Dios. Sin subestimar a ninguno, considera sin embargo a la vida de la fe como la forma más auténtica de la existencia finita y de la individualidad.

de la ética, establece una apuesta paradójica, una relación absoluta con lo absoluto, es decir, con lo radicalmente Otro, con lo completamente distinto, con lo absolutamente desconocido, con aquello que enfrenta el ser da cada uno a sus límites. Porque entre el hombre y Dios, entre lo finito y lo infinito, hay un abismo que ninguna mediación puede superar. Y es por ello que la fe no sólo es incomunicable, inefable, sino también una apuesta, un saber sin garantías, un saber no contra la razón sino distinto a ella.

Para Kierkegaard la existencia precede al pensamiento, y por ello, a la inversa de Descartes, el principio de su filosofía es “existo, luego pienso”. La existencia confronta al hombre con la angustia, sentimiento metafísico por excelencia en el que el individuo se ve amenazado por la nada, es decir por aquello que es del orden de la posibilidad, de lo porvenir, del futuro, del atributo más característico del sujeto, proyectarse, llegar a ser lo que todavía no es.¹²

Del sujeto del eterno retorno

Con Nietzsche la deconstrucción de la metafísica del sujeto de la razón iniciada ya en Schopenhauer alcanza un punto de no retorno. Pero a diferencia del ascetismo o la resignación frente al dolor de la vida que propone Schopenhauer, Nietzsche defiende un vitalismo radical que afirma, más allá de la individualidad y la conciencia, la comunión con el fondo último de lo real, con el ser entendido como devenir caótico y múltiple, como naturaleza ciega y azarosa, como juego eterno y síntesis artística. Por ello, su proyecto de superación de la metafísica toma la forma de una recuperación al seno de la

¹² La existencia, que hace del hombre un ser libre, convierte a la decisión en su núcleo más íntimo, decisión que arranca al hombre de lo temporal y lo vincula a lo eterno, pues en un instante lo impele a hacerse cargo de la totalidad de su ser. La culpa y la desesperación son el correlato de la elección libre, pero también son el camino que conduce a la fe y a Dios, y la única salida a los atolladeros de la existencia, siendo Dios el nombre con el que Kierkegaard piensa la experiencia de la alteridad radical, aquello que funda la existencia de cada individuo.

modernidad del pensar presocrático, es decir, de la cualidad poética y trágica del pensar.

La crítica de la metafísica en Nietzsche es también filología y crítica del lenguaje y del logos, de la subordinación del ser y la belleza a la claridad lógica, del instinto a la conciencia. El pensamiento lógico, que Nietzsche define como socratismo, es un mecanismo de defensa contra el caos informe de lo real, un lenguaje gregario apto para el rebaño humano, un lenguaje que produce ficciones muertas, ilusiones y metáforas (la idea de lo bueno, lo verdadero, la identidad, lo no contradictorio, la causa, la sustancia, el ser, Dios, el sujeto) que son formas impuestas que hablan de un cuerpo reprimido que rechaza las pulsiones vitales.

Nietzsche rechaza lo que la ciencia y la razón desnaturalizan, es decir, la negación del mito, del fondo sacro de la naturaleza, del impulso dionisiaco-apolíneo propio de la *physis*. La crítica al socratismo lo es del cartesianismo, de la conciencia y del sujeto, de su estructura incorpórea y separada del fondo primordial, de su supuesta realidad constitutiva y no constituida. La afirmación de la vida, el cuerpo y lo pulsional es afirmación del dolor y del placer, de la dimensión trágica de la existencia, defensa de la singularidad y la pluralidad del ser frente a lo idéntico, de todo aquello que no ha tenido cabida para el pensamiento lógico-consciente. Frente a este tipo de pensamiento, que transcurre en palabras, Nietzsche postula la existencia de un pensamiento sin lenguaje e inconsciente, que es pulsional pero sobre todo musical, con el que el cuerpo piensa sin hablar. Un pensamiento que supone la subordinación del logos al arte y una ética concebida como una estética de la existencia.

La voluntad de poder nombra de manera esencial esta ética dionisiaca, una voluntad que a diferencia de la de Schopenhauer, no es única y una sino heterogénea y diversa, una voluntad que cuestiona la “verdad del mundo”, apariencia que encubre lo múltiple, el caos, el eterno retorno de lo mismo. Ella supone una visión perspectivista del conocimiento y un rechazo del nihilismo, que se opone a la voluntad como el conformismo al deseo, como el yo sustancial se opone al ser, que es otredad y diferencia.

En este sentido, la muerte de Dios decretada por Nietzsche es también la muerte del hombre, del sujeto, la destitución de todo lugar o punto a partir del cual se le atribuye un sentido a todo, la eliminación tanto del mundo verdadero como del aparente y la superación del dualismo entre lo sensible y lo inteligible. Asumir esta muerte no lleva a la incredulidad ni al escepticismo, figuras del nihilismo, sino a la voluntad de poder, la cual, más allá del hombre y de lo humano, evoca lo suprahumano y la destitución de todo sujeto sustancial, voluntad que está en el principio de toda forma de vida, que es sinónimo del ser y de lo innombrable.

El superhombre es quien encarna esta nueva ética, aquel que no impide su querer, que no cede frente al deseo, que es proyecto para el mundo y no para la idea. Porque la voluntad de poder es lo eterno-finito que abre la trayectoria de cualquier existencia a lo inconmensurable y a la inmanencia radical, al sentido de la tierra. Nietzsche alienta una segunda ilustración, ni represiva ni antipulsional, fundada en una reconfiguración de las relaciones entre razón y cuerpo, en la que el reconocimiento del carácter primario del fondo pulsional del ser permite que éste tome forma, y en vez de ser mutilado, encuentre un estilo.

Sujeto del inconsciente, sujeto de la filosofía

En el nacimiento del psicoanálisis, afirma Roudinesco, convergen al menos cuatro ámbitos del saber cuya síntesis es producto del genio de Freud: la psiquiatría, la tradición psicoterapéutica, la antropología y la filosofía del sujeto (Roudinesco, 1999:61). De cada uno Freud recupera ciertos elementos y desecha otros. De la psiquiatría médica Freud retoma el modelo nosográfico, aunque rechazando sus teorías acerca del origen de los trastornos mentales (el hereditarismo y el organicismo). Freud contrapone el psicoanálisis a la psiquiatría en la medida en que esta última, al ser deudora de una visión naturalista y objetivista de las enfermedades mentales, es incapaz de interrogarse sobre el sentido que pueden tener para el sujeto los síntomas que le aquejan.

De la tradición psicoterapéutica Freud recupera una dimensión fundamental, el poder del vínculo entre médico y paciente. Con todo, la invención de una técnica inédita como la asociación libre y la introducción del concepto de transferencia le permitirá denunciar el carácter manipulatorio de las técnicas premodernas de curación (basadas en la hipnosis, la sugestión, la confesión o el exorcismo) y destacar el carácter no directivo del dispositivo analítico. De la antropología Freud hace suya una concepción de la cultura y de la naturaleza humana de carácter universalista, que si por un lado le permitirá fundamentar el alcance general de los descubrimientos psicoanalíticos, por el otro sufrirá de todas las limitaciones del enfoque evolucionista decimonónico.¹³ De la filosofía, por último, Freud retomará la teoría del sujeto y la problemática de la subjetividad, a la que le dará un sesgo particular al inscribirla en el campo de los fenómenos psicopatológicos. El vínculo entre el psicoanálisis y los tres primeros ámbitos de saber enumerados ha sido motivo de diversos estudios. La relación del psicoanálisis con las filosofías del sujeto, por el contrario, ha sido menos atendida. Una de las causas más significativas de ello, como lo hemos dicho, es el rechazo explícito de Freud y del psicoanálisis freudiano hacia la filosofía.

La relación de Freud con la filosofía estuvo marcada por una fuerte ambivalencia. Las alusiones a las ideas de los filósofos son muy escasas en sus escritos, y ahí donde les reconoce algún valor para el psicoanálisis es sólo en tanto que intuiciones anticipatorias pero vagas de lo que el psicoanálisis ha estudiado científicamente. Freud no se pronunció en relación a las búsquedas filosóficas de sus contemporáneos (Bergson, Husserl, Heidegger o Wittgenstein) y sus escasas referencias son a unos cuantos filósofos (Platón, Empédocles, Kant, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche). Freud siempre aspiró a hacer del psicoanálisis una ciencia de pleno derecho, si bien dotada de ciertas especificidades, una ciencia en parte natural-empírica y

¹³ Es tal vez esta fuente de inspiración del psicoanálisis la que ha suscitado el mayor número de malentendidos en cuanto al alcance de la teoría freudiana, que se concibe tanto como un método terapéutico y una teoría sobre el psiquismo individual que como una teoría de la cultura y la vida social.

en parte hermenéutica, a la vez explicativa y comprensiva, en la que a la observación rigurosa se aunaba la práctica de la interpretación. El ideal cientificista condujo a Freud a rechazar cualquier influjo del pensamiento filosófico en su obra, al cual calificaba sin más de metafísico. En su opinión, la filosofía se distingue de la ciencia porque su principal meta es alentar distintas *Weltanschauungen* o visiones del mundo, sistemas cerrados y conclusivos que a partir de ciertos conceptos pretenden concebir la totalidad del mundo de manera absoluta sin dejar lugar para nuevos descubrimientos.

El psicoanálisis, por el contrario, por ser una disciplina científica, experimental y sujeta a verificación y refutación, se distinguiría de la filosofía porque su manera de proceder es distinta, ya que su teoría es provisional, acumulativa y abierta a toda clase de modificaciones en función de la experiencia clínica.¹⁴ Por otra parte, Freud, sin atender las mutaciones en curso en el ámbito filosófico de su época, consideraba que el “conciencialismo” era no sólo el principal rasgo de la filosofía, sino aquello por lo cual ésta era incompatible con el estudio psicoanalítico de lo inconsciente, cuyos presupuestos son en este sentido antifilosóficos (Assoun, 1982).

A pesar de los argumentos enarbolados por Freud, es probable que su rechazo de la filosofía estuviera vinculado no sólo a su crítica de lo que entendía por metafísica, sino también a la represión de las no pocas coincidencias entre sus teorías sobre el psiquismo y las

¹⁴ Es innegable que el psicoanálisis es una disciplina que puede distinguirse de la filosofía en varios aspectos. En primer lugar por su objeto —el estudio de los procesos psíquicos inconscientes y de los mecanismos específicos que dan cuenta de su existencia: la represión, las pulsiones, los síntomas, las fantasías, los complejos psicoafectivos, la agresividad, la culpa, la sublimación, etcétera—, objeto particular y concreto que da al psicoanálisis su pretensión científica y experimental distinguiéndolo del quehacer filosófico, abocado a dar cuenta de la realidad de manera intuitiva, especulativa y general, más preocupada por el todo que por los detalles. En segundo lugar por su carácter aplicado, ya que el psicoanálisis es una terapéutica, y su campo de acción el tratamiento de los fenómenos psicopatológicos. Finalmente, por contar con un método práctico de observación y contrastación, la clínica, a través de la cual las hipótesis, los conceptos y las interpretaciones de los trastornos psíquicos pueden someterse a revisión y transformación. Con todo, estas diferencias no bastan para un tan enfático rechazo de la filosofía y sus hallazgos y propuestas.

concepciones sobre la subjetividad de algunos de los filósofos del siglo XIX. La obra de Freud constituye a su manera una crítica a la metafísica de la subjetividad y una tentativa por pensar la subjetividad en una perspectiva no metafísica, tentativa que encuentra en la idea de un sujeto del inconsciente su punto de apoyo (Assoun, 1992). En esta crítica, sin embargo, Freud no se encontraba solo, aunque así lo creyera, pues tanto Schopenhauer como Nietzsche o Kierkegaard, antes que él, habían avanzado en la deconstrucción de la filosofía del sujeto clásica, basada en el racionalismo, el idealismo y el conciencialismo.

En efecto, trabajos recientes han demostrado la presencia de un mismo hilo conductor que recorre subterráneamente buena parte de la filosofía del siglo XIX, centrado en el tema de la voluntad como aquello que subvierte, subyace y condiciona a la racionalidad, la conciencia o la espiritualidad. Asociado a lo estético y a una idea organicista de la naturaleza, una tal idea de la voluntad, al margen de sus connotaciones (lo ciego, lo originario, lo destructivo, lo indeterminado, lo corporal, lo natural, lo instintivo), está presente desde el Kant de la crítica del juicio, y a través de Schelling, Schopenhauer y Nietzsche, culmina en Freud y su teoría del inconsciente (Pérez-Borbujo, 2007). No son pocos los que han encontrado, y ya desde los tiempos de Freud, a lado de innegables diferencias, paralelismos y puntos de contacto más que significativos entre Schopenhauer y Freud, Nietzsche y Freud o Kierkegaard y Freud.

Assoun ha explorado los nexos entre Schopenhauer y Freud, demostrando que el primero no sólo reflexionó sobre muchos de los tópicos del psicoanálisis (la relevancia de los sueños, de la sexualidad, de la represión, del pasado infantil, del trauma, de las tendencias tanáticas) sino que, de hecho, de todos los filósofos citados por Freud, es el único al que éste le reconoce haber anticipado muchos de los problemas que el psicoanálisis explora científica y experimentalmente. Y Nietzsche habla, al igual que Freud, de instintos, de pulsiones, de sexualidad, de inconsciente, de represión, de repetición, de sublimación, y cuestiona el primado de la conciencia y la idea de un sujeto sustancial, aunque entienda y sitúe cada uno de estos conceptos en una trama distinta a la de Freud, en función de una visión del hombre que coloca a la voluntad de poder como el principio de una

concepción que exalta el poder creativo de un instinto vital, inmanente y afirmativo (Assoun, 1984; González, 1996).¹⁵

En último término, podríamos decir que la destitución del sujeto de la razón y el reconocimiento de los procesos inconscientes no es el mérito exclusivo de Freud, está presente ya en Schelling y en su oposición entre espíritu y naturaleza, sujeto consciente y sujeto inconsciente, y en su concepción de la voluntad o la sinrazón como aquello que está en tensión permanente con la conciencia racional y universal. Asimismo, podríamos afirmar que la problemática kierkegaardiana de la existencia, la nada, la angustia vital y la subjetividad no es en absoluto ajena a la teoría freudiana de los afectos (la culpa, la angustia), el malestar cultural y la importancia que la singularidad subjetiva o la ética del deseo tienen en el psicoanálisis.

Ciertamente, Freud puede ser considerado como un moralista *sui generis*, que al cuestionar el primado de la voluntad racional, la conciencia y el libre arbitrio en la acción humana, ha replanteado de manera radical muchos de los problemas de la filosofía moral. Después de Freud, no pocos de los ideales alimentados por el sujeto de la razón moderno se han desvanecido y han sido vistos como ilusiones, en función de la investigación rigurosa y la reflexión sobre los fenómenos inconscientes. El impacto que en la acción de los seres humanos tienen la represión y el retorno de lo reprimido, los mecanismos de defensa,

¹⁵ Como atinadamente señala Juliana González, la ebriedad nietzscheana se opone a la sobriedad freudiana, ya que “en Nietzsche, se trata de llevar la negación hasta sus consecuencias más extremas, de culminar el nihilismo y de ahí, saltando por encima de la historia, del hombre-historia, reencontrar el inocente sí del niño: volver a la afirmación originaria, a la reconciliación total con la vida y sus instintos, a la inocencia del Devenir [...] en Freud, en cambio, no hay solución tajante, radical, extrema. No cabe de hecho la reconciliación cabal con la vida pulsional porque ésta, paradójicamente, según él, si se deja a su libre expansión se autoaniquila. La respuesta de Nietzsche es, en este sentido, el sí total a la vida. La de Freud, en cambio, apunta en gran medida a una refundamentación del no. Cualquier posible salida de la patología moral tiene que seguir coartando la vida, tiene que fundarse en la renuncia, en el no al placer y al deseo pulsional. No cabe la aceptación explosiva y jubilosa del romanticismo nietzscheano. Si hay cura posible, ésta depende de que puedan encontrarse formas menos enfermas de negar y superar las pulsiones: que éstas se movilicen o sublimen hacia otros destinos propiamente culturales” (González, 1996:90-91).

la pulsión de muerte, la compulsión a la repetición, la agresividad superyoica, el malestar cultural, el goce mortificante del síntoma o el complejo de castración, ha modificado drásticamente cualquier imagen ingenua o idealizada sobre la condición humana.

Jacques Lacan, el más notable exégeta del pensamiento freudiano, pensaba que Freud había llegado más lejos que cualquier filosofía en esta “subversión” del sujeto y en esta visión descarnada y desencantada del mismo, una visión ética que toda su obra pretende demostrar. Paradójicamente, en la obra lacaniana el reconocimiento del vínculo entre el psicoanálisis y la filosofía no sólo es evidente sino decisivo (De la Peña, 2011).¹⁶

Con todo, Lacan entabla un diálogo abierto con la filosofía cuya finalidad no es tanto encontrar una coincidencia con sus enunciados sino interpretarlos en clave psicoanalítica. Lacan asumía que la superioridad y radicalidad del psicoanálisis sobre la filosofía estaba fuera de dudas, y en ello era totalmente freudiano, al considerar al psicoanálisis como una anti-filosofía. Por ello, la deconstrucción de las tesis de los autores más destacados de la tradición filosófica (De Platón y Aristóteles a Descartes, de Kant a Wittgenstein, de Nietzsche a Heidegger) no es en su enseñanza más que el punto de partida para desarrollar una lectura del corpus freudiano que radicalice los efectos subversivos presentes en su teoría del sujeto. No puedo más que suscribir las palabras de la biógrafa de Lacan, quien afirma:

Freud había rechazado la filosofía, que comparó injustamente con un sistema paranoico, para volcarse en la biología, la mitología, la arqueología.

¹⁶ A diferencia de Freud, Lacan no es ajeno al influjo de la crítica filosófica a la metafísica del sujeto clásica sino que se muestra sensible a sus implicaciones para el psicoanálisis. Así, en su obra puede reconocerse el recurso a la fenomenología existencialista de cuño heideggeriano (la que impactó el campo de la psiquiatría a través de los trabajos de Jaspers, Binswanger y Minkowski) con el fin de pensar la originalidad de la revolución psicoanalítica. Asimismo el hegelianismo será un recurso capital en su concepción del psicoanálisis y en su lectura de Freud (hegelianismo en clave fenomenológica desarrollado por Kojève), sin hablar de la influencia en su obra de Nietzsche (a través de un pensador como Bataille), a lo que se agregan los planteamientos del estructuralismo tanto en el ámbito de la lingüística y la antropología como en el de la filosofía.

Lacan hizo el camino inverso al reinscribir al psicoanálisis en la historia de la filosofía y al reintroducir el pensamiento filosófico en el corpus freudiano [...] Lacan fue el único entre los herederos de Freud en dar a la obra freudiana una armadura filosófica y en haberla sacado de su anclaje biológico sin hacerla caer en el espiritualismo. La paradoja de esta interpretación es que ella reintroducía en el psicoanálisis el pensamiento filosófico alemán del que Freud se había apartado (Roudinesco, 2011:20-27).

En cualquier caso, la crítica del sujeto de la razón y de la moral de cuño idealista (fundado en una racionalidad universal atributo de un sujeto autoconsciente, libre y dueño de su voluntad) es algo a lo que muchos de los filósofos posteriores a Kant aportaron su mejor esfuerzo. La actitud que comparten todos aquellos críticos de la metafísica idealista del sujeto (Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard, Heidegger, Wittgenstein) no es en el fondo distinta de aquella que anima la obra de Freud.

A pesar de las ideas de Freud, creo que ha llegado la hora de que, a la luz del itinerario seguido por la filosofía moderna, el psicoanálisis deba ser considerado como la culminación o al menos como una de las vertientes más destacadas de la crítica a la metafísica idealista del sujeto. En esta perspectiva, el psicoanálisis debería ser visto menos como una teoría completamente original que como aquella que consume toda una tradición crítica que surge con Kant y encuentra algunas de sus variaciones más notables en Schopenhauer, Kierkegaard y Nietzsche, tradición que se despliega en un lapso de cien años, lapso de tiempo que Safranski ha denominado como los “años salvajes de la filosofía”, dominados enteramente por la cuestión del sujeto (Safranski, 2001). El pensamiento de Freud no sería sino el fruto de un tal horizonte intelectual, que signa el pasaje de la entronización y la hipostasis a la destitución del sujeto de la razón, la conciencia y la libertad.¹⁷

¹⁷ De una manera irónica y provocadora, un autor como Žižek ha buscado demostrar en su obra que la filosofía moderna del sujeto es freudiana por ser lacaniana, no sólo porque anticipa las ideas psicoanalíticas, sino porque puede ser interpretada consistentemente desde el paradigma lacaniano. Hegel, “la más sublime de las histéricas”, junto a Kant, Schelling, Fichte, Schopenhauer o Nietzsche, son convertidos en las obras de Žižek en lacanianos *avant la lettre* (Žižek, 1999; 2001).

Bibliografía

- Assoun, Paul-Laurent (1982), *Freud, la filosofía y los filósofos*, Buenos Aires, Paidós.
- (1984), *Freud y Nietzsche*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1992), “El sujeto del psicoanálisis”, *Anamorfosis*, núm. 1, México.
- Balibar, Etienne (2000), “Sujeción y subjetivación”, en Benjamin Ardit (ed.), *El reverso de la diferencia*, Caracas, Nueva Sociedad.
- De la Peña, Francisco (2011), *Antropología filosófica, psicoanálisis y pensamiento posmetafísico*, México, INAH.
- Duque, Félix (1998), *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Barcelona, Akal.
- Ferry, Luc (2007), *Homo Aestheticus. L'invention du goût à l'âge démocratique*, París, LGF.
- González, Juliana (1996), *El héroe en el alma. Tres ensayos sobre Nietzsche*, México, UNAM.
- Pérez- Borbujo, Fernando (2007), *Veredas del espíritu: de Hume a Freud*, Barcelona, Herder.
- Rosset, Clement (2005), *Escritos sobre Schopenhauer*, Valencia, Pre-Textos.
- Roudinesco, Elisabeth (1999), *Pourquoi la psychanalyse?*, París, Fayard.
- (2011), *Lacan, envers et contre tout*, París, Seuil.
- Safranski, Rudiger (2001), *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Madrid, Alianza Editorial.
- Valls Plana, Ramón (1994), *Del yo al nosotros*, Barcelona, PPU.
- Žižek, Slavoj (1999), *Subversions du sujet. Psychanalyse, philosophie, politique*, Rennes, PUR.
- (2001), *El espinoso Sujeto*, Buenos Aires, Paidós.

Recibido el 7 de marzo de 2012
Aprobado el 17 de mayo de 2012