

LOUIS  
**ALTHUSSER**

Traducción y establecimiento al español: Alejandro Arozamena

---

PSICOANÁLISIS Y  
CIENCIAS HUMANAS

---

DOS CONFERENCIAS



INÉDITO  
LE LIVRE DE POCHE

Las dos conferencias publicadas en este volumen fueron pronunciadas por Louis Althusser en el curso del Seminario sobre Lacan y el psicoanálisis, que tuvo lugar en la École Normale Supérieure durante el año universitario 1963-1964. Se trata del tercer seminario organizado por Althusser, después del de 1961-1962 sobre el joven Marx, y el de 1962 y 1963 sobre los orígenes del estructuralismo; el del siguiente año sobre *El Capital* dará lugar a la publicación de *Lire "Le capital"*. Paralelamente, Althusser invita a Lacan, expulsado del Hospital Sainte-Anne, a instalar en la École su propio Seminario, del que su primera sesión tiene lugar el 15 de enero de 1964; y, el 6 de diciembre de 1963, pronuncia igualmente una larga alocución de presentación del seminario de Pierre Bourdieu y de Jean-Claude Passeron<sup>1</sup>. Era el momento, según él, de establecer alianzas estratégicas destinadas a modificar el estado del campo teórico, por aquel entonces ampliamente dominado por la problemática "estructuralista", y más generalmente marcado por la emergencia de las "ciencias humanas". De hecho, con la publicación casi simultánea de *Pour Marx* y de *Lire "Le Capital"* a finales del año 1965, Althusser se convertirá rápidamente en una de las mayores referencias teóricas de su época.

Cuando Althusser organiza su Seminario sobre Lacan y el psicoanálisis ya ha publicado la mayor parte de los artículos que serán recogidos en *Pour Marx*; por el contrario, no hay todavía, por así decirlo, nada escrito sobre el psicoanálisis: es precisamente en el contexto de este Seminario cuando redacta, a principios de 1964, lo esencial de su artículo "Freud y Lacan"<sup>2</sup>. Lejos, sin embargo, de ser sólo simples bocetos de este célebre escrito, sus dos conferencias presentan una incontestable originalidad. El acento aquí está puesto sobre una cuestión que no es la cuestión central de "Freud y Lacan": "¿Qué lugar ocupa, a día de hoy, en el dominio de las ciencias humanas el psicoanálisis?" Lo que implica, añade también Althusser, "que nosotros sepamos muy exactamente lo que es el mismo psicoanálisis, y que sepamos muy exactamente lo que es el dominio general de las Ciencias humanas". De ahí, inmediatamente un desdoblamiento de la interrogación: se trata de tratar a la vez una cuestión de hecho y una cuestión de derecho.

Cuestión de hecho: ¿cuál es el lugar "empíricamente efectivo" ocupado "a día de hoy, en 1963", en Francia, por el psicoanálisis en el dominio de las Ciencias humanas? Esta cuestión no puede ser resuelta sino efectuando un largo rodeo empírico por la historia de la recepción del psicoanálisis en Francia, que constituye lo esencial de la primera exposición. Tras tomar mucho cuidado de precisar que procede así "por una razón teórica provisoria que", espera, "será muy pronto superada", tras ello enuncia una proposición de la que lo menos que se puede decir es que no es muy frecuente en su obra publicada en vida: "Os voy a contar la historia de este problema para mí".

Cuestión de derecho: "¿Cuál debe ser la relación entre el psicoanálisis y el dominio de las Ciencias humanas?" Cuestión, sin duda, "desmesurada", que reconoce de entrada Althusser, puesto que el objetivo es muy simplemente "definir las condiciones de posibilidad teóricas de una investigación válida tanto en el dominio del psicoanálisis como en el dominio de las ciencias humanas en general". La segunda exposición tendrá precisamente por objetivo abordar uno de los aspectos de este vasto problema: el de las relaciones entre psicoanálisis y psicología. Al trazar una línea de demarcación rigurosa entre estas dos disciplinas, Althusser, quizás, habrá contribuido a hacer un poco menos desmesurada su empresa. Y llevado a su término este volumen, el

---

<sup>1</sup> El registro de esta alocución y de todos los documentos citados en esta edición figuran en los archivos de Althusser conservados y consultables en el Instituto Memorias de la edición contemporánea (IMEC).

<sup>2</sup> "Freud et Lacan", *La Nouvelle Critique*, diciembre de 1964-enero de 1965; recogido en *Escritos sobre el psicoanálisis, Freud y Lacan*.

lector tendrá sin duda una idea mucho más precisa de la interpretación propiamente althusseriana de una consigna tan característica de una época: la del rechazo de la psicología.

El Seminario de 1963-1964 sobre Lacan y el psicoanálisis se desarrolla de la siguiente manera. La primera exposición fue la de Michel Tort, dividida en tres sesiones, consagrada a una localización muy general de los conceptos freudianos y lacanianos. La primera exposición de Althusser se insertó entre las dos primeras sesiones de Michel Tort. Étienne Balibar consagra a continuación dos sesiones a hablar de la psicosis. Acto seguido llega el turno de la exposición de Jacques-Alain Miller sobre Lacan (tres sesiones). Achille Chiesa hablará justo después de Merleu-Ponty y del psicoanálisis, y luego Yves Duroux de “Psicoanálisis y fenomenología”. Althusser pronuncia entonces su segunda exposición, y el último orador fue, finalmente, Jean Mosconi (“Psicoanálisis y antropología<sup>3</sup>”). La correspondencia de Althusser muestra que se plantea muy seriamente el publicar el conjunto de estas contribuciones, pero el proyecto no hallará salida.

Los archivos de Althusser no contienen ninguna versión escrita de sus exposiciones ni el menor conjunto de notas preparatorias, y el registro conservado de su segunda conferencia demuestra claramente que ese día no leía ningún texto redactado de antemano, contrariamente a lo que hizo, por ejemplo, en el seminario sobre *El Capital*. El texto de la primera exposición ha sido establecido a partir de la transcripción en bruto, conservada por Althusser en sus archivos, de un registro hoy día inhallable: transcripción a menudo muy errónea, sobre todo por lo que respecta a los nombres propios. Para el establecimiento de este texto, nos apoyamos, así pues, en las notas de oyente tomadas por Étienne Balibar, que nos han sido extremadamente preciosas. El texto de la segunda exposición ha sido establecido a partir de la transcripción de una banda magnética conservada en los archivos de Althusser, y, de vez en cuando, completado por las notas de Balibar.

Tanto en un caso como en el otro, hemos sido animados por una doble preocupación: mantener en las exposiciones su retórica específica, y editar un texto legible. Lo que nos ha conducido a la siguiente toma de partido: suprimir pura y simplemente, sin señalarlo sistemáticamente, las repeticiones cuyo único efecto hubiera sido desembocar en un texto sintácticamente incorrecto; suprimir igualmente, pero señalándolo entre corchetes las frases inacabadas de las que era imposible reconstruir el sentido (Althusser interrumpiéndose en medio de una frase para recomenzar en otra); modificar ciertas frases sintácticamente inaceptables, cuando su sentido no era dudoso; y, finalmente, hemos dejado en su estado ciertas frases sintácticamente aproximativas, cuando no nos parecían dificultar la lectura. Naturalmente, asumimos la entera responsabilidad de los errores de transcripción que hubieran podido ser cometidos.

Tenemos que agradecer a François Boddaert, heredero de Louis Althusser, el que nos haya ofrecido su confianza, así como a Elisabeth Roudinesco y Étienne Balibar, sin los que el establecimiento del texto de estas conferencias quizás hubiera sido una tarea imposible.

Olivier COPET – François MATHERON

---

<sup>3</sup> Cronología establecida a partir de un doble conjunto de notas manuscritas de oyentes: notas de Althusser conservadas en sus archivos, y notas de Etienne Balibar depositadas por él mismo en el IMEC. Los archivos de Althusser contienen en otra parte los registros sonoros de las siguientes exposiciones: segunda exposición de Althusser (casi completa); exposiciones completas de Étienne Balibar y de Jacques-Alain Miller; exposición de Michel Tort (breve fragmento). Estos registros contienen igualmente,

## PRIMERA CONFERENCIA

# EL LUGAR DEL PSICOANÁLISIS EN LAS CIENCIAS HUMANAS<sup>4</sup>

Nos vamos a interesar, a través de la interpretación de Lacan, en el lugar efectivo que ocupa en el dominio de las ciencias humanas a día de hoy, en 1963, el psicoanálisis.

---

<sup>4</sup> Título elegido por los editores.

Cuando digo: el lugar que ocupa hoy el psicoanálisis en el dominio de las ciencias humanas esta simple fórmula implica evidentemente dos requisitos fundamentales: 1º) que sabemos muy exactamente lo que es el psicoanálisis mismo, y 2º) que sabemos muy exactamente lo que es el dominio de las ciencias humanas. Por consecuencia el problema que planteamos depende de dos cosas: 1º) de una constatación de hecho: ¿cuál es el lugar empíricamente efectivo que ocupa hoy, en 1963, en el dominio de las ciencias humanas, el psicoanálisis, cuál es su papel práctico hoy, en el dominio de las ciencias humanas? 2º) de una cuestión de derecho: teniendo como dado lo que es la esencia del psicoanálisis por una parte y lo que es la esencia de las ciencias humanas por otra, ¿cuál debe ser la relación de derecho entre el psicoanálisis y el dominio de las ciencias humanas? Si hoy llegamos a responder a esta cuestión de derecho – y ésta es, evidentemente, una ambición que se puede considerar como desmesurada, y soy el primero en considerarla como tal-, llegaremos, del mismo modo, a definir un campo teórico de investigación en el cual toda reflexión teórica, científica, metódica y rigurosa deba necesariamente comprometerse en lo que concierne tanto al psicoanálisis como al dominio de las ciencias humanas.

La empresa desmesurada que está en causa, en la serie de exposiciones que emprendemos, es muy precisamente la de definir las condiciones de posibilidad teóricas de una investigación válida tanto en el dominio del psicoanálisis como en el dominio de las ciencias humanas en general. Por ello, voy a emplear una manera un poco inédita de plantear el problema, diciéndoles inmediatamente que se puede plantear de dos maneras. De manera perfectamente objetiva, haciendo abstracción de la experiencia personal de la que hablo: podría hacerlos una exposición haciendo completamente abstracción de mi experiencia personal. Sin embargo, voy a hacer intervenir mi experiencia personal por una razón muy precisa, dicho de otro modo: os voy a contar la historia de este problema para mí. En absoluto es entorno a mí, pero pienso que todos, más o menos, hemos pasado por una historia semejante, y que todos, más o menos, nos encontramos a través de manifestaciones prácticas, a través de toda una serie de indicios, la existencia de este problema: y este encuentro es necesariamente hasta ahora un encuentro personal. Digo bien: es necesariamente hasta ahora un encuentro personal porque la teoría de este encuentro no existe y porque la definición, por una parte del psicoanálisis, y por otra de las ciencias humanas en su existencia de hecho actual no ha dado lugar a una reflexión teórica que permita hacer abstracción de la experiencia personal de cada uno, es decir, del encuentro concreto del problema por cada uno de entre nosotros. Es únicamente en virtud de ello, por consiguiente por una razón históricamente provisoria por lo que, eso espero, será pronto superada, porque es indispensable para explicar, para exponer cómo este problema puede ser encontrado por alguien, estando como dado que actualmente la única manera de encontrar este problema, el único modo de encontrar este problema, se expresa en un encuentro personal, tan simplemente como que este problema no es pensado. En consecuencia, se encuentra, de hecho, en la experiencia de cada uno. Así pues, voy a contar mi historia. No personal en el sentido individual, sino personal en el sentido intelectual del término, con sus problemas.

Haciendo abstracción de todos los elementos histórico-autobiográficos, diría simplemente esto: el encuentro con el psicoanálisis para mi se ha operado de hecho, y pienso que para vosotros también, muy en primer lugar por el encuentro con los textos de Freud. Evidentemente, se encuentra el psicoanálisis por todas partes, en la prensa, en la calle, etc., pero, en realidad, desde el punto de vista teórico, no es así como así como sucede: en un momento se van a ver los textos de Freud. Entonces, nos las vemos aquí, de improviso, con un asunto muy grave y muy profundo del que Freud mismo era

perfectamente consciente, y que es representado por lo que Freud mismo llamaba las resistencias psicológicas que son opuestas a la admisión pública de la empresa misma del psicoanálisis. Ustedes saben muy bien que Freud chocó contra una barrera, desde sus primeras obras, absolutamente extraordinaria. Ahora, el psicoanálisis tiene derecho de ciudad en nuestro mundo cultural. Cuando Freud escribió sus primeras obras fue condenado por todo el mundo. Ustedes, vosotros, sabéis que el primero que tuvo la valentía, en Francia, de hablar de Freud, es Hesnard<sup>5</sup>, que a este título merece todo nuestro reconocimiento histórico. Él todavía vive. Ha publicado un libro que Merleau-Ponty prologó antes de su muerte, y es verdaderamente el que, en Francia, ha, no diría ya introducido, sino propuesto la existencia de Freud, señaló que un tal Freud, vienes, había trabajado en Francia, y además con Charcot, que existía y que pensaba un cierto número de cosas que bien pudieran ser muy importantes. Freud tenía perfecta consciencia de esta resistencia extraordinaria y lo anunció en sus propios textos diciendo: “lo que yo digo no será recibido”, y él dio una explicación. Una explicación que, a mi juicio, es falsa históricamente, pero que era la única que podía dar entonces. La explicación que Freud dio es la siguiente: es una explicación psicoanalítica. Freud dijo: mis textos no serán aceptados porque ponen en cuestión, en cada individuo que los leerá, su propio equilibrio psíquico, es decir su propio sistema de defensa contra sus propias neurosis. Diciendo esto, Freud decía una cosa que era perfectamente verdadera, pero enunciaba al mismo tiempo una proposición paradójica: suponía que todos los lectores a los cuales se dirigía eran neuróticos. Es decir, que el concepto de neurosis, que utilizaba para explicar la resistencia con la cual se chocaban necesariamente sus textos, era un concepto que, de hecho, era presentado, por él como un concepto analítico, pero que, si me atrevo a decirlo, por derecho, no podía ser pensado en los términos del concepto analítico invocado. Y esta es la razón por la que Freud, al haber sentido la dificultad teórica en cuestión en su explicación, produjo a continuación otro concepto: el concepto del carácter neurótico de nuestra civilización. Dicho de otro modo, Freud pasa a una verdadera explicación histórica, pero en los términos mismos de su teoría analítica, es decir, en los términos de una práctica que, en principio, se dirigía a individuos. Proponiendo este segundo término: nuestra civilización es neurótica, Freud ajustaba cuentas, históricamente, a la resistencia inevitable a la cual se enfrentaba su propia teoría en su difusión misma. Pero, haciendo esto, modificaba el estatuto teórico del concepto de neurosis. Y suponía que nuestra cultura, en tanto que tal, era neurótica, es decir que un sujeto histórico –no un individuo, sino una cultura histórica- podría ser el objeto, o más bien el foco de una afección patológica del tipo de la neurosis. Haciendo esto, planteaba un problema que no era un problema psicoanalítico, sino un problema histórico; enunciaba la dificultad siguiente: [...] la teoría que propongo se choca con una resistencia ideológica extremadamente profunda que puede tener ciertas afinidades con las estructuras de resistencia psicoanalítica que descubro en los individuos, pero que, de hecho, no puede ser reducida a estas estructuras porque no se trata del mismo objeto. No se trata de un individuo Freud que explica su teoría a un individuo neurótico (la resistencia se explica por la neurosis del individuo), sino de Freud explicando a masas enteras, incluidos científicos, una empresa que, en su espíritu, era científica y se chocaba con una resistencia que él atribuía a la neurosis general de nuestra civilización, es decir, a una resistencia no psicológica, ni tampoco psicoanalítica, sino ideológica e histórica. Esta dificultad, la encontramos

---

<sup>5</sup> Miembro fundador de la Sociedad psicoanalítica de París, Angelo Hesnard es el autor, con Emmanuel Regis, del primer libro sobre el psicoanálisis publicado en Francia: *El psicoanálisis de las neurosis y de las psicosis, sus aplicaciones médicas y extra-médicas* (Paris, Alcan, 1914). Su libro: *La obra de Freud* (Paris, Payot, 1960) fue prologado por Merleau-Ponty. Murió en 1969.

nosotros, siempre, a pesar del prejuicio favorable a favor del psicoanálisis, aunque la actitud general de nuestra civilización haya cambiado al respecto de Freud, cuando leemos sus textos –pero toma para nosotros otra forma de la que voy a hablar ahora mismo.

Esta resistencia toma para nosotros una forma muy precisa: la forma de la inadecuación entre los conceptos que Freud emplea en sus textos y el contenido que estos conceptos están destinados a pensar. Esta inadecuación puede ser expresada de una manera extremadamente precisa, diciendo lo siguiente: los conceptos de Freud son conceptos importados, en el sentido kantiano. Dicho de otro modo, Kant opone los conceptos que una ciencia ha producido por ella misma, por su propio desarrollo, que le pertenecen orgánicamente, de los que puede rendir cuentas, a conceptos que declara importados, es decir a conceptos que una ciencia utiliza, puesto que tiene necesidad de ellos, que necesariamente tiene necesidad de utilizar, pero que no ha producido por ella misma, en su propio desarrollo orgánico, que ha importado a disciplinas existentes fuera de ella. Este es muy exactamente el caso de Freud. Freud expone su teoría analítica en conceptos importados, que han sido tomados prestados a la biología por una parte, a la teoría energética de la física por otra, y, finalmente, a la economía política. Es decir, tres dominios, tres disciplinas, que dan lugar ahora a una elaboración científica, históricamente datada: teoría biológica dominante por entonces, de inspiración más o menos darwiniana, teoría energetista en física que dominaba también, y, en fin, teoría económica (alusión a una posibilidad de un conocimiento del mundo económico y de las leyes económicas) sobre las cuales se podía reflexionar y que se podía utilizar bajo sus formas conceptuales en el interior de otro dominio.

He ahí la verdadera dificultad que nos encontramos, todavía ahora, cuando leemos los textos de Freud: nos preguntamos que relación bien puede haber ahí entre lo que Freud designa por sus conceptos y el estatuto teórico de conceptos que son manifiestamente importados y que, en todo estado de causa, para devenir conceptos domésticos tienen necesidad de ser profundamente transformados, es decir, tienen necesidad de sufrir una transformación teórica tras una reflexión teórica. Ahora bien, esta transformación teórica como consecuencia de una reflexión teórica estamos obligados a constatar que, hasta la aparición de Lacan, no existe. Hasta la aparición de Lacan, es decir hasta una tentativa de transformación de los conceptos importados en conceptos domésticos, existe para todo lector de Freud una contradicción entre los conceptos de Freud, de una parte, y el contenido concreto de o que designa el psicoanálisis de otra.

La cuestión planteo ahora es la siguiente: ¿qué designa el psicoanálisis por estos conceptos hasta el presente no reflejados teóricamente, no transformados de conceptos importados en conceptos domésticos? La realidad que designan los conceptos importados de Freud, todo el mundo está de acuerdo en eso, es la práctica analítica misma. Esta es la razón por la que, cuando nos encontramos con el psicoanálisis, estamos de acuerdo en decir que algo pasa allí dentro. No que sólo sea una técnica de readaptación, de liberación, etc.: es una técnica que sitúa en el interior de una práctica. No quiero emplear el término de praxis que nos introduce en una teoría general –aunque lo emplearía de buen grado–, digamos que el psicoanálisis es una praxis<sup>6</sup> que se sitúa en el dominio de la praxis general, etc.-Dejaremos eso de lado, por el momento, porque es una teorización filosófica que supone que la cuestión teórica del estatuto preciso del objeto en cuestión está ya reglada y puede ser reflexionada. Ahora bien, no es el caso. Pero todo el mundo reconocerá que lo que los conceptos psicoanalíticos de Freud, bajo su forma no doméstica pero importada, designan, es una práctica real, es decir, el hecho

---

<sup>6</sup> En ausencia de cualquier otra fuente, conservamos aquí el texto de la transcripción.

de que Freud se las ve con enfermedades que cura en una operación, en una práctica que se llama la cura.

Ahora somos enviados a la propia cura. Cuando nos encontramos con el psicoanálisis, después de haber probado las dificultades teóricas de las que he hablado, después de haber, por consiguiente, constatado que los conceptos teóricos no pueden servir de acceso a la cosa misma, estamos obligados a decir que la cosa se encuentra en la práctica efectiva de la técnica analítica, es decir en la cura. Y es aquí donde nos encontramos en un verdadero impasse. ¿Por qué? Porque todo el mundo os dirá, incluidos, en primer lugar, los propios analistas, e incluidos, también en primer lugar, los que han pasado por el psicoanálisis, que el tratamiento psicoanalítico da lugar a una experiencia de la cura, que el tratamiento psicoanalítico da lugar a una experiencia específica e irreductible. Los psicoanalistas o los psicoanalizados son un poco comparables, si ustedes quieren, a los militares, que explican que un civil no puede saber nada del ejército hasta haber hecho su servicio militar. Es necesario haber pasado por ahí. Esto toma, en el lenguaje de los psicoanalistas y los psicoanalizados, la siguiente forma: es necesario haberlo vivido. Es decir: es necesario vivir, concretamente, la experiencia analítica de la cura, y la realidad institucional de la necesidad de esta experiencia directa, irreductible, de la cura; es el análisis didáctico.

Es decir, que el psicoanálisis ha creado como una institución indispensable en el acceso de cada uno a su propia verdad, lo que llama el psicoanálisis didáctico: impone a todo psicoanalista el haber tenido, él mismo, la experiencia concreta de la situación analítica, y plantea como principio absoluto un efecto que no es reflejado en el derecho, pero que es afirmado en los hechos, que da lugar a una institución y que selecciona de hecho a los propios psicoanalistas. Desborda en los hechos este principio bajo la forma de una institución, que se llama el psicoanálisis didáctico, que está sometido a todo un cuerpo, es decir que nadie puede convertirse en psicoanalista sin ser agregado por las sociedades psicoanalistas existentes, pero ninguno puede ser agregado sin haber hecho un psicoanálisis didáctico, y ninguno puede hacer un psicoanálisis didáctico sin haber recibido la autorización de hacer el psicoanálisis didáctico en cuestión con psicoanalistas que son designados por la sociedad psicoanalítica existente como susceptibles de hacer un psicoanálisis didáctico. Se puede ver hasta que punto, en los hechos mismos, en la práctica y las instituciones, no del mundo exterior al psicoanálisis, sino del psicoanálisis mismo, se encuentra de hecho consagrado lo que entre nosotros puede vivir, en sus encuentros y conversaciones con un analista, o con un analizado, bajo a forma siguiente: hay que pasar por ahí, hay que haberlo vivido, porque se trata de una experiencia concreta absolutamente irreductible. No se puede comprender desde el exterior lo que es preciso haber vivido para saber de qué se trata.

Pero aquí, nos encontramos ante una nueva dificultad: es que los psicoanalistas y los psicoanalizados han satisfecho esta exigencia. Efectivamente, han pasado por ahí, lo han vivido, han vivido lo específico de esta situación. Veremos dentro de un rato como han llegado ahí, como piensan llegar. Pero el hecho es que tanto la expresión anecdótica (se cuenta la historia de los psicoanalistas) como las tentativas de expresión teórica de la necesidad de este pase por la experiencia concreta de esta práctica irreductible que es la cura, dan lugar a esta paradoja absolutamente asombrosa de que ello nunca ha convencido nadie. Es que todas las descripciones de la cura, todas las reflexiones sobre la cura que existen en el momento actual no son capaces en absoluto de darnos los conceptos teóricos que permitan efectivamente acceder no solamente a lo que es la práctica analítica, que no es más que una parte de las cosas, sino también a eso de lo que ella es el contenido concreto, a saber, su propia teoría. Dicho de otro modo: no hay teoría psicoanalítica satisfactoria que refleje la realidad misma del psicoanálisis, el



estatuto del psicoanálisis, el estatuto científico de la práctica psicoanalítica, no existe teoría científica satisfactoria que pueda reducirse a una teoría de la cura. Todo lo que nos es dicho sobre la cura jamás alcanza el punto en el que una teoría de la cura podría transformarse en una teoría del psicoanálisis mismo. Esto quiere decir que lo que nos es dicho sobre la cura no llega nunca a transformar una teorización de la práctica analítica en teoría del psicoanálisis mismo, quiero decir, en teoría sobre el propio psicoanálisis.

Por el contrario, nos da luz sobre otro fenómeno muy importante, que es la tercera manera por la que nos encontramos concretamente el psicoanálisis. Recuerdo las dos primeras: los textos del propio Freud, con la dificultad que contienen, a saber la inadecuación de los conceptos y su contenido, y la práctica psicoanalítica misma y su impotencia en producir una teoría del psicoanálisis. Encontraremos el psicoanálisis de un tercer modo, en la filosofía contemporánea. Es necesario hablar de Francia, porque es nuestro universo cultural, y es necesario hablar de Francia porque este universo cultural está marcado muy profundamente, no solamente en lo que concierne a la filosofía, sino en todas las disciplinas culturales, por este rasgo absolutamente extraordinario, que es de un uso corriente en Italia: el provincianismo (regionalismo). Quiero decir con ello que uno de los rasgos fundamentales de la cultura francesa en todos los dominios, desde finales del siglo XVIII, es la increíble ignorancia de lo que se hace fuera, de lo que se está haciendo en el extranjero. Cuando los italianos se bautizan a sí mismos como “regionalistas” quieren decir: somos un país que no ha resuelto su unidad nacional, todas nuestras ciudades no son más que capitales de provincia; nuestra unidad nacional es reciente, Roma es nuestra capital, pero es una capital administrativa, artificial; todo sucede fuera de entre nosotros, todo sucede en Europa. Y la gran aspiración de la cultura italiana es llegar al nivel europeo. Aspiración que se encuentra realizada ahora por el hecho de que la producción económica italiana llegue también al nivel europeo. Pero antes de que la producción económica italiana llegue al nivel europeo, se puede decir que los italianos viven verdaderamente en la nostalgia de no estar al nivel cultural europeo. Y ellos lo han vivido de una manera muy concreta, se puede ver: el país del mundo donde hay más traducciones de obras extranjeras es, hoy, Italia. Y el país del mundo en el que hoy hay menos traducciones de obras extranjeras es Francia. [...] Quiero simplemente decir que estoy obligado a hablar de la situación ideológica francesa, de la situación cultural francesa, en lo que concierne a la filosofía, y esta es la razón por la que he tomado este ejemplo personal, porque tiene un sentido histórico. Para nosotros, concretamente, que nos encontramos el psicoanálisis en la filosofía, nos lo encontramos en un cierto número de filosofías extremadamente precisas, extremadamente concretas. Voy a decir una palabra.

No hablo de Dalbiez, es interesante desde luego, es históricamente interesante. Se acaba de reeditar su enorme obra sobre el psicoanálisis en dos volúmenes<sup>7</sup>; pienso que de eso nunca nadie ha aprendido nada, que ha sido una tentativa conductivista de presentar el psicoanálisis; es un fenómeno que es teóricamente caduco. No hablo de Hesnard, que tuvo el papel histórico de presentar el psicoanálisis en Francia, y que fue objeto de un prefacio de Merleau-Ponty. Pero el hecho de que el presentador del psicoanálisis en Francia, el introductor histórico del psicoanálisis en Francia, haya publicado una obra que Merleau-Ponty ha prologado es extremadamente interesante,

---

<sup>7</sup> Roland Dalbiez es el autor de un libro célebre en su tiempo: *El método psicoanalítico y la doctrina freudiana* (Paris, Desclée de Brouwer, 1936), que pretende separar la técnica psicoanalítica, juzgada innovadora, de la doctrina freudiana, considerada como una filosofía. Su influencia fue considerable: Paul Ricoeur fue su alumno, por ejemplo.

pues, para nosotros, el encuentro filosófico del psicoanálisis, en Francia, pasa por Sartre y Merleau-Ponty. Y de este encuentro que hacemos en Sartre y Merleau-Ponty, si tenemos la oportunidad un día, de ponerle la mano encima a esta obra que no ha sido reeditada y que prácticamente ha desaparecido de las bibliotecas, encontraremos el origen en Politzer<sup>8</sup>. Es por Politzer como todo esto ha comenzado, es por Politzer como el psicoanálisis se convierte en un objeto de reflexión filosófica. Y es por Politzer como el psicoanálisis ha entrado en la reflexión filosófica francesa, muy expresamente, sin ninguna duda, en Sartre y en Merleau-Ponty.

Os diré como se presentan las cosas desde este lado –y hablo siempre de mi experiencia personal. Quiero decir, yo también encontré el psicoanálisis en Sartre y Merleau-Ponty; y he tenido la oportunidad de poner la mano encima a Politzer, lo he leído. Evidentemente había un personaje que se llamaba Lacan, absolutamente ininteligible. [...] Pero, a partir de este momento, os voy a indicar cuál es la forma que ha tomado mi pequeña síntesis personal, es decir mi tentativa personal de responder a este problema, que no es solamente un problema teórico, sino un problema real (se encuentra en la vida, plantea problemas concretos, etc...., incluidos los problemas prácticos: cuando un tipo está enfermo, ¿podrá trabajar?).

Hay dos sociedades psicoanalíticas en Francia, en el momento actual. La sociedad de Lacan que fue fundada por una escisión que data de 1953, y la antigua, presidida por Nacht<sup>9</sup>. Existen violentos conflictos que pueden tener repercusiones sobre la técnica, es decir, sobre la curación que se puede esperar de una intervención de un psicoanálisis o de otro. Fuera de las capacidades de los individuos, existe, a pesar de todo, una argumentación general muy diferente entre las dos sociedades psicoanalíticas. Por tanto, se puede pensar (en fin, al menos nosotros, que tenemos la idea de que una teoría no permanece nunca sin consecuencias, tiene siempre efectos prácticos) que todo esto puede dar también diferencias en la técnica de la cura (y, por otra parte, eso es lo que dice Lacan todo el tiempo) e incluso en los resultados que se puedan esperar. Ahora, voy a explicar a qué pequeña síntesis personal me estoy refiriendo. Y es a propósito de ello como nos vamos a encontrar con otra realidad, es decir, no solamente el psicoanálisis, sino también las Ciencias Humanas.

---

<sup>8</sup> Louis Althusser se refiere fundamentalmente a la *Crítica de los fundamentos de la psicología* de George Politzer (Paris, Rieder, 1928). Un intercambio de cartas con Guy Besse, entonces director de Editions Sociales, demuestra que tenía a intención en junio de 1965 de reeditar la obra de Politzer, precedida de un “prefacio teórico”, en la futura colección “Théorie”. Después de ser estudiado por Guy Besse el proyecto de las Presse Universitaires de France (PUF) de una publicación del texto “simplemente acompañada de una noticia biográfica”, Althusser le escribe por ejemplo el 23 de Junio de 1965: “¿Es verdaderamente demasiado tarde para intentar retomar el proyecto? Te vuelvo a hablar de ello por una razón de la que no se puede subestimar la *gravedad*. Es ésta: el texto de Politzer, lanzado al público sin *prefacio teórico* que todo lector esté obligado a leer, va a ser *devastador*. Incluso si publicamos en otro lado, y a tiempo, un texto sobre la *Crítica de los Fundamentos*, ¿cuántos lectores de la Crítica leerán nuestro texto? Ellos se lanzarán directamente sobre la Crítica y los efectos será, se puede prever a simple vista, *desastrosos*. La Crítica es un texto genial, pero falso, y profundamente idealista. Su genio es el haber comprendido la importancia decisiva de Freud en un momento en que casi nadie en Francia ni siquiera la sospechaba, -su error es el de haber dado una exposición y una crítica al *100% idealista*, y muy precisamente existencialista. No es por una mala lectura de Politzer como Sartre y Merleau han sacado el partido que sabemos: es, desgraciadamente, por una *lectura fiel* de Politzer: el único maestro de Sartre es Politzer, su único verdadero maestro (con... asimismo paradójico que ello aparezca, ¡Bergson! la influencia de Husserl es mucho más superficial en él, a pesar de los numerosos prestamos terminológicos que le ha hecho)”. El libro de Politzer será finalmente reeditado en PUF en 1967.

<sup>9</sup> La “sociedad de Lacan” es la Sociedad francesa de psicoanálisis, fundada por Daniel Lagache en junio de 1953; la “vieja” es la Sociedad psicoanalítica de Paris: creada en 1926 y entonces presidida por Sacha Nacht.

Había llegado a la pequeña síntesis siguiente, en el fondo, tenía por principios las bases teóricas de Politzer, que se reencontraban en Sartre y Merleau-Ponty. Estaba un poco prevenido, por otras razones, contra las síntesis filosóficas de Sartre y de Merleau-Ponty, entonces tenía la tendencia de volver a Politzer, diciéndome: vayamos a las fuentes, al menos allí el agua será más pura.

¿Qué es lo que dio como resultado? Politzer era el hombre que había dicho: la psicología no existe, la psicología es la abstracción, la psicología es la teoría del alma. ¿Por qué la psicología no existe? Porque es a la vez una ciencia que pretende tener por objeto el alma, es decir un objeto que no existe y, por otro lado, porque es una disciplina que emplea conceptos que no son abstracciones. Ni su objeto, ni sus conceptos existen. Las abstracciones de la psicología clásica, son conceptos de las facultades del alma: eso no existe; y es del todo normal, puesto que el objeto que la psicología clásica se da es el alma, y el alma no existe. Así pues, vamos a hacer [una psicología sin alma] y es por ello que Politzer anunció la llegada de los nuevos tiempos. Su texto es un verdadero manifiesto: es ahora cuando esto comienza. Este es el sentido de su *Crítica de los fundamentos de la psicología*. Se debe leer, y ustedes deben leerla, porque es fundamental para la cultura de nuestro tiempo. [...] Lo que comienza es todo lo contrario de lo que existía antes. En lugar de tratarse de una psicología que tenía por objeto el alma, ahora se trata de una psicología que no tiene por objeto el alma. Por una parte, vamos a hacer una psicología sin alma; por otra, vamos a hacer una psicología que en lugar de tener conceptos abstractos como las facultades del alma, la sensación, la memoria, etc., tendrá conceptos concretos. He ahí el programa. Es definido por Politzer a partir de una realidad existente, a saber, la psicología clásica y crítica: este programa es definido en términos puramente negativos. Vamos a hacer una psicología sin alma, de acuerdo, pero es preciso que tenga un objeto: este objeto será lo concreto, será el drama. La psicología clásica, decía Politzer, hacía una psicología en tercera persona: nosotros vamos a hacer una psicología en primera persona. Eso es lo concreto. La psicología clásica empleaba conceptos abstractos, conceptos en tercera persona: nosotros vamos a emplear conceptos concretos, conceptos en primera persona. He ahí la idea mítica de Politzer, que era el contenido de su programa, que coincidía con su programa: la psicología sólo será si es una psicología concreta. Y pasó en los hechos, porque Politzer quiso fundar una *Revista de psicología concreta* que, según creo, no llegó a salir<sup>10</sup>. Era imposible, porque lo que en verdad Politzer designaba, en relación a la psicología clásica, es lo que nosotros llamamos el no-concepto de la psicología clásica, es decir, un dominio de realidad que es definido negativamente a partir de conceptos existentes, pero que no es definido conceptualmente. Y la prueba es que, cuando Politzer intentó definir cuál era el objeto concreto con el cuál se las veía, simplemente pronunció, y repronunció infinitamente hasta la saciedad, las palabras “concreto, concreto, concreto”, las palabras “drama, drama, drama”, las palabras “primera persona, primera persona, primera persona”. Estas palabras indican algo (cualquier cosa), pero de manera negativa: esto no es abstracto, es concreto, no es un fenómeno que actúa (*qui se joue*) fuera de la vida psicológica concreta o del sujeto, actúa dentro y es dramático, etc., pero desde el punto de vista teórico, es decir, desde el punto de vista conceptual, eso no aporta nada, podía indicar solamente el dominio en el cual hacía falta buscar, y no indicaba los conceptos teóricos que definían el dominio a partir de cual una investigación teórica era posible. Dicho de otro modo, si se intenta pensar el estatuto teórico de los conceptos por los cuales Politzer designaba este objeto

---

<sup>10</sup> Dos números de la *Revista de psicología concreta* fueron publicados en 1929.

nuevo, no se llega a nada. La demostración se ha hecho hoy en algunos textos, en algunos artículos, en particular en el artículo de Laplanche que Tort citó la última vez<sup>11</sup>. [...] lo que decía de esencial Politzer, es que lo concreto, la psicología concreta, está en el psicoanálisis. En suma, politzer decía: la [psicología concreta]<sup>12</sup> existe pero no lo sabe, yo enuncio su existencia, es decir, enuncio su existencia en el psicoanálisis. Y politzer decía al mismo tiempo: desgraciadamente el psicoanálisis mismo está contaminado por la psicología clásica. Decía Politzer: para que psicoanálisis, que es verdaderamente la psicología concreta, sin que la psicología lo sepa, pueda jugar su papel de guía teórica en el dominio de la psicología, es preciso que el propio psicoanálisis sea de lo que ha recibido en herencia de la psicología clásica, a saber, sus abstracciones, su teoría del inconsciente como “es”, como “ça”, como “ello”, como realidad interior a la consciencia, como algo irreductible, como otra consciencia inconsciente. Brevemente, todos los conceptos teóricos de Freud pasaban por ahí, incluido el concepto de complejo, es decir, que Politzer rechazaba todos los conceptos operativos de Freud, bajo el pretexto de que eran abstractos. Desde nuestro punto de vista, este punto es esencial: ninguna reflexión puede hacerse sin poder utilizar conceptos abstractos, y el problema no se juega entre los conceptos abstractos y los conceptos no abstractos, es decir los no-conceptos, sino entre conceptos abstractos científicos y conceptos abstractos no-científicos. Y la prueba es que los conceptos que Politzer proponía como concretos en lugar de los de la psicología clásica, que declaraba abstractos, o de los conceptos freudianos que Freud había heredado de la psicología clásica, todos esos conceptos concretos por los cuales Politzer designaba el objeto concreto de lo que debía de ser el psicoanálisis por una parte, y en lo que debería convertirse la psicología por otra, todos estos conceptos no son conceptos teóricos, es decir no tienen ningún estatuto científico válido que permita utilizarlos para elaborar una teoría o emprender una investigación. Cuando Politzer dice que es preciso que los conceptos sean concretos, es evidente que se puede oponer el primer capítulo de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. El concepto de primera persona se quiere concreto, pero es una abstracción. Exactamente igual que “esto” es una abstracción, una generalidad. El concepto de drama, que se quiere concreto, es un concepto abstracto, es una generalidad. Y en lo que a nosotros concierne, podemos decir que estamos muy simplemente ante un impasse teórico: es una mala abstracción porque no conduce a nada. E históricamente no desemboca en nada, bueno, en nada más que Merleau-Ponty y Sartre.

Mi síntesis personal tomaba la forma siguiente, muy precisa: la psicología [...] que está en la búsqueda de sí en el dominio de las ciencias humanas, existe y existe ya, pero la psicología no lo sabe. La psicología ya ha sido fundada y nadie se ha enterado. Ha sido fundada por Freud. Basta, pues, que la psicología actual tome conciencia de que su esencia ha sido definida por Freud para constituirse, que tome conciencia y que saque las consecuencias. [...] Basta, pues, tomar conciencia del hecho de que, del mismo modo que Galileo había definido la esencia de la física como tal, diciendo: la física como tal es lo corporal que puede ser medido, es decir, había definido la esencia de una región de lo existente, del mismo modo la psicología no puede desarrollarse sino a condición de tomar conciencia de la esencia del objeto que debe desarrollar; ahora bien,

---

<sup>11</sup> Se trata plausiblemente del informe de Jean Laplanche y Serge Leclaire al coloquio de Bonneval, del que Althusser poseía una tirada a parte (un ejemplar original) no dedicada: J. Laplanche y S. Leclaire: “El inconsciente. Un estudio psicoanalítico”, *Les Temps Modernes*, Julio 1961.

<sup>12</sup> La transcripción, probablemente conforme a lo que fue pronunciado, da “psicoanálisis”. Sin embargo, vuelve a parecer plausible que Louis Althusser quisiera decir “psicología concreta”.

la esencia del objeto que debe desarrollar es la, la esencia de lo psíquico, es el inconsciente. Dicho de otro modo esto tomaría esta forma distraída: el objeto de la psicología es el inconsciente. Es solamente definiendo por esta esencia el objeto de la psicología como lo inconsciente, como la psicología puede desarrollarse. Retomaría, en líneas generales, la crítica de Politzer [...], que consistía en decir: en el fondo la psicología, hasta el presente, ha vivido sobre el prejuicio del alma, e incluso lo diría de otra manera: la psicología ha vivido hasta el presente sobre el prejuicio de la consciencia, ella no ha tomado conciencia del hecho de que la esencia de su objeto es lo inconsciente. De ese modo confrontaba un cierto encuentro de la psicología, del propio psicoanálisis, con otro encuentro que yo hacía, y que todos nosotros hacemos, que es el encuentro del psicoanálisis con las propias ciencias sociales, es decir con una realidad objetiva.

De este modo paso de lado, digamos personal, en fin autobiográfico e intelectual de la exposición del problema, a su exposición objetiva, que se puede formular de la manera siguiente: ¿cuál es actualmente el estatuto del psicoanálisis en su relación con las ciencias humanas, y en particular en su relación con la psicología? Segunda parte de mi reflexión, que dividiría, asimismo, en dos: la relación científica del psicoanálisis con la psicología por una parte, la relación ideológica del psicoanálisis con la filosofía por otra parte.

Hablemos de la relación científica del psicoanálisis y de la psicología. La paradoja de la situación presente puede ser enunciada así: después de haber sido rechazado por la cultura de su tiempo, Freud ha sido aceptado, ha pasado por todo, ha sido absorbido. Eso plantea un problema pero, en fin, se puede no reflexionar inmediatamente sobre este problema. Se puede partir de aquí para reflejar la cuestión – es lo que también hace Lacan. La constatación de la que debemos partir, en cualquier caso, es que por todos lados constatamos una simbiosis absolutamente profunda entre el psicoanálisis y la psicología, en el estado actual de las ciencias sociales. Y lo constatamos, si me atrevo a decirlo, ante todo de los dos lados; dicho de otro modo, este encuentro no se hace solamente del lado de la psicología: de un lado vemos a la psicología ir al encuentro del psicoanálisis, y por el otro vemos al psicoanálisis ir al encuentro de la psicología. Las dos cosas se hacen al mismo tiempo, se puede indicarlo de manera muy precisa. ¿Qué es lo que va del lado del psicoanálisis hacia el lado de la psicología<sup>13</sup>? Es lo que Tort indicó la última vez: todos los desarrollos del psicoanálisis conciernen al desarrollo del psicoanálisis de los niños (*enfants*). Ustedes tienen en Freud toda una serie de textos: *El pequeño Hans* (Juanito), *Tres ensayos sobre la sexualidad*, todo ello ha conseguido un desarrollo considerable. Con Freud, de una manera general, toda una serie de psicoanalistas de niños que antes no existían se han desarrollado, produciendo una literatura extremadamente abundante. Se va así del psicoanálisis hacia la psicología por toda una serie de disciplinas que aparecen como disciplinas fronteras con el psicoanálisis –volveré muy pronto sobre el concepto de frontera-, en particular la psiquiatría y la psicósomática. En líneas generales, se puede decir que el psicoanálisis ha revivificado psiquiatría, y esto es incontestable. Las descripciones nosológicas, esto es, las descripciones de las estructuras visibles de las enfermedades, que constituyen lo esencial de la psiquiatría, han sido de alguna manera transformadas y revivificadas por la intervención del psicoanálisis. La psiquiatría ha cambiado gran parte de su rostro. La psicósomática, disciplina que no existía se ha constituido en un tipo de medicina

---

<sup>13</sup> La transcripción y las notas de oyente dan como bueno “sociología”. Sin embargo, se puede pensar que Althusser quiso decir aquí “psicología”.

general, tratando por psicoterapia un cierto número de afecciones que no son identificables más que a través de conceptos freudianos, es decir, que hay un cierto número de síntomas que no son señalados por la medicina general u orgánica sino por una psicoterapia. Del mismo modo, se puede considerar también que el psicoanálisis está yendo al encuentro de la psicología social, en la medida en que le ha proporcionado toda una serie de conceptos que son aplicados en todos los desarrollos más corrientes de la psicología social. Ya se trate de encuestas de motivación, trabajos sobre la publicidad, etc., ustedes pueden encontrar ahí conceptos psicoanalíticos, y parece que el psicoanálisis está yendo a ese encuentro. “Ir al encuentro de...”, ello comporta nombres precisos, nombres de psicoanalistas que han hecho sus trabajos y de los que se podría hacer una lista. Os haría muchísima gracia.

Último punto extremadamente importante: el psicoanálisis está yendo al encuentro del objeto general de las ciencias humanas, yendo al encuentro de la antropología. Eso se encuentra ya en Freud, en todo caso aparentemente en Freud: *Totem y Tabú*, *Malestar de la cultura*, *El porvenir de una ilusión*. Tantos libros que tratan de fenómenos culturales, por tanto de fenómenos antropológicos, tantas obras que se presentan como teniendo la pretensión de extender a disciplinas antropológicas, históricas, que tratan de objetos culturales, los conceptos psicoanalíticos. Ustedes saben que, en América en particular, esta dirección de investigaciones conoce actualmente un desarrollo considerable. La antropología americana, las obras de Margaret Mead, las obras de Kardiner<sup>14</sup>, etc., son generalmente redactadas por gentes que, o son analistas o tienen una formación analítica, y que pertenden utilizar los conceptos analíticos. Y todo ello viene directamente del psicoanálisis<sup>15</sup> mismo.

Por otro lado (y eso no significa que vaya a contar las cosas a la inversa), todas estas disciplinas: la psicología infantil, la psicología, la psicología social, la antropología, la psiquiatría, etc., están yendo al encuentro del psicoanálisis, es decir, en busca de conceptos de los que tienen necesidad para rendir cuenta de fenómenos que hasta ahora se les escapaban. Eso da lugar a tentativas muchas veces extremadamente interesantes, pero relativamente aisladas. Por ejemplo, a una tentativa como la Spitz. Spitz es francés, creo, o es de origen francés, y vive actualmente en América<sup>16</sup>. Ha publicado un cierto número de obras, dos o tres, y llevado a cabo investigaciones para constituir una psicología psicoanalítica del desarrollo infantil. Intenta hacer una psicología experimental que sea la psicología experimental de la que el psicoanálisis tiene necesidad para encontrar en lo concreto sus propios conceptos. Dicho de otro modo, lo que busca Spitz en la observación del *infans*, y no en una relación analítica con el *infans*, es la constatación del estadio oral, del estadio anal, etc. Es decir, que busca en la psicología la realidad efectiva de los conceptos psicoanalíticos mismos. No insistiré sobre Mélanie Klein y Anna Freud: todo esto es del dominio de la psicología del niño: estamos de lleno en esas zonas-frontera.

Quisiera poner en evidencia otro encuentro, extremadamente importante y extremadamente típico, entre la psicología y el psicoanálisis. En suma, el encuentro que

---

<sup>14</sup> Analizado por Freud, Abram Kardiner, es uno de los representantes de la corriente “culturalista”. Se puede leer, por ejemplo: *El individuo en su sociedad*, Paris Gallimard, 1969, o *Mi análisis con Freud*, Paris, Belfond, 1978.

<sup>15</sup> La transcripción da “psicología”. Se puede pensar que Louis Althusser quiso decir aquí “psicoanálisis”.

<sup>16</sup> De hecho, vienés de origen, René Spitz participó activamente en los trabajos de la Sociedad psicoanalítica de Paris, antes de emigrar a los Estados Unidos. Es célebre por sus trabajos sobre la observación de la lactancia y el hospitalismo, se puede leer, por ejemplo: *El primer año de la vida del niño*, Paris, PUF, 1963.

se hizo hasta el presente y que se hace entre una psicología sin fundamento biológico auténtico o psicosociológica, y el psicoanálisis. Pero un encuentro extremadamente interesante, que se puede llamar indirecto, se hace sobre otro terreno: sobre el terreno de la psicofisiología y de la biología. Este terreno es evidentemente el más interesante, por la razón siguiente: y es que la biología existe como ciencia, en todo caso es una disciplina científica, que tiene títulos científicos. La psicofisiología también. El ejemplo más claro es el de Wallon. Wallon ha desarrollado una psicología que es original en relación a la psicología clásica, y es muy utilizada, en particular por los marxistas que se interesan en estos problemas. Wallon ha desarrollado una psicología que puede ser considerada, al menos formalmente, en relación a la psicología clásica, como una psicología dialéctica. [...] Todo aquello que es dialéctico siendo marxista o, más bien, nada de lo que es dialéctico no siendo extraño al marxismo (según un proverbio que habría que redactar en latín para darle toda su fuerza), todo lo que es dialéctico es nuestro. Así pues, Wallon, que es dialéctico, es forzosamente marxista. ¿Sobre qué se basa esta asimilación? Se basa en el concepto de estadio. Wallon, apoyándose sobre trabajos de neurólogos, que han puesto efectivamente en evidencia los estadios de maduración neurológica, biológica, etc., de alguna manera puso en paralelo la existencia de estadios de maduración biológica, neurológica, etc., por una parte, y la existencia de estadios de maduración psicológica por otra. Los puso en paralelo y en correspondencia, es decir, constató que, efectivamente, los estadios esenciales coincidían. Y entre otras cosas, detalle divertido, es el primero que ha insistido sobre la importancia fundamental del estadio del espejo, lo que Lacan, yo no quisiera decir que no se lo perdonó jamás, pero, en todo caso, siempre se las ha arreglado para silenciarlo<sup>17</sup>. Puesto que también sucede que los psicoanalistas o los psiquiatras leen textos que no son puramente psicoanalíticos o psiquiátricos. Ahora bien, cuando uno le dice: ¡pero tu estadio del espejo ya estaba en Wallon!, agarra una de esas cóleras históricas que, si hubieran recibido la publicidad que se merecen, habrían hecho temblar, por lo menos, el Arco del Triunfo. Lo que es importante en todo esto es que, efectivamente, entre el psicoanálisis y la psicología, se esboza otro encuentro. Un encuentro sobre la estructura misma del tipo de desarrollo que aparece en el psicoanálisis por una parte, y en la psicología por otra. En el psicoanálisis como en la psicología, parece que se trata de un desarrollo dialéctico por estadios, y Wallon es el teórico de este encuentro. Aunque, de hecho, jamás haya hablado de psicoanálisis, existe en su obra –y ello ha sido utilizado por un cierto número de teóricos que se reclaman de él, a partir del momento en que los conceptos psicoanalíticos han recibido derecho de circulación-, la fundación de un aproximamiento teórico entre el psicoanálisis y la psicología. [...]

El tercer encuentro entre la psicología y el psicoanálisis se opera sobre un tercer terreno: sobre el terreno de la sociedad misma. Es, sin duda, el punto más interesante. No hago aquí más que desarrollar todo lo que Tort ha dicho, y en particular cuando calificó la crítica de Lacan con el encuentro del psicoanálisis existente como la crítica

---

<sup>17</sup> Louis Althusser se refiere aquí al artículo “Cómo se desarrolla la noción de cuerpo propio en el niño” (*Journal de psychologie*, noviembre-diciembre 1931), en la cual Henri Wallon desarrolla la noción de “prueba del espejo” –retomada en su libro *Los orígenes del carácter en el niño* (Paris, Bovin, 1934). En 1936, Jacques Lacan expondrá en el Congreso de Marienbad de la Asociación Psicoanalítica Internacional su propia concepción del “estadio del espejo”. Lo esencial de este texto no publicado será retomado en 1938 en la contribución de Lacan al volumen VIII de la *Enciclopedia francesa*, dirigida por Wallon (“La Familia”). Cuando en Julio de 1949 pronuncie en el Congreso de Zurich su célebre alocución sobre el “estadio del espejo” (“El estadio del espejo como formador de la función del Yo (*Je*)”, retomado en sus *Escritos*), Lacan eliminará, efectivamente, toda referencia a Wallon.

de los psicoanálisis de adaptación social. Es sobre el terreno de la sociedad donde esto sucede. Y supone dos condiciones convergentes del encuentro, del lado de la psicología y del lado de la sociología<sup>18</sup>. Veamos las cosas del lado del psicoanálisis. Todo esto se basa en una interpretación teórica de lo que Freud llama el principio de realidad. No voy a hacer su historia detallada, y es una lástima –aunque puede hacerse, es muy importante–, pero he aquí lo esencial: el principio de realidad ha sido interpretado progresivamente como representando la realidad de la sociedad, es decir, que el objeto del psicoanálisis ha sido interpretado como la resultante de la interacción entre, por una parte, este pequeño ser biológico que es el niño, y por otra el medio social en el cual vive, y en el cual desde el primer instante recibe su vida, y al mismo tiempo que la vida, las normas de su educación, es decir, las coacciones sociales que la sociedad le inculca por medio de sus padres, muy particularmente de su madre, coacciones que toman la forma, primero, de la regulación de la nutrición, es decir, el *timing* (la organización del tiempo) de las horas en que el seno es dado al chico, en segundo lugar, el de la educación de la disciplina anal, el pipí, etc.; y todo eso que después continúa así. El principio de realidad es la sociedad, no en su realidad material, no en el hecho de dar al niño qué comer, et., sino en las normas que el entorno familiar inmediato transmite e impone al chico, normas que son las regulaciones necesarias de la sociedad misma. Así, todo se jugará en el momento del Edipo; este momento del Edipo, que interesa particularmente a Sartre, sería el momento en que el niño interioriza el principio de realidad, es decir, toma por su propia cuenta las obligaciones que le son impuestas por la sociedad, es decir, ya no se hace más el pipí encima, para tomar un ejemplo simbólico, simplemente porque sabe que no tiene que hacerse el pipí encima. Él lo sabe, y eso es el “superyó”. He aquí un ejemplo de detalle. Brevemente, la instancia fundamental que va a dominar, a partir de este momento, la vida del niño va a explicar su desarrollo: el superyó, que ordena la localización de todas las demás instancias subordinadas, es muy simplemente un momento determinado, que, además, puede ser considerado como el momento donde la maduración neurológica, la maduración motriz, la maduración visual, la maduración biológica, la maduración psicológica se encuentran, y que tiene precisamente que ser el momento en que el niño interioriza la obligación social que le está impuesta para vivir, y las formas de esta obligación social. Aún así, es muy importante, en primer lugar, porque esto dirige toda una interpretación del sentido del psicoanálisis, y por consecuencia de su práctica, e igualmente toda una reflexión teórica extremadamente graciosa sobre el propio psicoanálisis. Si efectivamente el objeto del psicoanálisis, en este caso, es el producto de la interacción del individuo y del medio social, si el objeto del psicoanálisis debe ser pensado primero a partir de las pulsiones biológicas del individuo, y, segundo, de las coacciones sociales impuestas al individuo por la mediación del entorno próximo (del padre y de la madre, y, particularmente, de la madre sobre la cual además amenaza la instancia superior del padre que le da su nombre (el apellido), que le da de vivir, órdenes, que organiza la casa, que la protege frente a lo exterior, que es una personalidad jurídica que tiene una situación jurídica determinada en la sociedad): si todo sucede ahí, para saber lo que es el psicoanálisis como objeto, es necesario, a la vez, disponer de la biología y disponer de la ciencia de la sociedad. Pero –y esta es una consecuencia extremadamente importante– esto querrá decir que se puede encontrar verdaderamente el objeto del psicoanálisis en la sociedad. Si leen las interpretaciones sartreanas, [...] verán que este es el punto nodal, porque es aquí donde la praxis, el proyecto individual, se inserta en la sociedad. Yo diría, de buena gana, que

---

<sup>18</sup> La transcripción da como buena “sociología” pero puede ser que Althusser quisiera decir “sociedad”.



ésta es la glándula pineal de Sartre, es decir, el punto de encuentro infinitesimal, tan reducido como sea posible, absolutamente inasignable –pero, en fin, es preciso que haya un punto de encuentro en alguna parte (en cualquier parte). Simplemente es por ahí por donde se encuentran, exactamente como para Descartes era del lado de la glándula pineal<sup>19</sup>. Es en esta región –se define una región dónde hay un punto de coincidencia– donde todo ello sucede, es aquí donde el proyecto individual deviene praxis social, es asumido como tal, etc.

Esto tiene consecuencias prácticas considerables. Estas consecuencias prácticas considerables, existen a pleno día, son claras como el día en todo el psicoanálisis que Lacan llama el psicoanálisis americano, que es un verdadero psicoanálisis de la adaptación al medio social, es decir, que es el contrario mismo del psicoanálisis. Si efectivamente el principio de realidad no es más que una intervención de las normas de la sociedad por la mediación del medio familiar cercano sobre el individuo, que el individuo mismo reprende bajo la forma del superyo, en este preciso momento, la cura analítica se convierte simplemente en una negociación entre el individuo y la sociedad, una negociación que, como toda negociación delicada, tiene necesidad del buen oficio del psicoanalista que va a arreglar las cosas, pero que, entendámonos bien, va a arreglar las cosas diciéndose: este pobre chico, la sociedad era demasiado fuerte, ha sido aplastado por ella, es decir, que su yo ha sido aplastado por su superyo. El yo era demasiado débil, se le va a reforzar: este es todo el psicoanálisis de los sistemas de defensa del yo, cuya gran teórica bajo todo el cielo de Dios, es la señora Anna Freud, que es una de las enemigas personales, no personales sino, en fin, teóricamente personales, de Lacan, a la cual, jamás ha atribuido el calificativo que, para él, es la cédula, no de la consciencia teórica sino de la presencia de la teoría en su inconsciente teórico: el nombre de “*trippière géniale*” [“*destripadora genial*”]<sup>20</sup>. Lacan designa “*trippière géniale*” a Melanie Klein<sup>21</sup>. Y concede también el calificativo de “*trippière*” a la señora Françoise Dolto. Por otra parte, es interesante este calificativo, que existe solamente bajo la forma femenina: ella todavía no es genial, pero puede devenir en ello, puede llegar a serlo. En todo caso, la señora Anna Freud, no es ni genial, ni, por una razón más fuerte, *trippière*, porque sólo se puede decir genial bajo el título de *trippière*: ella no es *trippière*, simplemente vende carne bajo celofán. Y la carne que vende la señora Anna Freud es simplemente la que se puede comprar bajo el celofán de las *Presses*, a saber, esa obra que se llama *Mecanismo de defensa del yo*<sup>22</sup>, o esa otra obra que se llama *El psicoanálisis de los niños*<sup>23</sup>. Allí se podrá ver presentada su pequeña teoría, bajo a forma de conceptos analíticos reforzados –pronto veremos por qué– por una fuerte dosis de obsesiones castradoras, este análisis oficial que, siendo la hija de Freud, ha probado la necesidad de convertirse en la madre de familia tipo del psicoanálisis, del mundo del psicoanálisis [...] y que es recibida como tal por el mundo de la cultura analítica. Todo ello, evidentemente, sin hablar de la sociedad. Pero hay gente que, si me atrevo a decirlo, no tienen estos escrúpulos y hablan resueltamente de

<sup>19</sup> La “glándula pineal” es según Descartes el punto del cerebro donde se produce “la unión particular del alma con una parte del cuerpo”.

<sup>20</sup> Las versiones en español de los *Écrits* de Lacan traducen: “*triper*” (en tanto que literalmente significa: “persona que vende despojos”). Creemos mejor: “*destripadora*”, y ello con cualquier sentido, si es que hay sentido... de todos modos, optamos por dejarlo en francés en la traducción dando entre corchetes nuestra versión, luego, que elija quien quiera. [Nota de traducción: Alejandro Arozamena]

<sup>21</sup> Sin nombrarla, Lacan califica a Melanie Klein de “*trippière et femme de génie*” (ed. francesa *Écrits*. pag. 448, ed. española *Escritos*, pág. 429. RBA, 2006, Barcelona).

<sup>22</sup> 11ª edición, Paris, PUF, 1985.

<sup>23</sup> 4ª edición, Paris, PUF, 1981.

la sociedad: es toda la corriente del psicoanálisis americano, es toda la corriente de la antropología americana, etc., y las técnicas a las cuales dan lugar. El representante de esta tendencia, uno de sus representantes, aunque tiene una muy fuerte cultura freudiana, es Alexander<sup>24</sup>. [...] Intenten un día echarle un vistazo a algún libro de Alexander –los hay mucho peores. Puede ser considerado como un buen testigo, es un tipo que tiene una buena cultura freudiana –a menudo se encuentran estas cosas aquí explicadas, vulgarizadas en instituciones concretas, pero no permanecen en el estado de especulaciones. No sé si ustedes han llegado a leer *Le Monde* en la quinta o sexta página. *Le Monde* –y, por otra parte, no sé con que pensamiento último ha publicado esas cosas (quizás fuese malicioso, eso espero, porque no alcanzo a comprender muy bien como podrían publicarse sin malicia) publica los ajustes de cuentas con una institución que conoce actualmente un gran desarrollo- me apresuro decir que no es la única, dado que son muy numerosas en Francia y en el mismo París, pero digamos que es la más célebre, en todo caso la más famosa a pie de calle, a la cual se debe poder acceder puesto que pudo el enviado especial del *Monde*, y que tiene sus sedes en Jouy-en-Josas y que da una formación a los cuadros de las grandes sociedades industriales para la liquidación de las dificultades psicológicas que pueden nacer a nivel de los propios cuadros, y por vía de consecuencia entre los cuadros de una empresa y los trabajadores. El problema se convierte entonces en el de la readaptación al medio social inmediato, y por ello son todas estas técnicas analíticas las que son empleadas. [...]

Así pues, todo ello abre toda una serie de técnicas que existen efectivamente, que suceden en la práctica y que representan el uso práctico de esta concepción teórica del principio de realidad, por tanto del superyo, por tanto del objeto del psicoanálisis. Ahora, lo que más nos interesa, después de la teoría, son las consecuencias teóricas de una cosa. A partir del momento en que se dice que el principio de realidad, es decir el objeto fundamental del psicoanálisis, está en buscar del lado de la sociedad, se ven nacer teorías psicoanalíticas de carácter antropológico que han intentado relativizar el psicoanálisis mismo, y sus propios conceptos, a partir de la constatación teórica precedente. Tentativas psicoanalíticas que nos explican las cosas de la siguiente manera: los conceptos psicoanalíticos están ligados a un objeto psicoanalítico del que hay que buscar el origen en las relaciones entre un ser biológico (el pequeño *infans*), y una sociedad determinada, y el superyo, la localización (puesta en lugar) de las instancias [que] representa la interiorización de las normas de coacción social de esta sociedad y de su estructura. Por tanto, si empleamos los conceptos de Freud, es porque él era vienés, vivía en la sociedad occidental, que es una sociedad patriarcal, con una familia estructurada de un modo histórico determinado que impone a los individuos que la componen un cierto número de reglas jurídicas que son el reflejo de la estructura económico-político-social de la sociedad, y que encuentran su realización en el entorno inmediato, hasta el punto en que la glándula pineal toma la forma de la familia que nosotros conocemos. Pero las sociedades que no conocen esta forma de familia tienen una glándula pineal distinta a la nuestra: hacemos, pues, una teoría de las otras glándulas pineales, es decir una teoría general de la posibilidad en tanto que tal de las formas de variaciones concretas de la glándula pineal. Y eso nos da Malinowski, eso nos da una cierta empresa psicoanalítica americana según la cual cada sociedad tiene, diría yo, los complejos que ella merece, los psicoanalistas que ella merece, etc. Eso

---

<sup>24</sup> Representante del “neofreudismo americano”, Franz Alexander es el fundador, en 1931, del “Chicago Institute for Psychoanalysis”. De él se puede leer, por ejemplo, *La medicina psicosomática*, Paris, Payot, 1962.

puede introducirnos en la intelección de lo que haya que comprender en la teoría del chamán de Lévi-Strauss, que comienza a ser especialista en generalización de la glándula pineal, puesto que es su objeto mismo. Él nos representa que el chamán de una sociedad primitiva y el psicoanalista, son la misma cosa, que el psicoanálisis recibe de la sociedad la misma misión que el chamán en la sociedad primitiva: liquidar simbólicamente los conflictos de esta sociedad con ella misma por medio de la cura de un individuo declarado por la sociedad loco o enfermo. Si estudiáis, y yo os lo ruego, hacedlo, el capítulo de la *Antropología estructural* de Lévi-Strauss consagrado a la teoría del chamán, encontraréis allí la presencia y la aplicación inmediatas de estos presupuestos, y podréis medir inmediatamente cuál es el espacio en el cual se mueve esta reflexión.

Ahí tenéis cuáles son los dominios de encuentro entre el psicoanálisis y la psicología por una parte, el psicoanálisis y la biología por otra, [y en fin] entre el psicoanálisis y la sociedad, con sus consecuencias teóricas y prácticas. En la situación actual, hay, obviamente, otro dominio de encuentro, es el dominio de encuentro entre psicoanálisis y filosofía. Es decir, entre un cierto número de temas extraídos del psicoanálisis y su explotación por los filósofos existentes. Hace un momento ya dije lo suficiente, al hablar de Politzer, como para tener que volver extensamente sobre ello. Lo que simplemente quiero decir es que los tres encuentros precedentes que ya he indicado pueden ser jurídicamente, teóricamente, autorizados por la posibilidad de utilizar en psicología, en sociología, en antropología, conceptos psicoanalíticos, o por la posibilidad de utilizar en psicoanálisis conceptos psicológicos, biológicos, neurológicos o sociológicos. Dicho de otro modo, las tres formas de encuentro que he analizado hasta aquí se hacen al nivel de los conceptos, es decir, que son servicios mutuos de orden conceptual que son rendidos al psicoanálisis por las otras disciplinas. No existe encuentro sin intercambio. Lo que se intercambia entre el psicoanálisis y las disciplinas de las que ha sido cuestión hasta aquí, son conceptos. [...]

Lo quiero decir ahora no concierne a los conceptos. Lo que se va a intercambiar entre el psicoanálisis y la filosofía no son conceptos. Yo diría que es el sentido concreto. Más exactamente, el intercambio se va a hacer de la siguiente manera: en líneas generales, el psicoanálisis va a dar a la filosofía lo concreto, y la filosofía va a dar al psicoanálisis conceptos. Esto se produce de la manera siguiente: la filosofía va a explicar al psicoanálisis que si él puede pensar lo concreto y es de lo que se encarga en la práctica todavía teóricamente ciega de la cura, debe extraer sus conceptos de (en) la filosofía. Esto es muy interesante: se trata ahora de la práctica cuando antes se trataba de intercambios teóricos. [...] El intercambio se hace de la manera siguiente: el psicoanálisis da a la filosofía lo concreto, es decir, prácticamente, llamemos a las cosas por su nombre, la situación dual de la relación entre el médico y el enfermo: este es el objeto que el psicoanálisis da a la filosofía. Y la filosofía, en cambio, va a dar al psicoanálisis conceptos para pensar eso que la filosofía (sos)tiene ahora como constituyendo verdaderamente el objeto y la esencia misma del psicoanálisis. Intercambio, dar para recibir, toma y daca, eso quiere decir que en estos dos intercambios, allí, hay uno que impone su ley: es la filosofía, diciendo [al psicoanálisis]: “Voy a definir tu estatuto, tú me das tu práctica, yo te doy tus conceptos, y después se acabó, no se hable más”. Este “se acabó, no se hable más” son los discursos de Sartre, de Merleau-Ponty, después de los discursos de Politzer. Este “se acabó, no se hable más”, son los conceptos filosóficos en los cuales se desarrolla las realidades de la experiencia psicoanalítica de la cura. Esta realidad de la experiencia psicoanalítica de la

cura, son esencialmente las relaciones entre el médico y el enfermo. Es también un punto fundamental de la reflexión de Lacan. Es también un punto esencial para esclarecer, para poder decir: ahí está lo que sucede efectivamente, es decir, para demostrar que la interpretación filosófica de la relación médico-enfermo es una impostura teórica, para demostrar que la filosofía, para poder dirigir filosóficamente esta realidad, está obligada a falsificarla. Esa es la demostración fundamental de Lacan sobre la cura. La filosofía está obligada a falsificar la experiencia de la realidad, de la práctica analítica, de la práctica analítica misma, para poder declararla filosófica. ¿Por qué medio se realiza esta impostura teórica? –“impostura teórica” es una palabra, y pido perdón por su violencia, pero es una violencia puramente teórica. Por el postulado siguiente: Lo que está en causa en la relación médico-enfermo, en la relación dual de la cura, es muy simplemente el “para otros”, es muy simplemente la intersubjetividad, es decir, el concepto fundamental de lo que se puede llamar la corriente existencialista, personalista, etc., que es una de las grandes corrientes de la época contemporánea, y que chorrea por las innumerables bocas de las fuentes de la historia moderna. Obviamente, el papel de Politzer en este contexto fue absolutamente decisivo, porque es quien proporcionó estos conceptos. Cuando Politzer opuso el conocimiento en tercera persona al conocimiento en primera persona, cuando explicó que eso era lo que sucedía entre el médico y el enfermo y era un drama, no se podía más que ver ahí, efectivamente, la intersubjetividad, en una situación que recuerda a la del amo y el esclavo. [...] Para la pequeña historia puedo dar un ejemplo muy concreto de esto, es decir, de su eficacia real. Hace un año y medio tuvo lugar [un congreso] en Bonneval<sup>25</sup> que es una ciudad pequeña, creo, de la Sarthe, caracterizada en este sentido porque está dominada por una especie de inmenso edificio que tiene todas las apariencias exteriores, desde lejos, de ser un gran castillo, porque está situado sobre el plano raso; se ve de lejos: es el hospital psiquiátrico. Creo que hay un pequeño ayuntamiento no muy lejos del hospital psiquiátrico, y en este hospital psiquiátrico reina Henri Ey<sup>26</sup> quien ha ocupado en la historia de la psiquiatría francesa un lugar, llegaría a decir, comparable al de bergson en la historia de la filosofía francesa en el mismo período, pero esto sería injurioso para él puesto que ha jugado un papel extraordinariamente positivo; fue, y pido perdón por decirlo así pero es muy cierto, el primer gran profesor de a psiquiatría francesa, y lo que enseñó a la psiquiatría francesa es que existía algo (cualquier cosa) en el exterior de las fronteras de Francia. Henri Ey puede ser considerado como un héroe de la lucha contra el provincianismo francés en el dominio teórico que concierne a la psiquiatría. E particular, hizo saber a la psiquiatría francesa que había existido en alguna parte un tal Jackson<sup>27</sup>, no se sabe dónde, pero en fin, que había existido, y que había escrito cosas, y que muchas de ellas eran importantes, y que era necesario conocerlas, y que ello podría tener consecuencias, etc.

En la soltura de su castillo de Bonneval, Ey reúne periódicamente desde hace años a un congreso psiquiátrico en el curso del cual expresa su doctrina, que es una

<sup>25</sup> Se trata del coloquio que tuvo lugar en Bonneval del 30 de octubre al 2 de noviembre de 1960 (actas publicadas en el *VIº coloquio de Bonneval: el inconsciente*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966).

<sup>26</sup> Condiscípulo en Sainte-Anne y amigo de Lacan, Henri Ey asegurará después de René Laforgué la dirección del grupo “La evolución psiquiátrica”, buscando organizar una confrontación entre la psiquiatría y el psicoanálisis. Toma a su cargo en 1933 el hospital psiquiátrico de Bonneval, que no abandonará hasta 1970.

<sup>27</sup> J. H. Jackson (1835-1911): neurólogo inglés, célebre en particular por sus trabajos sobre la epilepsia y sobre la afasia, y más generalmente por sus investigaciones entre el pensamiento y el cerebro. Henri Ey es generalmente considerado como uno de los principales representantes de la corriente “neo-jacksoniana” en psiquiatría.

doctrina dinámico-psico-orgánica, una especie de bergsonismo psiquiátrico que efectivamente ha dado alguna luz, que está inspirado a partir de Jackson, [...] y da la ocasión a la gente de expresarse. Evidentemente, ya no es totalmente el maestro de la nueva generación. Era contemporáneo de Lacan, hicieron sus estudios juntos en Sainte-Anne; de ahí data su encuentro; del mismo modo, cuando estaban allí, en Sainte-Anne, tenían el mismo cuartucho, y sobre la pared de este cuartucho había escrito esta pequeña frase: “¡No está loco quien quiere!” Era para ellos todo un programa. Dicho de otro modo: el loco existe, pero no está al alcance de todo el mundo. [...] Era muy importante, porque eso quería decir: hay que tomarlo muy en serio, no es solamente negativo, es también positivo, algo positivo se expresa ahí dentro, en todo esto. Y Lacan nunca jamás ha renegado a esta inspiración profunda; ni mucho menos cuando la vuelve a sacar de vez en cuando para decirle: “¡eh!, te acuerdas, ¿verdad?, de nuestro programa común pero, entonces, ¿dónde está lo que eres, qué hay del “no está loco quien quiere”?” De vez en cuando levanta de acta de que Ey está en retirada de su programa –lo que no es muy difícil-, y de vez en cuando se permite la malicia de permitirse la demostración pública ante el propio Ey, en particular en el curso de este último congreso del que hablo, que tuvo lugar hará un año y medio, en el curso del cual Laplanche pronunció su informe, escrito con Leclair, sobre el inconsciente, y en el cual estaba como invitado Ricoeur<sup>28</sup>.

La psiquiatría francesa se define, entre otras cosas, por su necesidad de filosofía, por un enorme consumo de filosofía. No hablo de la medicina en general, pero en todo caso es cierto que los psiquiatras y los psicoanalistas están entre los mayores consumidores del mercado filosófico en Francia. Los filósofos no existirían en Francia aunque las casas de edición de obras filosóficas les sobrevivieran, a condición de que la psiquiatría haya sobrevivido a los filósofos. Ricoeur hizo un discurso que era, según creo, muy conmovedor... en fin, me he propuesto hablar de personas de las que ya no me atrevo a decir nada, puesto que ustedes lo pueden decir mejor que yo. Pero voy a decir lo que estaba en el corazón del encuentro entre Ricoeur y este mundo de la psiquiatría y el psicoanálisis, era efectivamente este encuentro entre los conceptos filosóficos de un filósofo de la intersubjetividad y la crítica analítica de la cura. Y, ¿qué es lo que sucede? Los psicoanalistas se preguntan: ellos no tienen nada para pensar lo que pasa en la cura, en la práctica. Y cuando alguno de fuera, que es un hombre inteligente, cultivado, concienzudo, honesto, riguroso como Ricoeur llega para decirles: “bueno, aquí me tenéis, y yo creo poder aportar, modestamente, alguna cosa”, en el hambre teórica que les atenaza, pues, ellos se emocionan, tanto o más emocionados porque Ricoeur es efectivamente un hombre que vive de estas cosas, y porque finalmente, quizás, el único malentendido colectivo que puede caracterizar este encuentro histórico es que, lo que aquí se ha intercambiado, no es un concepto contra una práctica –en otras palabras, quizás no son conceptos teóricos que provienen de la filosofía los que han sido intercambiados contra la práctica analítica de la cura-, sino, yo diría, que es una experiencia contra otra. Es a este nivel como las cosas han podido ser reales, han creado una señal convincente: intercambiaron su experiencia. Los psiquiatras y los psicoanalistas han dado su experiencia y Ricoeur ha dado su experiencia del mundo de la intersubjetividad, es decir, una cierta experiencia de la práctica moral, de la práctica política, etc.: lo que es él mismo, lo que vive, lo que

---

<sup>28</sup> Para más precisión ver E. Roudinesco, *La Batalla de los cien años. Historia del psicoanálisis en Francia*, t. 2, pp. 317-328, Paris, Seuil, 1986, y Jacques Lacan. *Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, Paris, Fayard, 1993, pp. 383-404.

piensa, él era su propia experiencia, su discurso era su propia experiencia. Lo que se ha intercambiado es la experiencia, me temo mucho que los conceptos se hayan quedado fuera. En fin, todo esto era para decirles cuál es la situación. No es simplemente una situación irrisoria, o polémica, es una situación muy real y muy profunda, y nos fuerza a interrogarnos a la vez sobre lo que sucede del lado del psicoanálisis, y sobre lo que sucede, evidentemente, del lado de los otros dominios en cuestión. Es decir, del lado de todos los personajes que se encuentran, ahí incluidos los filósofos más honestos y los más auténticos, dado que dentro de los de esta especie tanto Sartre como Merleau-Ponty están absolutamente fuera de toda sospecha, bajo la relación de la autenticidad.

Ahí tenéis, pues, en qué dominio este encuentro, del que he hablado desde el principio, se ha operado y sobre qué principio yo, personalmente, lo he vivido durante un cierto tiempo, a saber que la psicología era el psicoanálisis, que la psicología no lo sabía, pero que, gracias a Dios, empezaba a saberlo; ¿la prueba?: es que se extiende por todas partes. Y se ha creído que todo estaba bien así, que bastaba añadir un poco de conciencia teórica para arreglar las cosas, y que después todo iría bien. A partir de este momento, hay un cierto número de problemas que se plantean. El primer problema salta inmediatamente a la vista: si efectivamente el psicoanálisis es la esencia de la psicología –de la psicología y de todas las disciplinas que de ella dependen, tomo la psicología, si se quiere, a título de ejemplo- si el psicoanálisis es la esencia de la psicología, ¿qué es lo que diferencia el dominio del psicoanálisis y el dominio de la psicología? No se ve qué diferencia teórica puede ser enunciable entre el psicoanálisis y la psicología, entre el psicoanálisis y la psicoterapia, entre el psicoanálisis y la medicina psicoterapéutica, entre el psicoanálisis y la psiquiatría. Mi maestro Jean Guilton<sup>29</sup> nos decía en otro tiempo: si todo es rosa, nada es rosa”, y debo decir que este concepto es ciertamente un concepto fundamental que yo le debo –siempre hay que reconocer lo que se debe, hay que ser honesto frente a os maestros: y yo le debo incontestablemente este concepto- y es la reflexión sobre este concepto lo que autoriza a plantear la cuestión: si todo es psicoanálisis, nada es psicoanálisis, si todo es psicología nada es psicología, entonces, ¿cómo fundar diferencias reales? Y ellas no son imaginarias, corresponden verdaderamente a una diferencia de práctica, porque la práctica analítica es una cosa, pero la práctica psicoterapéutica es otra, todo el mundo lo sabe y todo el mundo os lo dirá. Los psicoanalistas que hacen psicoterapia os dirán que no es lo mismo del todo, que no entran del todo las mismas técnicas, etc., el psiquiatra os dirá: “oh, yo, para mí, los psicoanalistas... los conceptos han pasado la frontera, pero las técnicas no han pasado la frontera del todo, etc.”. Ahí está, existe, hay una diferencia real.

Segundo problema teórico, siempre en función del: “si todo es rosa, nada es rosa”, esta vez aplicado al acuerdo del psicoanálisis y la filosofía. Si la situación analítica es fundamentalmente idéntica a la situación de intersubjetividad, a la situación original de la intersubjetividad, ¿qué diferencia hay entre el psicoanálisis y la filosofía de la intersubjetividad? Problema real, en absoluto imaginario, porque es a ello, muy precisamente, a lo que responde el psicoanálisis existencial de Sartre. Sartre ha hecho, ha pretendido hacer un psicoanálisis, y no sólo él. Binswanger<sup>30</sup>, en Alemania, es no

---

<sup>29</sup> La transcripción da solamente: “mi maestro J.”.

<sup>30</sup> Miembro desde 1908 de la asociación vienesa de psicoanálisis, Ludwig Binswanger dirigirá de 1911 a 1956 el sanatorio de Bellevue, en Suiza. Fuertemente influenciado por la fenomenología, es el inventor del “análisis existencial” (“Dasein-analyse”). Se puede leer, por ejemplo: *El sueño y la existencia*, Paris, Desclée de Brouwer, 1954 (con una introducción de Michel Foucault); *Análisis existencial y psicoanálisis freudiano*, Paris, Gallimard, 1981; *Melancolía y manía: estudios fenomenológicos*, Paris, PUF, 1987.

solamente un filósofo, sino también un práctico. Ha pretendido fundar un psicoanálisis existencial, es decir un psicoanálisis fundado teóricamente sobre la identidad de la relación médico-enfermo y del para-el-otro originario, del *Mit-sein* originario, de la intersubjetividad originaria. Yo bien quisiera, pero no se tiene la impresión, a pesar de todo, de que esto suceda totalmente así; el artículo de Laplanche, por ejemplo, es formal y dice: esto no sucede así en la realidad psicoanalítica misma.

Yo he resumido, si ustedes quieren, en estas dos dificultades, para ser claro y esquemático a la vez, lo esencial del problema, para decir que a estas dos cuestiones fundamentales, Lacan, es el único en responder. Lacan, obviamente, es un personaje que existe desde hace tiempo, en fin, existe para el mundo del psicoanálisis, y ha existido también para el mundo de la filosofía: se sabe que el número uno de *La Psychanalyse* contiene un diálogo entre Lacan e Hyppolite<sup>31</sup>. El señor Hyppolite frecuentó durante mucho tiempo el seminario de Lacan, que siempre ha tenido lugar, os lo señalo –es una institución eterna, que se reproduce a sí misma- el miércoles a las 12h 15, en el hospital psiquiátrico de Sainte-Anne, pabellón de las mujeres. Deberían ustedes ir alguna vez, para que se den cuenta in situ de lo que sucede allí, miércoles a las 12h 15; no es una hora cómoda, pero es la hora para los médicos, porque es cuando ellos han terminado con sus visitas.

Evidentemente Lacan existía un poco en el mundo de la filosofía. En sus últimos cursos en el colegio de Francia, Merleau-Ponty lo citó, pero, en fin, no figura en ninguna de sus obras fundamentales. Lacan, es un fenómeno histórico: habría que interrogarse sobre él. Lo que está claro, es que es ininteligible para nuestros latines, que está encerrado detrás de toda una serie de enigmas, escondido detrás de toda una serie de escudos de armas, de emblemas. Brevemente, se presenta bajo una forma gongoresca, dado que retoma por propia cuenta este adjetivo, bajo una forma teóricamente y deliberadamente barroca, como una especie de fauvista (*fauve*, fiera): creo que la palabra no es excesiva, hay que haberlo oído gritar para saber que es de una agresividad absolutamente extraordinaria, de una maldad espléndida, en la que se realiza ciertamente como individuo al haber pasado por el surrealismo. Pero el uso del surrealismo no es siempre ejemplar; ahora bien, eso corresponde a algo. ¿A qué? La hipótesis que presento es que esta agresividad es necesaria, a causa del mismo medio psicoanalítico. Quiero decir, que las dificultades del psicoanálisis antes eran dificultades entre el psicoanálisis por una parte, rechazado por las instituciones culturales, y el mundo cultural no analítico por la otra. Y cuando eso sucede en el interior del mundo analítico mismo, es otra dificultad, porque ahí, no se trata en absoluto de la intelección del psicoanálisis por gentes que no conocen a Freud, sino de la intelección del psicoanálisis por la misma gente que debería conocerlo. Y en las formas actuales de organización del mundo analítico, es decir en las estructuras jurídicas, sociales, económicas del mundo psicoanalítico, yo creo que no hay ninguna otra salida aparte de, por un lado la malicia y, por otro, yo diría una conducta de impostura teórica por la cual haciendo semblante de (pareciendo) decir algo incomprensible se dice algo perfectamente claro, pero para hacerlo se tiene la necesidad de hacerlo pasar por la forma de la incomprensibilidad, para protegerse, por esa incompresibilidad que Lacan nos impone. Creo que para él es la manera de hacer sentir a sus interlocutores que son imbéciles, y que él les da la prueba inmediata de que ellos no entienden nada de lo que ellos mismos dicen: y creo que ellos tienen la necesidad de la inmediatez de esta prueba

---

<sup>31</sup> *La Psychanalyse*, nº 1. Sobre la palabra y el lenguaje, Paris, PUF, 1956. textos retomados en los *Escritos* de Lacan.

para respetar algo (cualquier cosa) que está oculto detrás de la forma misma de inaccesibilidad del discurso. Si ustedes van al seminario de Lacan verán a toda una serie de gente que están suplicando, orando, rezando, por y delante de un discurso ininteligible para ellos, a menos de haber frecuentado al maestro durante mucho tiempo, o incluso –y ahí está el aspecto muy positivo y absolutamente inevitable de su conducta– él emplea los métodos del terrorismo intelectual, es decir, que fuerza a los tipos a reconocer que no comprenden, que no entienden, lo que leen, que no comprenden porque incluso la gente que tiene una supuesta cultura teórica no llega ahí, ahora por una razón más fuerte... Brevemente, bajo estas formas de las que sería preciso justificar la existencia fuera de las razones autobiográficas de Lacan, sucede algo extremadamente importante y extremadamente serio, que yo quiero simplemente enunciar en dos palabras: se puede decir que la obra teórica emprendida por Lacan se caracteriza por un rechazo radical, consciente, resuelto, en el cual la resolución y la consciencia están a la altura del contenido teórico. Quiero decir que es un tipo que es resuelto, no del todo por una decisión de la voluntad, sino a partir de la certidumbre teórica de que lo que dice está fundado. Esta resolución se manifiesta negativamente y positivamente. Se manifiesta negativamente por una lucha implacable contra lo que es preciso llamar las dos corrientes que dominan actualmente la interpretación psicoanalítica: por un lado la corriente cientificista o mecanicista, o incluso tecnocrática o técnica, como ustedes quieran, que anuda el psicoanálisis ya sea a la biología, ya a la psicofisiología, o a la neurología, ya sea a la sociología, etc., es decir a objetos en los cuales se pierde; por otra parte, la corriente que yo llamaría personalista, humanista, humanista, intersubjetivista, es decir la corriente de interpretación psicológica que domina actualmente la situación filosófica en Francia.

Rechazo radical, pero este rechazo radical no es un rechazo de la revuelta, como era el caso en Politzer, es decir un rechazo que deja simplemente de lado algo, y después que dice: “es necesario ocuparse de eso”, pero no es capaz de pensarlo. Lacan no nos ofrece solamente el ejemplo del concepto y de la designación del no-concepto. Lacan no dice: hay que rechazar lo que existe desde el punto de vista teórico porque a realidad es otra cosa. Él nos da dos cosas: nos da el no-concepto, perdón, más exactamente el concepto y el no-concepto a la vez; no se contenta con decir: “no hay que pensar eso porque es falso”, sino que, por el contrario, dice: “ahí tenéis como se puede pensar la realidad”; y ello lo da a través de una vuelta a Freud, y por un rodeo en Freud, y por una interpretación teórica de los textos de Freud. Y es respecto a eso como se va a trabajar.

Si la tentativa de Lacan está fundada, y acabo con esto, nos interesa en el más alto grado, desde el punto de vista teórico, por razones absolutamente capitales. Y es que todo el dominio que hemos considerado a propósito de las relaciones entre el psicoanálisis por una parte, y la psicología por otra, brevemente, todo el dominio de las ciencias humanas en el cual se plantea el problema de lo que es el psicoanálisis, es todo este dominio lo que está en cuestión, lo que está en causa. Yo no diría que todo depende de una reflexión sobre el psicoanálisis, diría, para precisar, que demasiado es lo que depende de una reflexión sobre el psicoanálisis. ¿Por qué? Porque lo que existe para nosotros, ahora, concretamente, no es en absoluto el problema de las relaciones entre el psicoanálisis y la psicología o la sociología, etc.: ese problema está resuelto concretamente por las relaciones efectivas que existen entre el psicoanálisis, la psicología, etc. El mundo de las ciencias sociales no tiene necesidad en absoluto del trabajo que nosotros vamos a hacer este año: a él le importa un bledo, completamente,



porque la teoría no le interesa, porque la teoría nunca interesa, él ve simplemente cosas, consecuencias; y vive de ellas, él vive, ha vivido durante mucho tiempo en la psicología social, en la antropología, etc., no en las obras que existen y en los hombres que las hacen. Lo que nos interesa a nosotros es la cuestión teórica que nos planteamos: ¿cuál es la relación, no efectiva, concreta, actual, sino la relación teórica, la relación de derecho, y vuelvo al comienzo de lo que decía, entre el psicoanálisis y el mundo de las ciencias humanas? Para ello es necesario definir la esencia del psicoanálisis. Para penetrar en este mundo es necesario ese punto que Arquímedes pedía para poder ver más lejos, este punto de partida: es preciso un punto absoluto, es necesario un punto teórico, es preciso que algo, cualquier cosa, en alguna parte, en cualquier parte, sea definido teóricamente. La situación es tal que se encuentra en este mundo, y a mi juicio hay dos puntos de anclaje. El primero [...] son las consecuencias teóricas de la problemática inaugurada por Marx, pero esto es otra historia. Y el otro es el hecho de algo y de alguien que no tiene nada que ver con Marx, y que dice: nosotros disponemos, hoy en día, de un punto de anclaje teórico, y es el único punto de anclaje teórico que disponemos, no en el conjunto de este mundo, sino muy precisamente en el mundo de la psicología, en el mundo de la psiquiatría, en el mundo de la relación entre la psicología, la psiquiatría, etc., en el mundo que concierne a la relación de la psicología y del psicoanálisis; y este punto de anclaje, es la posibilidad de una definición consecuente, rigurosa, válida, del psicoanálisis: es eso lo que nos da Lacan. [...]

## SEGUNDA CONFERENCIA

# PSICOANÁLISIS Y PSICOLOGÍA<sup>32</sup>

Vamos a intentar hablar de la relación del psicoanálisis y de la psicología. Hablar es mucho decir, porque estas relaciones son altamente problemáticas: todo lo que se puede esperar escuchar es una definición de los términos, de aquellos términos de los que podemos estar relativamente seguros, y a partir de los cuales podría ser posible no una solución, sino al menos una primera posición relativamente rigurosa del problema. Quisiera poner este intento, del que he medido la dificultad al intentar a su vez darle estas referencias, bajo la protección de esta fórmula de Freud: “*¿Es solamente por casualidad por lo que no se llegó a dar del psiquismo una teoría coherente y acabada más que después de haber modificado la definición?*”<sup>33</sup>. Fórmula que inscribiría frente a

<sup>32</sup> Título dado por Althusser.

<sup>33</sup> *Compendio de Psicoanálisis*, Paris, PUF, 1949.

esta otra de Lacan: “decir que la doctrina freudiana es una psicología es un equívoco grosero”<sup>34</sup>.

El problema que quisiera intentar abordar es el siguiente: ¿por qué la modificación de la definición del psiquismo por Freud desemboca en esta conclusión de separar radicalmente el psicoanálisis de la psicología? Intentar tratar este problema, intentar plantearlo es prácticamente plantear la cuestión del lugar del psicoanálisis. Las exposiciones que ustedes han escuchado hasta aquí les han demostrado que la cuestión de la localización de los conceptos en el interior del psicoanálisis era fundamental para su definición. Creo que se puede decir otro tanto del psicoanálisis mismo: la cuestión de su localización en el dominio de la objetividad de las ciencias existentes o de las ciencias posibles es esencial a su propia definición. Y si yo no quisiera abusar aquí de una imagen, me acercaría a la descripción que Lacan da del sujeto del discurso, constantemente obsesionado, como por su condición de posibilidad absoluta, por el lugar vacío a partir del cual su discurso es pronunciado, de la situación del psicoanálisis mismo que, en la reflexión de Lacan, está constantemente obsesionado por el lugar que podría ocupar en el dominio de la objetividad constituida.

¿Dónde se sitúa el psicoanálisis? ¿Cuál es su lugar? ¿Cuál su localización en un espacio que no existe todavía? ¿Cuáles son sus fronteras con las disciplinas existentes? Y ¿cuáles son sus no-fronteras con las disciplinas existentes? Tales son las cuestiones que preocupan constantemente a la reflexión de Lacan. Y no es exagerado decir que han sido igualmente las que preocuparon la reflexión de Freud. Lo que es igualmente asombroso, tanto en Lacan como en Freud, es la paradoja siguiente. Se encuentra en Freud, como se reencuentra en Lacan, una doble preocupación: separar radicalmente el psicoanálisis de la disciplina que se da como la más próxima a ella (la psicología), y al contrario intentar acercarlo a disciplinas que, aparentemente, están lejos de ella (la sociología, a antropología o la etnología). Esta manera de plantear el problema y de considerar su solución daría quizás una nueva importancia a los textos de Freud que han sido demasiado considerados como puramente aberrantes, en la medida misma en que se hacía del psicoanálisis una concepción psicológica: textos como *Totem y Tabú*, *El porvenir de una ilusión*, *Malestar de la Cultura*, es decir, textos donde Freud intentaba dar a conceptos aparentemente psicológicos un estatuto sociológico. Quizás relacionarlos en ese o en este momento con su verdadero lugar, pero quizás también, el no llegar a localizar los conceptos psicoanalíticos en el seno mismo del psicoanálisis, probaba entonces y prueba ahora una gran dificultad para localizar el psicoanálisis en el seno de la objetividad existente.

En efecto, ¿por qué el psicoanálisis busca su lugar? Quisiera proponer la hipótesis siguiente, que no parece imposible sostener después de las exposiciones que han sido hechas sobre la interpretación del psicoanálisis por Lacan: si el psicoanálisis representa efectivamente el surgimiento de una disciplina científica radicalmente nueva; si es cierto que Freud ha, como dice él mismo, modificado la definición del psiquismo; si es cierto que Freud hizo un verdadero descubrimiento científico; si, por tanto, nos las vemos, en el psicoanálisis, con el surgimiento de una nueva disciplina científica, es decir, con la designación, con la especificación, con la individuación de un nuevo objeto científico, para la intelección del cual son propuestos nuevos conceptos: si todo ello es cierto, nos las vemos en el caso de Freud con un fenómeno del que la historia de la cultura ya tuvo conocimiento. Nos las vemos con el surgimiento de una disciplina

---

<sup>34</sup> Jacques Lacan, “La dirección de la cura y los principios de su poder”, *La psychanalyse*, n° 6, retomado en *Écrits*.

científica que se presenta como totalmente nueva en relación a un campo anteriormente constituido. Nos las vemos con el surgimiento de una verdad nueva, de un conocimiento nuevo, por tanto, con la definición de un conocimiento nuevo, por tanto, con la definición de un objeto nuevo, que está en ruptura en relación con el campo constituido anteriormente: en relación a un campo sobre el fondo del cual esta nueva disciplina se desata. [...] Podemos observar en la historia de la cultura humana fenómenos del mismo género durante el surgimiento de una nueva disciplina científica, ya se trate de la matemática griega, de la física galileana, de la teoría de las sociedades en Marx, etc. En la medida en la que nos las vamos a ver con un corte epistemológico, con una ruptura de la continuidad en relación al campo anterior, nos las vemos con un fenómeno de ruptura, que contiene en sí mismo, como una virtualidad real, una capacidad de cambio radical del campo sobre el cual surge. Tal es el primer punto. Pero al mismo tiempo, este surgimiento sobre el fondo de un campo donde todos los lugares ya han sido tomados, plantea en efecto al pensador o al hombre de ciencia que intenta definir su nuevo objeto, problemas prácticamente insolubles en el primer instante. Esta ruptura está en (a) efectuar en el interior mismo en el interior mismo del campo en que debe intervenir, prácticamente en el lenguaje mismo con el cual esta nueva disciplina debe romper. Esta es la razón por la que la palabra de Freud: “después de haber modificado la definición del psiquismo” está en relación en sí misma con el psiquismo. Y toda la terminología freudiana está en sí misma en relación con los conceptos a partir de los cuales Freud piensa su descubrimiento y con los cuales debe romper. No es una casualidad si la psicología del inconsciente se define como la negación de la psicología de la consciencia, si la terminología freudiana del inconsciente está obsesionada por una filosofía de la conciencia. Esta herencia, esta condición inevitable para Freud, tiene muchísima importancia, y un peso muy profundo sobre el destino de su pensamiento.

La consecuencia inevitable del surgimiento de una nueva disciplina sobre el fondo de un campo ideológico es que tiende a anular esta disciplina, tiende a negar esta ruptura, es decir, a fagotizar, a digerir la nueva disciplina que surge como su propia contradicción y su propia contestación. Y eso es o que sucede en la historia del psicoanálisis, donde vemos al psicoanálisis desaparecer bajo los efectos de la manducación, el psicoanálisis digerido, sea por la biología sea por la psicología. Dicho de otro modo, ¿por qué el psicoanálisis ha surgido sobre el ampo de la psicología? Y ¿cómo se ha hecho necesario que este campo sea su campo más inmediato? La última consecuencia de esta situación es que el reconocimiento de esta ruptura, es decir, de su especificidad, no es posible sino por una reestructuración total del campo sobre el cual esta ruptura surge, por una modificación completa y real de este campo, por la instauración de un nuevo campo, de una nueva frontera en el interior de este campo: en una palabra, por la redistribución de los lugares. Esta es la razón por la que se puede decir que el problema del lugar del psicoanálisis en el dominio de las ciencias humanas es un problema que se plantea de dos maneras. El psicoanálisis no pinta nada, no tiene lugar, sitio, en un campo donde todos los lugares están ocupados, y es por ello por lo que aparecerá como fuera de(l) campo, como sin frontera con él, como ocupando un lugar vacío. El segundo aspecto del problema del lugar del psicoanálisis es que el psicoanálisis no puede ocupar lugar en este campo sino a condición de que este campo sea, él mismo, completamente reestructurado, es decir, que su topología sea completamente cambiada, que la naturaleza misma de este campo sea modificada. ¿Se basta a sí mismo el psicoanálisis para modificar la topología de este campo, es decir, para cambiar su naturaleza y sus divisiones internas? Esta es una cuestión abierta. Lacan

piensa efectivamente que el psicoanálisis puede reestructurar el campo sobre el que ha surgido. Quizás, esté más allá de sus posibilidades.

Nosotros vamos a intentar ver cómo, sobre el fondo del campo existente, se puede localizar en una primera aproximación el psicoanálisis. Aquí hago un dibujo un poco esquemático<sup>35</sup>, que representa lo que se podría llamar una primera tentativa de localizar el psicoanálisis. Lo que hemos aprendido de la interpretación de Lacan es que el psicoanálisis concierne al devenir humano del pequeño *infans*, es decir a la inserción en la cultura por los desfiladeros del significante, es decir por los desfiladeros de la cultura misma, y de la cultura a priori que condiciona toda culturación [*sic*] de este pequeño ser biológico que es un pequeño ser biológico humano. Este pequeño ser biológico deviene *infans* a partir el momento en que franquea la barrera el Edipo, a partir del momento en que se inserta en la maquinaria, es decir, en la repartición de papeles que le son impuestos por las estructuras del parentesco que se reflejan en el orden el significante, a través de cual se expresa su necesidad en forma de demanda. El problema es, entonces, el siguiente: ¿Qué encuentra el pequeño ser humano cuando llega al estadio del pequeño *infans* humano? Si el psicoanálisis concierne efectivamente a este paso de lo biológico a lo cultural, el paso del pequeño ser biológico al pequeño *infans* humano, ¿qué encuentra el pequeño ser humano cuando penetra en la cultura después de haber atravesado el desfiladero del significante? En el estado actual del campo de las ciencias humanas, se puede considerar que encuentra una realidad psicológica, que devendría sujeto psicológico; y la psicología sería el punto de inserción del individuo humano en la cultura, es decir en las relaciones humanas. Psicología de la que una nueva disciplina tomaría enseguida el relevo: la psicociología. [...] Quiero dar un ejemplo de esta interpretación, de la que voy a decir de paso, y ustedes obviamente lo saben muy bien, que es abstracta: el de la interpretación propuesta, en la ideología del siglo XVIII y principios del XIX, en particular en a ideología condillaciana, del fenómeno de los niños salvajes. Si tuvieran la ocasión de leer los informes del Dr Itard sobre el salvaje el Aveyron..., pueden procurárselo en *Les enfants sauvages* de Lucien Malson, donde acaban de ser reeditados<sup>36</sup>.

Se sabe que el XVIII se interesó en este problema del paso de la naturaleza a la cultura; y uno de os ejemplos sobre el cual se paró la reflexión del XVIII es lo que se llamó los niños salvajes: los niños lobo, los niños becerro, los niños cerdo, etc. —es decir, niños recogidos de los bosques, que vivían con animales, y que habrán sido encontrados en un estado en el que no tenían nada de humano, sino que tenían un comportamiento animal que es asemejava a pequeños lobos, a pequeños osos, etc. He ahí o que se puede decir de las características esenciales de estos niños salvajes, aunque sea evidentemente tan difícil hacer una verificación auténtica, porque es posible que un cierto número de percepciones, ideológicas justamente, hayan actuado en la definición de estas características. La primera característica es que son cuadrúpedos, la segunda es que no hablan y no llegan, por decirlo así, casi nunca jamás a hablar, fenómeno extrañamente interesante; la tercera es que no manifiestan ningún deseo sexual; la cuarta es que no pueden reconocerse a ellos mismos en un espejo; la quinta es que no llegan nunca a sonreír. Estas características, que ha sido resumidas, no por los filósofos del siglo XVIII, sino por antropólogos que han reflexionado sobre estos ejemplos, no pueden dejar e ser interesantes, en la medida misma en que toda una serie de trabajos

---

<sup>35</sup> Se trata aquí de un esquema dibujado en una pizarra.

<sup>36</sup> Lucien Malson, *Les enfants sauvages*, Paris, 10/18, 1964.

contemporáneos, en particular los de Spitz<sup>37</sup>, han informado sobre todos estos fenómenos que una psicología experimental del niño puede observar, y que juegan un papel esencial en la reflexión de Lacan y de Freud sobre los fenómenos que nosotros estudiamos.

Tomemos este ejemplo del salvaje de Aveyron, estudiado por el Dr Itard, que trabajaba y enseñaba en el Instituto de sordomudos (muy cerca de aquí por cierto<sup>38</sup>), y al que le había sido encargado el estudio del salvaje de Aveyron por el ministro del Interior de la época, amigo de los progresos en las Ciencias. Lo que es extremadamente interesante en este caso, es que el doctor Itard aplicó una pedagogía que se basaba precisamente en la hipótesis de que este niño salvaje era un ser biológico que se debería insertar en la sociedad humana aprendiendo los comportamientos humanos como si se tratara de un sujeto psicológico. Dicho de otro modo, la pedagogía aplicada por Itard es una pedagogía condillaciana, que intenta restaurar la continuidad entre el individuo biológico y el sujeto psicológico. El ejemplo más interesante, porque pone en cuestión un concepto esencial para nuestra reflexión, aquel del lenguaje, es el de las tentativas a través de las cuales Itard intenta hacerle aprender a hablar. Llega a resultados extremadamente decepcionantes, pero lo que es interesante es ver como refleja y reflexiona su propia decepción. La primera cosa que Itard señaló es que este joven salvaje era sensible a sonidos y ruidos totalmente insignificantes para un hombre culto, por ejemplo el sonido que se hace al descascarillar una nuez, pero era completamente insensible a un fogonazo o a un disparo a su espalda, y completamente insensible a la voz humana. El único sonido humano, la única vocal humana que, en un momento dado, habrá reconocido, era la vocal “O” –esta es la razón por a Itard le llamó “Victor”:  
“Un día que estaba en la cocina ocupado en cocer patatas, dos personas discutían acaloradamente detrás de él, sin que él prestara la menor atención. Sobrevino un tercero que, entrando en a discusión, comenzaba todas sus réplicas por estas palabras: ¡*Oh, es diferente!* Me di cuenta de que todas las veces que esta persona dejaba escapar su exclamación favorita *Oh*, el Salvaje de Aveyron volvía vivamente la cabeza, Se hizo de noche y, a la hora de acostarlo, hice algunas experiencias sobre esta entonación, obteniendo casi siempre los mismos resultados. Pasaba revista a todas las otras entonaciones simples conocidas bajo el nombre de vocales, y sin ningún éxito. Esta preferencia por la *O* me llevó a darle un nombre que terminara por esta vocal. Elegí el de *Victor*. Se quedó con este nombre, y cuando yo lo pronunciaba en voz alta, el dejaba raramente de volver la cabeza o de acudir hacia mí.” Y he aquí lo más interesante: “Es quizás, todavía por la misma razón, como ha comprendido, justo a continuación, la significación de la palabra *no*, de la que me sirvo generalmente para hacerle darse cuenta de sus errores, cuando se equivoca en sus pequeños ejercicios”<sup>39</sup>. Ahí está, si se quiere, la localización y la marcación de un reflejo a una señal determinada. Y nuestro bravo doctor consigue establecer este punto de contacto, este anclaje, con una vocal, intenta desarrollar el lenguaje: “Me dio lugar a creer que la vocal *O*, al haber sido la primera entendida, sería la primera pronunciada, y me encontraba muy feliz por mi plan de que esta simple pronunciación fuera, al menos en cuanto al sonido, el signo de una de las más básicas necesidades de este niño”.

He ahí, si se quiere, el fondo teórico sobre el cual se va a desarrollar esta pedagogía: la palabra es aquí concebida como el signo de una necesidad. Aquí hay

---

<sup>37</sup> Cf. *supra*.

<sup>38</sup> Situado en el 254, rue Saint-Jacques, el instituto se llama hoy *Institut national des jeunes sourds*.

<sup>39</sup> En *Lucien Malson, op. cit.*

implícita toda una filosofía del lenguaje: signo de una necesidad, necesidad de un individuo, de un sujeto psicológico que va a ser definido por sus necesidades, y que se deberá servir del lenguaje como de un sistema de signos que sirvan de mediación a sus necesidades. Y aquí está lo que va a suceder: “Ahora ya no podía sacar ningún partido de esta favorable coincidencia. En vano, en los momentos en que su sed era ardiente, ponían ante él un vaso lleno de agua, gritándole frecuentemente “agua, agua”<sup>40</sup>; dándole el vaso a otra persona que pronunciaba la misma palabra al lado de él, y reclamándole para mí mismo por este mismo medio, el desgraciado se atormentaba en todos los sentidos, agitaba sus brazos alrededor del vaso de una manera casi convulsiva, hacía una especie de silbido y no articulaba ningún sonido. Habría sido una inhumanidad el insistir para sacar algún beneficio. Cambié de sujeto (tema), sin cambiar, sin embargo de método. Era, ahora, sobre la palabra “leche” sobre lo que se sostenían mis tentativas”. La palabra “leche” (fr. *lait*) es la primera palabra que va a pronunciar este niño y eso va a desconcertar a nuestro valiente médico-filósofo: “El cuarto día de este segundo ensayo tuve el agrado de ver conseguidos mis deseos, y escuché a Victor pronunciar clara y distintamente, aunque de una manera un poco ruda, a decir verdad, la palabra “leche”, que repitió casi inmediatamente. Era la primera vez que salía de su boca un sonido articulado y yo no lo escuché sin la más viva satisfacción. Sin embargo, hice una reflexión, que, en mi opinión, disminuyó con mucho, lo favorable de este primer éxito. Sólo fue en el momento en que, desesperándose por triunfar, yo volvía a echar leche en la taza que él me traía cuando la palabra “leche” se le escapó con grandes demostraciones de placer; y no aún no fue hasta después de que yo le llenara la taza una vez más a modo de recompensa cuando la pronunciaría por segunda vez. Se ve porqué este método de resultado distaba mucho de cumplir mis intenciones; la palabra pronunciada en lugar de ser el signo de la necesidad, no era, relativamente al tiempo en que había sido pronunciada, más que una vana exclamación de alegría. Si esta palabra hubiera salido de su boca antes de la concesión de la cosa deseada, y de eso se trataba, el verdadero uso de la palabra habría sido comprendido por Victor” (es decir: Victor comprendería la concepción del sujeto psicológico de la Filosofía de las Luces, de Condillac, se hubiese convertido en pequeño condillaciano). “Un punto de comunicación se establecía entre él y yo, y los progresos más rápidos se derivaban de este primer éxito”. Se ve toda la filosofía del lenguaje que se contiene en esta práctica: el sujeto definido por sus necesidades, la mediación del lenguaje como signo, el signo en relación unívoca con la cosa, y la comunicación establecida entre dos sujetos por medio del lenguaje, sistema de signos en relación directa con el sujeto. “En lugar de todo eso, yo no acababa de obtener más que una expresión, insignificante para él e inútil para nosotros, del placer que él experimentaba. En última instancia, era un signo vocal, el signo de la posesión de a cosa. Pero eso, repito, no establecía ninguna relación entre nosotros; incluso debía ser descuidado pronto porque asimismo era inútil para las necesidades del individuo y estaba sometido a una multitud de anomalías, como el sentimiento efímero y variable del cual había devenido índice”. Sin embargo, a continuación Itard señala como a palabra “lait” es pronunciada por Victor bajo la forma de “la”, “li”, “lli” (un poco como el “gli” italiano, es decir, un “li” palatalizado), y se pregunta si no está en relación con una cierta niñita “que se llama Julie, joven señorita de 11 o 12 años, que va a pasar los domingos con las Señora Guérin, su madre. Es cierto

---

<sup>40</sup> Nótese: en francés “eau, eau”; cuyo alófono es [o], o sea, que su pronunciación su articulación concreta, su sonorización es igualmente “O”. Así tendríamos. “O” = “agua”. [Nota de traductor: A.Arozamena]

que ese día las exclamaciones “li”, “lli” se convierten en mucho más frecuentes, e incluso se hacen, según el informe de su aya, entender durante la noche en momentos en los que parece que duerme profundamente. No se puede determinar exactamente la causa y el valor de este último hecho”.

He citado un poco largamente este texto para daros el ejemplo de una interpretación por la cual este devenir humano de un sujeto biológico es interpretado en función de toda una ideología del sujeto psicológico, definido por sus necesidades; y el lenguaje interviene simplemente como una teoría del signo en relación con la cosa, estando, asimismo, las propias necesidades en relación con la cosa: la cosa antes de ser obtenida por el lenguaje como medio de comunicación con un otro que la dará al *infans*. La necesidad se determina, la necesidad se expresa en un signo que pasa por un otro que da la cosa, y la cosa está en relación directa con la necesidad. El circuito es, así, cerrado, pero hace aparecer la presencia de dos sujetos: el que habla (el sujeto que enuncia) y el que comprende el lenguaje, y hace aparecer un estatuto particular del lenguaje en el cual existe una relación unívoca entre el signo y la cosa significada. Se encuentra aquí todo el trasfondo ideológico que pone en causa una maquinaria ideológica: la de dos sujetos comunicándose por el lenguaje, este medio de comunicación entre dos sujetos siendo él mismo un medio de significación de una cosa que es significada por el significante del lenguaje. Es decir, se va a encontrar en todo esto una estructura en la cual los sujetos (se) comunican por el lenguaje, el mismo en relación directa con la cosa, estando la cosa misma en relación directa con las necesidades del lenguaje. Todo es aplastado: el sujeto y sus necesidades no hacen más que uno, el signo y la cosa no hacen más que uno, y es por esta doble identidad como la comunicación es posible.

Tal es el fondo de la concepción ideológica con la cual sobrevendrá la ruptura de la lingüística moderna, ruptura de la que Lacan sacará partido. Este aplastamiento, este carácter horizontal de las relaciones de dos sujetos en su alteridad, de dos sujetos definidos por sus necesidades, dicho de otro modo la identidad del sujeto y de sus necesidades, y por otra parte la identidad del signo, del significante y del significado, todo ello forma una estructura análoga, perteneciente a la misma problemática fundamental. Es a partir de aquí que el sujeto es definido como sujeto psicológico: y es esta maquinaria imaginaria, esta teoría imaginaria la que Itard intenta poner en juego para introducir al pequeño ser biológico a la cualidad de sujeto psicológico. Y eso no funciona. No funciona, pero, por el contrario, observa fenómenos tan aberrantes como aquel por el cual una expresión se encuentra en relación con manifestaciones de alegría, con toda una especie de ostentación, como de desfile, que puede igualmente ser puesto en relación con la aparición de una cierta muchachita asociada a estos vocablos, etc. Todos estos fenómenos son aberrantes para él, y no entran dentro de su concepción. Todo ello nos va a dar una idea del trasfondo cultural, del trasfondo ideológico sobre el cual se puede intentar pensar este devenir humano del pequeño animal humano. Gracias a lo que nos ha sido explicado por Lacan, sabemos por nuestra propia cuenta que todo esto no es así. Sabemos que en la práctica analítica, el psicoanalista se las ve, en el sujeto que se presente frente a él en la cura, con lo que se podría llamar las huellas de esta arqueología, es decir, con los rasgos actualmente presentes de lo que pasó en el momento capital de la inserción del pequeño ser humano en el mundo cultural. Y lo que es capital —y es sobre lo que Lacan insiste, y es su gran descubrimiento— es que este devenir humano que voy a figurar así por este vector<sup>41</sup> “pase de lo biológico en lo cultural”, es, en verdad, el efecto de la acción de lo cultural sobre lo biológico. Lo que

---

<sup>41</sup> Esquema dibujado en la pizarra.



es representado aquí por este vector debe ser en verdad representado por otro vector: es lo cultural o que actúa sobre lo biológico, como condición de posibilidad de la inserción del pequeño ser humano. En lugar de vérmolas con este vector “biología→cultura”, nos las vemos con una estructura muy diferente, donde la cultura produce este movimiento de pre-cesión; nos las vemos con una inversión de la determinación. Es por la acción de la cultura sobre el pequeño ser humano como se produce su inserción en la cultura. Así pues, no es con el devenir humano del pequeño ser humano con lo que nos las vemos, es con la acción de la cultura, constantemente,, sobre un pequeño ser que, ella misma, transforma en humano. Es decir, que nos las vemos en realidad con un fenómeno de investimento (*investissement*) cuyo vector está aparentemente orientado hacia a cultura, cuando de hecho es la cultura la que se precede a sí misma constantemente, absorbiendo lo que va a devenir un sujeto humano.

La segunda consecuencia de la reflexión de Lacan, es que lo que va delante del devenir, del pasar a ser humano del pequeño ser humano, no es la psicología, no es el sujeto psicológico, sino lo que él llama “el orden de lo simbólico”, o lo que yo llamaría, si me lo permiten, la ley de la cultura. Es la ley de la cultura lo que determina el pase a la cultura misma. Y esto, creo que hay que entenderlo en toda su dimensión. En primer lugar, oponiéndolo a lo que se opone a este descubrimiento fundamental: a una problemática de la relación de la naturaleza y la cultura que está reflejada en una ideología de la que he dado un ejemplo a propósito de Itard, que es reflejada bajo a forma del devenir psicológico del pequeño ser biológico. Es el famoso problema de la filosofía del siglo XVIII, el del paso del estado de naturaleza al estado de sociedad. Y este problema es planteado de una manera paradójal que Rousseau ha criticado muy bien. En la crítica que Rousseau dirige a Hobbes, encontramos, por ejemplo, todos los términos en presencia. En la filosofía del paso de la naturaleza a la sociedad, la ideología del XVIII siglo representa este pase como el pase entre dos estados: de un estado distinto a un estado distinto. Y, si quieren quedarse con el espíritu de esta crítica, este es el sentido de la tal crítica que Rousseau dirige a Hobbes que no es más que el hacer aparecer el círculo ideológico de esta concepción.

¿Cuál es el sentido de la crítica que Rousseau dirige a Hobbes? Rousseau dice a Hobbes, y de una manera general a todos los filósofos del derecho natural, que han fingido imaginar un ser que sólo fuera naturaleza, cuando lo que hacen en realidad es proyectar en el estado de naturaleza las estructuras mismas del estado de sociedad. Lo que hicieron fue fingir representar como no cultural a un ser al que, de hecho, le habían sido dadas todas las propiedades culturales necesarias para pensar el estado de sociedad del que lo abstraieron. Ahí es donde está el sentido de la Introducción del *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Y la crítica de Rousseau es extremadamente profunda, en la medida en que hace aparecer una verdad que hoy en día nosotros todavía podemos retomar por nuestra propia cuenta, a saber que lo que fue pensado por los filósofos de a naturaleza en el pasaje de la naturaleza a la sociedad, son, sencillamente, las condiciones de posibilidad de existencia de la sociedad, pensadas bajo la forma de la no-sociedad. El sujeto que es pensado como el hombre en el estado de naturaleza es representado como dotado de todos los atributos, en germen o desarrollados, que pertenecen efectivamente a un sujeto del mundo de la sociedad, es decir, a un sujeto cultural. Y esta es, sin duda, la razón por la que una revolución importante del pensamiento de Rousseau en el segundo *Discurso* consiste justamente en no pensar el problema del pase de la naturaleza a la sociedad en términos de individuo, sino en términos de especie: no preguntarse, como lo había hecho Condillac, en lo que

deviene tal individuo, cómo tal individuo puede desarrollarse, sino pensar el desarrollo de la sociedad como un fenómeno social. Es decir, pensar la antecendencia permanente de la cultura o de la sociedad sobre su propio devenir cultural, pensar el hecho de que la sociedad se precede siempre a sí misma. Y bien, es esta verdad fundamental (que Rousseau abandonará enseguida para intentar justamente representarse bajo la forma de un hombre natural el ideal político y social al que está atado), es esta verdad fundamental la que encontramos en el pensamiento de Lacan. Es la cultura la que se precede siempre a sí misma, y es esta precedencia, esta antecendencia permanente de la cultura en relación a sí misma, lo que es representado por este círculo. Y si queremos decir las cosas en su verdad, debemos constatar, si nos tomamos las cosas un poco en serio, no nos las vemos jamás, en el psicoanálisis, más que con la observación directa de esta antecendencia de la cultura por [en relación a] sí misma, en el momento en que el niño deviene un niño humano. Nos las vemos, en realidad, con un fenómeno ulterior, con un fenómeno que se sitúa en el interior mismo de la cultura, puesto que se trata efectivamente en la cura analítica de una práctica que se dirige a un ser humano que ha sido un niño humano: cuando hablamos del devenir humano del pequeño ser biológico humano, nos las vemos con una primera recurrencia. Es esta primera recurrencia la que plantea tantos problemas a la teoría psicoanalítica clásica, de inspiración psicológica, en particular el problema de saber si la rememoración que se aplica (que está al trabajo) en la cura analítica es un fenómeno de realidad, corresponde a realidades. Este fenómeno de recurrencia, que corresponde, por ejemplo, al famoso problema de saber si a escena primitiva, de la que Freud dijo que podría ser en este punto traumatizante, debería ser asignada como una escena históricamente real o bien como un fantasma. Dificultad que se reencuentra igualmente presente en el problema de la abreacción y en el problema de la regresión. Dicho de otro modo, el problema de la rememoración en las asociaciones, en las reglas, en las interpretaciones, el problema de la abreacción y el problema de la regresión, tres conceptos esenciales sobre los cuales Lacan reflexiona, son problemas ligados a este hecho fundamental de que la recurrencia en obra, al trabajo, aplicada, en la práctica analítica no es tomada en serio en una teoría psicológica. Dicho, todavía, de otro modo, es, al no considerar que lo que sucede en la práctica analítica sucede, de hecho, en el interior de un mundo cultural constituido, en un sujeto que es ya de hecho un sujeto de una sociedad determinada, sujeto de cultura, como todos estos problemas se plantean en términos de relación de lo biológico con lo psicológico. Todos los falsos problemas que denuncia Lacan (el de la rememoración, el de la abreacción, el de la regresión, etc.) son problemas que nacen del desconocimiento del hecho de que lo que es pensado como antecendencia de la cultura en relación a sí misma en el devenir humano del pequeño ser biológico, se encuentra, de hecho, situado en el interior de la cultura misma. Y, aún, se puede decir de otro modo: la precesión de la cultura en su relación con la biología es una precesión de la cultura en relación consigo misma, que se sitúa en el nivel cultural en la práctica psicoanalítica.

Es aquí donde vemos aparecer otra consecuencia. ¿Cómo es posible pensar la identidad de significación de esta precesión de la cultura en relación consigo misma, que está en práctica en la cura analítica, en relación con esta localización retrospectiva que está asignada en la rememoración, la abreacción, la regresión, etc., como concerniendo al devenir humano, del pequeño ser biológico? El problema planteado aquí es absolutamente insoluble en una teoría psicológica del inconsciente, y es un problema que Lacan afronta y resuelve, o eso me parece, al hacer aparecer que es precisamente por la insistencia de lo simbólico (de lo que tendremos que precisar pronto

la significación) como se encuentra fundada la posibilidad de esta recurrencia. Dicho de otro modo, esta recurrencia es posible porque la temporalidad, que es imposible de pensar con un sujeto psicológico, se encuentra sometida a condiciones de posibilidad que no son los cuadros (marcos) sociales de la memoria en el sentido en que lo entiende Halbwachs<sup>42</sup>, sino que hacen uno (se funden) con la estructura de lo simbólico que está sometida al modelo del lenguaje. Es esta la razón por la que el devenir cultural del pequeño ser humano, convertido en adulto sometido a una cura, está sometido a esta condición de posibilidad, como condición de posibilidad de su propia temporalidad, es la razón por la que es posible fundar esta recurrencia, y hablar del devenir humano del pequeño ser biológico en el momento de la cura, es decir, en un momento en que este pequeño ser biológico es un ser humano, y ya no va a ser más que un ser humano.

Es partir de aquí, como podemos comprender las relaciones existentes entre el psicoanálisis y la psicología: a partir de esta situación paradójica, y a partir de sus malentendidos. Quisiera daros algunas indicaciones –ustedes ya conocen lo esencial– que manifiestan de manera concreta la situación paradójica del psicoanálisis en el campo en el que surge. Os diría que el surgimiento de una nueva disciplina científica, condenada por su novedad misma a expresarse en una terminología existente, es decir, a desanudarse, a soltarse, a desprenderse, de un fondo tomando como apoyo este fondo mismo provoca una situación ambigua, y en particular la tentación de (re)caer en este fondo: en todo caso provoca, de la parte del campo ideológico del cual se desprende, la tentación de absorberla. Tal es el segundo punto de esta exposición, donde yo quisiera hablar de la psicología dando dos ejemplos de tentativas de digestión del psicoanálisis por la psicología, e intentando reflexionar muy esquemáticamente sobre lo que es esta psicología que intenta absorber al psicoanálisis.

El primer ejemplo de esta tentativa de digestión del psicoanálisis por la psicología es el de Anna Freud. En un número de la *Revue française de psychanalyse* consagrado a un homenaje a Freud, se puede leer un artículo de Anna Freud titulado: “La contribución del psicoanálisis a la psicología genética<sup>43</sup>”. Si alguien tiene la paciencia de echarle un vistazo: no es muy largo es muy esquemático, es muy caricatural, es muy representativo... Se puede resumir de la manera siguiente. Toda la tentativa de Anna Freud<sup>44</sup> consiste en pensar el psicoanálisis como la interioridad de lo biológico en lo psicológico, para ponerlo en relación con lo social. Todas las categorías preexistentes son conservadas, son ingenuamente conservadas; simplemente, el sujeto psicológico deviene un sujeto que tiene una interioridad biológica: la del “ello”, la de los instintos, la de las pulsiones, la de las tendencias, etc., que va a encontrarse en relación con a sociedad. De ahí toda una serie de conflictos. La psicología se convierte, entonces, en el “yo”, que es la categoría central de toda la teoría de Anna Freud. Ella declara, por ejemplo, que “en la historia del psicoanálisis, la investigación genética ha evolucionado del estudio del desarrollo libidinal al de las fuerzas inhibitorias, ha establecido la descripción de as dos líneas principales, simultáneas y paralelas que sigue la personalidad humana en su crecimiento<sup>45</sup>”. La personalidad humana aparecía como doble y es el interés del psicoanálisis el haber doblado el antiguo sujeto psicológico con una nueva realidad interna: “los datos genéticos sacados de esta doble observación en el curso de las sesiones de análisis, permiten ampliar nuestro conocimiento del origen y

<sup>42</sup> Cf. M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, 1994.

<sup>43</sup> *Revue française de psychanalyse*, julio-septiembre 1956.

<sup>44</sup> Una transcripción literal de la grabación daría algo así como el texto siguiente: “Toda la tentativa de Melanie Freud... de Anna Freud [risas entre el público]. Yo intento adelantar a mis colegas.”

<sup>45</sup> A. Freud, artículo citado, etc.

del desarrollo de los dos aspectos de la personalidad de un individuo. De lado de las tendencias instintivas, este trabajo ha permitido en su tiempo reconstruir las fases del desarrollo pregenital del desarrollo libidinal... y más tarde del desarrollo concomitante de las tendencias agresivas. Del lado del yo y del superyó, ha permitido comprender progresivamente su origen y poner en evidencia sus aspectos de la personalidad.”. Y aquí está la frase esencial: “es a partir de un simple punto central, la consciencia de las sensaciones de placer y de displacer, como se desarrolla la organización compleja del yo responsable de las funciones importantes (tales como la percepción, la memoria, la prueba de la realidad, la síntesis de la experiencia, el dominio (matriz) de la motricidad) y de la tarea capital de servir de intermediario entre el mundo exterior y el mundo interior; en lo que concierne al superyó, él representa e impone las exigencias morales el medio social, en el interior de la personalidad individual”<sup>46</sup>. En esta personalidad, en este sujeto psicológico de Anna Freud<sup>47</sup> nos las vemos con lo que ella llama una doble personalidad, con dos elementos fundamentales de la personalidad: el “ello”, que es biológico (son pulsiones, instintos, etc.), y el “yo”, que está en relación conflictual con el “ello”, es decir, que intenta defenderse contra su agresión, contra sus excesos de agresividad, etc., y que al mismo tiempo está en relación con la realidad. El “yo” ocupa entonces una posición extremadamente difícil, dado que está obligado a hacer la síntesis entre las agresiones del “ello” y las exigencias de la realidad. La realidad es doble: es a la vez la realidad percibida, es decir el mundo objetivo, y la realidad social, es decir las normas, es decir la ética. Estas normas y esta ética serán figuradas bajo la forma del “superyó”, que siempre pone en causa de la misma manera, la relación de un sujeto con una realidad exterior –siendo esta realidad exterior la del mundo objetivo, del mundo que puede ser percibido, y al mismo tiempo de las normas éticas, etc. En el interior de este sujeto, que comprende tres instancias, se desarrolla este conflicto entre el sujeto y la realidad exterior. Es decir, que el psicoanálisis simplemente ha introducido en el interior del sujeto dos nuevas dimensiones, que no son más que el reflejo, la localización, la repercusión, si se quiere, a partir del sujeto siempre concebido como “yo” (“moi”) sujeto central, de sus relaciones con la realidad. Realidad que es doble: a la vez razón teórica y razón práctica, y que se encuentra investida, así, en el interior del sujeto bajo la forma del “yo” (moi): siendo el “yo” (moi) esta posición central que intenta permanecer central, que intenta mantener su posición contra las agresiones del “ello” o de la realidad social (bajo la forma del “superyó” (surmoi) o del mundo exterior objetivo). Es a partir de aquí como se desarrolló la teoría de Anna Freud<sup>48</sup> sobre “los mecanismos de defensa del yo”. Y toda una tendencia del psicoanálisis se encuentra a partir de aquí centrada sobre el problema de los “mecanismos de defensa del yo”, es decir, mecanismos por los cuales el sujeto consigue mantenerse centrado sobre este “yo”, que es una función de síntesis a la vez teórica y práctica.

Esta interpretación del psicoanálisis, esta teoría psicologizante del psicoanálisis tiene como resultado consecuencias técnicas importantes que Lacan denuncia constantemente, y en particular el primado del análisis de las resistencias. Es decir, en el primado de las resistencias que el “yo” pone en juego como mecanismo de defensa para proteger su función de síntesis contra todas las agresiones de la realidad exterior, y en particular contra las capacidades de agresión que representa para él el psicoanalista, que es un “yo” más fuerte que el suyo y que amenaza el equilibrio interno de su propia

---

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> En lugar de “Melanie Klein”, que es, de hecho, lo pronunciado por Althusser.

<sup>48</sup> Cf. nota precedente.

unidad. No insistiré más sobre esta teoría, que tiene consecuencias absolutamente extraordinarias, puesto que el problema tiene como resultado finalmente en Anna Freud<sup>49</sup> una especie de oscuridad total sobre las posibilidades de encuentro entre los mecanismos del “yo” y el “ello”. Simplemente es por casualidad que se llegan a observar un cierto número de relaciones constantes entre los elementos del “ello” y del “yo”, etc. Ésta es una verdadera disolución de toda la teoría freudiana.

Como segundo ejemplo de la digestión del psicoanálisis por la psicología, se puede dar el ejemplo de Lagache. Lagache intenta dar una explicación del informe de Lacan en Roma<sup>50</sup>. Y da una explicación sobre Lacan en términos de filosofía existencial, reclamándose particularmente de Sartre, y disolviendo la realidad de la teoría psicoanalítica en una filosofía psicológica a la moda, que, en verdad, reconstituye bajo una forma moderna la vieja tentación psicológica a la cual cedía Anna Freud<sup>51</sup>. Se puede decir que Anna Freud representa, si quieren, la vieja psicología clásica, la del “yo” como sujeto moral, que descansa sobre una dualidad entre la interioridad del sujeto y la exterioridad del mundo objetivo, ya se trate del mundo objetivo percibido o del mundo objetivo de las normas sociales, de las normas éticas dominantes en la sociedad, de las exigencias morales de la sociedad. Y se puede decir, al contrario que la tentativa de Lagache da al sujeto psicológico un nuevo estatuto, en el cual esta exterioridad se encuentra reabsorbida en una filosofía de la existencia, en una filosofía de la conciencia, en una filosofía de la intencionalidad. Es extremadamente divertido ver como todo el esfuerzo de Lagache interpretando a Lacan tiende a explicar a Lacan que lo esencial de la contribución de Lacan consiste en desobjetivar la psicología, es decir, desalienar el sujeto, desreificarlo, etc., cuando en realidad el esfuerzo de Lacan consiste en un trabajo de elaboración de la objetividad, que es la condición previa a toda inteligencia del sujeto. Lo que es interesante, igualmente, es que Lagache, en su respuesta a Lacan, pone en evidencia su propia teoría de la relación médico/enfermo, retomando un término que Lacan habría citado de yo no sé qué otro psicoanalista: el psicoanálisis es una “Two-body psychology”<sup>52</sup>, es una psicología que pone en causa a dos sujetos uno en frente del otro; y el resuelve [el problema] en una psicología de la intersubjetividad, en una psicología que hace aparecer otro tipo de sujeto: no el sujeto psicológico con su trasfondo biológico, como en Anna Freud, sino el sujeto como sujeto de sentido, el sujeto donde las estructuras puestas en evidencia por Lacan se disuelven en simples estructuras de sentido (sentido para una conciencia), es decir en una verdadera psicología de la intencionalidad, y no es un azar si Lagache se refiere a Politzer, quien había precisamente intentado sustituir a las estructuras del inconsciente freudiano por una psicología del drama en primera persona, es decir, por una psicología de la conciencia.

¿Cuál es la crítica esencial que Lacan dirige a estas tentativas de digestión del psicoanálisis por la psicología? La crítica esencial de Lacan se apoya sobre el punto siguiente: toda tentativa de digestión del psicoanálisis por la psicología se basa en una confusión entre el sujeto y el “yo”, es decir en un desconocimiento de la función del “yo” en el sujeto, que es precisamente la de ser una función de reconocimiento y de

---

<sup>49</sup> Cf. nota precedente.

<sup>50</sup> J. Lacan, “Función y campo de la palabra y del lenguaje”, en *La psychanalyse*, vol.1, 1956: “Actas del Congreso de Roma, 26 y 27 de septiembre de 1953” (retomado en *Écrits*). La intervención de Daniel Lagache está publicada en las páginas 211-220 del mismo volumen.

<sup>51</sup> La grabación da: “Melanie Freud”.

<sup>52</sup> *Ibid.* En su informe de Roma, Lacan evoca a Michaël Balint y “y la consigna que le toma prestada a Rickman, del acceso a una *Two-body psychology*”.

desconocimiento. La segunda objeción fundamental de Lacan, es que la psicología aplicada (en obra) en este trabajo de refutación del psicoanálisis, se basa igualmente en una confusión entre la estructura y el sentido, confusión que no es posible más que a partir de una filosofía de la conciencia. Dicho de otro modo, el psicoanálisis presentado bajo esta forma psicológica sufre en tanto que soporta la estructura fundamental de la psicología, es decir, la estructura fundamental según la cual el sujeto humano sería idéntico al “yo” humano. A partir de ahí, el tema esencial de la crítica de Lacan puede enunciarse de la manera siguiente: si se reduce el psicoanálisis a la estructura típica de la psicología, no se comprende nada de lo que es el inconsciente. El inconsciente, desde que se quiere reducir el psicoanálisis a la psicología, deviene, se convierte en un interior de la con(s)ciencia: sea un “ello” biológico, un de este lado del sujeto inaprensible, inasible en el interior del sujeto, sea simplemente el sentido vivido pero ocultado, el no-sentido que es siempre el riesgo del sentido vivido en la intencionalidad de la conciencia. Está ahí la fatalidad de esta centración del sujeto en (sobre) el “yo”, es decir del sometimiento de la estructura del sujeto con la estructura imaginaria del “yo”; y por ahí, en la medida misma en que el inconsciente deviene inmanente al sujeto psicológico, se pierde esta dimensión esencial del inconsciente que es su trascendencia: trascendencia manifiesta en las obras del propio Freud, en la medida en que el inconsciente es buscado como un más allá del sujeto, pensado como un más allá del sujeto psicológico. Esta trascendencia del sujeto, la psicología moderna, y en particular la psicología sartreana o politzeriana, la busca en la intersubjetividad. La trascendencia del inconsciente es pensada por ejemplo en Lagache, después de Politzer, como la de la inmanencia del alter ego: el inconsciente se encuentra investido en lo que es pensado como la condición de posibilidad de su trascendencia, la de una intersubjetividad trascendental, que aparecía como el lugar del inconsciente en una psicología de tipo politzeriana o sartreana, o de inspiración fenomenológica, esta intersubjetividad, pensada como la condición de posibilidad trascendental de la alteridad psicológica, posee la misma estructura que la del sujeto psicológico. Es este punto el que es preciso demostrar con un poco de precisión. En los dos casos, ya se trate de una interiorización del inconsciente, bajo la forma de lo biológico o bajo la forma del sentido, o de un reconocimiento de su trascendencia, bajo la forma de una intersubjetividad trascendental, nos las veríamos con la misma estructura, aquella por la cual la estructura real del sujeto está sometida a la estructura imaginaria del yo, es decir, a la misma estructura centrada.

¿Por qué el psicoanálisis se presenta bajo esta forma? Es el punto que yo quisiera examinar ahora preguntándome: ¿qué es la psicología?, ¿de dónde viene la psicología?, ¿cuál es su pasado?, ¿cuál es su detrás?, ¿cuáles son los estigmas que ella porta todavía hoy? No es cuestión aquí de hacer un estudio histórico: quisiera simplemente intentar dar dos o tres indicaciones como previas a un estudio posible. La idea misma de una psicología supone un cierto número de estructuras fundamentales que la hacen posible. Estas estructuras fundamentales son las que identifican tres realidades de estatuto diferente: el individuo, el sujeto y el yo. La psicología no es posible más que por la identificación de estos tres términos, es decir por la presuposición teórica que quiere que el sujeto sea un individuo que posee la estructura de un ego. Esta constitución supone e impone esta identidad como siendo real. Ahora bien, basta interrogarse sobre el estatuto de los tres términos que son puestos en presencia para darse cuenta de que no son del mismo nivel, dicho de otro modo, que no tienen el mismo contenido, y que en esta identidad se encuentran, de hecho, reducidos tres significantes que no tienen la misma significación, que no se les puede identificar.

El individuo es un concepto que puede tener un sentido en el dominio de la biología, que puede tener un sentido en la división del trabajo, en la división de las funciones sociales. El sujeto es un concepto que tiene, igualmente, un sentido en la división social del trabajo, y en particular como sujeto de imputación de un cierto número de conductas, ya se trate de conductas morales o de conductas políticas. No es un azar si el sujeto designa aquello que es sujetado, mientras que en la función clásica de la psicología, el sujeto designa lo que es activo. Es este invertimiento, por ejemplo, el que hace la paradoja de una psicología cuyo origen es manifiestamente político: el sujeto es el que está sometido a un orden, el que está sometido a un amo, y que es al mismo tiempo pensado en la psicología como siendo el origen de sus propias acciones. Lo que quiere decir que es sujeto de imputación, es decir, que debe rendir cuentas a un tercero de sus propios actos, de su propia conducta, de su propio comportamiento. Y si se considera el ego, que es el tercer término de esta identificación, se ve que aparece ligado a unas estructuras totalmente otras, a toda una otra problemática. Está ligado, en particular, a una problemática propiamente filosófica, que se desarrolla a partir del XVII, a una problemática que hace aparecer al sujeto como un ego, es decir como un sujeto de verdad, como un sujeto de objetividad.

Podemos concluir, en una primera aproximación, que los tres términos cuya identificación radical es la presuposición de toda psicología, son en verdad tres términos heterogéneos. El individuo biológico, cuyo lugar puede ser asignado como tal en el campo biológico o en el campo de la división del trabajo, es decir, de la división de los roles en la sociedad, es una cosa. El sujeto es un sujeto de imputación, es decir, el que debe obedecer a órdenes y que debe rendir cuentas de su obediencia y de sus actos, ya se trate de órdenes morales, políticas, religiosas, etc. Y el ego corresponde a una tercera función, que es una función veritativa, una función de síntesis, una función de objetividad. Es entonces la síntesis, si se quiere, de estas tres condiciones, de estos tres objetos, lo que es la condición de posibilidad de toda psicología. Si intentamos ver qué detrás de esta condición de posibilidad que es propuesta en la psicología como algo evidente, si intentamos ver a condición de qué puede constituirse una psicología, nos encontraremos frente a fenómenos tan curiosos como interesantes. Quisiera demostrar que una psicología se hace posible como el subproducto, o de una ideología política, o de una ideología moral, o de una ideología filosófica, y que este subproducto puede presentar un doble carácter: o bien el de una patología normativa de la ideología que lo ha producido, o bien el de un fundamento en espejo de la ideología que lo ha producido.

Como ejemplo del primer caso yo tomaría a Platón. Evidentemente, el concepto de psicología es un concepto reciente, dado que aparece solamente a partir del XVIII, y dado que la palabra en francés no aparece más que en los textos de Charles Bonnet<sup>53</sup> hacia 1750. Se sabe que este término se debe a Wolf, pero en su acepción francesa, fue introducido en Francia por Charles Bonnet. Es, pues, paradójal hablar de psicología a propósito de Platón, ya que efectivamente la psicología nunca fue tematizada como disciplina científica durante el período clásico de la filosofía griega. Sin embargo, quisiera indicar, desde el tiempo de la filosofía griega, se localizan estructuras que serían retomadas posteriormente, y que aparecen como condiciones de posibilidad de una psicología. En lo que concierne a Platón querría tomar el ejemplo bien conocido de la *República*, el de la tripartición de las clases, reenviando a la tripartición en el interior del sujeto. Platón, interrogándose sobre el hombre, nos dice: podemos leer en letras bien grandes lo que es la naturaleza del hombre leyéndola en la sociedad; es más fácil leer un

---

<sup>53</sup> Autor de un *Tratado de psicología*, aparecido en 1750.

texto con letras grandes que con letras pequeñas. Para comprender al hombre, el nos da la estructura de la sociedad, y cuando estudia la estructura de la sociedad nos (re)envía al hombre, es decir que nos (re)envía a un sujeto humano en el cual va a ser fundada la estructura de la sociedad. Y, bien... este sujeto es en sí mismo concebido como teniendo una estructura de tripartición: la *epithumía*, el *thumós* y el *nous*. Si se analiza el planteamiento de Platón, aparece que este sujeto humano, concebido como constituido por una estructura tripartita, es en verdad el subproducto de los problemas políticos que Platón se plantea resolver. Es, a la vez, la reflexión de estos problemas políticos en el individuo y la expresión de este problema político presentado como su solución y su fundamento. Es una patología fundadora: es porque en el hombre existen efectivamente tres instancias, la *epithumía*, el *thumós* y el *nous*, como puede ser instaurado en la sociedad un orden verdadero, o al contrario y reinar un desorden confuso. Es la confusión de estas tres instancias en el individuo lo que puede conllevar la confusión de las clases en la sociedad. Se ve aquí que la tripartición en el sujeto humano está encargada de resolver el problema de la división de las clases en la sociedad. Pero esta transferencia de la dificultad, presentada bajo forma de solución conlleva paralogramas que es sorprendente ver en la *República*: en particular el hecho de que, todo hombre siendo presentado como constituido por una estructura tripartita, y se da uno cuenta de que según las clases, todo hombre, en verdad, se reduce a una de las funciones de esta tripartición. El artesano no es más que *epithumía*: si por azar el artesano fuera algo (cualquier cosa) más que *epithumía*, ello supondría el desorden; el guardián no es más que *thumós*, y si por azar fuera *nous* o *epithumía*, ello sería el desorden; y el rey, el príncipe filósofo no es más que *nous*. Hay una contradicción entre la estructura del sujeto humano y la función que esta estructura está encargada de asegurar en la sociedad; la solución de Platón es simplemente la de sustituir en la tripartición una jerarquía entre las funciones en el sujeto humano, es decir investir inmediatamente una psicología posible por una moral. Es el ordenamiento de las tres instancias en el sujeto humano lo que aparecía como la condición de posibilidad del ordenamiento de las clases en la sociedad. Vemos aquí que papel juega la localización de esta estructura de una psicología posible en Platón: a la vez, rendir cuentas de la patología de la política, rendir cuentas del hecho de que el orden social no es lo que debe ser, y al mismo tiempo fundar un orden social que es el que debe ser. Pero este orden social no puede ser fundado como tal (en) por un individuo sino a condición de negar la significación objetiva de las estructuras localizadas, que podría<sup>54</sup> fundar una psicología, y transformarla inmediatamente en moral. La política deviene moral en el individuo, siendo la moral, bajo la apariencia de la constitución de un sujeto que puede ser el objeto de un estudio objetivo, muy simplemente el ordenamiento que, en el sujeto, realiza la condición de posibilidad y el fundamento del orden que debe ser elaborado en la sociedad.

Y este es, en otro dominio, muy diferente, el papel que juega por ejemplo la localización de la estructura del ego en la filosofía cartesiana. ¿Cuál puede ser, en la filosofía cartesiana, la posibilidad de una psicología? No puede ser una psicología del ego, del ego cogito, en la medida en que el sujeto del ego es aquí un sujeto de objetividad, es decir un sujeto de verdad. Por el contrario, vemos que la psicología se hace posible en descartes, como la patología, ella misma susceptible de representar el reverso de una normalidad, que permite el ejercicio de pleno derecho del ego de objetividad. Dicho de otro modo, la psicología se hace posible en Descartes para dar

---

<sup>54</sup> ¿O “que podrían”?



cuenta del error, para dar cuenta de la inatención, para dar cuenta de la confusión, para dar cuenta de la confusión en la inatención, para dar cuenta de la toma de la libertad en las apariencias de lo sensible y del cuerpo, es decir, para dar cuenta de la confusión del sujeto de objetividad con su contrario, para dar cuenta de la confusión de la verdad en el error, del desconocimiento de la verdad en el error. El sujeto psicológico que aparecía aquí como lo previo del sujeto de objetividad es el sujeto del error; y es al mismo tiempo el sujeto del error que puede convertirse en sujeto de objetividad. La psicología puede ser así fundada en Descartes como referente al concepto del no-concepto del ego, como concerniendo a la posibilidad para el ego de no ser esta transparencia misma que lo constituye como sujeto de verdad, como sujeto de objetividad: es decir como referente a su propio pasado. He aquí porqué es a partir de las funciones verificadoras del ego como sujeto de objetividad como son determinadas negativamente las funciones fundamentales del sujeto psicológico: la memoria, la atención, la precipitación, la prevención, la imaginación, el sentimiento, todas ellas categorías por las cuales Descartes piensa la patología posible que es el reverso de la normalidad del sujeto de objetividad. El *Tratado de las pasiones del alma* en Descartes es el tratado de la patología teórica, de la gnoseopatología, y es al mismo tiempo el tratado de la normalidad ideal: el sujeto psicológico deviene el lugar donde se juega la relación entre el sujeto de la verdad y el sujeto del error. Y es en un concepto como el de atención, en un concepto como el de libertad (que aparecía como el fondo de este concepto de atención) como se juega el destino del sujeto psicológico, que es el ser justamente la sombra del sujeto de objetividad, que es el ser su reverso y al mismo tiempo su posibilidad. La patología aparecía aquí como la patología del sujeto psicológico; el sujeto psicológico aparecía aquí como el sujeto patológico, como la posibilidad de la patología del sujeto de objetividad, patología que puede ser inmediatamente convertida en normalidad por la función esencial que es dada a este sujeto: esta función de convertibilidad que es la libertad. Desde este punto de vista, sería extremadamente interesante ver lo que ocurre, por ejemplo, en Spinoza con el *Tratado de las pasiones del alma*, a partir de la crítica que Spinoza hace justamente al cogito cartesiano, de este ego que aparecía como el centro del cogito. La cuestión sería saber si el abandono por Spinoza del sujeto de objetividad como condición de posibilidad de toda afirmación de una verdad, no implica una modificación radical del sujeto de esta patología de la verdad. Dicho de otro modo, la cuestión sería saber si el estatuto del sujeto de las pasiones del alma en Descartes, que es definido como esta posibilidad de alternativa entre el error y la verdad, que es pues a partir del sujeto de objetividad, no se encuentra modificada profundamente en Spinoza, a partir justamente de la supresión de este sujeto de objetividad, y si el *Tratado de las pasiones del alma*, en lugar de abrirse en una psicología, es decir en una patología del sujeto de objetividad, no se abre en Spinoza en lo que podríamos llamar una teoría de lo imaginario: lo imaginario siendo concebido no, como en Descartes, como una categoría psicológica, sino como la categoría por la cual un mundo es pensado. Lo imaginario no sería tampoco, en Spinoza, una función psicológica, sino que casi sería, en el sentido hegeliano del término, un elemento, es decir una totalidad en la cual se insertan las funciones psicológicas, y a partir de la cual son constituidas. Allí estaría el sentido de la distinción spinozista de los géneros de conocimiento: la imaginación no es una facultad del alma, no es una facultad del sujeto psicológico, la imaginación es un mundo. Y cuando se sabe que en Spinoza el ejemplo más destacado de la imaginación es el ejemplo de la existencia histórica, que describe, por ejemplo, en el *Tratado teológico-político*, cuando vemos a Spinoza relacionar las

funciones de los sujetos psicológicos, y en particular de los profetas, con su función en este mundo de lo imaginario, es decir, cuando vemos a Spinoza constituir a los sujetos psicológicos (lo que nosotros llamaríamos sujetos psicológicos) como funciones de este mundo de lo imaginario, nos las vemos, quizás, con un verdadero invertimiento de la problemática del sujeto psicológico, directamente ligado a la desaparición en él de la función del sujeto de verdad, es decir a la crítica del cogito. [...]

Lo que acabo de decir hasta aquí quizás pueda resumirse de de la manera siguiente: el sujeto psicológico sólo es posible, en Descartes, como sujeto del error, es decir, como sombra como portada en lo patológico de un sujeto considerado como un sujeto normal: el de la verdad. La cuestión es entonces la siguiente: ¿por qué la verdad debe expresarse, por qué se expresa, en Descartes, bajo la forma del ego? ¿Por qué la verdad se expresa por la constitución de un sujeto de verdad? ¿Por qué este surgimiento de un sujeto de la verdad como constitución de la verdad misma? Es un fenómeno extremadamente importante, porque está en el origen de toda la filosofía occidental; y la refutación que da Spinoza es una refutación que fue hecha desaparecer de la historia, que fue literalmente sumergida por el desarrollo de la problemática posterior, y que quizás todavía no ha resurgido, salvo bajo una forma lateral y alusiva.

¿Por qué hay un sujeto? [...] Quizás la necesidad de un sujeto de verdad está justamente impuesta ella misma por la problemática de Descartes, que es una problemática que opone la verdad al error. Es, quizás, en estos conceptos de verdad y error como se encuentra justamente cerrada la exigencia del surgimiento de un sujeto de verdad. Es, en efecto, del todo asombroso ver como estos conceptos de verdad y de error son los conceptos fundamentales sobre los cuales surge la exigencia de un sujeto de la verdad. Y es, quizás, del lado el pensamiento del error donde se encuentra el sentido del concepto de verdad que le es opuesto. En efecto, ¿qué es el error para una filosofía como la Descartes? El error es pensado solamente como lo otro negativo de la verdad: el error es el concepto del no-concepto, pero pensado no en su especificidad, sino como no-concepto del concepto. El error es pensado como reflejo a partir de la verdad, sin que, no obstante, esta recurrencia de la verdad sobre el error sea pensada en su concepto. Dicho de otro modo, el error es pensado solamente como el afuera de una verdad, como la exclusión de una verdad, sin que la relación con esta verdad sea pensada. La relación del error con la verdad es pensada como una (re)partición [*partage* = división+reparto], es decir, como el resultado de un juicio, como una (re)partición que impone una exclusión, que impone una condena, (re)partición pronunciada por el concepto de la verdad misma. Pero esta relación de exclusión no es pensada en la (re)partición instaurada entre la verdad y el error. Dicho de otro modo, si podemos considerar que la relación de una verdad con el error que ella (la verdad) denuncia como su reflexión negativa, manifiesta no una (re)partición, sino un corte, pensado bajo forma de (re)partición, que se encontraría en el origen del sujeto de verdad. En efecto, esta relación pensada como una (re)partición es el equivalente de un juicio, de un juicio que corta, raja, zanja, Y en este juicio que corta y que desconocía por consecuencia el corte bajo la forma de la (re)partición nos las veríamos con dos funciones distintas que no estarían pensadas en su distinción. Nos las veríamos con la enunciación “A es A, no-A es no-A”, es decir, “la verdad es verdadera, el error es erróneo”, y nos las veríamos, por otra parte (siendo esto una pura enunciación, es decir, una pura constatación) con el juicio que zanja, el juicio que separa, es decir que corta en dos valores sin ser reflejado de otro modo más que bajo la forma del juicio. Es decir, que una filosofía del juicio, tal como la filosofía de Descartes, tal como la filosofía de Descartes, aparecería

necesariamente ligada a un cierto tipo de relación entre una verdad y un error pensada bajo forma de (re)partición, sin que el acto que instaura esta (re)partición, es decir, el fundamento de esta distinción, sea pensado. Así, pues, una filosofía del juicio estaría fundada sobre una cierta relación negativa de la verdad con el error, sobre una distinción pensada como una (re)partición y no como un corte, y es partir de ahí como la categoría del sujeto como sujeto de la verdad estaría instaurada. A partir de aquí, evidentemente, la categoría del sujeto como sujeto de error se encuentra igualmente instaurada, a la vez como la patología del sujeto de la verdad y como su previo aleatorio. Y es así como Descartes reflexiona todo el pasado de su propia filosofía, es decir toda la confusión, que le ha precedido. Entonces la cuestión que se plantea, sería evidentemente saber por qué era necesario que una tal filosofía surgiese como una filosofía del juicio. Dicho de otro modo, si podemos establecer la correlación siguiente<sup>55</sup> entre verdad y error, esta ruptura entraña necesariamente una filosofía del juicio, que entraña necesariamente una filosofía del sujeto que separa entre la verdad y el error. ¿Por qué la relación de la verdad con el error provoca una aparición del sujeto de verdad? Todo el problema es saber por qué el sujeto de verdad aparecía como necesario para pensar la distinción entre la verdad y el error. Todo ello reside en el hecho que el error es pensado como lo contrario de la verdad, como su pura negatividad, es decir, que la distinción entre el error y la verdad, que el corte entre el error y la verdad no es pensado.

En una retrospectiva epistemológica podemos evidentemente asignar la diferencia, podemos pensar cuáles han sido las condiciones de posibilidad de esta distinción: podemos asignar ahora por un estudio histórico cuáles han sido las condiciones de posibilidad de la distinción entre verdad y error. El error tiene un contenido preciso para Descartes: es la filosofía tomista, es la física aristoteliana; la verdad es la nueva física, es la física galileana. Todo ello es el resultado de un proceso histórico que Descartes no reflexiona. Pero nosotros podemos no solamente explicar la aparición de esta filosofía del juicio, y, por tanto, del sujeto en la cual refleja el juicio que pronuncia sobre la relación de la verdad con el error, por la ilusión de Descartes. Debemos intentar dar cuenta de esta función de la ilusión de este desconocimiento de un corte que es un corte histórico, es decir, cultural, [de este desconocimiento] del surgimiento de una nueva disciplina científica que ha sido pensada bajo la forma de una filosofía del juicio. Evidentemente yo aquí no puedo más que presentar una hipótesis: en la filosofía del juicio, Descartes habría pensado la relación histórica de un nuevo conocimiento con uno viejo bajo la forma de lo que hay que dar cuenta ante la cultura, es decir en una categoría del sujeto de imputación, del sujeto moral. Es decir, en una categoría que es tomada en un mundo que es el de la imputación moral: en el mundo de la responsabilidad. Y este es todo el equívoco del juez, y del juicio: juez es quien pronuncia una condena, quien pronuncia una exclusión, pero en términos tales de los que pueda dar cuenta; es el que toma la responsabilidad de la decisión del juicio que pronuncia, de la separación del juicio por el cual atribuye a cada uno lo que le pertenece. En este caso, nos las veríamos con una contaminación de las categorías éticas, por las categorías morales y religiosas del sujeto de imputación, de la reflexión teórica sobre la llegada de una nueva disciplina científica.

Esto podría ser, obviamente, el objeto de un estudio histórico: ¿cómo es que descartes probó la necesidad de hacer cargar por un sujeto de objetividad la responsabilidad del pensamiento de la llegada de un acontecimiento histórico? Pues sin

---

<sup>55</sup> Referencia a un esquema en la pizarra.

duda proviene de su situación en un mundo del que no había intentado pensar la estructura social objetiva, del que no había intentado hacer la crítica, del que no había intentado una crítica del juicio de imputación moral. Y no sería, quizás, un azar si Spinoza escapa a esta categoría del sujeto de imputación proyectado sobre el sujeto de objetividad, en la medida misma en que hace la crítica de este mundo moral en el *Tratado teológico-político*, en la medida misma en que hace la crítica de la identificación de los sujetos, la crítica de la constitución del sujeto (sujeto psicológico, sujeto ético y sujeto filosófico) como siendo impuesta por la estructura de lo imaginario, es decir por una estructura social que produce necesariamente este sujeto para poder subsistir.

Creo que sería bastante simple demostrar en un tercer ejemplo, mucho más fácil de desarrollar, que la psicología es siempre producida por el mismo esquema a partir del siglo XVIII (puesto que es en el siglo XVIII cuando la psicología nace verdaderamente). Creo que sería bastante fácil demostrar que la constitución del sujeto psicológico, la constitución de sus funciones, es decir, la determinación de lo que se viene estudiando como psicológico en un sujeto psicológico a partir del XVIII, le es asignada por la filosofía dominante del siglo XVIII: por el empirismo sensualista. A partir del siglo XVIII, la psicología aparecía esencialmente como el subproducto de una filosofía del conocimiento de nuevo tipo y de nuevo estilo. A partir de este momento, la psicología no es simplemente el sujeto patológico de un sujeto de la verdad: ella deviene en el equivalente de la filosofía, en la medida misma en que la filosofía empirista sensualista identifica los dos sujetos, identifica el sujeto de verdad y el sujeto del error en su teoría del sujeto empirista. A partir de este momento, entra con pleno derecho en la psicología el problema fundamental de la percepción, el problema fundamental de la sensación, no como un problema patológico, sino como un problema de fundamento. A partir de este momento, con el desarrollo de las ciencias de la naturaleza y de la neurofisiología, entra con pleno derecho en la psicología su relación con la fisiología; es decir, el estudio de los fundamentos en la fisiología de la función perceptiva asignada al sujeto por la teoría del conocimiento empirista sensualista del XVIII. Lo que sería interesante estudiar en esta correlación, es el papel del lenguaje, del que ya dije una palabra hace un rato, en la medida misma en que el aparecía necesariamente ligado a toda la teoría del conocimiento empirista sensualista del siglo XVIII, como debiendo constituir la posibilidad misma de la enunciación objetiva, y como debiendo resolver el problema que fue proyectado como ya resuelto en el sujeto psicológico instituido por la filosofía empirista. No tengo tiempo para entrar más en detalle, simplemente quiero dar esta indicación.

Por consiguiente, si se quiere resumir la estructura fundamental que permite a una psicología existir, yo diría que la psicología aparece como jugando una doble función. [...] La psicología aparece como la patología sea de lo teórico, sea de lo moral, sea de lo político, sea de lo religioso. Por una parte como [su] patología, y por otra como una patología sobre la cual [pueden ser fundados los discursos, teóricos, morales, etc.], es decir como una patología que puede ser invertida en normalidad. La patología aparecía, pues, como un fenómeno en espejo en el cual es sujeto de objetividad refleja la posibilidad para él de no ser lo que es, y al mismo tiempo la posibilidad de ser lo que es. En este fenómeno donde es asignada a la psicología una función que es aquella que el sujeto teórico no puede asumir, en estas condiciones en que la psicología aparecía como encargada de asegurar la fundación, la función que le delega el sujeto teórico, el sujeto moral, el sujeto religioso o el sujeto político, en todos estos casos nos las vemos con una

verdadera función en espejo: espejo del desconocimiento bajo la forma del reconocimiento. [...] <sup>56</sup>.

---

<sup>56</sup> La grabación se detiene en medio de esta frase.