

El problema de lo humano y su lazo social (Reflexión y Práctica)

Carol Fernández Jaimes
Néstor Raúl Porras Velázquez
David Parada Morales

COLECCIÓN
INVESTIGACIÓN
Serie Psicología

El problema de lo humano y su lazo social: (reflexión y práctica) / Carlos Fernández Jaimes, Néstor Raúl Porras Velásquez, David Parada Morales – Bogotá: Fundación Universitaria Los Libertadores, 2018.

122 páginas; 17x24 cm (Colección Investigación. Serie Psicología)

ISBN 978-958-9146-98-9 (Impreso); 978-958-9146-99-6 (Digital)

1. Psicología social - Investigaciones 2. Comunicación – Aspectos psicológicos 3. Psicoanálisis infantil - Investigaciones 4. Administración de personal – Aspectos psicológicos I. Fernández Jaimes, Carlos, autor II. Porras Velásquez, Néstor Raúl, autor III. Parada Morales, David, autor. Fundación Universitaria Los Libertadores.

155.92 F365 –dc21

CRAIFULL

Primera edición: Bogotá, D.C., marzo de 2018

© Fundación Universitaria Los Libertadores
Bogotá, D.C., Colombia.

Cra. 16 No. 63A-68 / Tel.: 254 47 50
www.ulibertadores.edu.co

Juan Manuel Linares Venegas
Presidente del Claustro

Cristina Vergara Angel
Vicerrectora de Proyección Social

Orlando Salinas Gómez
Vicerrector Académico

Luis Ignacio Aguilar Zambrano
Director de Investigaciones

Carol Fernández Jaimes
Néstor Raúl Porras Velásquez
David Parada Morales
Autores

Laura Rodríguez Mejía
Corrección de estilo

Diego A. Martínez Cárdenas
Coordinador Editorial

Marco Aurelio Cárdenas
Diseño Serie Investigación
Profesor Universidad Nacional

Los conceptos emitidos en esta publicación son responsabilidad expresa de sus autores y no comprometen de ninguna forma a la Institución. Se autoriza la reproducción del texto citando autor y fuente, únicamente con fines académicos. En caso distinto, se requiere solicitar autorización por escrito al editor.

Contenido

Introducción	11
Los problemas de lo humano y su lazo social: un abordaje desde la inquietud de sí	19
1. La inexorable pregunta por el ser	19
2. La inmanencia de una ocupación del ser por sí mismo	28
3. De la <i>epimeleia</i> como actitud hacia sí mismo, el otro y el mundo	33
4. Del lenguaje parasitario a valerse del lenguaje	46
5. Situación de la propuesta	50
Comunicación y poder en el discurso de la psicología del trabajo y de las organizaciones	53
Introducción	53
1. Comunicación humana y organizacional	56
2. El concepto de poder	59
3. ¿De dónde viene el poder?	61
4. Foucault y el poder	62
5. Relaciones de poder	64
6. ¿Cuál es la naturaleza específica del poder?	65
7. La psicología organizacional y las relaciones de poder	66
8. Dispositivo y poder disciplinario	72
9. Las prácticas discursivas y las relaciones de poder	74
Clínica psicoanalítica, infancia y posmodernidad	79
1. Una bebé entre el cielo y la muerte	81
2. <i>Chin-Chan</i> un niño grosería	85
3. <i>Midori</i> una niña traumatizada	
¿Una psicosis dentro del conflicto?	91
4. El niño y el autismo, en el borde de lo real	98
Conclusiones	113
Referencias	117

Prólogo

El psicoanálisis privilegia las preguntas más que las respuestas, el lugar de la interrogación es siempre un borde con el que el sujeto debe arreglárselas. Los grupos de investigación en psicoanálisis en las instituciones universitarias son una apuesta para poner a circular “algo” del discurso del psicoanálisis que no obedece a las lógicas de las instituciones universitarias pero que sin embargo se articula a ellas por otros caminos que aportan a la comprensión del sujeto y los modos en que éste constituye sus lazos sociales. El grupo de investigación psicosis y psicoanálisis ha venido trabajando durante 10 años interrogando los conceptos fundamentales del psicoanálisis y anudándolos alrededor de cuestiones como los fenómenos psicóticos, el malestar de la cultura, la articulación entre el sujeto y sociedad entre otros. Esta nueva entrega da cuenta del entusiasmo y la apuesta de profesionales y estudiantes que conforman este grupo por pensarse el “El problema de lo humano y su lazo social (Reflexión y Práctica)” tal como ellos lo señalan:

“[...] el principal interés de la presente entrega de investigación podría enunciarse en los siguientes términos: continuar en la profundización crítica desde el análisis y la síntesis en torno a los hallazgos obtenidos por la línea de investigación de psicosis y psicoanálisis en aras de cimentar una propuesta que reflexiona continuamente e interviene en los problemas de lo humano”

El primer capítulo “La Inexorable pregunta por el ser”, cuya autora es Carol Fernández Jaimes, revisa el problema de lo humano, en lo que le es propio; su pregunta, es un encuentro que permite la comprensión del ser, del ente, del Uno y del sujeto, en una perspectiva que surge del rigor conceptual que exige tal disertación. Propone al lector un recorrido que aborda la emergencia de ese ser, su existencia y su falta, comprensión que aparece como eje de trabajo para el grupo de investigación.

La existencia de ese sujeto para la autora plantea la pregunta ontológica referida a “conocerse así mismo”. Los lectores serán transportados de allí a los planteamientos sobre la división alma y cuerpo y en la implicación de ese sujeto – ser, que debe reconocer que tiene un cuerpo, que a veces le es ajeno y sobre el cual se exhiben las marcas (de la palabra).

La autora construye un camino desde la duda cartesiana y sitúa al lector en el desconocimiento del propio ser, de un sujeto que no sabe, que se sorprende de sus actos. Estos actos que se le presentan como pequeñas verdades, que parecen estar en lo que Freud descubrió como lo inconsciente. El problema de la existencia humana se presenta entonces en relación con el sí mismo, relación que, aunque mediada por Otro, inexistente y engañoso, se inserta en el campo de lo íntimo.

Conocerse así mismo, pasa por reconocer que hay otro, que en un juego especular no puede verse, pero que remite a la otredad de lo desconocido, con el que no se puede más que rivalizar. Sin embargo, la importancia de la *epimeleia heatou*, (la inquietud de sí), de acuerdo con lo que Carol plantea, pone en evidencia la dificultad que se presenta no solo al intentar tal descubrimiento, sino por lo que implica ese descubrir-ser. Ese sí mismo, que además está atravesado por el discurso capitalista, debe entonces enfrentarse al lenguaje que lo estructura, en un mundo que lo devora y lo ubica en lugares donde tampoco puede reconocerse, ni encontrar su lugar en el mundo, pues la propuesta de este discurso no está del lado del saber, sino del tener; tener objetos que intentan taponar su ser en falta y por esta vía, el ser humano, angustiado, es alejado de su propia búsqueda.

Hablar entonces desde la lógica del cuidado por sí mismo y por el otro, es no pasar por la promesa de un mundo feliz, ni por el discurso de la convivencia armónica; sino por el lugar de un encuentro con lo que hace falta, pero que permite un lazo diferente. Es una búsqueda de la singularidad y un encuentro con lo particular de cada ser humano.

El capítulo del trabajo y las organizaciones realizado por Néstor Raúl Porras Velásquez, es la pregunta por el mundo organizacional, aspectos que se desarrollan en el mundo del trabajo, como la comunicación, las relaciones con el tejido social construido por el trabajador y por el discurso del saber de la gestión humana.

Desde la comprensión del discurso crítico del poder que opera en las organizaciones, el lector puede llegar a preguntarse ¿Cuál será entonces el lugar del discurso del psicoanálisis para pensar al sujeto, en la organización? ¿Puede el psicoanálisis subvertir estos discursos de poder en el trabajo?, ¿El saber de la gestión humana es posible más allá de lo instrumental?, este parece ser el punto de partida de una nueva propuesta, tan necesaria en estos tiempos en las que nuevos semblantes de amo someten al trabajador bajo las nuevas lógicas de dominio. El recorrido planteado por el autor inicia a partir de las ideas de Foucault sobre el poder, para luego articular la cuestión del lugar del sujeto en el entramado de relaciones que se tejen en los contextos laborales y que en la mayoría de los casos propenden hacia el borramiento de la singularidad.

La infancia, la posmodernidad y el contexto colombiano, escrito por David Parada Morales, es un texto que interroga el estatuto de infancia en la actualidad. Su escrito intenta transmitir “algo” de un saber sobre el niño que a partir de las viñetas clínicas y de la teoría que las acompañan, permiten conocer algo de lo que implica ser niño. En este espacio que permite la lectura, se puede descubrir de una manera singular el lugar del niño en las diferentes instancias que se encargan de su cuidado. Aparece así, la necesidad imperiosa por educar al niño, por normalizarlo, por callarlo. Los tres primeros casos, Un bebé entre el cielo y la muerte, Chin chan un niño grosería y Midori una niña traumatizada. ¿Una psicosis dentro del conflicto?, recorren el mundo del niño y sus preguntas fundamentales. David, decide escribir sobre estas particulares y las construcciones que devienen de ello, en el contexto colombiano.

El autor dedica un espacio a la escritura sobre el paso por diferentes instituciones, el lugar de la escucha desde el psicoanálisis, y los avatares de quien escucha los diagnósticos que desdibujan al niño en pro de un cuidado inexistente, el niño queda a merced del trámite y de la burocracia.

El cuidado y la protección se convierten entonces en un mecanismo de control social, de control de lo que no se quiere escuchar o ver, una verdad que para quienes trabajan con ellos son molestas, pero que importan en tanto es la palabra que no se dice, el acto que lo constituye y que lo hace existir.

David parece escuchar otras cosas. En los casos, el niño le muestra la manera en que se arma una historia, una que da cuenta del lugar que ocupa en el discurso de los padres, o de lo institucional. Sus actos repiten aquello que pretenden reparar sin entender, pero lo institucional parece devolverle como en un espejo, las mismas palabras que el adulto le impone desde la educación y que lo dejan sin posibilidad de ser escuchado y por esta vía de construir otra manera de estar en el mundo.

Finaliza este escrito con el autismo, la experiencia vivida por él años atrás, en relación con un recuerdo sobre las lógicas institucionales sobre el manejo de estos casos y el cuento de Kafka, son el pretexto para lograr desde su pregunta y su interés por la comprensión de lo que sucede en estos casos deja sin posibilidades a aquellos que incluso desde el silencio, pueden enseñarnos más de su mundo, uno del que han decidido no hacer parte. Si en los casos en que el lenguaje parece brindar pistas sobre el mundo del niño, y sobre cómo ha configurado su ser, en el caso del autismo, David, nos presenta las particularidades a las que se ve enfrentado el dispositivo del psicoanálisis en la clínica con el niño autista, aquí no solo por los imperativos institucionales y de los padres que demandan una educación y un saber al que es muy difícil acceder, pues parece haber una retirada del mundo, y una suerte de lenguaje “autista” que paradójicamente cuestiona al ser hablante.

Los hilos que tejen esta nueva entrega del grupo psicosis y psicoanálisis bordean las preguntas alrededor del sujeto, y lo que es aún más destacable por la ética y el lugar de la práctica psicoanalítica anudada a lo institucional, sea desde el discurso universitario, las organizaciones, o desde el ejercicio del psicoanalista en la consulta privada.

Claudia Patricia Cardozo Cifuentes

*Líder del semillero de Psicoanálisis Sinthome: sujeto y lazo social
Programa de Psicología Uniminuto (Sede principal).*

Introducción

El grupo de investigación Psicosis y Psicoanálisis partió en sus inicio de una fundamentación teórica y práctica basada netamente en planteamientos psicoanalíticos de la corriente freudiana-lacaniana, de la que se erigió una apuesta desde preceptos como la ética de la palabra, el inconsciente, la pulsión, la transferencia, la compulsión a la repetición, el sujeto del lenguaje y del deseo, que trazó una praxis que avalaba la consideración del dispositivo analítico como instrumento de investigación e intervención del sujeto de estudio; este último que, en el momento inicial, fue ubicado en la psicosis. Desde este punto de partida, se logró el encuentro con la institución en pleno como los hospitales psiquiátricos, las entidades públicas de bienestar social, la empresa, la ONG y la universidad. Cinco proyectos¹ de investigación se desarrollaron a partir de una escucha flotante y la reflexión crítica en torno a las bases epistemológicas, teóricas y metodológicas que amparan nuestra forma de investigar, para responder a interrogantes que giran en torno al deseo de la institución, de la familia; el deseo y goce del sujeto psicótico, y el deseo de los investigadores y psicólogos que propenden por un abordaje desde la emergencia de un sujeto del lenguaje, para finalmente hallar que el psicótico no es el portador de un diagnóstico como esquizofrenia, paranoia o manicodepresión, entre otros, sino quien resuelve su relación con el otro y con el Otro por medio de la forclusión, entendida como defensa psíquica que no puede catalogarse como mejor o peor respecto de otras como la represión o la denegación. En ese sentido, se estableció que la psicosis, o cualquier otro nombramiento peyorativo que se le pueda hacer a un sujeto, no es una patología o una enfermedad, sino una manera de lazo social. Este hallazgo implicó reevaluar las consideraciones sobre normalidad, anormalidad, verdad y valor, pensando específicamente en lo irrelevante de encasillar el actuar subjetivo en estas dos posibilidades, para lo cual surgió como respuesta la importancia de trascender todo tipo de categorización en el abordaje del sujeto.

Partiendo de la premisa de que la psicosis es una forma de posicionamiento subjetivo que no solo se encuentra al interior de las instituciones de salud mental, se considera necesario virar la vista hacia el exterior de la institución. El referente próximo de ese momento fue el habitante de calle, también denominado indigente, puesto que se identificó por medio de la investigación, que quienes ingresaban a los hospitales

1 “Factibilidad de la intervención desde el psicoanálisis en el problema de la psicosis y la inclusión social”, “Resultados de intervención desde el psicoanálisis en el problema de la psicosis”, “Aportes del dispositivo analítico al modelo Ecoterapia de intervención con paciente psicótico”, “Efectos de las políticas institucionales en la condición y concepción del psicótico” y “Propuesta de intervención en los problemas de lo humano y su lazo social desde los hallazgos de la línea de investigación psicosis y psicoanálisis”.

psiquiátricos o programas de salud mental eran portadores de una experiencia previa de habitabilidad en la calle. Desde allí, se plantea el proyecto “El lugar del sujeto que habita en la calle”, el cual tenía como finalidad trascender la cuestión de pensar únicamente la psicosis y ampliar la mirada hacia el lugar particular que asumen determinados sujetos: ¿qué conduce a un sujeto a vivir en determinadas condiciones?, ¿son psicóticos o locos quienes optan por hacer de la calle su escenario vital? Estos y otros tantos interrogantes dirigieron el proyecto emprendido con los sujetos “de la calle”, quienes en el transcurso de la investigación fueron contundentes en reafirmar el planteamiento inicial de los investigadores: lo bueno y lo malo, lo normal y lo anormal no son más que espejismos fundamentados y avalados por ciertos discursos; en este caso específico, el discurso de la salud mental. Parafraseando las palabras de uno de los sujetos: “ustedes creen que viven muy bien porque tienen que hacer fila para pagar impuestos, cumplir horario, yo gano mi dinero hago lo que quiero” o “nosotros somos el eslabón más importante de la cadena productiva”. Y así como estos, multiplicidad de enunciados y enunciaciones de los cuales se logró extraer más que respuestas o amplia claridad, un valor agregado: dos amplios cuestionamientos difíciles de agotar o resolver.

El primero, teniendo en cuenta que existen multiplicidad de programas destinados a la inclusión social del excluido (denominados habitantes de calle, enfermo mental) y que la mayoría desembocan en una apuesta por la inclusión laboral que no se hace efectiva por distintas razones, entre ellas: diferentes formas de producción que están siendo ignoradas desde las políticas de salud mental; además, sujetos que optan por posicionarse de una manera diferente respecto de las lógicas de mercados capitalistas y neoliberales, que difícilmente se dejan seducir por los objetos que propone el discurso mercantil neoliberal. Por ello se propuso desarrollar el proyecto “Configuración de la inclusión laboral en el discurso de la salud mental: posibilidades reales, simbólicas e imaginarias de la inclusión laboral del enfermo mental”, que arroja datos para sostener que la producción y el sujeto productivo van más allá de responder a un modo particular de producción, impuesto por el Establecimiento; una economía del día a día o el intercambio de bienes y servicios sin tener como precepto una ganancia como excedente necesario, no son las únicas formas que permiten el existir en comunidad y subjetivamente. Lo mismo hemos apreciado cuando nos acercamos tangencialmente al discurso que sostiene a aquellos que aún hacen del mito una realidad, acercamiento a aquellas comunidades que a pesar de los llamados a la inclusión e igualdad de los derechos humanos siguen siendo denominados “primitivos”. No obstante, quedan muchos interrogantes sobre la ponderación y relación de la producción con la salud mental, aquella que se nos antoja, como pensadores de la psique, bastión de la relación social y que valdría la pena estudiar con mayor detalle para poder tomar una posición que sobrepase el lastre de las propuestas que se empoderan como únicas posibles de hacer existir al humano en sociedad.

El segundo gran interrogante, ahora fundamental, que aún no ha sido profundizado pero sí abordado, es el del discurso y el dispositivo, que en todo el recorrido de la línea de investigación ha emergido desde los diversos proyectos desarrollados entrecru-

zándose con un saber no sabido, esto es, aún no pasado por la razón y la detenida reflexión. Si bien, como se mencionó previamente, la línea de investigación se sustentó en preceptos netamente psicoanalíticos, que llevaron al entendimiento de un discurso en los tres momentos lacanianos —el discurso como estructura que excede la palabra pero que se gesta en el campo del Otro, el discurso como modo de goce, de verdad y de lazo social y, finalmente, el discurso como *sinthome* en su articulación real, simbólica e imaginaria—, esta concepción dogmática del discurso muestra sus fisuras no en tanto teoría, sino en su acepción práctica, y conduce a que se avance en su consideración y aceptación desde planteamientos filosóficos, lingüísticos, políticos, económicos, artísticos y psicoanalíticos, que pone en serie a Nietzsche, Heidegger, Kierkegaard, Foucault, Derrida, Lacan, Freud, Barthes, *Hjelmslev*, *Rancière*, *Schmitt*, *Smith*, *Joyce* para proponer como un indispensable comienzo la apertura a este otro reflexionar, con el fin de prosperar en las posibilidades de gestar un marco epistemológico y teórico actualizado, que permita intervenir en los problemas de lo humano. Así, el principal interés de la presente entrega de investigación podría enunciarse en los siguientes términos: continuar en la profundización crítica desde el análisis y la síntesis en torno a los hallazgos obtenidos por la línea de investigación de psicosis y psicoanálisis en aras de cimentar una propuesta que reflexiona continuamente e interviene en los problemas de lo humano.

En consecuencia, el presente documento se torna en un intento de deconstrucción a modo de Derrida, donde el interés no se arraiga en un recuento por encontrar las fisuras, fallas o errores, ni mucho menos delimitar los orígenes u efectos de una forma de pensamiento, sino tal como lo recoge Báez, al leer a Derrida

más bien, hacer una descripción del encapsulamiento en una clausura metafísica de la cual no se puede salir pero sí conminaría al deber de cuestionar y dejar al descubierto la potencialidad violenta de la escritura en el ser; potencialidad violenta que lo hace hablar más allá de su intencionalidad consciente, que lo hace hablar, desde lo que podría denominarse, en términos freudianos, de forma inconsciente (Báez, 2016).

Señalar los virajes que ha tomado el concepto de discurso o dispositivo en la línea de investigación solo es un recuento que ilustra los múltiples saltos en los que se hace preciso examinar en retrospectiva en tres momentos: primero, revisar y rescatar los resultados y hallazgos de un recorrido investigativo de más de 10 años de un grupo de investigación, para posteriormente, en un segundo momento, reconceptualizar y teorizar desde un referente práctico, y, finalmente, un tercer momento para proponer una práctica que en la actualidad sea el puente de intervención y reflexión de los problemas de lo humano.

Lo anterior se justifica en tanto los saberes hegemónicos y dogmáticos en que se sustenta el discurso psicológico han permeado las prácticas sobre el humano y sus problemas desde hace más de 100 años, tiempo en el cual, no sin diversos aciertos, se sigue apostando por el mantenimiento del discurso psicológico, incluso en sacrificio

del sujeto mismo. Es así como en pro del mantenimiento de la ciencia y la verdad infranqueable de una apuesta teórica, se tiende a olvidar lo fundamental de la teoría: trazar un camino, una ruta, una posibilidad para pensar e intervenir en el acontecer humano.

De ahí, que más allá de continuar con una propuesta cimentada en la teoría analítica y de amplia aceptación en los cánones académicos y sociales, se ve la necesidad de recapitular y revisar lo que hasta el momento la línea de investigación ha venido desarrollando, en aras de proponer, asentados en la deducción sacrificada por un devenir analítico que prefiere la inducción, un marco de referencia teórico, inacabado por supuesto, pero en procura del sostenimiento de una coherencia y consistencia que vele por rescatar las distintas posibilidades de ser y existir, dando espacio a distintos escenarios de aplicación. Retomar el lenguaje, el discurso, el dispositivo, el sujeto, el lazo social, lo normal y lo anormal es tácitamente contribuir a sustentar nuevas formas de reflexionar lo psíquico y lo socialmente humano, con posibilidades de dar comienzo a un conocimiento que no se debata en la parcelación en aras de la experticia. El esfuerzo analítico e inductivo es viable pero pierde su dimensión si no es capaz de volver a sintetizarse en un todo para responder a un problema que hemos de reconocer todos los que funjamos como trabajadores sociales como lo esencialmente humano. Acá insistimos en que los hechos no se comprenden ni se explican por separado, lo que permite crear a *posteriori* una teoría; acá la teoría debe explicar y comprender todos y cada uno de los hechos y, si al menos uno no se corresponde con la teoría, es la teoría la que entra en crisis, nada podría justificar su inoperancia.

Hasta el momento nos es posible sostener la rivalidad constante entre sujetos del lenguaje pero, precisamente, es el lenguaje el que permite tomar el control sobre dicha rivalidad. En consecuencia se puede afirmar que el sujetarse al lenguaje implica el contener dicha rivalidad y no aumentarla ni racionalizarla, con lo que se hace plausible contradecir la tesis de Schmitt (1939/2009) de que lo político radica en la diferenciación entre amigo y enemigo. El lenguaje emerge para matizar la rivalidad, para entender y comprender que no hay enemigo ni amigo, sino solamente una petición de conservación en tanto sujeto y como grupo, que pasa por la imaginaria concepción de enemigos o amigos allí donde no existe y en cambio sí existe una angustia vital que corresponde solamente a la relación consigo mismo y no a ninguna rivalidad con el otro. Si ese ente se sujeta al lenguaje, es precisamente para poder responder de otra manera a la rivalidad constante, más producto de la angustia vital que de una auténtica rivalidad entre enemigos reales, esto es, para hacerse ser hablante. Mas, el sujetarse al lenguaje no implica que la rivalidad desaparezca por completo, esos rezagos son lo que precisamente mantienen al ser hablante en continuo hablar y todo eso, por la angustia.

Obedecer al lenguaje es obedecer al inconsciente pero ante la mediación de la palabra. La palabra es por antonomasia la que permite la manifestación del inconsciente en concordancia con la responsabilidad política del lazo social; sin ella, el inconsciente se manifiesta pero en otro acto, que no es precisamente el acto de la subjetivación propiamente sino el acto del goce, acto de la molestia y la victimización por

excelencia. Se denuncia la no subjetivación "propia" porque tampoco se puede descartar su ausencia total; solo que sería una subjetivación marcada por la falta de la acción que hace a un sujeto político y, en cambio, ubica al sujeto imaginariamente como objeto atormentado por la política.

Si se asume en su rigor que el hacer surge de la subjetividad y que esta es única, no se podrá esperar las mismas acciones de todos los seres hablantes que han de conformar un lazo social; si se asume con rigor la singularidad de la subjetividad de cada ser hablante, lo esperado ha de ser acciones, pensamientos y reflexiones dispares que permitan la formalización del lazo social. La sinergia de subjetividades dispares habrá de oponerse al proceso de identificación cuando se piensa la potenciación de un lazo social entre entes de lenguaje que emergen en la palabra.

No obstante, hay preguntas precisas aún por resolver desde las tres dimensiones que nos hemos trazado: epistemológica, teórica y práctica sin perder de vista la integralidad en la respuesta a ¿de dónde brotan los enfermos, los anormales, los delincuentes, los subversivos?, ¿hasta dónde podríamos homologar nuestra concepción de lo político, la política y lo psicológico?, ¿podría pensarse una relación vital entre sujeto y objeto en contraposición al aniquilamiento de alguno de los dos?, ¿qué sucede cuando los criterios de la verdad desaparecen, cuando todo criterio de verificación se constituye en un artificio que mantiene la emergente repartición de la estética?, ¿qué haría diferente una práctica profesional de alguien que señale como su referente teórico al sujeto del lenguaje?, ¿qué obliga al ser humano a vivir en la impostura, por qué no avala con sus actos la palabra que se enuncia?, ¿es que acaso el lazo social solo es posible en la contradicción entre la palabra y el acto?, ¿cuál sería entonces el acto ético por excelencia al momento de encarar el lazo social?, ¿cómo se dirimiría un acto político en clara diferenciación al simple actuar sin intencionalidad social o resguardante de la vida?, ¿se puede pensar un mundo de seres hablantes, diferentes cada uno, que puedan crear lazos sociales?, ¿cuál es el sentido de la vida humana?, ¿cómo encaja todo lo anterior con una teoría del significante cuando se opone de entrada a cualquier teoría del significado?

Para luego responder, ¿por qué le es tan difícil al ser humano aceptar esa realidad de habitar en una realidad ficticia?, ¿por qué añora vivir en la verdad absoluta a pesar de sus continuadas decepciones?, ¿qué le imposibilita aceptar que, como ser humano, solo alcanza a su propio real, pero que con eso, aunque atormentante y sufriente, le es realizable una existencia para sí y en interacción con otros?, ¿qué le impide comprender y entender que en la trascendencia misma del ser humano, solo han emergido modos de existencia con base en ese conocimiento para sí obtenido; modos de existencia que han desaparecido para dar lugar a otros y que nada impide alegar que así seguirá sucediendo merced al mismo obstáculo de poder allanar el camino hacia el conocimiento de lo real en sí? Para, en último lugar, llegar a partir de esta serie de preguntas aún sin acabar, a la pregunta que valdría de una vez por todas contestar: ¿qué obstáculo encuentra un ser humano para llegar al entendimiento de que nadie

va a conocer lo que él conoce y que por ello nadie va a compartir, aunque apreciado y valorado por él mismo, su modo de existencialidad?

Este libro en particular, presenta un análisis de los problemas de lo humano, del lazo social y de las posibilidades de un trabajo interventivo, soportado justamente en los hallazgos de investigación cultivados por el grupo a lo largo de su trayectoria académica e investigativa. En consecuencia, el lector se encontrará con tres secciones que pese a lo disímiles (en tanto que está expuesta allí la subjetividad de quien escribe) se encuentran bajo unos significantes presentes en cada escrito: sujeto, escucha, ser, existencia, discurso, coherencia, consistencia. Allí, desde una primera apuesta que analiza el estatuto del ente, del ser y del sujeto, se le da paso a una propuesta de intervención soportada en la máxima griega del cuidado de sí mismo, sustentada a su vez en el lenguaje; se exponen las posibilidades de existencia ligadas a la propia subjetividad, en las que se remarca la impronta del lenguaje, aquello que permite la emergencia del sujeto y la existencia del ser, y si ello es posible desde aquella herramienta tan humana, demasiado humana, también es lícito pensar que esa misma posibilita el lazo social y por lo menos que se cuide del otro semejante, concibiéndolo, como un otro marcado también por la imposibilidad. Desde este primer texto se encontrarán los presupuestos teóricos que apoyados desde la filosofía, el psicoanálisis y la literatura, le darán paso a dos textos más que piensan el lugar del sujeto siempre presente en distintos escenarios donde lo único cambiante es el contexto, en el que permanece el sujeto y su ser, aquello que le falta, pero con lo cual deberá encontrarse.

En su segunda sección, el libro presenta un análisis puntual para pensar una alternativa de intervención de los problemas humanos relacionados con el mundo del trabajo y las organizaciones. Su autor sustenta su propuesta desde unos conceptos fundamentales, que permiten entender el imbricado mundo laboral marcado por la subjetividad. Así, desde conceptos como *comunicación*, *poder* y *relaciones de poder*, traza una ruta para comprender que la psicología del trabajo y de las organizaciones no puede desdeñar en absoluto las relaciones de poder que estructuran una determinada lógica organizacional. Retomando los aportes fundamentales de Foucault, se presenta una lectura foucaultiana de las relaciones de poder que aterrizada al campo laboral, dibuja el poder y las relaciones que se establecen a partir de él como configuradoras de nuevas realidades, que conciben así a un sujeto de acción que no solo ejerce el poder desde una noción clásica, que lo entiende como una forma de dominación y sobredeterminación de un otro semejante, sino desde una acción que regula un entorno, que al mismo tiempo permite la apertura de un espacio en el cual emergen otras subjetividades, que incluso pueden resistirse a las formas dominantes de poder. El asunto en cuestión no es tanto cómo el poder domina y regla un mundo laboral, sino de qué manera a partir de él se configuran discursos que son sostenidos por los mismos trabajadores o performados por ellos, que crea a modo de dispositivo un mundo de acción, una posibilidad de estar en el entorno laboral y quizás formas de ser en este mundo. Es claro también, desde la perspectiva del autor, que algunos discursos que se erigen desde las relaciones de poder, configuran subjetividades que sostienen

una particular forma de ser que bien puede ser de sometimiento al otro, pero, en todo caso, no se puede desconocer que allí hay una subjetividad, mas no una relación de un dominante que subyuga al otro, lo que sería una lectura clásica del poder. Finalmente, desde esta propuesta, no se concibe una psicología que procure solucionar los problemas del campo laboral ni que presente una especie de quimera que encierra la fórmula para hacer de un contexto organizacional un jardín del edén. Por el contrario, su propuesta comprende de qué modo se ha configurado un dispositivo en el que han emergido sujetos de acción en el campo del trabajo y las organizaciones. El lector comprenderá entonces, que la organización no es un estamento que selecciona sus trabajadores, define funciones y normas en procura de la producción de bienes o servicio, con el fin de generar rentabilidades para ella y que le permitan al mismo tiempo pagar el salario de sus trabajadores, sino que esta es un escenario construido por todos aquellos que la hacen existir, es decir, por trabajadores que no solo producen de acuerdo a su fin, sino que en últimas la producen y la sostienen, de tal forma que configuran así un dispositivo que toma el nombre de Organización.

La última propuesta que presenta el libro retoma un campo de trabajo que por antonomasia define la psicología o mejor que enmarca la psicología: el clínico. Se dice de él, que atraviesa cualquier campo de acción de la psicología y con ello, se entendería que cualquier escenario como el organizacional, el educativo o el deportivo, entre otros que han emergido a lo largo del desarrollo de la psicología, se encuentran marcados por la clínica psicológica. Así, este último capítulo, retoma de la clínica el estudio de caso, para analizar una atención psicológica que le otorga voz al niño, desde tres casos particulares: una niña a quien el Otro le ha dictaminado pocos meses de vida; un niño “grosería”, el niño conflictivo del entorno escolar, que carga con esta etiqueta por su lenguaje fuera de contexto, inapropiado y con numerosas referencias sexuales, que además, resultan descalificadoras, de quien se pide una pronta normalidad; finalmente, la niña autista que cobra vida en el mundo desde las distintas etiquetas diagnósticas que la acompañan gracias al DSM, y que como si esto fuera poco, ha estado marcada por dos tragedias más: el conflicto armado que como huella le acompaña a través de la contorsión de su cuerpo, la recreación de aquella escena que acabó con la vida de dos de sus seres queridos, y el abuso sexual, que ha supuesto un desborde pulsional y la insistencia del significante, junto con una precaria cadena de los mismos. En un contexto colombiano contemporáneo, marcado por la violencia, las demandas de la institución educativa —que pide no niños sino adultos normalizados—, los frecuentes casos de abuso sexual a menores, sumado a la crisis en el sector de la salud, se presenta una abordaje clínico que pone como precedente la voz del niño y los efectos de la escucha de aquellos a quienes se les supone ausencia de voz o intervenciones correctivas subsanatorias. Desde este capítulo se propone pensar en los efectos de la escucha que indubitadamente conducen a la existencia de una subjetividad, en lenguaje, un ser, un sujeto, incluso, de aquellos que han sido despojados de su lugar como sujetos. La actualidad presenta otras formas de vivir la infancia, otros niños tan diferentes a los casos clásicos abordados por el psicoanálisis.

sis, pero que semejantemente presentan los mismos interrogantes en lo que atañe a la sexualidad, la muerte, la diferencia y en últimas la pregunta por el ser. El autismo que busca ser comprendido por el autor será el eje de análisis para preguntarse por el niño y el lugar de los padres ante este fenómeno. De las reflexiones planteadas por el autor se reconoce que allí en donde se palpa una renuencia al lenguaje y una agresividad hacia el semejante, es en el más próximo, la familia, en quien se encuentra la voz de aquellos considerados como diferentes, encerrados en sí mismos, pero que desde esas manifestaciones sintomáticas nos dicen sobre lo que implica ser niño y nos van señalando otras posibilidades de existencia.

Psicosis y Psicoanálisis

Grupo de Investigación

Los problemas de lo humano y su lazo social: un abordaje desde la inquietud de sí

Carol Fernández Jaimes

1. La inexorable pregunta por el ser

Plantear una propuesta de intervención para abordar los problemas de lo humano y su lazo social presupone una aproximación analítica al ser. Lo humano ha sido fuente de debate a lo largo de la historia, más en el campo de la filosofía que en la psicología misma, que ha desdeñado este concepto por suponer que desde los postulados de la biología y la psicología, soportado en los preceptos filosóficos de la conciencia y el yo-consciente, el asunto ya se encontraba más que definido; no obstante, hablar de lo humano implica pensar en una perenne tensión entre el hombre consigo mismo, con el otro y con el mundo, y al unísono reconocer que muchos de sus actos nos llevan a dudar sobre su estatuto de hombre racional, consciente de su existencia y del lugar que ocupa en el mundo. No busquemos subterfugios que pretendan mostrar la presencia en el hombre de un homúnculo en el que se esconden las virtudes que posee, las cuales han sido yuguladas por una sociedad corrupta y malévola, que con el transcurrir de las épocas se hace más cruel e inescrupulosa; mucho menos simulemos una grave miopía que nos impida reconocer el estado de abyecto en el cual se encuentra. En los acontecimientos de la vida diaria, aparecen fugazmente momentos en los que el hombre se asombra, indigna y aterrada por las acciones que comete un semejante, esas que señalan, a modo de metáfora, la presencia de un espíritu malévolo que lo ha poseído hasta llevarlo a la animalidad, al salvajismo y a la sinrazón, caracteres que no son propios de una especie dotada de razón y que, como cosa curiosa, ningún humano se atreve a reconocer que también le pertenecen, que están presentes de manera latente en él. Todo ese espectáculo de afectos se diluye paulatinamente hasta volver los ojos a los objetos de preocupación del hombre: el trabajo, el dinero, el estudio, la pareja, el “estatus”, en últimas, todo aquello que conduce al sostenimiento de un

semblante. No es difícil discernir cuáles son los problemas que agobian al hombre, pero sí lo es comprender quién es realmente; como se ha expuesto, no es alguien consistente ni coherente, más bien es una especie extraña que se balancea entre la razón y la ausencia de ella. Tal vez, lo que hace difícil el esclarecimiento de un interrogante de ese talante es la insistencia en observar ciegamente un sinnúmero de virtudes en él o lo que es lo mismo, el continuar siguiendo vehementemente las concepciones de un discurso que por más de dos mil años nos ha presentado no solo a un hombre virtuoso, sino también a uno descarriado, cuya transfiguración se da por un acto sacro, indicio de la presencia de una ilusión de la que se espera la llegada de ese momento crucial en el que solo existirán santos: hombres sin malos pensamientos, sin deseos, sin pasiones ni aspiraciones, libres de toda culpa, consagrados a Dios, entregados al otro, y que finalmente rechacen los placeres. Tal cristianización en la comprensión del hombre lo ha fijado a una moral que niega su naturaleza y que no es coherente con las acciones vistas en él, lo cual constituye una disyuntiva que evoca las duras palabras que Nietzsche (2002) pronunciara en su momento en contra de toda la moral ascética que vela por la supresión de las exuberantes formas de la especie humana, para reducirla a una sola posibilidad de estar en el mundo; pretensión ineluctable, en la medida en que se palpa en el hombre un impulso devoradoramente capitalista, una lógica económica que determina al hombre no solo en su ser sino en su hacer, que domina todas sus relaciones y genera más pérdidas que ganancias. Dirá Nietzsche que son los inmoralistas quienes ven esa lógica económica como la que rige al hombre, pero no soy una inmoralista, tampoco moralista, tan solo me pregunto por quién es ese con el cual se trabajará en el abordaje de los problemas humanos. Por ahora, no creo que sea el hombre, quizás porque si algo me ha dejado el encuentro con algunos escritos de los antiguos griegos es que del hombre nos hemos olvidado, de un serio problema metafísico nos hemos apartado, ellos ponen de presente dos elementos: el *ser* y el *ente*, y es allí justamente donde quisiera detenerme para comenzar.

He de iniciar afirmando que las disertaciones de los antiguos griegos se encaminaron desde muy temprano a la pregunta por el *ser* y por el *ente*, ello en tanto que existía una genuina preocupación por el hombre y su existencia. Antes de encontrarnos con Sócrates y Platón, quienes pensaron la cuestión del alma, y luego con Aristóteles, quien en su tratado problematizara nuevamente este concepto, se hallan los planteamientos de Parménides sobre tal cuestión que nos ubican de entrada en un punto problemático: la inhaprensibilidad del ente y la aprehensibilidad del ser por la palabra. En el primero tenemos a la cosa misma y en el segundo, al ser predeterminado por la cosa. Así entonces, puede verse desde muy temprano en su poema, que este ser es imposible que este *ser* no sea y que el hecho de que alcance tal estatuto solo es posible por el *ente*, cuestión que quedará muy clara en el diálogo: *Parménides* de Platón. Sin embargo, desde el poema se pueden extraer elementos coyunturales para la cuestión del *ser*, por ejemplo, el hecho de que afirme que “lo mismo hay para pensar y para ser” (Parménides, 2007, p. 23) nos traslada *ipso facto* al campo del lenguaje, pues este pensar que introduce Parménides es uno que se encuentra atravesado por la palabra,

por lo que deja demarcado que la vía de acceso al *ser* no es más que por la palabra misma, que se manifiesta en el acto del pensar. Del mismo modo, el señalamiento de que “aún lo ausente, está firmemente presente al entender” invoca indubitavelmente la cuestión de aquello que es inherente al *ente* y presente en el *ser* a modo de una huella, y pese a que no ha sido atravesado por la palabra puede cobrar un sentido para el sujeto en la medida en que se hace inteligible por él mismo en los actos simultáneos del habla y de la escucha. Del *ser* también dice Parménides que en tanto que es, es inmutable y continuo, de otra forma es imposible que sea, todo lo cual acota el espacio para vislumbrar a un ser que es cambiante, múltiple y variable, con lo cual no quedaría más camino que ver multiplicidad de seres en un mismo ser, con la imposibilidad de entrever una autenticidad en el mismo ser que sería factible solo en la medida de su inmutabilidad. Las discusiones sobre el *ente* y el *ser* considero que se hacen más explícitas en el diálogo de Platón, quizás por la menor ambigüedad que supone este texto en comparación con el poema.

En el *Parménides* podemos encontrar de manera explícita la mención al *ente* mismo o a la cosa misma que se cristaliza en el *Uno*. No me voy a detener en el análisis de las hipótesis que arroja este diálogo que bien son objeto de disertaciones tanto en el campo filosófico como en el psicoanalítico, empero buscaré esbozar aquellos elementos que permitirían ahondar en el análisis de la cuestión del *ser*. El *Uno* parmenídeo nos conduce a la existencia de ese rasgo, de aquel elemento que es y que es imposible que no sea; ese *Uno* no puede tener diversas partes, ni tendría una ubicación exacta en un punto espacial determinado; por la lógica del movimiento, es imposible que posea alguno en sí mismo, por consiguiente, ese *Uno* resulta inalterable, lo que nos arroja a una noción de *Uno* que simplemente es. Si en el espacio es imposible ubicar el *Uno*, en el tiempo también lo es: si el *Uno* era o fue, deja su existencia, y si llegase a ser, o fuera, implica que aún no ha sido; en el presente tampoco es posible que sea, pues de serlo, hablaríamos de un ser que ha llegado a ser por algún tipo de movimiento que no es posible para el *Uno*. Así las cosas, “lo *Uno* no tiene nada que ver con ninguna clase de tiempo” (Parménides, 2007, p. 77), tan solo es. Y si ni en el tiempo ni en el espacio es posible aprehender al *Uno*, tampoco es posible encontrarle un nombre, “Luego no hay nadie capaz de nombrarle, de expresarle, de conjeturarle ni de conocerle” (Parménides, 2007, p. 78). Es posible empezar a dilucidar de este planteamiento —que valga la pena aclarar, se deduce de la primera hipótesis— que este *Uno* sería lo innombrable con el carácter mismo de lo ominoso que se puede hallar en él por serlo, es casi una anticipación al *real* lacaniano que nos conduciría a la estructuración misma del ser a partir de aquello inaprehensible.

La persistencia del concepto *ente* en el diálogo parmenídeo tropieza desde muy temprano con el *ser* y de allí en adelante se hilará un atolladero que o bien iguala el *ente* con el *ser*, o en otros casos, establece una clara diferencia entre el uno y el otro. Es cierto que a lo largo del diálogo, Parménides establece unas desemejanzas entre uno y otro término; empero lo que constituye un embrollo es la cuestión de la participación del *ser* de lo *ente* y, en algunos momentos, de lo *ente* del *ser*. Para efectos de

la disquisición que intento plantear, considero lícito apuntar a aquella sentencia que afirma que el ser “será de lo *Uno* sin ser idéntico a él”, lo que apuntala de entrada a la cuestión de la diferencia, y por qué no, a la cuestión de la falla. El *ser* solo puede emerger en tanto que tal a partir de ese *Uno* que lo reseña, que lo marca y lo compele a erigirse como ser. La falla, ya veremos, se encuentra implícita en ese *Uno* que a su vez emerge de una nada que ya cuenta. Nótese entonces que se puede ir vislumbrando una diferencia entre el *ser* y el *ente*, en la medida en que aquel emerge del otro sin envolver a este y mucho menos ser envuelto, pero si llevando a cuestas la marca de lo que implicó surgir desde él.

La cuestión de la diferencia entre el *ser* y el *ente* nos lleva a un planteamiento de Parménides que resulta interesante para los fines de este texto y por ende traigo literalmente a colación:

supongamos ahora que extraemos, ora del ser y lo diferente, ora el ser y lo *Uno*, ora lo *Uno* y lo diferente, a tu elección. Cada grupo de estos en que te parezca bien reunirlos, ¿no forma lo que tendremos derecho a denominar la pareja?... Y bien diga *ser y diferente*, o *diferente y Uno* ¿no será enunciar cada vez una pareja?... ¿Y lo que con toda razón hemos llamado una pareja, puede ser una pareja sin ser dos?... Y allí donde hay dos, ¿ves tú algún medio de que cada término no sea *Uno*?... Luego, en nuestras parejas cada término, por el hecho de ser factor de la dualidad, es *Uno*... Y si cada *Uno* de ellos es *Uno*, *Uno* cualquiera de estos *Unos* añadido a una cualquier de las parejas, ¿no formará un trío? (Parménides, 2007, p. 80)

Antes de continuar con la idea que se intenta plantear, he de advertir al lector que no pretendo en este punto atenerme literalmente al texto, mucho menos a los análisis o interpretaciones de los propios autores, en tanto que lejos me encuentro de seguir al pie de la letra las apuestas parmenídea-platónica y también la lacaniana; más bien, intento aquí generar una propuesta que o bien pueda ser diferente —en el mejor de los casos— o finalmente no apuntando apunte nada nuevo o quizás semejante, lo que implica en todo caso una diferencia. En razón de ello, lo extraído del diálogo me lleva a suponer la emergencia del sujeto (\$) barrado, como un tercero que aparece de la pareja del *ser* y lo *Uno*, en la que el término medio en cuestión y por consiguiente lo diferente es justamente el sujeto. Lo anterior puede sustentarse desde el mismo diálogo. Por un lado, tenemos la pareja o las posibilidades de pareja: *ser y Uno*; *ser y diferente*; *diferente y Uno*, si cualquiera de ellos es añadido a una pareja, como bien lo dice Parménides, tenemos ya un trío: la cuestión es que el tres como cosa quizás absurda —pero lógica— no es el tres, sino la insistencia de tres veces el *Uno*; lo mismo ocurre para el caso de la pareja, en donde nos encontramos con el dos y este no sería el dos mismo, sino la insistencia y repetición de dos veces el *Uno*. ¿A qué voy con esto? A plantear algo ya expuesto en la teoría lacaniana, que en la estructuración del sujeto entra en juego la insistencia o la repetición de una falla que ya se encuentra inscrita en el *Uno*. En el juego de parejas, del cual tenemos primero el dos y al conformarse el trío el tres, aparece siempre el *Uno* que se repite, que figura por vez primera en el *ser* y

luego en el sujeto que no sería más que aquel que carga con la falta en ser y este con la marca del *Uno*. El *Uno* por su parte, solo es posible a partir del cero, término que en la propuesta lacaniana va a ser reemplazado por la nada para justamente señalar inexorablemente la existencia de la falta. Es posible que llegue a considerarse forzoso el hecho de equiparar lo diferente con el sujeto, pero ¿acaso ya no es algo diferente lo que emerge de esa pareja *Uno* y *ser?*, ¿acaso de esa relación entre el *ser* y el *Uno* no tendríamos una resultante que, pese a diferente, tiene algo semejante en su lazo con los otros dos términos? No veo qué otra posibilidad puede desprenderse de esa relación entre *ente* y *ser* que aunque diferentes tienen algo de semejante, la marca de la ausencia que aparecerá nuevamente en aquel sujeto que emerge de esa relación entre el *ente* y el *ser*. De esta deducción es claro que surge un elemento problemático, la diferencia entonces entre el *ser* y el sujeto, de lo cual por el momento podría aseverar que el *ser* es lo que es, lo auténtico; en lo que atañe al sujeto, este puede decirse de muchas maneras permaneciendo inmutable en él su *ser*. Así, por ejemplo, podemos encontrarnos con el sujeto de lo inconsciente, el que justamente se encuentra dividido por su falta en *ser*. Esta cuestión intentaré retomarla en próximas líneas, de momento estableceré cómo el *Uno* y el *ser* siendo diferentes, tienen como común denominador la falta o la ausencia.

Es claro, ya no desde la apuesta lacaniana, sino desde los aportes de la lógica matemática, el presupuesto de la existencia del cero, pues el *Uno* no es posible sin este que le antecede. Desde los aportes de Frege (1973) se encuentran los fundamentos que presuponen la existencia del cero: “A un concepto le corresponde el número 0, cuando, sea lo que sea *a*, vale con toda generalidad el enunciado de que *a* no cae bajo este concepto” (p. 82). Así, con el cero se van a expresar todos aquellos conceptos que no son susceptibles de ningún objeto; no sé hasta qué punto, en términos lógicos, sería lícito enunciar que con el cero se denota a un concepto con el cual no es posible representar ningún objeto. Por su parte, el *Uno* va a ser definido como: “a un concepto *F* le corresponde el número 1, cuando, sea lo que sea *a*, no vale con toda generalidad el enunciado de que *a* no cae bajo *F*” (Frege, 1973, p. 82); en otros términos, *Uno* como el concepto en el que cae un solo objeto; el *Uno* viene a representar a un solo objeto, suponiendo así la no existencia de un *Uno* igual a otro. Resulta interesante la noción de “caer” que emplea Frege para su definición de *Uno*, pues con el *Uno* no se indicaría algo que es en tanto que *Uno* sino *Uno* en razón de que cae y por ello le corresponde justamente el *Uno*. De igual manera, esa palabra señala que al *Uno* le corresponden unos afectos, pues en todo caso al caer en, ya le corresponden ciertas funciones.

De cómo parte el *Uno* del cero, tengo en cuenta nuevamente a Frege (1973), quien lo ilustra a partir de un ejercicio en el que imagina a un jefe de comedor quien está emparejando un conjunto de cuchillos y tenedores: “Una vez que de un lado aún quede uno mientras que del otro ya no quedan más, ¿qué se revelará? Que el uno comienza en el nivel en que hay uno que falta” (p. 195). Ahora bien, pensando en lo expuesto, con lo planteado por Parménides de una estructura ya no par sino impar conformada por un trío, en la medida en que se puede añadir un término más, llegamos a una interesante

deducción lacaniana. Desde este autor, tenemos el cero y el *Uno*, pero este cero cuenta, de tal forma que, cuando llegamos al 2, ya no tenemos dos términos sino tres, o, 1 y 2 (Lacan, 2012). En esta secuencia lógica, se hace visible un elemento crucial que fue leído y estructurado por el mismo Lacan: la cuestión de la existencia, que se halla inherente a partir del *Uno* que figura, en otros términos, del *Uno* que emerge a partir de ese cero, y *Uno* que seguirá existiendo en una interminable secuencia lógica desde el momento en que comienzan a figurar infinitos *Unos* que suman un tres, cuatro, cinco... Resulta aún más válido afirmar lo *Uno* de ese *Uno* que se repite y aparece en toda la cadena lógica; lo que se encuentra no es un número sino el *Uno* que cuenta nuevamente, así bajo la aparente representación del tres, cuatro o cinco, lo que se halla es el *Uno*, que sigue haciendo cuentas en esa larga sucesión de números.

Así las cosas, ya no parece tentativo el hecho de suponer una diferencia entre el *ser* y el *ente*, si no que se hace cada vez más lúcida, pese a las ambigüedades que supone en algunos casos, el manejo del término. A modo de ilustración señalo en este punto lo esgrimido por Lacan (2012) al respecto: el *Uno* es “seguramente el ser”. Aquí tomo cierta distancia, pues enunciar que el *Uno* es a lo mejor el *ser* sería dejar por sentado que lo mismo es el *ser* que el *Uno*, y como ya se ha expuesto, con lo que carga el *ser* es con la marca que ha dejado eso *Uno*. Sin embargo, para Lacan, ese *Uno* no sabe cómo ser, lo que supone una distinción entre *Uno* y otro, pues que del *ser* se sepa cómo es, es posible siempre y cuando sea atravesado por la palabra, de la que emerge así el sujeto, pero la cuestión del *Uno* es que no es posible que sea, y quizás en este punto nos encontramos con otra de las hipótesis del Parménides que afirmarían que el *Uno* es y no es. Este no es encierra, con todo lo paradójico que pueda ser, la imposibilidad de que sea en tanto que es inaprehensible por el mismo hecho de no poder ser atravesado por la palabra, lo que indicaría que este *Uno* se hallaría más allá de ella. Sin embargo, este *Uno* es en tanto que por su inasible presencia presupone la existencia del *ser*, todo lo cual vuelve a remitirnos al plano de la existencia que es posible por el *Uno*. Lacan también lo deja expuesto al mencionar que la cuestión de la existencia es en tanto que gira alrededor del *Uno*.

Ahora la pregunta que empieza a rondar después de lo tratado es: si la existencia es posible alrededor del *Uno* y si el *ser* existe, luego entonces ¿el sujeto existe? El hecho de que sea posible aseverar la existencia del *ser* no es indicativo de afirmar lo mismo para la cuestión del sujeto, es decir, solo podría afirmarse la existencia de este último si se halla en consonancia con lo permanente del *ser*. A causa de esto, nos encontraríamos con una noción de existencia que lejos se encuentra de su significado estándar, pues por el hecho de “estar vivo” en términos biológicos, no se está necesariamente existiendo; y esta cuestión resulta mucho más compleja cuando, al remitirnos a las formulaciones de Lacan (2012) en el “*O peor...*”, encontramos que la existencia emerge en el instante, ese en el que aparece un trozo de lo real que alude indiscutiblemente al *ser* y al *ente*.

Si bien es cierto que el *ser* y el *ente* no son lo mismo, afirmar que el *ser* deviene de lo *ente* es una aseveración que encuentra sustento en lo expuesto, al igual que plantear

que la existencia del *ser* es plausible en tanto que se deviene de lo *ente* (*Uno*). Con Heidegger, este asunto cobra relativamente una mayor luminosidad pese a lo complejo del asunto, pues para él es claro que una cosa es el *ente* y otra el *ser*; en todo caso, parece ser, con riesgo a otorgarle otro sentido a su obra, que el hombre es en tanto que posee *ente* y *ser*, aunque estos sean diferentes, que comporta un todo parece ser que es el asunto en ciernes, pues se lee en su obra *Ser y tiempo*, que en todo caso, *ente* somos nosotros mismos, pero con una añadidura, entes con la posibilidad de *ser*. Este ente, nosotros mismos, que tiene esa posibilidad de ser y de preguntarse, es denominado por él como el *ser ahí* y cuando se indaga por el sentido de esta expresión propia de su pensamiento, se encuentra que lo es en tanto que existencia. Sin duda alguna, Heidegger ubica el carácter de existencia en ese *ser ahí* que ha advenido como *ser*, por ser parte del *ente*, y ello es una cuestión que tal vez pueda deducirse al leer que “la cuestión de la existencia es una ‘incumbencia’ óptica del *ser ahí*” (Heidegger, 2010, p. 23).

Para abordar la cuestión de la emergencia del *ser* a partir del *ente*, es necesario considerar o mejor, reconsiderar la cuestión de la existencia, que abordaré desde un análisis de lo que planteó Heidegger en *El Ser y el tiempo*. Ha de considerarse que lo inherente al *ser* es su existencia, la cual se hace posible sobre la base de la inexistencia, esto es, en lo que le antecede a lo *Uno*, retratado en líneas anteriores. Así, para el filósofo se encuentra que:

El “*ser ahí*” tiene, en suma, una múltiple preeminencia sobre todos los demás entes: 1. La primera preeminencia es *óptica*: este ente es, en su ser, determinado por la existencia. 2. La segunda preeminencia es ontológica: en razón de su ser determinado por la existencia, es el “*ser ahí*” en sí mismo ontológico. Al “*ser ahí*” es inherente con igual originalidad –como un ingrediente de la comprensión de la existencia- esto: un comprender el ser de todos los entes de una forma distinta de la del “*ser ahí*”. 3. El “*ser ahí*” tiene, por ende, la tercera preeminencia de ser la condición óptico-ontológica de la posibilidad de todas las ontologías (Heidegger, 2010, p. 23)².

Al examinar lo expuesto por Heidegger, se evidencia en un primer momento que la existencia se encuentra en un ser que es un *ser ahí*, una noción que se puede plantear como articulada o de la mano con la expuesta por Parménides de un ser que es, salvo que Heidegger lo plantea como un ser ahí, que existe en el aquí y el ahora, marcado por lo óptico, esto es, por el ente mismo. La segunda preeminencia que señala a ese *ser ahí*, a esa existencia, es la posibilidad que hay en él de comprender el *ser*. Este privilegio de ese *ser ahí* me remite indudablemente al *ser* que emerge por la puesta de la palabra, es decir, hay un comprender propio del *ser*, que sería posible solo mediante el acto del lenguaje. Allí, en la palabra dicha, se abre una hiancia en la que figurarían elementos que se acercarían a la verdad del *ente* y en la medida en que aparecen y pueden ser captados por aquél que enuncia, se da una inmensa posibilidad de en-

2 Subrayado fuera del original.

tender algo de lo concerniente al *ser*, señalando así los efectos de ese *ser ahí*, unos que permitirían la comprensión del *ser*. Por último, la tercera preeminencia reafirma la posibilidad de la existencia justamente por estar presente el *ente* y a su vez el *ser*. Solo desde esta condición de presencia del *ente*, se hace patente el *ser* y posible el *ser ahí* (existencia).

Ese *ser ahí*, entendido como existencia, nos remite sin lugar a dudas a la cuestión del tiempo, problemática esta que fue detectada por Heidegger, quien captó justamente esa relación entre ambos conceptos, esto es, *ser* y *tiempo*. En los antiguos griegos, con el término *ousía* se hacía referencia al *ser* del *ente* en un sentido de existencia, que viene a ser concebida como aquello que no está atado a ningún tiempo en particular, sino que en todo momento es una existencia constante: sin pasado ni presente ni futuro; por el contrario, una existencia permanente. Así las cosas, podría afirmarse que el *ser* (del *ente*) no es algo que adviene, tal y como lo afirmará Heráclito, sino más bien, aquel que ha estado siempre presente en tanto que existente, aunque velado u oculto. Heidegger nos dirá que el “Ente es lo siempre presencial —en constante presencia—. *Constancia* y *presencia* poseen carácter temporal en un sentido por de pronto problemático” (Heidegger, 1928, p. 13); empero, si extrapolamos esta cuestión a la noción de existencia lacaniana puede deducirse un asunto de por sí interesante.

En Lacan, *existencia* y *consistencia* serán dos conceptos fundamentales de su última obra, si revisamos el primer constructo, encontraremos importantes similitudes con la lectura heideggeriana, en la medida en que puede atribuírsele a la existencia lacaniana una presencia dada por el anudamiento de los tres registros que él propone: lo real, lo simbólico y lo imaginario. Que puedan ser diversas las formas en que ellos se pueden anudar, no es indicativo de que tal anudamiento se dé en un tiempo específico, para ser más precisos, este anudamiento es una *parousía*. Si revisamos la consistencia lacaniana, se puede argüir que no toma distancia de la noción de constancia planteada por Heidegger, así apuntaría que si hay constancia, necesariamente figurará la consistencia en tanto que esta solo es posible en la constancia, pero ¿de qué? Y allí plantearía que justamente en la insistencia significante, solo en esa constante presencia —nótese, presencia no en un tiempo específico sino constante—, se lee el significante y no cualquiera, sino ese S_1 , o lo *Uno*, aquel que será el rasgo esencial para un sujeto. En esa constante presencialidad del S_1 es que podría leerse o capturarse la consistencia, esto es la manera en que desde ese significante fundamental se han anudado los tres registros para un sujeto en particular, lo cual le da desde su ser el carácter de existencia.

Ese ser que existe, o en otros términos, esa existencia que soy en tanto que soy *ser* de un *ente* nos remite necesariamente, por un lado, a la temporalidad y por otro, al desconocimiento de esta temporalidad, en la medida en que pareciera que solo soy desde una noción de *aquí* y *ahora* que me ubica solo en el presente sin alcanzar a contemplar que eso que soy justamente en este momento es en tanto que siempre he sido. Resultan por demás bellas las palabras de Heidegger cuando afirma que el ser “es aquello de lo que volvemos a acordarnos” (Heidegger, 1928, p. 13) con lo cual

deja sentado que el ser es siempre presente y al mismo tiempo oculto. Esta noción de ocultación no es para nada ajena al conocimiento psicoanalítico, Freud y Lacan lo reseñaron muy bien. El hecho de que el *ser* sea oculto no indica una condición de inexistencialidad; por el contrario, oculto, pero persistente y existente. Así las cosas, a ese ser que es siempre allí, oculto pero efectivo, es necesario aprehenderlo para así comprender que existimos no desde una noción vacua del tiempo, sino desde una concepción temporal que es presente, que es *a priori*, en la que su condición de presencialidad eterna está justamente marcada por el *ente*. No sabría exactamente hasta qué punto los cristianos tenían bastante clara esta condición de eternidad del tiempo que en nada se articula con esa eternidad religiosa, sino con una óntico-ontológica, en la que es posible leer la existencia de un ser eterno no en el más allá del reino de los cielos, sino en el más acá del campo psíquico, de lo propio de esa articulación lógica entre *ente-ser* y sujeto con la cual se da el carácter de existencia. Llegados aquí, es necesario señalar que esa aprehensión del *ser* del *ente* permitiría comprender al hombre en su esencia, no como lo apunta Heidegger desde el “ente que comprende el ser” (Heidegger, 1928, p. 13), sino desde el *ser* que justamente puede comprender el *ente*, esto es, encontrarse con su falla y lo imposible de su ser, relacionándose con el *ente* solo desde una única vía posible: la significante. Sería así plausible afirmar que la esencia del hombre, en tanto sujeto, es significante por ser esta misma la marca que hace posible la existencia del *ser*, aunque señalando que no siempre consistente con su significante. Será este trabajo de la consistencia, la que hará parte de una apuesta de intervención para los problemas humanos desde el recorrido investigativo planteado por el grupo de investigación.

A propósito de lo expuesto, encuentro una referencia de Heidegger a Platón que me parece pertinente para el asunto aquí tratado. Según aquél, Platón afirma en el *Fedro*, que no sería posible captar la figura de un hombre si un ser viviente nunca se ha encontrado con la verdad (Heidegger, 1928, p. 13); desde Heidegger, es un imperativo que el hombre en concordancia con su ser “tiene” no solo que comprender, sino también que saber e interrogar lo que él conoce de su ser, pues solo así podría, dice él, tener la verdad; yo afirmaré, acercarse a la verdad del ente a través de su ser. Lacan (2007a; 2008) acentuaba en el decurso de su seminario 17 que “la verdad está escondida, pero tal vez no esté ausente” (2008, p. 59), hecho que se hace manifiesto en la clínica psicoanalítica en la que queda expuesta la escisión entre el saber y la verdad. Allí en donde el sujeto enuncia no saber nada, y a su vez el sentido no puede afirmar nada sobre ella, aparece la verdad a través del lenguaje, para ser más precisos en las manifestaciones del inconsciente se desliza ella en la cadena significante; verdad que es del orden de la falta constitutiva del sujeto, y cuando esta verdad hace su breve aparición, se escabulle, o mejor, el sujeto la elude. Aquí la verdad se aleja de la noción aportada por la lógica científica que la ubica en la certeza de la representación y será apreciada desde la materialidad propia de la cadena significante.

Si bien entonces no es posible acceder a la verdad, puesto que lo que se nos aparece es una clara división entre ella y el saber, se hace menesteroso acercarse a ella para

aproximarnos a una comprensión del *ser* del *ente*. Entonces, lo que se nos presenta aquí, es que la cuestión de la verdad está justamente del lado del *ente* y ello ya marca el carácter inaccesible de la misma; así, lo que se contempla es la apertura de un momento posible en el que el *ser* pueda acercarse a ella. Si se tiene en cuenta el carácter propio del *ente*, reseñado por su inhaprensibilidad, se entiende entonces que no sería posible acercarse a la verdad. No obstante, teniendo en cuenta el carácter propio del *ser* en tanto que existente, marcado por el significante, se hace patente la posibilidad de acercarse a la verdad por la vía de las palabras, la vía del lenguaje. Con la expresión de Lacan (2007a) “Yo la verdad hablo...” (p. 846), el autor afirma que no hay un metalenguaje, es decir que no existe un lenguaje que pueda decir “lo verdadero sobre lo verdadero” (Lacan 2007a, p. 846), en la medida en que la verdad se soporta en el hecho de que habla. En otras palabras, no hay lenguaje que pueda capturar la verdad por la misma dimensión significante, o lo que es lo mismo, el *Uno* es, e insistirá en todo el redondel de significantes, cada vez que se intente un acercamiento a él o decir algo de él, justamente ya no es, dado que aparecerá allí otro sentido que nunca será idéntico al primero, semejante sí, pero diferente, cuestión esta que quedó señalada en la lógica que explica la emergencia del 1 a partir del 0 y de allí en adelante de toda una aparición de nuevos significantes en los que insiste *lo Uno*. En consecuencia, si se emprende el camino hacia un acercamiento a la verdad, se hace posible el encuentro con el *ser* y desde allí la apertura hacia ese momento en el cual el *ser* puede ser para sí mismo del lado de la consistencia con su existencia, siendo *ser*; de no darse así, no sería *ser*, sino un semblante del mismo. Así, si de la verdad solo se puede decir algo a medias, el sujeto en tanto que *ser ahí*, existente, sí puede hablar de unas verdades que él mismo ha construido marcado por el *ente*, o en tanto que lleva a costas la carga significante, lo cual implicaría contemplar esas verdades que el sujeto ha construido sobre su *ser* y que más bien dicen algo de su *ente*. Quizás la apuesta entonces sea la trascendencia del *no ser* al *ser*, esto es, ser en tanto que existencia.

2. La inmanencia de una ocupación del ser por sí mismo

Si lo expuesto en el acápite anterior centra su mirada en la triada ente-ser-sujeto y se ha colegido que esa triangulación ha sido posible por la preexistencia de la nada o la presunción de la inmanencia del cero de la cual emerge lo *Uno* —aquello que por un lado, señala la marca en el ser del sujeto y por otro, la existencia del ser y de un sujeto en falta—, se supone entonces que una práctica que aborda los problemas humanos se encaminaría por una vía que aproxime al sujeto a su ser y de allí se realice el intento de llegar a la verdad que no sería la del *ente*, sino más bien a semblantes de verdades que él, en tanto ser, ha construido. Así las cosas, ¿cómo podría ser esa práctica?, ¿hacia dónde se dirigiría? y ¿cuáles serían sus efectos? Estas cuestiones no son de fácil explicación; sin embargo, se emprenderá aquí el camino para allanarlas y procurarnos al menos una tentativa comprensión para luego desarrollar una propuesta práctica. Es así como parto del siguiente hecho: si alguna vez se ha visto de manera diáfana la

preocupación del hombre por su existencia ha sido precisamente en el pensamiento griego, quizás existan también algunos referentes de otros horizontes como el oriental, pero el rastreo de la literatura filosófica al respecto me remite indiscutiblemente a los planteamientos platónicos y a un concepto muy particular: *epimeleia heatou*, en castellano, la inquietud de sí.

Tal vez la máxima que nos llega de primera impresión sea el *conócete a ti mismo*; sin embargo, Foucault encuentra un hecho interesante: no es esta la fórmula primera, por decirlo así, que aparece en el pensamiento heleno, más bien, esta deviene de una un poco más antigua, que es precisamente “inquiétate o cuida de ti mismo”. En *La apología de Sócrates*, se lee que el ser humano se ha olvidado del alma, la verdad y la razón, y como consecuencia de ello no se inquieta por sí mismo; es por ello que Sócrates incitó a las personas a ocuparse de sí mismas. Este hecho nos plantea una deducción que resulta por demás inquietante: que el olvido del hombre por el hombre no puede ser comprendido desde la injerencia de un discurso, por ejemplo el capitalista, que ubica al hombre contemporáneo en posición de objeto; más bien lo que nos señala el mundo heleno es que esa cuestión ya se encontraba presente y suponía un problema a ser tratado por el pensamiento griego. Con este hecho, es posible esgrimir que tal descuido no es asunto de un discurso que fija al hombre en una posición determinada, por el contrario parece ser que se trataría de una cuestión inherente al ser humano y que quizás sea parte de su propia naturaleza contradictoria, en la cual figura la disyuntiva del problema del alma y el cuerpo. Tal dilema plantea dos vías problemáticas que pueden ser rastreadas en diversos registros filosóficos: por un lado, el problema de la separación alma-cuerpo, y por otra, el olvido del alma al comprenderse el hombre desde una perspectiva naturalista. Sea cual sea la vía de análisis, vemos figurar una división del hombre en dos registros; no obstante, lo interesante del asunto es que se dibuja un camino que asume la presunción de una importancia del alma, que desacredita el cuerpo, sin obviar que desde otra posibilidad, casi pueden palpase la obliteración del alma y más allá de ello, los efectos de su esencia sobre el cuerpo, con esto me refiero a las formulaciones aristotélicas en las que se expone una concepción del alma materializada al ubicarla en términos de la funcionalidad propia del organismo.

Para el asunto a tratar en este texto, me interesa en particular retomar las concepciones socráticas y platónicas por la siguiente razón: el problema dualista alma – cuerpo, que quedó inserto desde los presocráticos, pone como precedente la importancia vital del cultivo del alma por las sendas del conocimiento y el poder corruptivo del cuerpo sobre ella. Al plantearse la no preocupación del hombre por sí mismo, queda patente que el problema se encamina hacia la ocupación que recae sobre el propio cuerpo, esto es, el hombre se ocupa de los placeres que satisfacen al cuerpo en detrimento del alma, cuestión que queda fijada en el *Fedón*:

La razón no tiene más que un camino que seguir en sus indagaciones; mientras tengamos nuestro cuerpo, y nuestra alma esté sumida en esta corrupción, jamás poseeremos el objeto de nuestros

deseos; es decir, la verdad. En efecto, el cuerpo nos opone mil obstáculos por la necesidad en que estamos de alimentarle, y con esto y las enfermedades que sobrevienen, se turban nuestras indagaciones. Por otra parte, nos llena de amores, de deseos, de temores, de mil quimeras y de toda clase de necesidades; de manera que nada hay más cierto que lo que se dice ordinariamente: que el cuerpo nunca nos conduce a la sabiduría (Platón, 1871, p. 33).

Lo anterior, en lo concerniente al *Fedón*, puesto que en el *Alcibíades* se expone una variación de esta noción, que asume en el cuerpo la corrupción del alma y con ello, la imposibilidad de no ocuparse de sí mismo y mucho menos, de conocerse a sí mismo. En este diálogo no se plantea directamente que los placeres del cuerpo nos desvían del cultivo del alma; sin embargo, deja claramente establecido que el hecho de ocuparse del cuerpo y cuidar de él no es indicativo de ocuparse de sí mismo. No obstante, resulta de suma importancia la concepción que aparece avanzado el diálogo de un “alma que se sirve del cuerpo”, que indica la anulación de la tajante separación tradicional que se había venido imponiendo al alma y al cuerpo. En consecuencia, al no estar separados el cuerpo y el alma ¿cómo serán entendidos? He aquí el punto que considero de gran relevancia: el hombre lo es, en tanto que el alma y el cuerpo lo constituyen, aquí, no hay ninguna novedad en el asunto, Aristóteles ya lo tenía claro, pero el aspecto crucial es que será el alma la que se sirva de él, lo que puede traducir, que será el alma la que porte al cuerpo y por el hecho de llevarlo, le otorgará un sentido y ella y solo ella es responsable de todo el acontecer y devenir del hombre.

Esta novedad me resulta por lo menos sorprendente, pues parece ser que al cuerpo se le venían atribuyendo los males que le aquejan al hombre, imponiendo así una moral ascética sobre el cuerpo, que lo concibe entonces como si fuese una cosa ajena al mismo ser e incluso difícil de controlar, tal y como se plantea en el mito del carro alado, lo que hace que sea una proeza conseguir el equilibrio entre la una y el otro. Pero lo que se encuentra en el *Alcibíades* es revelador porque indica que mucho antes del psicoanálisis, ellos ya tenían clara la cuestión del alma que conduce al cuerpo, y nos aleja de esa concepción demoníaca y ominosa de un hombre poseído por el cuerpo. Más allá de enunciar quién fue el primero en tener clara la cuestión, centro mi atención en recoger los presupuestos psicoanalíticos sobre el cuerpo, que lo concibe atravesado por el lenguaje y que por consiguiente, desde la lógica del inconsciente, se comprende como simbolizado por el mismo sujeto. Freud fue un descubridor de la innegable correlación y coexistencia del alma con el cuerpo, comprendido en la época de la ciencia moderna como un correlato del acaecer psíquico, o lo que es lo mismo, los males que aquejaban a un grupo particular de seres solo podían ser comprendidos desde la compleja actividad psíquica que compelía al cuerpo a ciertas manifestaciones peculiares, sorprendentes e incomprensibles por la clínica tradicional.

Así las cosas, es posible afirmar que la no preocupación del hombre por sí mismo no puede ser entendida como una cuestión del interés centrado más en las banalidades corporales o en las necesidades propias del cuerpo que en la inquietud por su propia alma, pues al ser parte del hombre mismo merece también su atención, luego

entonces, la pregunta que nos surge es si realmente hay una ocupación por el cuerpo mismo, en la medida en que pareciera que se ha constituido como un objeto ajeno para el mismo hombre, sobre todo desde la concepción cristiana y en general desde aquellas posturas moralistas y ascéticas que fijan los problemas humanos en la inundación de los placeres carnales sobre el ser del hombre. Esta última consideración, sin embargo, debe ser reevaluada en la medida en que afirmar que desde la visión cristiana el cuerpo debe ser sometido a unas prácticas ascéticas para liberar al espíritu es desconocer también la resistencia que los helenos tenían hacia el propio cuerpo; tanto para ellos como para los cristianos, el cuerpo tiene la culpa de la perdición del alma.

Pero la noción de un ser invadido por las incesantes demandas del cuerpo no solo encuentra su sustento en los debates filosóficos, sino también en la cotidianidad del hombre se percibe el pesado tufo que deja el cuerpo en su propio ser. La inconformidad por alguna de sus partes como si de un rompecabezas se tratase; la necesidad de cubrirlo con trazos y líneas que puedan decir algo sobre quien lo tiene como si hasta ese instante empezase a cobrar sentido; la fatiga que produce con el trasegar del tiempo; las heridas incesantes que se le infligen para cobrarle las penas y las injurias del alma, o sencillamente los gritos silenciosos que le reclaman y le culpan por una agobiada e impositiva existencia son tan solo algunas de las expresiones que alrededor de él han girado desde tiempos inmemoriales. Al igual que los griegos, Freud y los poetas, entre otros, Lacan detecta esa compleja relación que el hombre ha sostenido con su propio cuerpo, en la que se denuncia la existencia de este como una pertenencia más; así, ya no solo el loco puede ser señalado como aquél inconforme con el cuerpo de manera conspicua, en todo ser parlante puede hallarse esa difícil relación con él, que además, y quizás como castigo, será perpetua (Báez, 2013). Este asunto va incluso más allá de una comprensión del cuerpo como metaforizado por el lenguaje, y nos traslada entonces a la imposibilidad presente en el sujeto de ser en falta, lo que señala cómo en el nombrar, el cuerpo se plantea un esforzado y caro intento de atrapar aquello que queda por fuera del lenguaje. Si se le reclama al cuerpo la débil existencia y las fragilidades del alma, entonces es necesaria la pregunta por la relación que ha establecido el sujeto con él, de tal forma que se pueda percibir al menos un atisbo de la necesaria pregunta e inquietud por sí mismo. No obstante, para poder indagar sobre esa relación, es necesario tener presente permanentemente la existencia del alma, pese a todo intento de su anulación.

Frente a lo expuesto, quisiera remarcar que para los antiguos, la inquietud de sí supone aquel instante o momento que le permitiría al hombre acercarse a la verdad, con un gradiente: no es una posibilidad por sí misma, sino una ventana que se abre en relación con un otro que lo conduce a la inquietud, cuestión esta que dejo por el momento en suspenso para retomarla en líneas posteriores. Volviendo a la cuestión de la *epimeleia heautou*, considero importante señalar tres aspectos que Foucault encuentra en ella: a) concebirla como una actitud respecto a tres elementos fundamentales: a mí mismo, a los otros y al mundo; b) concebirla como mirada que no va hacia lo externo sino a lo íntimo e implica estar atento a lo que se piensa y c) designarla como acciones

que se ejercen hacia sí mismo para llevar al sujeto hacia su propia transfiguración. Respecto al primer aspecto inherente a ella, la actitud hacia mí mismo, hacia los otros y hacia el mundo aparece el llamado a la posición que el sujeto asume frente a estos tres elementos; no es cómo el mundo adviene y los otros llegan, sino la manera en que el sujeto asume una posición frente a ellos, donde asumirla implica, como veremos más adelante, una cuestión de responsabilidad y utilidad. Pero la cuestión no es tan fácil de discernir, pues hablar de la posición frente a estos tres elementos, no es sinónimo de un conocimiento pleno de esta cuestión, sino más bien de un desconocimiento de la manera en que se relacionan los tres elementos y de cómo el sujeto los implica. Respecto al segundo elemento, esa mirada que se propone hacia el interior de sí mismo lleva inherentemente una problemática: no es posible mirarse a sí mismo; al mismo tiempo la atención hacia los propios pensamientos es otra cuestión difícil de asir, pues los pensamientos se nos escapan, y siempre que se repare en ello, se captará lo ya conocido, mas no lo no sabido. Finalmente, para el tercer elemento que alude a las acciones que permiten una transfiguración, considero que toca uno de los elementos más importantes: no es la inquietud de sí mismo la que nos conduce a la especulación y al éxtasis del ser, no es una inquietud que nos conduzca al encuentro con un Dios o que nos libre de los males, tampoco una inquietud que nos conduzca a la felicidad, más bien es una inquietud que, articulada con esos tres elementos, se impone como imperativo de la designación de actos para sí mismo y actos con fines de utilidad.

En nuestra endeble humanidad se encuentra siempre latente la inconformidad con los otros y con el mundo, se halla también ese momento de extrañamiento del hombre sobre sí mismo que lo conduce a un interrogante que resulta por demás angustiante: ¿ese soy yo?, ¿quién es ese que ha hecho o ha pensado algo que creo que no soy yo? Pero en ese ser y no ser que se encuentra implicado en la pregunta, se halla de manera oculta la esencia de aquel que se pregunta o duda de sí mismo. Quizás, es lo que más valoro del pensamiento de Descartes: la duda, y de las letras de Shakespeare, ese señalamiento sobre el estado de ocultación del ser que está siempre presente, por paradójico que parezca. La cuestión problemática no es tanto el surgimiento de estas preguntas o la angustia que emerge ante el dilema ser o no ser; más bien lo alarmante sería que no surgiesen estas preguntas y que se continuase en aquel estado de perpetua seguridad en el que figura una escisión entre el ser y el sujeto, y del que tan solo con la puesta en juego de la palabra, se puede derrumbar tal estado de absoluta certeza. Foucault nos trae de presente a Alcibíades, quien se jugaba su paso por el mundo por la vía de esa certeza de su aparente existencia, en la que estaba tan seguro de poder gobernar su ciudad sin ningún obstáculo.

Recordemos un poco el diálogo: Alcibíades tenía como objetivo gobernar su ciudad, ante eso, Sócrates lo interroga de tal forma que aquel se encuentra con las desventajas que posee frente a sus dos grandes enemigos: Esparta y Persia. En lo atinente a Esparta, las desventajas están por el lado de una educación que “asegura” la noble-

za y la grandeza del espíritu: el valor, la resistencia, el cuidado del cuerpo, el honor y, finalmente, la búsqueda de la victoria. Por el lado de los persas, se encuentra con que tiene una insuficiencia en su educación, comparada con la recibida por el príncipe desde su más tierna infancia, una que se orientó desde los siguientes elementos: la sabiduría, la justicia, la templanza y el valor. Alcibíades fue educado, al parecer, por un esclavo ignorante y según Sócrates, por Pericles a quien se le dificultó educar a sus propios hijos. Solo frente a Sócrates y al arte de la palabra, fue posible que Alcibíades diera un paso al costado y se encontrará de cara con su propia ignorancia; lo interesante del asunto, es que él se avergüenza de tal circunstancia y el maestro lo exhorta a que, antes de gobernar, debería preguntarse por sí mismo y fundamentalmente debería cuidar de sí mismo, esto es, que en lugar de tomar como objeto de sus desvelos a sus contrincantes y su proyecto de gobernar, sea él mismo el centro de su preocupación. Ante este relato, Foucault señala que el cuidado de sí mismo es un imperativo que antecede cualquier acción política, para el caso de Alcibíades, debe ser un ejercicio que debe preceder al acto del gobierno de su ciudad.

“ocuparse de sí mismo” está implicado y se deduce de la voluntad del individuo de ejercer el poder político sobre los otros. No se puede gobernar a los otros, no se les puede gobernar bien, no es posible transformar los propios privilegios en acción política sobre los otros, en acción racional, si uno no se ha preocupado por sí mismo (Foucault, 2002, p. 51).

Para el caso particular, la ocupación de sí mismo se exige como un ejercicio *a priori* que haría posible una correcta acción política. Extrapolando el asunto o entendiendo la política, no desde la concepción de hacer gobierno o de ejercer labores estatales, sino desde las prácticas sociales que se supone emergen de una coherencia con un discurso político que sería del sujeto en coherencia con su existencia se puede plantear que la apuesta de cuidar de sí mismo es un imperativo singular que le permitiría al hombre no solo ocuparse de su propia existencia, sino también una vía para el establecimiento del lazo social con los otros. Si no se ocupa el hombre de sí mismo, no será posible que se establezca el lazo social o, mejor, que sus actos estén atravesados por la consistencia de su ser—sus actos—, que valga la redundancia, están en relación con sí mismo, con los otros y con el mundo.

Si sigo con rigor aquellos elementos inherentes a la *epimeleia*, es porque de ellos se puede deducir una propuesta para abordar los problemas del hombre; a partir de ellos, desglosaré esos puntos determinantes para llegar a ese aspecto fundamental: el de volver la mirada hacia el cuidado de sí, que lejos se encuentra de propuestas ascéticas, y de aquellas que privilegian al hombre como un ser consiente que se enfoca en los *autos*: autocuidado, autoconocimiento, autocontrol y autoestima, entre otros.

3. De la *epimeleia* como actitud hacia sí mismo, el otro y el mundo

El cuidado de sí mismo, como muy bien lo señala Foucault, lleva implícita una primera pregunta: “¿cuál es ese yo por el que hay que preocuparse cuando se dice que hay que preocuparse por sí mismo?” (Foucault, 2002, p. 53), ¿qué es ese *sí mismo* por el cual el hombre tiene que preocuparse? El filósofo resuelve esta cuestión al afirmar que el objeto de la preocupación de sí no es otro que el sujeto. ¡Claro! aclarando que este concepto no se encuentra en la filosofía griega, pues aparece como aporte fundamental hasta la llegada de la filosofía moderna; sin embargo, y con todo lo que se elabora en el *Alcibíades*, puede rastrearse que aquel que se implica o se encuentra en el centro de la inquietud de sí mismo es sin lugar a dudas el sujeto, uno que ignora diversas cuestiones atinentes a su existencia pero que ha caído en el espejismo de la certeza de su ser. Así, la pregunta en términos foucaultianos sería “¿qué es ese sujeto, qué es ese punto hacia el cual debe orientarse esa actividad reflexiva, esa actividad meditada, esa actividad que se vuelve del individuo al individuo mismo?” (Foucault, 2002, p. 53).

Desde los aportes del psicoanálisis, se tiene una compleja noción de sujeto que se aparta de las apuestas filosóficas que tradicionalmente lo ubicaba en la presunción de la conciencia. Ya en el primer apartado de este texto, se intentó exponer un análisis de la cuestión del ser, comprendiéndolo desde la presencia e insistencia del *ente*; sin embargo, también se planteó, entre líneas, que al ser diferentes el *ente* y lo *Uno*, de esa relación resultaba un tercero, que se denominó: el sujeto. En el mismo orden de ideas, estos tres elementos, en su particularidad, algo de semejante soportan: la insistencia de lo *Uno*. Retomo estos aspectos para plantear que desde tales ideas se patentan aún más la pregunta de Foucault —¿qué es ese sujeto que debe ocuparse de sí mismo?— que nos traslada a un doble problema: al parecer no solo se encuentra el sujeto que debe ocuparse de sí mismo, sino que simultáneamente aparece él mismo como objeto de su preocupación; a guisa que el ser no se preocupa por sí mismo ni es el objeto de tal asunto, pues el ser no es aquel estamento al que se tiene acceso de manera *a priori*.

En las disertaciones cartesianas se nos presenta por vez primera un sujeto que logra ser existente en la medida que piensa y más allá de ello, en tanto que es consciente de su propio acto reflexivo. Descartes tiene a su vez el detalle de preguntarse por aquel que se implica en el acto de pensar, introduciendo así la noción del Yo, que será referido desde la conciencia; en consecuencia, tenemos la conocida sentencia, *yo que pienso, luego existo*. Ahora bien, esta premisa supone un problema al introducir la figura del genio maligno que nos engaña: el de la certeza del yo que pienso. Recordemos que se tiene acceso a la verdad solo después de un intenso ejercicio del dudar; en el instante en que ya no quepa absolutamente ninguna duda, se nos aparece “la verdad”, bajo una condición, la del rechazo de todo saber para poder acceder a ella. Incluso, tal forclusión se nos vuelve mucho más lucida al encontrar que en las diser-

taciones cartesianas, la verdad será ubicada en Dios, siendo este el garante de ella, todo lo cual, excluye no solo al saber, sino de paso al sujeto mismo. Pero entonces brota la pregunta ¿y qué si me engaño?, todo lo cual nos remite a la existencia del Otro que resulta ser engañoso; ese que engaña resulta ser algo ajeno al sujeto consciente de su existencia y de su acto de pensar, y como una cuestión paradójica, nos sitúa de cara con un sujeto de lo inconciente, detalle este que será el propio descubrimiento freudiano. Justamente en el trabajo clínico, Freud encuentra que el sujeto no sabe de lo que con él acontece, hay un extrañamiento de su realidad, de sus lapsus, de sus sueños, y en general de las propias formaciones del inconsciente, atribuyéndole al sujeto mismo, la existencia de ellas a partir de un Otro que no es él. En el sentido lato, *Yo no sé*, es la prueba que señala la existencia de un sujeto que ignora lo que con él acontece en el campo de lo psíquico, hecho que conocía de antemano el mismo Sócrates al señalar la ignorancia del hombre sobre sí mismo. Lo que denuncia ese *yo no sé*, y ese *Otro que me engaña*, es la existencia de un sujeto que se erige sobre el rechazo del saber en ese Otro que engaña. Ese sujeto cartesiano, nos muestra y por contradictorio que parezca, un sujeto que presume de ser consciente pero que en absoluto sabe sobre su propia existencia, o lo que podría ser lo mismo, un sujeto despojado de su ser; y que pone justamente en la figura del Otro, que no es más que una producción de él mismo, ese saber a rechazar.

Junto con el campo clínico y las disertaciones filosóficas cartesianas, Lacan nos señala otro camino por el cual es posible rastrear el sujeto, que él dirá, es el propio del psicoanálisis, y que para el caso nuestro, también es el sujeto que nos interesa: el que se perfila por la vía del significante. Ubicarnos en este campo es introducirnos en los terrenos del lenguaje y en un asunto problemático: el de la ilusoria correspondencia entre las palabras y las cosas. Desde la ciencia moderna, sin obviar la episteme griega y la ciencia medieval, ha estado presente la preocupación por alcanzar la verdad, como si fuera posible aprehenderla. El punto de marras es que para acceder a ella se ha propuesto la designación del mundo a partir de las palabras; así, lo que nombro es no solo real sino verídico en tanto que hay una relación directa entre la cosa y las palabras con las cuales la designo: ¡nada más falaz! Nietzsche (1873), quien puso la mirada y su sentido crítico sobre esta cuestión, señala cómo este acto nos aleja de nuestro ser y nos acerca a la mentira de la posesión de la verdad y a la presunción de una existencia consciente en el ser humano. ¿Al presentarnos la noción de concepto qué nos señala?, que se erige desde la omisión de lo individual y de lo real, ¿qué entiendo por esto? El concepto entonces es una denominación colectiva con la cual se llaman las cosas bajo un nombre comúnmente acordado, en consecuencia, las cosas no son, deben ser según ese acuerdo característico de un colectivo humano, aunque, este acto edificador de una sociedad, omite lo singular, esto es, el bello campo del lenguaje que abre la posibilidad de remitirnos a significaciones irrestrictas, que yugulan así la posibilidad de tener un acuerdo intersubjetivo entre lo que yo creo que significo y lo que otro cree que significa; y elude lo real, esto es la imposibilidad de atrapar el *noumeno* y solo acceder a él por la vía del *fenómeno*, que adquiere este estatuto en

tanto que es domeñado por lo simbólico. Luego entonces, este acuerdo colectivo de nombrar las cosas ha organizado un complejo mundo en el que las cosas se hallan clasificadas al modo del *jardín de las especies*: especie, género, familia, orden, clase. Dentro de cada categoría taxonómica tienen cabida unas cosas y sus respectivos nombres, y la verdad se encuentra asegurada respecto no solo el nombramiento, sino a esta jerarquía preestablecida. Nada más representativo de este hecho que la cuestión de la locura, todas las clasificaciones, desde las más antiguas hasta las contemporáneas, han trazado un campo de conocimiento en el que se asegura tener la verdad sobre su causa. ¡Remítanse al DSM! En cualquiera de sus versiones, encontrarán la aparente verdad sobre la locura, desde la ambigua correspondencia entre un fenómeno con las palabras (Fernández, 2016b); por ejemplo, en la quinta edición se encuentra un apartado denominado “Espectro de la esquizofrenia y otros trastornos psicóticos” (AAP, 2014, p. 87), a partir de tal denominación, se pretende aprehender un fenómeno o quizás reducirlo, porque no, desconociendo la amplitud de posibilidades de existencia humana. Así, la comunidad médica y científica ha configurado los conceptos *delirio*, *alucinación*, *pensamiento desorganizado*, *comportamiento motor desorganizado o anómalo* y *síntomas negativos* con los cuales pretende diagnosticar y denominar a un ser humano como psicótico o esquizofrénico. Nada más falaz que ello, aquí vemos como se dibuja una verdad aparente sobre lo que se considera una anomalía en el campo de lo humano, nada más falaz que pretender tener una verdad soportada en unos conceptos que resultan ambiguos, y tanto más, en la medida en que la locura se resiste a ser comprendida y aprehendida, pues señala en qué medida los conceptos no alcanzan a definirla ni mucho menos tener una certeza sobre lo que es y por qué hace presencia en el campo humano; aun y pese a todos los avances y configuración de nuevas categorías y de una compleja red simbólica que se ha venido tejiendo desde la ciencia médica, estos fenómenos resultan ser difíciles de comprender. Al señalar otro ejemplo, nos encontramos con el concepto *productividad*³, con él se dice de aquellas personas que en tanto trabajan, producen no solo para sí mismos, sino para la sociedad, pero bien podría preguntarse si realmente alguien que trabaja es necesariamente productivo, si alguien que está cumpliendo una jornada laboral de 8 horas en una empresa, es productivo: ¿cuántos de esos que están ubicados laboralmente, desempeñando día a día sus funciones de manera automática, son realmente productivos? O más bien, ¿cuántas pérdidas puede generarle a una organización el tener en su nómina a personas que si bien cumplen sus funciones, realmente no son productivas y simplemente están tratando de sobrevivir sosteniéndose en una relación doblemente engañosa: haciendo creer que es productivo y creyéndose productivo? También podemos encontrar el concepto *profesional*, con el cual se presume a una persona que ejerce una profesión “profesionalmente”, esto es, éticamente, ¿cuánto no alcanza a recubrir este concepto?, ¿cuántos hombres ejercerán una profesión profesionalmen-

3 Para un mayor análisis de la producción y la salud mental véase el texto: Báez et ál. (2016). *Salud mental y el sistema de producción*.

te?, ¿cuántos saben realmente sobre su profesión?, ¿a cuántos se les ha olvidado lo que es e implica su profesión?

Es entonces desde el ámbito de las relaciones humanas atravesadas por el lenguaje, donde la verdad ha quedado establecida al fijarse desde conceptos que se vuelven obligatorios, pero con un *impasse* según Nietzsche, que estas verdades “son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora consideradas como monedas, sino como metal” (Nietzsche, 1873, p. 6). Así, el hombre ha construido el mundo a su imagen y semejanza, olvidando que por efecto metafórico no hace más que sustituir una cosa por otra, o diluir un objeto en un concepto; no obstante, yerra al tomar este acto como verdadero. A la par que se olvida del mundo metafórico, pasa por alto que en ese juego del lenguaje es un sujeto creador, el artífice de ese mundo de ilusiones, con el que se juega desde su ficción su coexistencia con otros hombres que también se han olvidado de su ser creador; empero, si algo nos remarca Nietzsche, es que esta obliteración de sí mismo, lo acerca más al campo de la aparente calma que le brinda la ilusoria certeza; en ese sentido oceánico que le ofrece su supuesta autoconciencia, se desliza por el mundo configurándolo como seguro, como cierto y a él como autoconsciente al ser percipiente, esto es, que navega por la verdad regulada por la percepción.

Estas reflexiones basadas en la propuesta de Nietzsche ponen como punta de lanza no solo la excentricidad del sujeto en relación con la conciencia, también señalan la existencia de un sujeto atravesado por el lenguaje en el que se desliza la imposibilidad de acceder a la verdad. Es con este sujeto, con el cual se apuesta por el *cuidado de sí*. A decir verdad, en este campo del lenguaje con lo que nos encontraremos es con el sujeto atravesado por su falta en ser; esta es una deducción del pensamiento lacaniano de la cual se puede intuir entonces la clara diferencia entre el *ser* y el sujeto, pero ¿en qué lugar emerge este sujeto? Partamos del siguiente punto: el significante. ¿Qué nos dice Lacan al respecto?, que a partir de allí se encadena una posibilidad discursiva en la que se desliza el sentido, pero en la que no encontraremos la posibilidad de cerrar el campo de la significación por la barrera que se encuentra entre el significante y el significado. Esta barrera se da, de una parte, por la misma función metonímica del significante y de otra, por la metafórica. Entonces, desde la primera función nos topamos con la imposibilidad de nombrar, de significar una cosa en la medida en que el todo es tomado por la parte, o dicho en otros términos, nos encontramos frente a la imposibilidad de enunciar aquello que se desea porque en su lugar aparece otro objeto. Por el lado de la metáfora, se presenta también lo complejo de la significación en tanto se presenta la sustitución de un significante por otro dentro de la cadena significante, a la par que sigue presente aquel sustituido. En resumen, está siempre presente esa infranqueable barrera que impide llegar a la significación. Estos aspectos del significante relacionados con el sujeto nos conducen a un aspecto crucial: si lo que está en juego es el asunto de la significación que no es justamente tal cual por efecto del significante, luego entonces, y traigo literalmente a Lacan (2007b), “no se trata de

saber si hablo de mí mismo de manera conforme con lo que soy, sino si cuando hablo de mí, soy el mismo que aquel del que hablo” (p. 497).

El asunto aquí no puede ser más bello en cuanto a que alude a la misma reflexión foucaultiana, salvo que Lacan nos ubica en una concepción del sujeto muy particular. Creo que el cuidado de sí pasa por el cuidado puesto en la función del sujeto de lo inconsciente del lenguaje, cuestión que se pasa por alto desde la máxima cartesiana y las prácticas ascéticas o psicológicas contemporáneas. Al poner en juego el acto del habla, lo que se evidencia es un desconocimiento del sujeto sobre sí mismo que pone en entredicho si realmente quien habla es el mismo al cual se está refiriendo. Considero lícito en este punto argüir entonces que por la vía del significante siempre se escabulle o adviene algo que va mucho más allá del sujeto y que nos ubica entonces en la vía del deseo y en el campo del *ser*. He aquí el punto crucial: en el campo del lenguaje vemos figurar un sujeto de lo inconsciente, atravesado por la lógica del lenguaje y en el que se vislumbra la falta en ser. Al respecto Miller (2011) nos lleva al siguiente análisis: “La traducción de la expresión francesa « falta en ser » por *want to be* agrega algo totalmente precioso, la noción de deseo. *Want* no es solo el acto, en *want* está el deseo, está la voluntad y precisamente el deseo de hacer ser lo que no está” (p. 2). Por esta vía se colige aún más la cuestión del sujeto carente de ser, en la medida en que la falta se ubica por el lado del deseo, uno que no es de objetos, sino de algo inasible e inaprehensible que es el mismo ser. Esta falta de ser cobra mucho más sentido al remitirnos a las formulaciones lacanianas de la dialéctica del deseo, en las que vemos aparecer este sujeto atravesado por la falta en todo un andamiaje que lo lleva de la ilusión de completud que comienza por la vía de la necesidad, pasando por la demanda hasta llegar al deseo. El punto de inflexión aquí es el de la demanda que se encuentra referida al *Otro*, pues allí no se encontrará lo que se espera: una respuesta, por el contrario, se encuentra la *X*, el enigma, la señal de la falta en el *Otro*. Solo a partir de la falla en ese *Otro* significante, como contrapartida, o más a modo de reflexión especular, se constituye el sujeto también como en falta y a partir de allí como deseante de ser, de objeto. Es menester aclarar que el carácter de la falla que descubre el sujeto en el *Otro* es significante y vuelve a remitirnos a lo imposible de la significación, a esa barrera entre el significante y el significado que impide que el *Otro* responda la demanda al sujeto; así se colige entonces que la falla estructural del sujeto es introducida por el lenguaje al nivel de la demanda. *Want to be*, deseo de ser, es quizás lo que se palpa en la experiencia humana, pero a lo mejor, es mucho más claro ver al hombre en un rumbo perdido, ya que el deseo de ser, la voluntad de querer ser o ser es confundida con el tener, que se ha reducido a la obtención de un objeto y la máxima expresión de tal embrollo la encontramos en el contexto contemporáneo, en el cual, el deseo de ser se ha diluido en favor de la preeminencia a la tenencia de objetos ni siquiera por el deseo de tenerlos, sino por el goce que ellos proporcionan, lo que deja en evidencia la falta en *ser*. Ser profesional, adinerado, exitoso, buen hombre o buena mujer, padre, madre, queda reducido al poseer o tener y, por paradójico que parezca, si el discurso actual pretende la obliteración del sujeto, lo que acontece en

esos aparentes seres que confunden el ser con el tener es que aparece de manera clara la presencia de un sujeto en falta, carente totalmente de ser.

Lo expuesto aclara el panorama en lo que al sujeto concierne, pues lo concibe como un sujeto barrado, que no sabe, cuya verdad está escondida pero es decible; que en la materialidad del significante presente en la cadena discursiva aparece la letra, ese rasgo, que insiste y que debe ser rastreado para llevar al sujeto al encuentro con lo que no es y debe advenir, esto es, con su ser. Por esa vía, me las veo con un sujeto adherido a lo inconsciente y que por la vía significante potencialmente hace advenir al ser. Al remitirse al campo clínico, Lacan insiste sobre tal estatuto pero deja claro que en el sujeto puede advenir el ser, remitiéndonos así a un concepto de tiempo, siempre presente, en el que el *ser* se encuentra latente, y en el que las formaciones del inconsciente pueden rastrearse en esos destellos que por un momento abren las puertas que conducen hacia los caminos más recónditos pero más propios del sujeto, que muestran tenuemente esa carencia de *ser* que ha estructurado al sujeto como uno deseante y en la que quizás el síntoma por ser menos intermitente y sí más constante encierra el enigma de la carencia. Estos fenómenos del campo clínico leídos desde la concepción significante señalan también la paradoja del yo y del sí mismo, en términos que no parece haber una correspondencia entre el uno y el otro pero sí un sentido de enajenación, cuestión esta que no debe ser desconocida, la del distanciamiento radical, dirá Lacan, entre ese sí y el sí mismo, pues ello nos enfrenta con un interrogante similar al que plantea Foucault al referirse a la *epimeleia*: ¿cuál es pues ese otro con el cual estoy más ligado que conmigo mismo, puesto que en el seno más asentido de mi identidad conmigo mismo es él quien me agita? (Lacan, 2007b, p. 504). El problema de la existencia humana no es tanto con el otro y con el mundo y sí con el mismo, pues el objeto de sus desvelos no es más que él mismo pero desde el campo del desconocimiento o de la enajenación. Si nos remitimos al Lacan de la *Instancia de la letra*, se puede deducir que ese otro, podemos ubicarlo como el Otro, aquel que media la relación conmigo mismo y con mis semejantes, que viene a determinar en términos significante lo que soy, lo que es el otro y lo que es el mundo para un sujeto. “Ese otro es el Otro que invoca incluso mi mentira como fiador de la verdad en la cual él subsiste” (Lacan, 2007b, p. 509), es aquel engañoso, es el genio maligno que me engaña, pero al mismo tiempo el que asegura mi aparente tranquilidad en la medida en que enuncio que *no soy, o no sé*. El asunto problemático aquí, es que ese Otro no existe, el Otro aquí viene a tomar sentido como el Otro del campo del significante, aquél que el mismo sujeto por dialéctica del deseo, ha puesto a existir. Si este Otro no es del campo de lo extimo sino de lo íntimo, entonces, ese mí mismo con el cual me debo encontrar en toda la práctica del cuidado de sí, es uno que me concierne pero que desconozco, y ¿basta con conocerlo? Creo que la cuestión no se enfila por tal camino, pues acceder al ser no es posible, y allí en donde creo que soy resultado no ser, me encuentro con semblantes de seres, supuestos; sin embargo, y retomando a los griegos y a Lacan, se puede proponer que “El núcleo de nuestro ser, lo que Freud nos ordena proponernos, como tantos otros lo hicieron antes que él con el vano refrán “Conócete a ti mismo” no

es tanto eso como las vías que llevan a ello y que él nos da a revisar” (Lacan, 2007b, p. 506). *Conocerse a sí mismo, no sería tanto encontrarnos con la verdad o con nuestro ser, más bien es rastrear esos hilos significantes que han configurado todo un sentido presente y al mismo tiempo oscuro para nosotros, aquí la cuestión es allanar el camino para leer esa cadena... Dar cuenta de lo que hace mí ser, en términos significantes.*

De fondo, puede resultar problemática la asunción de un sujeto en falta, determinado por la Ley del significante en términos de conducirnos hacia una no responsabilización del mismo sobre su propio advenimiento en el mundo, dificultad que se erige a partir del carácter insondable del ser y del *Otro* (campo del significante); sin embargo, esta fragilidad del hombre puede constituirse como el punto crucial para el establecimiento de un lazo social que permitiría unas relaciones sostenibles entre el sujeto y los otros. Žižek (2010) propone como un gesto ético el reconocimiento del hombre como un ser arrojado al mundo y agobiado por el *Otro*, ya que ello implica adoptar una postura de tolerancia frente a la vida de sí mismo y la del otro: “Este mutuo reconocimiento de limitación, abre, en consecuencia, un espacio de sociabilidad que es la solidaridad de los vulnerables” (p. 191). Parece ser, que lejos de afectarnos esos golpes al narcisismo de la humanidad, propiciados por la revolución copernicana, darwiniana y freudiana a modo de una formación inconsciente, se han olvidado tales descentramientos para construir una barrera infranqueable que vuelve a colocar al hombre en una posición egocentrista, con plena conciencia y capacidad de pensar y transformar su existencia y la del mundo. Es a este hombre al que incongruentemente le sigue costando el establecimiento de unas relaciones sostenibles con el otro, pese a todas las prácticas ascéticas actuales que buscan exorcizarlo de sus demonios para llevarlo a la cima de la autorrealización, el autoperfeccionamiento y el autodomínio, en un intento de sutura de su falla en ser, aquella que se desconoce enteramente. Esta insistencia de no saber sobre la falta en ser es la que sostiene el reforzamiento de un ideal de hombre que es literalmente a imagen y semejanza de Dios, un ser perfecto, sin ninguna tachadura; a ello se suman las propuestas terapéuticas actuales que cada vez alejan al hombre del reconocimiento de su ser y que asumen como cuestión paradójica el cuidado del semblante de sí, en la era de los derechos humanos. Cada individuo de esta sociedad posee un derecho fundamental; sin embargo, ello no ha impedido en absoluto que continúen las trasgresiones entre prójimos y la violación de la enmienda que tanto los protege.

Lo anterior nos remite a pensar en la difícil convivencia humana, cuestión que fue leída por Freud y analizada tanto en *El porvenir de una ilusión*, como en *El malestar en la cultura*, que plantea así que el ser humano inmerso en su narcisismo no se juega nada por el otro, y si lo hace, no es más que por la salvaguarda de sí mismo, lo cual coadyuva al deterioro de una anhelada paz entre los hombres. Al respecto, Žižek, desde mi lectura, nos ubica en un asunto un tanto incómodo para la humanidad y es quizás lo concerniente a lo violento de la Ley, que como ya veremos guarda una estrecha relación con la cuestión del prójimo.

Antes de la proclamación del *Decálogo*, se contaba con la presencia de un Dios supremo que imponía una ley severa a la humanidad; sin embargo, pese a la contundencia de aquella ley y de los múltiples castigos que se sucedieron ante la infracción de la misma, el hombre, a modo de artificio, presenta los *Diez mandamientos* como una imposición que recubre un asunto sumamente violento: el del encuentro con el prójimo, no solo lo oculta sino que busca regular esa tensa relación entre los hombres. Lo que se debe reconocer en este punto, es que lo tenso no sería entonces la relación entre los hombres, sino que cuando Žižek menciona que el prójimo no hace referencia al *otro* en el espejo, sino a la Cosa como real y traumática, el tema se torna revelador en la medida en que no se trata del otro, sino de sí mismo. Salta a la palestra un punto fundamental, el cuidado de sí mismo lleva como consecuencia un cuidado de la relación que establezco con el otro, porque de plano al cuidarme a mí, estoy cuidando esa relación con el otro imaginario, especular, que valga la redundancia, a modo de imagen y semejanza carga con el peso del *Otro*, con el del significante. Lo problemático entonces sigue siendo la aparición velada de trozos de real que se patentan en el otro. La imagen especular resulta no ser solo ese espacio en el que el sujeto se reconoce frente a otro, sino el semblante que recubre lo imposible de la *Otredad*, esto es, de hallar respuestas a la pregunta sobre el deseo que se ubica en ese *Otro* y fundamentalmente al interrogante que atañe al ser. En ese encuentro en el que se supone se reconocen los humanos está presente el encuentro con la Cosa y lo insabible de la misma, y a modo de respuesta emerge esa agresividad constitutiva del yo imaginario con la cual el sujeto de lo inconsciente salvaguarda su semblante.

El panorama no resulta nada halagüeño al entender que por formación constitutiva, el hombre ya está condenado al establecimiento de unas relaciones agresivas con el otro, aunque, pese a ello, la enseñanza psicoanalítica plantea una vía para morigerar esta situación. La intervención de un orden simbólico se plantea entonces como aquella que podría regular el goce constitutivo del hombre y por ende, el de una cultura. Por la vía discursiva, se presenta entonces la posibilidad del establecimiento del lazo social, sin obviar la existencia de la Cosa. “Si no hay Cosa que apunte nuestro intercambio cotidiano simbólicamente regulado con los otros, nos encontramos en un universo habermasiano “chato” y aséptico, en el que los sujetos están privados de su presunción de pasión excesiva, reducidos a ser peones sin vida en el juego regulado de la comunicación” (Žižek, 2010, p. 191). Por la cita expuesta queda claro que si se sutura la cosa, o en otros términos, la falla, no hay ninguna posibilidad de aproximarnos hacia el establecimiento del lazo social. Quizás en la época contemporánea se registran de manera diáfana los efectos del rechazo del sujeto barrado y de los intentos de sellar aquella falta constitutiva, que se reducen al establecimiento de un vínculo no entre sujetos, sino entre un sujeto y un objeto en el que fatalmente, este último termina devorando al primero. Así, lo que remarca Lacan en sus últimas enseñanzas es la devoración del sujeto a través de la imparable empresa que ha emprendido el discurso capitalista en contubernio con el de la ciencia, quedando así interdicto la renuncia al goce. Si no hay posibilidad de comunicación entre los seres humanos porque cada uno

está marcado por la cadena significativa y al encontrarse con el otro retorna nuevamente la presencia de la falla, la apuesta del discurso contemporáneo termina por sepultar cualquier intento de relación sostenible entre los hombres. Lo anterior me permite señalar que si bien es cierto se encuentran presentes unos discursos que desconocen la falta constitutiva, también lo es que en últimas el sujeto termina por sostenerlos, al alienarse a ellos, ignorando su estatuto de carencia, desconociendo que él no solo responde a ese Otro, sino que además lo hace emerger, luego entonces solo el sujeto es responsable de lo que con él acontece en relación con ese Otro tanto simbólico, como imaginario y real, o en otros términos, el sujeto es responsable de su devenir al mundo en tanto significativo. En ello, radicaría el cuidado de sí, en la presunción de la falla estructural, pero más allá de ello, en deslindar la responsabilidad del sujeto sobre sí y su devenir en el mundo, transmutando así en una posición trascendental y omnímoda que deberá por fin asumir.

Este asumirse, bien se sabe, no es una cuestión fácil de alcanzar, la vida anímica y las exigencias pulsionales hacen de ello un camino largo y tortuoso pero no por ello inalcanzable. En últimas, la *epimeleia* que pasa por el sí mismo, el *otro* y el mundo, queda desde los aportes freudianos y lacanianos reducidos al *sí mismo*, pero no des-complejizados. Es el mismo sujeto quien edifica a los otros dos estamentos, pero la cuestión es si lo ha comprendido y estructurado de manera útil. Tal parece, que por constitución filogenética, la utilidad le es inherente al hombre; no obstante, pareciera que en términos ontogenéticos y por restricciones culturales moralistas, ella ha sido desdeñada como otro artificio más de la humanidad. En otro de los trabajos realizados, Fernández (2016a) recordaba una invaluable herencia legada de Nietzsche, aquel sabio quien se atrevió a formular la premisa de la “moral que va en contra de la naturaleza humana” y cuyas intelecciones fueron una vía para pensar que uno de los efectos de esa moral era negar la naturaleza inconsciente del hombre, sus pulsiones: la deseabilidad del hombre por su falta en ser, y en sentido lato la forma en que desde una doble moral se condenaban ciertos placeres mientras en lo más recóndito de nuestro ser eran anhelados. Esto mismo aplica para la utilidad, pues cuánto no se condenaría a quien reconociera que sus lazos sociales tienen este carácter, cuántos lazos no se esparitarían mientras silenciosamente martillea en sus cabezas que lo mismo aplica para él. Así, el carácter de utilidad se aplica a los objetos mismos, pero se obvia el estatus objetual que implica al sujeto, esto es, el hombre en sí mismo adquiere el carácter de útil para otro, sin que esto implique una cuestión a censurar; más bien, a modo de un subterfugio, y como una contradicción, desde la lógica discursiva cristiana, lo útil en los vínculos humanos se fue sustituyendo por el ideal de relaciones desprovistas de esta particularidad. Enuncio que como contradicción, pues de manera conspicua puede apreciarse que al domeñar las exigencias pulsionales de los hombres, se favoreció no solo la instauración, sino el sostenimiento de un discurso por los siglos de los siglos: ¡nada más útil que ese imperativo sacro religioso! Valga decir, que si resulta útil para un discurso exigir la fe ciega, porque razón no lo sería proponer el reconocimiento de la utilidad en los lazos humanos, sin caer en sanciones morales. En este punto es

necesario mencionar que tal divorcio entre utilidad y lazos sociales humanos no figuraba desde algunas apuestas filosóficas anteriores al cristianismo como las de Epicuro y Epicuro (Foucault, 2002), que por el contrario, resaltaban la existencia de tales vínculos provistos de una necesaria utilidad. Desde Epicuro se reconocían tres aspectos esenciales en la amistad: el surgimiento de ella desde la utilidad, la no deseabilidad de la amistad (no se desea, se requiere), y finalmente, su sostenibilidad en tanto que útil. Subsecuentemente, desde la propuesta de Epicuro se concebía la utilidad como un relicto de la divina providencia a la humanidad, y no sería en absoluto un vicio a suprimir ni mucho menos se sancionaría al hombre que se preocupara solo de sí mismo, ya que de manera implícita también lo hacía por el otro. Así, se entendía la efectividad de los vínculos humanos al deducir que todo aquello que pasa por la mismidad del sujeto afecta al otro, y como no afectarlo si a la larga, el otro no es solo un semejante, sino mi prójimo, aquel que se me figura como el espejo que recubre lo insondable de mi ser. Para Freud (1992) era claro que “Los vínculos recíprocos entre los seres humanos son profundamente influidos por la medida de la satisfacción pulsional que los bienes existentes hacen posible... el ser humano individual puede relacionarse con otro como un bien él mismo, si este explota su fuerza de trabajo o lo toma como objeto sexual” (p. 6). No obstante esta lógica psíquica, no sería descabellado que en el cuidado de sí mismo se propenda por comprender que no solo el sujeto, sino el otro también se encuentran por la vía de la búsqueda de la satisfacción pulsional, y en ese orden de ideas tanto el uno como el otro resultan ser útiles mutuamente, sin que ello implique una renuncia a lo pulsional, más bien, cómo transar las exigencias pulsionales y saber hacer algo allí con lo que se me exige gozar, en aras del no quebrantamiento del lazo social.

Sería pretensioso pensar y proponer que después de la puesta en marcha de una alternativa de intervención para morigerar los lazos sociales humanos, se erguirá una humanidad cuyos vínculos sociales se caracterizarán por una buena convivencia, muy a modo de ese *Mundo feliz*, que en un primer momento Huxley nos mostraba, pero que finalmente terminó siendo sepultado por el inconsciente pulsionante del hombre que exigía su propia satisfacción. Aquí se encuentra el punto problemático ¿cómo encarar la lógica inconsciente? En algunos momentos, al hablar de la negación de la falla estructural como un acto fundante de una sociedad violenta, al proponer la igualdad entre los hombres que promete la ilusión de completud a través de los múltiples objetos que se ofertan en el actual sistema de producción, se menciona que el reconocimiento de tales cuestiones sería una vía plausible para alcanzar la templanza en los seres humanos; sin embargo, esta intelección puede llevarnos a caer en la tentación de pensar en una intervención que propone el hacer de lo inconsciente lo consciente, y ello sería quizás una ilusión que volvería a ubicarnos en intentos fracasados por mejorar los lazos sociales, más aún, si se entiende que la conciencia no es una instancia de la que somos conscientes que está y que se encuentra en donde yo imaginariamente creo que se halla, por el contrario, la conciencia “siempre ha estado pero muy en la profunda

superficialidad y *en donde se le antoja estar*” (Báez, 2016, p. 39)⁴. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis propuestos por Freud sirven a una lógica inconsciente que propende por las ganancias de las satisfacciones pulsionales, por una economía útil a los relictos dejados por el recorrido libidinal que condujo a la emergencia del sujeto, no obstante, en tal travesía se articuló una cadena significativa que si bien es cierto es arbitrada por el inconsciente, puede ser leída de tal forma que se repare en la estructuración lógica del inconsciente, de la pulsión, de la compulsión a la repetición y de la transferencia en ese sujeto del lenguaje.

Entonces, volviendo a la cuestión de la utilidad, leer el andamiaje significativo que ha hecho de la lógica de lo inconsciente lo que es, sería útil al sujeto sin que sea un subterfugio como si lo es la utilidad que nos plantea el actual sistema de mercado y en el que se desliza como presa, sin saberlo (inconscientemente) el hombre actual. Toda la lógica del vigente discurso pone sobre la palestra la importancia de los objetos que oferta el libre mercado; sin reparo alguno, el hombre termina por otorgarle tal calificativo al abalanzarse a la adquisición de estos como si le fueran naturalmente útiles, hecho este que se configura como una ilusión. No obstante, algo muy particular está aconteciendo en estos últimos tiempos, y es que, pese a que el mundo está siendo anegado por múltiples objetos, nada está colmando la satisfacción pulsional del sujeto y en consecuencia no cejan los malestares de la cultura. En un contexto en el que se promete la igualdad de los hombres en aras de garantizar un bienestar en los lazos sociales, se aprecian de manera notable los efectos de lo reprimido que retorna en lo real; así, esa enmienda que se impone, toca en lo más profundo del ser humano, y señala que nadie está dispuesto a asumirse como un igual frente a otro, sino por el contrario como un diferente que reclama para sí la satisfacción de sus pulsiones. Así, la enmienda que pretende regular las relaciones humanas no resulta para nada útil y sí dispendiosa en términos morales al condenar el connatural egoísmo humano. En el mismo orden de ideas, los tiempos actuales no son unos en los que se ha dibujado un ideal que se plantea como un modelo a seguir, como una figura sancionatoria de los actos humanos, sino unos en los que surgen tantos ideales como seres humanos existimos, según la premisa del todo vale que conduce al imperativo del goce para todos sin renuncia alguna que permita el sostenimiento de la cultura. Así, desde las intelecciones de Freud (1992), se entiende que “Cada cual, exento de inhibición y de angustia, seguirá sus pulsiones egoístas y asociales, procurará afianzar su poder; así recomenzará el caos que habíamos desterrado mediante un milenar trabajo cultural” (p. 34). Pese a todo ello y a los fenómenos emergentes que denuncian la aniquilación de la cultura por la imposición de imperativos y por la incongruente permisividad y aparente libertad permitida para todos —junto con el goce que se demanda—, se continua creyendo terca y miopemente en la utilidad de los objetos de consumo, de la igualdad y de un mismo goce para todos, mas no se contempla que allí, en las rela-

4 Cursivas fuera del original.

ciones humanas, se ha perdido la noción de utilidad que podría por lo menos ser una talanquera a aquellas mociones destructivas que tienden hacia el otro.

En este contexto puede apreciarse que el concepto de lo útil se encuentra ligado con la noción de aquello que sirve o produce satisfacción o algún provecho, lo que nos lleva a comprender que desde la premisa del libre mercado los objetos son útiles al producir efectos de satisfacción en el hombre. Sin embargo, resulta preocupante notar que la relación es a la inversa, en el sentido que si realmente los objetos generan algún tipo de satisfacción para el hombre, este no se vería abocado a conseguir más de aquél objeto u otros para ganar una mayor satisfacción. Desde la economía libidinal podemos anticiparnos a la respuesta ante tal paradoja; no obstante, quisiera recalcar en este punto que lo abrumador en el asunto es que el hombre mismo termina por ser un objeto en aquel mercado perverso y para nada condenable por la sociedad moralista. Así las cosas, no solo es objeto por la dinámica discursiva que así lo ha estructurado, sino por quedar ubicado en tal punto que va a ser puesto en el mundo en un lugar que le será asignado y que será completamente ajeno a él. Allí, la relación de utilidad se subvierte en contra de él, puesto que el hombre que presume de racionalidad termina por ser útil al sistema. Este asunto, que se torna medroso, ya había sido denunciado en su momento por Heidegger, quien notaba como en efecto el hombre ha quedado dispersado en el mundo bajo distintas modalidades de estar en él, sin ser en él.

El “*ser en el mundo*” del “*ser ahí*” se ha dispersado y hasta despedazado en cada caso ya, con su facticidad, en determinados modos del “ser en”. La multiplicidad de tales modos del “ser en” puede mostrarse por vía de ejemplo con la siguiente enumeración: tener que ver con algo, producir algo, encargarse y cuidar de algo, emplear algo, abandonar y dejar que se pierda algo... (Heidegger, 2010, p. 69).

Lo traído de *El ser y tiempo* puede ser utilizado como punto de apoyo para denunciar la manera ilógica en que el hombre ha olvidado que la utilidad le es connatural y por consiguiente, que al hacerla suya, le genera ganancias para su vida anímica. El pecar de esta omisión ha condenado al hombre a transitar por el mundo sin darse cuenta de su inexistencia en él. El útil tiene una específica forma de ser, de tal forma que si se hace con él lo que corresponde, se estaría a la mano (Heidegger, 2010); empero lo que se capta es que el hombre ni siquiera alcanza este estatuto, pues no es ni un útil para él ni mucho menos para el otro y se condena así a ser la madeja que deambula sórdidamente por el mundo sin ningún sentido en su existencia. Recuerdo aquel personaje de la obra de Dickens que pasó gran parte de su vida deambulando de un lado a otro, siendo ubicado como herrero por una mujer insatisfecha; luego, como caballero por un penado, hasta terminar sus días de un lado a otro para volver a encontrarse con aquella mujer que fue objeto de sus desdichas y de la cual fue su objeto de satisfacción. No sé cuántos terminamos por ser *Pip*, gozando de las difíciles relaciones con los otros, ubicados por el mundo en una escuela, una familia, un trabajo, aspirando atiborrar los bolsillos con lo que no es más que papel y metal, esperando una casa, una beca, una

familia, una pareja, un automóvil, una pensión, para finalmente darnos cuenta de que el mundo paso por nosotros y jamás existimos en él. ¡Qué esperanza del que siembra cocos! refrán que insistentemente y sabiamente escucho de aquél viejo cuyos ojos languidecen al encontrarse aun con hombres que viven de esperanzas, soportando ilusoriamente a un Otro para que le cumpla sus deseos, o en el peor de los casos transitando por el mundo como muertos vivientes. Cuan miopemente estamos entregados a los brazos de Morfeo sin enterarnos que vivimos una vida en sueño, solo “Quienes supieron ocuparse de sí mismos “pasan una vida exenta de penas, temores, tribulaciones, y observan el orden de las relaciones naturales y adquiridas: relaciones de hijo, padre, hermano, ciudadano, esposo, vecino, compañero de ruta, súbdito, jefe” (Foucault, 2002, p. 196), solo aquellos podrán ser en el mundo existiendo por fin en él con todo lo que implica la existencia.

4. Del lenguaje parasitario a valerse del lenguaje

El cuidado de sí mismo fue un asunto que estuvo presente en la antigüedad y que cayó en el olvido o, en algunos casos, fue destituido por prácticas ascéticas que condujeron al sujeto a un apartamiento del mundo. Todas aquellas prácticas como los ritos de purificación, la concentración, la retirada del mundo exterior y la resistencia, las cuales se daban desde la antigüedad, persistieron en el medioevo, pasando por la época moderna hasta llegar a la contemporánea, de alguna u otra forma se erigieron sobre tal noción de aislamiento, con el ánimo de llegar a una conversión del espíritu, sin embargo, la pregunta es ¿realmente ello conducía a una inquietud y despertar de sí mismo? Que el cuidar de sí y ocuparse de sí mismo conducirá indubitablemente al conocimiento de sí mismo es una cuestión innegable, hecho que los griegos tenían muy presente, tanto más en la medida en que se reconocía en ello una cuestión de utilidad. En Demetrio (Foucault, 2002) ya se encuentra una premisa interesante: conocer lo útil y no lo inútil; para él, lo inútil está del lado del conocimiento de las causas, no es que prescriba el no conocimiento de ello, sino que lo ubica en el lado de aquello que adorna el espíritu; además, este tipo de conocimiento es tanto más inútil porque no tiene efectos sobre el modo de ser del sujeto; dicho esto, lo que hay que conocer se encuentra en la vía relacional del hombre consigo mismo, con los otros y con el mundo, más precisamente, si se conoce sobre estos elementos, se generarían efectos sobre el actuar del sujeto, sobre el *ethos* del mismo. En Plutarco y en Dionisio (Foucault, 2002) se encuentra una palabra bastante empleada por los antiguos griegos: *ethopoiein*, que vendría a significar *hacer ethos*, transformar la manera de ser y en consecuencia, el modo de existencia de un sujeto. Pues bien, si el saber, el conocimiento logra producir *ethos*, si esto acontece, nos encontramos por la vía del conocimiento útil, aquél que conduciría al cuidado y a la inquietud de sí mismo sin recurrir a técnicas que nos aparten del mundo como si este fuera ajeno y no propio al sujeto. Todo el andamiaje que va desde la inquietud de sí mismo hasta el conocimiento de sí mismo, se soporta

en aquel instrumento que parece más invadir un cuerpo que aquella herramienta o piedra filososal que le permitiría al sujeto llevar a cabo tal empresa: el lenguaje.

¿Cuál es el sujeto supuesto cuando se evoca esa actividad de habla que es la que emprende Sócrates con respecto a Alcibíades? Se trata, por consiguiente, de trasladar a una acción hablada el hilo de una distinción que permitirá aislar, distinguir al sujeto de la acción y el conjunto de los elementos (las palabras, los ruidos, etcétera) que constituyen esa misma acción y permiten efectuarla. En suma, se trata, si así lo quieren, de poner de manifiesto al sujeto en su irreductibilidad (Foucault, 2002, p. 69).

Lo expuesto por Foucault nos pone de presente los efectos del lenguaje en la producción del sujeto, pero no de un lenguaje en el que se dice por decir, sino uno que permite distinguir al sujeto de todo lo que se manifiesta en el enunciado, y quizás para una mayor precisión, el distingo del significante o aquellos significantes que marcan la pauta en una cadena discursiva. Allí, en ellos, se encuentra siempre presente el sujeto del lenguaje, ese sujeto que se desentiende incluso de su propio lenguaje y se ve más invadido por él que apelando a él para conseguir efectos de transformación espiritual. De todas las enseñanzas que pueden desprenderse de los diálogos socráticos, una que llama la atención es el uso del lenguaje como herramienta de transfiguración del sujeto. Esta particularidad conduce a un encuentro con una impresión que, fue reseñada por Lacan en el decurso de su Seminario 17: hallar en Sócrates la figura del analista. No obstante, allende de si es o no un analista, el arte en el uso del lenguaje es aquello sustancial que se encuentra en toda su práctica. Resulta curioso que el texto de Platón se denomine *Diálogos*, porque más allá de una discusión entre varios interlocutores, lo que se ve surgir es el perfilamiento de un camino que conduce a la inquietud de sí, y si se quiere, al alumbramiento de un sujeto allí en donde antes no lo había; nótese que en el *Alcibíades*, tal emergencia por la vía del lenguaje queda patentada.

La noción *valerse de*, empleada en el diálogo socrático mencionado, hace alusión a un aspecto fundamental y es el de utilizar algo a la medida del uso que le es intrínseco, así como también, establece o indica sobre qué tipo de relaciones se establecen con los otros, a modo de ejemplo: "*theoris khresthai* (valerse de los dioses), no significa que utilicemos a los dioses con un fin cualquiera. Quiere decir que tenemos con ellos las relaciones que debemos tener, que es normal tener" (Foucault, 2002, p. 70); otra ilustración al respecto, la encontramos en la expresión *hippo khrestthai* (valerse de un caballo), que no quiere decir tomar un caballo para hacer con él lo que *Uno* quiere. Significa que se lo ha manejado como corresponde y que se lo utilizó de acuerdo con las reglas del arte implicadas por el atalaje o la caballería, etcétera (Foucault, 2002). Lo que aquí se señala resulta fundamental para el asunto, pues *valerse de* es tomar el instrumento, o de lo que me valgo, para hacer lo que es preciso hacer; en este momento aparecen en el pensamiento expresiones como *valerme* de la psicología, *valerme* de la docencia, *valerme* de los otros, y ello conduce a no hacer de las cosas e instrumentos una banalización, lo que lleva muy seguramente a imponer un límite a la consigna del todo vale y, como se podrá ver, esta noción tiene de manera intrínseca una utilidad.

Volvamos con el diálogo: Sócrates en un momento interpela a Alcibíades para preguntar por aquel elemento que se vale del cuerpo y del lenguaje hasta concluir que es el alma la que se vale de cada uno de ellos, no por separado, sino conformando la unicidad del hombre. En lo que compete al asunto, valerse del lenguaje no es propiamente hablando emplearlo para manifestar ideas o emprender discusiones, sino hacer con él lo que corresponde, poner de manifiesto la existencia del sujeto, ese que realmente se presenta en el lenguaje porque se halla en él y está marcado por él. Ampliamente criticado fue el enfoque burgués del lenguaje que lo concebía como una herramienta por medio de la cual el hombre, a través de las palabras, designaba las cosas o comunicaba algo para otro; y a su vez, cuidadoso reparo puso Benjamin (2001) en él para señalar allí la existencia de la entidad espiritual que podría equipararla con la noción del ser; sin embargo, lo que me gustaría destacar en este punto es que ya hemos visto cómo no por ser humano se es existente y no por poseer lenguaje se es existente, más bien parecemos invadidos por él en lugar de emplearlo y siendo en él, y los hechos cotidianos están allí para inundar cualquier cantidad de registros que soporten lo anterior. Un fiel ejemplo de lo expuesto son los cada vez más complejos documentos contractuales que buscan blindar cualquier acto humano, así, en otrora bastaba con la palabra para garantizar el cierre de un negocio o un trato matrimonial, pero desde hace un tiempo, se requiere de una mayor sofisticación en las palabras para garantizar el cumplimiento sobre la palabra dicha, lo que a claras luces señala la mera instrumentalización del lenguaje en la vida de los hombres, sin ninguna apropiación del mismo y menos permitiendo el surgimiento de la esencia del hombre en lo hablado. Ahora bien, en lo que respecta a las quejas, no solo se escuchan en el campo clínico, sino en los diversos espacios por los que circula el hombre: ¿qué se escucha si no una innumerable lista de quejas que ponen como precedente la presencia de un *Otro* hostigador y la ausencia del sujeto que habla en aquello que denuncia? Cada vez más asistimos a la presencia de un tenebroso distanciamiento entre el sujeto y el lenguaje del que se obtiene la sórdida invasión de este sobre aquel que lo ha negado, viendo aparecer por doquier a hombres que parlotean las mismas palabras y narraciones, atrapados en un mismo discurso.

Sería factible afirmar que ese menosprecio por el lenguaje deviene de esa ominosidad presente en él mismo y que conduce a pagar el alto precio que implica existir en el lenguaje, esto es, aproximarse a un encuentro con el ser y asumir la falta presente en él. También puede ser válido indicar que desde la existencia de cierta lógica, se ha presumido el lenguaje como un instrumento que hace posible la comunicación entre los humanos y al mismo tiempo permite nombrar las cosas bajo un común acuerdo entre un colectivo humano, lo que a su vez lleva a desconocer ciertos elementos que posibilitan la existencia. Estos elementos son llamados por Heidegger como los *existenciaríos* y dos de ellos suscitan especial interés para lo trabajado a lo largo de este escrito: el encontrarse y el comprender. En lo referente al comprender, menciona que “La comprensibilidad es siempre ya articulada, incluso ya antes de la interpretación apropiadora. El habla es la articulación de la comprensibilidad” (Heidegger, 2010, p.

179), aspecto que conduce al encuentro con la noción de palabra vacía planteada por Lacan, bajo la cual no se es y solo en la movilidad por la palabra plena podría darse el acto del comprender inherente a ella y llegar a lo que se es. Qué en el sujeto está presente la posibilidad de comprensión en tanto que existente en el lenguaje es algo que queda patentado; más bien la no comprensión sobre lo puesto en palabras se configura como un asunto de ocultación del ser. Este comprender se liga al sentido que se halla siempre presente en la enunciación y que atañe siempre al sujeto y a la forma en la que este ha tejido los hilos que lo conducen a cierto modo de enlazarse con el otro y el mundo, o lo que es lo mismo, encontrarse con su carencia de ser. “En toda habla hay algo hablado por ella” (Heidegger, 2010, p. 180), así lo que se perfila por la vía de la comprensión es encontrarse con la Cosa, con aquella carencia a partir de la cual se ha estructurado el sujeto, falta que desde lo inconsciente ha posibilitado cierto encadenamiento signifiante en el que circula el sujeto, ignorando que lo que enuncia no es de su entero dominio sino de uno mucho más íntimo que lo rige, que lo constriñe a ser sujeto de lo inconsciente, sujeto del lenguaje. Siendo así el asunto, el encontrarse, entonces, se halla presente en el comprender; *comprendo luego me encuentro* sería el resultado que se alcanzaría al apostar por la palabra plena y de allí por la existencia del sujeto en el lenguaje.

Si el comprender y el encontrarse son inherentes al lenguaje, ¿cómo se llega a ellos? La pregunta no es para nada anodina, bien podría afirmar alguien que si son inherentes al lenguaje, todo ser humano, en tanto poseedor del mismo, se encuentra por tal vía, pero los hechos cotidianos han demostrado de manera suficiente que harto alejados nos encontramos de tales planos, pues poco oído se presta a la escucha. La palabrería, o el parloteo mencionado en líneas anteriores, se encuentra en un lugar privilegiado por la inutilidad a la cual se ha rebajado el oído, y así, si en los antiguos griegos se hacía un llamado a la expresión verbal *valerse de*, que Foucault (2002) traslada a la noción *valerse del lenguaje* que parece encontrarse en el Fedón, se hace mucho más apremiante invocar el *valerse del oído*. Solo haciendo de este un útil se despeja la senda que conduce al *ser ahí*. En consecuencia, se deduce de las intelecciones expuestas en *Ser y tiempo* que al *ser ahí* se le presta el oído para que sea y se posibilite también *el ser ahí con*, lo que conduce a acciones soportadas en el comprender ora gracia al *valerse del oído* y no simplemente a andar oyendo: seguir, no seguir, oír, renuencia a oír, acompañar, oponerse, negarse, abstenerse, cuidarse, entre otras muchas acciones, se hacen factibles por ese acto primigenio del oír, que luego conducirá a la escucha, esa que nos permite percatarnos de la presencia no arbitrada de una cadena signifiante: puedo oír y comprender, pero puedo escuchar hasta leer y comprender esa escritura inconsciente que ha configurado mi propia red signifiante.

Una de las cosas importantes en el cuidado de sí o mejor en todo el andamiaje que procuraría el cuidado de sí, atañe a la pregunta por aquél que lo instala. Creo que la respuesta a esta cuestión casi que se da por sentado, pues desde la tradición socrática y la psicoanalítica vemos figurar la presencia de un sujeto que vela por la emergencia de un sujeto irreductible en el registro del lenguaje. Bien sea desde la posición del

maestro o la posición del analista, vemos figurar a aquel personaje que se asume en un lugar de ignorancia pero no por un arbitrio sino más bien por una lógica plenamente calculada que llega hasta el punto de señalar, desde la apuesta socrática la ignorancia del hombre sobre sí mismo para conducirlo al saber; y desde el polo psicoanalítico a mostrar que allí donde supuestamente no hay saber, hay mucho más de lo que se podría decir. Sea el uno o el otro, lo interesante a resaltar, es el que trabajo que va desde la comprensión hasta el encontrarse es una deducción que realiza el mismo sujeto en todo su devenir significativo, pero que se hace posible mediante ese lazo que se instaura con ese otro no sabedor de él pero sí de toda la apuesta metódica que lo lleva hasta el encuentro con su ser. El asunto en ciernes es que ese otro que hace posible la apuesta de un tratamiento para el alma, está presente allí no como aquel otro que perpetua en un encuentro entre seres parlantes la ocultación del ser, por el contrario el encuentro del hombre consigo mismo a través de él; la enseñanza socrática recalca este asunto, pues allí, el denominado maestro no es el que transmite un saber “sabe mostrarle que en realidad sabe lo que no sabe”. En ese lazo que se da entre un sujeto que se preocupa por el cuidado de sí y otro que quizás va a emprender tal camino, no hay una relación de un sujeto “cuidador” y uno que va a empezar su cuidado, sino un primer encuentro entre el hombre consigo mismo, facilitado por el lenguaje y por lo menos dos existenciales fundamentales: la comprensión y el encontrarse, inherentes en ese “aparato” estructurador del sujeto en el que se ponen en marcha el acto del habla, del oír y la escucha del devenir significativo. Hasta aquí la exposición, por el momento.

5. Situación de la propuesta

El hombre actual, y sin entrar en romanticismos y nostalgias por los tiempos que fueron y nunca volverán a ser, ya no es aquel que de alguna u otra manera tenía sus propias restricciones o límites frente a sí mismo, los otros y el mundo. Aunque también sería un error suponer que en otrora el hombre era mucho más cauteloso en su actuar y estar en el mundo. Los problemas humanos desde eones, pululan bajo las formas más extravagantes que van desde las más artísticas y admiradas, hasta las más prosaicas y repudiadas, muy a mi parecer, uno de los grandes aportes de la obra freudiana y nietzscheniana, sea quizás, el reconocer en el hombre una naturaleza cruel y ominosa; una especie ambigua que se obnubila en algunos momentos por la razón y en otros por la sinrazón. Y es que a diferencia de otras especies, el tesoro del lenguaje supone una especie de caja de pandora, ¡sí!, es como un cofrecito, un regalo exclusivo para la humanidad, pero que al abrirlo condenó al hombre a una seria división de cuyos efectos no escapamos; aunque lo paradójico del asunto es que si el lenguaje supondría la puesta en juego de ciertos impasses para la humanidad, ¿para qué lo obsequiaron los “dioses”? es una paradoja, el asunto en ciernes, pues a condición de servirnos de él era necesario dejarlo como regalo que al abrirlo, sería y es, desde luego, el instrumento más útil para la humanidad, y al mismo tiempo el responsable de nuestra división, cual Prometeo, así está la humanidad, valiéndose de un tesoro

incalculable, y que al mismo tiempo ha estructurado esa particular forma que designa al hombre como un ser en falta.

Lo anterior puede parecer una prosa trágica, desesperanzadora, condenatoria de la humanidad y quizás de todo un poco se tenga; y sí, por ser seres del lenguaje se carga con un enorme peso, ello no implica que lo reduzcamos a un mero objeto para comunicar un cúmulo de palabras vacías. ¿Por qué no ser como Prometeo? Arriesgar, allende de cualquier cosa, la palabra. Que sea esta la que se arriesgue, que sea a esta a la que no se tema, así se tenga que continuar con la perenne carga que nos impone la falta, pues en esa apuesta, con peso y todo, se pueden deducir invaluable ganancias. Así las cosas, nos apartamos del pesimismo y de la omisión tanto de acto como de palabra, para arriesgar la palabra en una práctica que no promete erradicar los males humanos, o suprimir lo ominoso de su naturaleza, pero sí, iniciar con una empresa que desde el lenguaje propende por el cuidado de sí a partir de una consigna ineludible: es necesario que te inquietes de ti mismo, para que te preocupes de ti hasta conocerte. A riesgo de equivocarme, pocos pero muy pocos, están inquietos de sí mismo y por consiguiente de su existencia, y los muchos están inquietos por las banalidades propias de un mundo ajeno, ilusorio, engañoso y material; así, si este es el estado actual de esos muchos, ¿por qué no comenzar por una propuesta psicológica que evoca una terapéutica del alma en la que ya pensaban los helenos?

Lejos se encuentra esta propuesta de prácticas ascéticas que buscan exorcizar al hombre de sus demonios, así como también de aislarlo del mundo y de los otros, de purificarlo a través de la retirada, la concentración y sensaciones olfativas y acústicas que buscan dibujar un escenario de etérea calma y armonía que contrasta con la realidad psíquica. Que se pueda decir la verdad aunque no toda, es una apuesta que se tiene clara para llegar a un aproximado encuentro con el ser, y con esos trozos de verdades que hemos construido para excusarnos de nuestra existencia; verdades que no son más que mentiras camufladas para sustentar nuestras propias faltas mientras de ellas nos ocultamos y así poner en existencia a un Otro fantasmagórico, perseguidor y a otros maldadosos que nos hacen extraviar de nuestro camino y andar sufrientes por el mundo, lo que redunde en no más que el arte de hacer existir fenómenos pese a que no hemos encontrado la manera de saber existir. De lo que se trata aquí es de valerse del oído para poder escuchar, y hacer de lo imposible posibilidades, otorgarle al otro el lugar de la palabra en el que se muestra el redondel significativo, el mismo que ha construido unos nudos muy particulares que han enredado nuestra existencia, pero en los que se encuentra el sentido de la misma. Así, si esos nudos están allí dispuestos, estructurando lo que ha sido nuestra vida anímica, también es una posibilidad entendernos con los mismos, para anudar otras posibilidades de existencia, sin eliminarlos; solo iniciar la lectura de la letra que pica y repica de manera insistente en la cadena, para descifrar la configuración de ese particular anudamiento. Tal enrollado lógico y arbitrado desde lo inconsciente, por ser mío, es el responsable de la manera en que se han establecido unos lazos muy particulares con los otros, el mundo y conmigo mismo, y allí quizás ganancias se obtengan al valernos del lenguaje; toda esa marisma

de identificaciones no son más que un producto de mi falencia, de esa estructura y de la imperiosa necesidad de buscar un elemento que le de sostén a mi existencia pero de una manera falaz e ilusoria. El encontrarse con sus propias imposibilidades puede abrir la senda para construir posibles y allí hacer de la utilidad ese bastión para nada condenable y desdeñable, por el contrario, otro elemento que entendido desde toda su amplitud, permite salir de la miopía para ver a claras luces los grandes dividendos que se pueden obtener al valerse de sí mismo, los otros y del mundo, esto es, al comprender el carácter de utilidad que encierran los lazos que se pueden construir con ellos, y los efectos que también sobre ellos recaerían.

La apuesta aquí es de existencia, proporcionar todo el andamiaje que permita la existencia del sujeto de lo inconsciente y el lenguaje, de tal forma que desde los existenciaros “encontrarse” y “comprender”, logre sostener una existencia consistente y permanente con su devenir significativa. El hecho de que seamos seres del lenguaje, no necesariamente indica que nos valgamos de él, no para salir de una supuesta ignorancia sino para encontrar que realmente hay un saber sobre mí mismo allí donde no se suponía. Así, esa práctica se soporta sobre el hecho que ese sujeto que carga con los problemas propios de la humanidad, no es aquel ignorante que será conducido por las sendas de la luz, pero sí que en él, la razón es un artificio, con la cual se escamotea lo más incómodo del devenir humano. La situación de esta propuesta es emprender este largo recorrido, esperando que la cosecha ponga sobre la palestra los efectos del lenguaje y del encuentro con el sí mismo, unos que llevan al sujeto a tomar las riendas de su existencia, al ser el único responsable de la forma en que se relaciona con el mundo y los otros y de allí en adelante a cargar con las consecuencias de sus palabras y de sus actos, para finalmente a construir una salida allí en donde la estructura psíquica hasta el momento solo nos ha presentado la imposibilidad.