

El problema del origen en psicoanálisis: de la antropología al estructuralismo

**The problem of origin in psychoanalysis:
from anthropology to structuralism**

Juan Manuel Zilman

Universidad Nacional de Tucumán (Argentina)

Resumen. El presente artículo pretende ofrecer una mirada crítica sobre el campo psicoanalítico, a los fines de distinguir en él dos orientaciones teóricas diametralmente opuestas entre sí que deben ser sopesadas de cara al futuro: entre una orientación antropológica e individualista y otra estructural y relacional se despliegan las discusiones. Estas direcciones se cotejan a partir de los desarrollos que Foucault presenta en *Las Palabras y las Cosas*, en torno a su crítica del pensamiento antropológico y a su tesis sobre la muerte del hombre como figura epistemológica, apelando específicamente al problema del origen de lo humano que, según qué posición se tome frente a él (buscándolo o desgarrándolo) se estará ante a un enfoque que reintroduce modelos epistemológicos del siglo XIX o ante a una orientación soportada en modelos epistemológicos del siglo XX pasibles de dialogar con los saberes contemporáneos del siglo XXI.

Palabras clave: antropología, estructura, lenguaje, origen, psicoanálisis.

Abstract. This article aims to offer a critical look at the psychoanalytic field, in order to distinguish in it two theoretical orientations diametrically opposed to each other that must be weighed in the future: between an anthropological and individualistic orientation and another structural and relational one, the discussions unfold. These directions are compared based on the developments that Foucault presents in *The order of Things*, around his criticism of anthropological thought and his thesis on the death of man as an epistemological figure, specifically appealing to the problem of the origin of the human which, depending on what position is taken towards it (searching for it or tearing it apart), will be faced with an approach that reintroduces epistemological models from the 19th century or with an orientation supported by epistemological models from the 20th century. capable of dialogue with contemporary knowledge of the 21st century.

Keywords: anthropology, language, origin, psychoanalysis, structure

Introducción

En continuidad con una publicación anterior (Zilman, 2024), el presente trabajo pretende ofrecer una mirada crítica acerca del campo psicoanalítico, a los fines de distinguir en él dos orientaciones teóricas que, a pesar de ser opuestas, conviven en la actualidad: una antropológica, que identifica al sujeto con el ser humano individual, y otra estructural, cuyo sujeto es un efecto del lenguaje. Siguiendo a Foucault (1966) en *Las Palabras y las Cosas*, las explicaciones antropológicas descansan en modelos científicos del siglo XIX, mientras que las explicaciones estructurales se corresponden con modelos científicos del siglo XX.

¿Hacia qué dirección teórico-epistemológica se va a dirigir el psicoanálisis por venir?

Foucault (1966) señala que las ciencias humanas encuentran sus condiciones de posibilidad en una reflexión antropológica que considera al Hombre como sujeto y objeto, es decir que se orienta por estudiar al Hombre (objeto) en tanto centro de referencia de sí-mismo y de la realidad (sujeto). Las ciencias humanas surgen en el siglo XIX a partir de una crítica a la noción clásica del sujeto cartesiano: el hombre dejó de ser el agente libre de una razón pura. Se sostiene como sujeto constituyente, sí, pero a la vez se encuentra constituido por contenidos empíricos. Así, el hombre como fundamento quedó circunscripto a los límites de su propia finitud, asegurando en ella las condiciones de posibilidad de toda experiencia humana. Para este enfoque, lo que determina y causa al hombre reside en sí mismo.

La pregunta acerca de qué es el hombre “recorre el pensamiento desde principios del siglo XIX” (Foucault, 1966, p. 353). A partir de ella se generó una respuesta mediante la cual se hace valer al hombre como “fundamento de su propia finitud [...] En este Pliegue se adormece de nuevo la filosofía en un sueño nuevo, no ya el del Dogmatismo, sino el de la Antropología” (Foucault, 1966, p. 354). Este sueño antropológico constituye un “análisis pre- crítico de lo que el hombre es en su esencia” (Foucault, 1966, p. 354), es decir, peca de ingenuidad. Foucault, en efecto, sostiene la necesidad de despertar del sueño antropológico para pensar la realidad humana más allá de los límites del Hombre como sujeto y objeto.

Ahora bien, poder despertar de este sueño requiere dilucidar en qué descansa. Cuestión abordada por Foucault a partir de lo que denomina un “cuadrilátero antropológico” desde el cual se estructuran cuatro orientaciones teóricas características de esta forma de pensamiento humanista. Los segmentos del cuadrilátero sostienen al hombre como una figura duplicada y ambigua (mixta): constituyente y constituido, sujeto y objeto, etc. Este cuadrilátero antropológico está conformado por:

- La analítica de la finitud, entendida como una reflexión filosófica sobre el hombre, que lo ubica al mismo tiempo como sujeto

(constituyente) y objeto (constituido). Analiza al hombre entendido como fundamento de su propia finitud.

- La duplicación empírico-trascendental, que se propone buscar en los contenidos empíricos del hombre las condiciones de posibilidad de su experiencia.
- La duplicación del *cogito* y lo impensado, según la cual se sostiene la existencia de una dimensión inconsciente (impensado) en el hombre que se busca restituir a la soberanía de la conciencia (*cogito*).
- La duplicación entre el retorno y el retroceso al origen, que reconoce al hombre como determinado históricamente (originado) al mismo tiempo que se pretende acceder a una dimensión primigenia de sí como agente de su historia (originante). Se insiste en acceder a un origen que se encuentra en eterno retroceso.

Como estas cuatro orientaciones adormecen al pensamiento en el sueño antropológico, “para despertar al pensamiento de un sueño tal [...] no hay otro medio que destruir hasta sus fundamentos mismos el cuadrilátero antropológico” (Foucault, 1966, p. 354). Alcanzar este desarraigo de la antropología encamina al pensamiento contemporáneo en la tradición nietzscheana de abolir todo principio ordenador universal, sea Dios o el Hombre. Esta abolición “señala el umbral a partir del cual la filosofía contemporánea puede empezar de nuevo a pensar” (Foucault, 1966, p. 354).

“Es posible que la Antropología constituya la disposición fundamental que ha ordenado y conducido al pensamiento filosófico desde Kant hasta nosotros. Esta disposición es esencial ya que forma parte de nuestra historia, pero está en vías de disociarse ante nuestros ojos puesto que empezamos a reconocerla, a denunciarla de un modo crítico [...] A todos aquellos que quieren hablar del hombre, de su reino, de su verdad o de su liberación, a todos aquellos que plantean aún preguntas sobre lo que el hombre es en su esencia, a todos aquellos que quieren partir de él para tener acceso a la verdad [...] a todos aquellos que no quieren formalizar sin antropologizar [...] que no quieren pensar sin pensar también que es el hombre el que piensa, a todas estas formas de reflexión torpes y desviadas, no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica” (Foucault, 1966, p. 355).

Teniendo en cuenta el claro rechazo de Foucault al pensamiento antropológico, vale preguntarse: ¿constituye el psicoanálisis una antropología o encuentra su rigurosidad por fuera de los límites del cuadrilátero? Esta es la pregunta que interesa responder mediante el análisis de los segmentos que lo conforman, problematizándolos entre su orientación antropológica y su alternativa estructural. La hipótesis del trabajo es que Freud habría generado las condiciones de posibilidad para despertar del sueño antropológico, aun cuando sus modelos teóricos le hayan impedido verlo, siendo necesaria la lectura de Lacan para reformar al psicoanálisis bajo una lógica no

antropológica, que puede, no sin ciertas aclaraciones, inscribirse en el pensamiento estructuralista.

El estructuralismo corresponde a un movimiento teórico heterogéneo, aunque marcado por ciertas coordenadas comunes que justifican su empleo y su relación con el psicoanálisis de Lacan. En primer lugar, el rechazo a hacer del Hombre un sujeto constituyente en base a universales antropológicos, punto en el que coinciden la propuesta de Foucault sobre las llamadas *contra-ciencias* del hombre (Foucault, 1966), y la propuesta de Lacan de las llamadas *ciencias conjeturales* (Lacan, 1966a). En segundo lugar, el reconocer la existencia humana subordinada al juego de estructuras y sistemas del que los hombres no son sujeto ni conciencia soberana (Foucault, 2013): hay un orden estructural que produce la realidad humana. Asimismo y siguiendo a Deleuze (1972), se tiene razón al asignar a la lingüística como origen del estructuralismo, dado que:

En verdad *no hay estructura más que de lo que es lenguaje*, aunque se trate de un lenguaje esotérico o incluso no verbal. *No hay estructura del inconsciente más que en la medida en que el inconsciente habla y es lenguaje.* (Deleuze, 1972, p. 1).

La definición de Deleuze es bastante afin a la de Lacan, para quien decir *estructura de lenguaje* también es un pleonismo. En efecto, sobre el suelo común del Hombre muerto (en tanto sujeto y objeto de conocimiento) es posible “la *koiné* –lengua común- de toda una generación intelectual” (Dosse, 1992 p. 13), que, aun con sus diferencias, no se orienta por tomar al sujeto humano individual como objeto de estudio e intervención sino a aquella instancia estructural que lo produce. Para Lacan (1966b), el sujeto está constituido por el lenguaje y no lo contrario. En el lugar del Hombre muerto emergió una razón estructural a partir de la cual se entendió el carácter producido de la realidad humana, cuya experiencia social o subjetiva resulta inseparable del orden simbólico históricamente situado en el que puede tener lugar. Por ello, para Lacan “el objeto del psicoanálisis no es el hombre [...] el psicoanálisis como ciencia será estructuralista” (Lacan, 2001, p. 229). Aun cuando no todos los autores agrupados en el movimiento estructuralista conserven la misma significación para el término estructura (Lacan, 1966b), convergen en la disolución del Hombre como sujeto constituyente y universal antropológico. Mientras la antropología le otorga a la subjetividad un fondo esencial ligado a la corporalidad individual, el estructuralismo la piensa en términos de efectos y producciones ligados al orden del lenguaje, el discurso y la historia.

En el libro de referencia, Foucault ubica a la obra de Freud como un engranaje transicional entre ambos tipos de enfoques: “todo ese saber que se dio una cierta imagen del hombre gira en torno a la obra de Freud, sin salir empero de su disposición fundamental” (Foucault, 1966, p. 373). A pesar de que Freud no salió de la disposición antropológica, hacia el final del libro Foucault propone al psicoanálisis como una “contra-ciencia humana” en la medida en que prescinde del hombre como principio explicativo, encontrando

su sujeto en la estructura del lenguaje y no en el ser humano individual. Teniendo en cuenta esto, el proyecto de investigación general del que deriva este artículo pretende cotejar los marcos teóricos de Freud y de Lacan con cada uno de los elementos del cuadrilátero, a los fines de establecer la presencia o no de una antropología en ellos, siendo el objetivo específico del presente texto fijar dicho análisis en el último segmento del esquema: la dimensión del origen.

Foucault es claro al sostener que un enfoque antropológico reconoce al hombre como originado por su historia, a la vez que no cesa en la búsqueda de objetivarlo también como originante de sí. Salir de esta búsqueda infecunda supone prescindir del origen como algo que debe ser pensado y posible de ser dilucidado, así como prescindir del hombre como agente de dicho origen. ¿Qué proponen las obras de Freud y de Lacan respecto al origen? Entre un enfoque antropológico y uno estructural se despliegan las diferencias.

El retorno a un origen en retroceso: la imposibilidad de los principios

Para Foucault las ciencias humanas surgieron sumidas en el sueño moderno de la antropología, del que el pensamiento contemporáneo pretende despertar. Este sueño se sostiene en los cuatro segmentos de un cuadrilátero que Edgardo Castro define de la siguiente manera, partiendo de la analítica de la finitud como eje central:

Por analítica de la finitud debemos entender, según Foucault, las diferentes estrategias propias del pensamiento moderno para pensar el hombre a partir de sí mismo, la finitud a partir de la finitud. Estas estrategias son: la oscilación entre lo empírico y lo trascendental, la oscilación entre el cogito y lo impensado y la oscilación entre el retorno y el retroceso del origen. En el sueño antropológico en el que se ha sumido el pensamiento occidental a partir de la ruptura epistémica que se produce entre los últimos años del siglo XVIII y los primeros del XIX, el hombre aparece, a la vez, para servirnos de una terminología kantiana, como lo que se ofrece al conocimiento y lo que debe ser pensado. Es un ser doble: empírico y trascendental, pensado e impensado, originado y originante. (Castro, 2004, p. 256)

El último rasgo que define el cuadrilátero antropológico moderno, que caracteriza el modo de ser del hombre y la reflexión que se dirige a él, es la relación con el origen. Mientras en el pensamiento clásico, hasta finales del siglo XVIII, se entendió como posible (y se dio por sentada) la génesis ideal y religiosa de la realidad, de la economía, de la naturaleza, del lenguaje y del conocimiento, para el pensamiento moderno tal origen ya no es concebible en esos términos ideales, dado que el trabajo, la vida y el lenguaje adquieren su propia historicidad. Esta historicidad no es el producto de un origen transparente que se pueda conocer directamente, sino que el descubrimiento de esa historicidad propia de las cosas instala la necesidad de pensarles un origen que le es a la vez interno y extraño.

La modernidad señala la identidad inaccesible de un origen del que el hombre no es nunca un contemporáneo. Descubre su origen como ser vivo

sobre el fondo de una vida que comenzó mucho antes que él; como ser que trabaja se instala dentro de un tiempo y un espacio ya institucionalizado; como sujeto parlante, al buscar su origen sólo encuentra un lenguaje ya desplegado como posible. Es decir que el hombre, entonces, sólo puede pensar lo que para él es válido como origen sobre un fondo de algo ya iniciado, de algo perteneciente a un tiempo que no tiene ni las mismas medidas ni los mismos fundamentos que él. Foucault (1966) sostiene que lo originario para el pensamiento moderno, es algo distinto a la génesis ideal que había intentado reconstituir la época clásica. Lo originario, en el hombre, no indica su nacimiento, sino que las cosas comenzaron mucho antes que él y que por esa razón nadie sabría darle un origen. El hombre está separado del origen que lo haría contemporáneo de su propia existencia. Aun así, paradójicamente, en el pensamiento moderno se impuso la tarea de impugnar este origen para poder fundamentarlo: “el programa general del pensamiento moderno, es el de una elucidación del fundamento del origen” (Sabot, 2007, p. 143)

Esta inconsistencia, esta oscilación entre un regreso y un retroceso constante del origen, que sostiene al hombre ambiguamente como originado y originante, es uno de los rasgos característicos de la estructura antropológico-humanista del pensamiento moderno, desde la cual “se avanza en esta dirección en la que lo Otro del hombre debe convertirse en lo Mismo que él” (Foucault, 1966, p. 341). A pesar de su ajenidad e inaccesibilidad, el origen se convierte en aquello que el pensamiento moderno tiene aún que pensar. Desde el siglo XIX han nacido todas las tentativas de reaprehender aquello que en el orden humano podría ser el comienzo y el recomienzo, el alejamiento y la presencia del inicio, el retorno del fin.

Se abandona la idea de fijar un origen cronológicamente positivo (se impugna el origen), pero se autoriza al mismo tiempo el esfuerzo por arribar a una génesis psicológica e histórica en que las cosas encontraron por primera vez su verdad (Hegel, Rousseau, etc.). A través del dominio de lo originario que articula la experiencia humana, sobre el tiempo de la naturaleza y de la vida, sobre la historia, sobre el pasado sedimentado de las culturas, el pensamiento moderno se esfuerza por reencontrar al hombre en su identidad, apelando forzosamente a explicaciones míticas antes que científicas.

Así se completa este cuadrilátero epistemológico conformador de un humanismo teórico con implicancias políticas, entendido por Foucault como: “el conjunto de los discursos mediante los cuales se le ha dicho al hombre occidental: *‘pese a que no ejerces el poder, puedes, de todos modos, ser soberano’*” (Foucault, 1994, p. 71). *El retorno al origen y su retroceso* refiere a los vanos esfuerzos modernos por pensar un origen que está siempre sustraído al conocimiento y a la agencia del hombre, producto de ese engaño (ese sueño).

En oposición a este movimiento que busca retornar a un origen siempre en retroceso respecto de sí mismo y de quien pretende alcanzarlo, Foucault ubica la experiencia de Nietzsche y de Heidegger, quienes no plantean un acabamiento en relación al origen sino más bien el desgarrón incesante que

libera el origen en la medida misma de su retirada, puesto que en esta tarea infinita de pensar el origen, el pensamiento descubre que el hombre no es contemporáneo de aquello que lo hace ser o de aquello a partir de lo cual es, sino que está preso en un poder que lo dispersa y lo aleja de su propio origen, el cual no puede considerarse ya como algo efectivamente dado que pueda ser objetivable.

Ahora bien, en psicoanálisis se cuenta con una gran obra referida al problema del origen, el texto “Tótem y Tabú” de Freud refleja su preocupación por darle al origen una relación articulada a la acción humana. Por su parte, Lacan retoma en varias oportunidades la cuestión del origen, pero para señalar la imposibilidad de su acceso y la ajenidad que mantiene respecto al hombre. Teniendo en cuenta esto, es preciso hacer pasar más detalladamente las propuestas de Freud y Lacan respecto al origen por el tamiz del cuadrilátero para esclarecer lo que diferencia una orientación antropológica de una estructural en psicoanálisis.

¿El comienzo de la humanidad? El origen y su retroceso en Freud y Lacan

Siguiendo a Edgardo Castro (2004) en su lectura de Foucault, en el pensamiento moderno, nos encontraremos con todos aquellos esfuerzos en los que el pensamiento va en búsqueda de su origen, se curva sobre sí mismo hasta desaparecer allí de donde había partido (Hegel, Marx, Spengler), y también con aquellos otros en los que no hay cumplimiento, sino desgarramiento (Hölderlin, Nietzsche, Heidegger). Entonces: ¿desgarra o busca el origen el psicoanálisis? En el caso de Freud, se puede advertir que su pensamiento no deja de ir en búsqueda del origen. Sostiene su inaccesibilidad plena y objetiva, pero a pesar de ello intenta aproximar un origen mítico de la humanidad a partir de un pacto fundante entre sujetos individuales alcanzado a partir de una acción colectiva.

Adopté la hipótesis de Charles Darwin, según la cual la forma primitiva de la sociedad humana habría sido la horda sometida al dominio absoluto de un macho. Los destinos de dicha horda han dejado huellas imborrables en la historia hereditaria de la Humanidad. (Freud, 1921, p. 2596).

En su carta a Einstein, Freud (1933) retoma la hipótesis de Tótem y Tabú para explicar el origen de la Humanidad en función de una lucha de fuerzas entre un padre dominante y sus hijos dominados, a partir de la cual, en algún mítico momento, estos últimos se unen para asesinarlo y liberarse de él. A partir de la muerte violenta del Padre de la Horda y su posterior devoración, se sucede la internalización y la evolución del totemismo, estado prototípico de la actividad psíquica y cultural humana que dio lugar a la constitución de todo el orden social: moral, religioso, jurídico, familiar, etc. Se trata del origen de la ley simbólica, precedida por una mítica acción acaecida en el mundo material.

De esta manera, “al principio era la acción, sólo luego con la aparición del lenguaje se produjo la simbolización del asesinato del padre a nivel de la

realidad psíquica del neurótico” (Klor & Figueroa, 2019, p. 90). Acción, fuerza y afectos humanos en este origen prototípico y mitológico con el que Freud intenta explicar los aspectos constitutivos de la psicología individual y la psicología colectiva. Desde este enfoque, el sujeto humano aparece al mismo tiempo como originado y originante. En efecto, Freud sostiene el origen en una sucesión de agencialidades, necesidades e intenciones supuestas a los seres humanos, adoptando un fundamento antropológico desde que intenta teorizarlo.

Ahora bien, mientras para Freud la ligazón de lo humano es el resultado evolutivo que permitió alcanzar un pasaje a la acción, y a consecuencia de lo cual se instala el orden cultural, para Lacan lo que liga a los seres humanos es el lenguaje desde el comienzo, cuya emergencia no puede atribuirse a la acción humana. Ambos autores ubican al lazo social como condición para el origen de la humanidad, pero divergen en torno al modo en que explican dicho lazo y el estatuto que le otorgan al origen de lo humano, que en el caso de Lacan, se reduce al origen del lenguaje, imposible de remitir a una acción o palabra humana primigenia.

Alfredo Eidelsztein (2017a) trabaja la crítica que se puede establecer desde el marco teórico de Lacan al mito de la horda primitiva en Freud. “El mito freudiano peca de la misma contradicción que el hegeliano sobre la antropogénesis, que consiste en que los futuros sujetos pactan el acatamiento de una ley que aún no existe” (Eidelsztein, 2017a, p. 204). La crítica se orienta precisamente a anteponer la acción al pacto como origen de lo humano, siendo que, necesariamente, todo acontecer del sujeto humano hablante debe estar precedido por la dimensión de la ley y el pacto. Es decir, por el orden simbólico, fundado en el hecho de que “la batería significativa está dada desde el comienzo” (Lacan, 1964, p. 47) . Cuestión que nos lleva al problema del origen del orden simbólico como otra forma de entender la instauración de la ley: en el principio no fue la acción sino el verbo.

La existencia de todo sujeto humano está precedida por la existencia de todas las funciones del lenguaje [...] La condición mínima necesaria para el advenimiento de un sujeto humano es la existencia previa del orden simbólico y de otros sujetos humanos hablantes [...] Los sujetos pueden pactar leyes en la medida en que están regidos por el orden aportado por lo simbólico. (Eidelsztein, 2017a, p. 204, 205).

“En el comienzo fue la acción”, sostiene Freud con el mito de la horda. “Lacan, al establecer la articulación entre el inconsciente y la estructura del lenguaje, produce una versión que postula ‘en el principio era el verbo’” (Eidelsztein, 2017, p. 207). Para Lacan, el origen del lenguaje y el origen de la humanidad son la misma cosa. Ante la pregunta por este origen, Lacan siempre formulará la imposibilidad de su acceso y la infecundidad de su abordaje. No se puede pensar en el origen del lenguaje porque es imposible concebir algo humano por fuera de él:

Nunca pudo no estar ahí, existe desde siempre ¿No es ésta, por lo demás, una propiedad propia que nuestra experiencia demuestra? Piensen en el

origen del lenguaje. Imaginamos que hubo un momento en que, sobre esta tierra, se tuvo que empezar a hablar. Admitimos, por tanto, que hubo una emergencia. Pero a partir del momento en que esa emergencia es aprehendida en su estructura propia, no es absolutamente imposible especular sobre aquello que la precedió si no lo hacemos mediante símbolos que siempre han podido aplicarse. Lo nuevo que surge parece extenderse siempre en la perpetuidad, indefinidamente, más acá de sí mismo. (Lacan, 1955, pp. 14, 15).

Lo que se puede apreciar a partir de Lacan es que la estructura no admite una hipótesis fundante sobre su origen, está “desde siempre” operando como un sistema, no existe la primera palabra y, cuando Freud señala la primera acción, Lacan advierte que previa a ella, para que fuera posible, fue necesario que esté operando el orden simbólico (la Ley). Creyendo fijar un origen, el mismo se revela sobre el fondo de algo ya dado: “el lenguaje está ahí, es un emergente. Y ahora que ha emergido, ya jamás sabremos cuándo ni cómo ha comenzado, ni cómo era antes que estuviera” (Lacan, 1953, p. 12).

De este modo, para cerrar el análisis de ambos autores a la luz del cuadrilátero antropológico, se ve nuevamente cómo Freud se integra a él en tanto piensa al hombre en el origen, mientras que Lacan señala su radical inaccesibilidad, saliendo del pensamiento humanista que hace del hombre un duplicado originado y originante.

Para Lacan el ser humano no tiene nada de originante y en el origen no hay nada por objetivar. En este sentido, se inscribe del lado de quienes desgarran el origen, como Nietzsche o Heidegger, según lo planteado por Foucault. Lacan (1967) sostiene: “el origen de mi enseñanza es bien simple, está allí desde siempre, puesto que el tiempo nació con lo que está en juego. En efecto, mi enseñanza es simplemente el lenguaje, absolutamente ninguna otra cosa” (p. 40). Este “desde siempre” con que Lacan se refiere en reiteradas ocasiones a la cuestión del origen, remite a la anterioridad que el lenguaje supone respecto del hombre, que antes de ser hablante ya encuentra en su origen las condiciones desde las que fundamentalmente emerge como ser hablado. En la segunda clase del Seminario XI, retoma su inconsciente estructurado como un lenguaje para aproximarlos con la noción de campo, sobre el cual, refiriéndose a su origen, señala:

Antes de toda experiencia, antes de toda deducción individual, aún antes de que se inscriban en él las experiencias colectivas que se refieren sólo a las necesidades sociales, algo organiza este campo, inscribe en él las líneas de fuerza iniciales [...] Aún antes de establecer relaciones que sean propiamente humanas, ya se determinan ciertas relaciones [...] Antes de toda formación del sujeto, de un sujeto que piensa, que se sitúa en él, algo cuenta, es contado, y en ese contado ya está el contador. (Lacan, 1964, p. 28).

Esta anterioridad radical del lenguaje, este origen desgarrado respecto al hombre, conduce a entender por qué:

“El hombre habita el lenguaje”, incluso extraído del texto de Heidegger, habla por sí solo. Quiere decir que el lenguaje está antes que el hombre, lo

que es evidente. No solo el hombre nace en el lenguaje, exactamente como nace en el mundo, sino que nace por el lenguaje (Lacan, 1967, p. 42).

El esfuerzo de Lacan por arrancar al hombre de un lugar originante es tenaz, y se orienta en esta dirección marcada por Foucault hacia afuera del sueño antropológico, más allá de los límites del cuadrilátero que, en uno de sus pilares, insiste en retornar a un origen que se muestra siempre en retroceso. Lacan (1967) pretende organizar un saber sobre bases que no tienen nada que ver con una génesis (p. 46), y esclarece su posición diciendo: “no vayan a imaginar que el hombre inventó el lenguaje. No están seguros de ello, no tienen ninguna prueba, no han visto ningún animal humano volverse ante ustedes *Homo sapiens*. Cuando es *Homo sapiens*, ya tiene el lenguaje” (Lacan, 1967, p. 49).

El origen en psicoanálisis: implicancias conceptuales y clínicas

Entre las posiciones de Freud y de Lacan respecto al origen, se advierte la oposición desarrollada por Foucault: o bien el hombre aparece como originado y originador, “fundando, sin llegar a cualquier origen positivo, la posibilidad misma del tiempo” (Sabot, 2007, p. 142), o bien el origen se piensa sobre un fondo previo e inaccesible que prescinde de la agencia humana, quedando el hombre fuera de cualquier lugar fundante. Estas divergencias entre la búsqueda y el desgarramiento respecto al origen, impregnan y se implican en dos formas distintas de concebir la teoría psicoanalítica, y que, por consiguiente, condicionan dos tipos de clínica diferentes. El propio concepto de inconsciente, como aquello impensado que escapa a la conciencia a la vez que la determina, se encuentra supeditado a la posición que se asuma respecto al problema del origen: “lo originario figura, de algún modo, lo impensado en la forma del tiempo” (ídem). En efecto, Foucault (1966) distingue dos formas de pensar la Historia y lo inconsciente que se despliegan entre el enfoque antropológico y el estructural: en esa tensión se puede problematizar y definir el estatuto del sujeto en psicoanálisis, tanto como la clínica que el mismo habilita. Vuelta necesaria para completar el fin de este trabajo.

Foucault (2013) critica al pensamiento antropológico del siglo XIX (moderno) por ser infecundo a nivel epistemológico y peligroso a nivel político, puesto que incurre en la maniobra de ubicar al hombre como sujeto constituyente (promoviendo una posición individualista) al mismo tiempo que apela a supuestos universales para otorgarle un fondo natural, esencial, común a toda la especie, que le daría su forma fundamental (Foucault, 1999) (promoviendo una posición biologicista y esencialista). Por su parte, el pensamiento estructuralista del siglo XX (contemporáneo) advierte que toda existencia humana está inmersa en un conjunto formal de elementos que atraviesan y condicionan las experiencias individuales y sociales (determinados no natural sino históricamente) que le dan su forma (no esencial, sino) producida (Foucault, 2013): ni es el hombre constituyente de sí mismo, ni se encuentra fundamentado en un fondo natural o esencial.

Estas dos formas de abordar la realidad humana pueden rastrearse en las relaciones que el psicoanálisis mantiene con el problema de origen. Relaciones marcadas por dos posiciones que descansan en fundamentos teóricos y epistemológicos diferentes, aunque actualmente en convivencia. Enfatizando la necesidad de un esclarecimiento sobre esta dicotomía, entendiendo que es necesario consensuar por una o encontrar una síntesis superadora de ambas, el presente apartado pretende abordar algunas implicancias conceptuales y consecuencias clínicas que acarrearán estas dos orientaciones, teniendo en cuenta las divergencias que se presentan en torno a los conceptos de sujeto y de inconsciente, articulados a la concepción de tiempo y de espacio con que opera el psicoanálisis.

La oposición respecto al origen puede plantearse entre una forma de representarlo “desde adentro” y otra “desde afuera” de lo humano, según el hombre pertenezca o no a aquello que lo funda, respectivamente. La misma disyunción le cabe al asunto de lo inconsciente que, en el caso de Freud, es una instancia *profundamente interna*; y en el caso de Lacan, *complejamente superficial*. Entre una tendencia a la mismidad y otra a la alteridad, se despliegan estas dos formas de entender al origen y a lo inconsciente, lo cual se traduce a su vez en conceptos distintos de sujeto, desplegados entre una forma de pensarlo bajo un tiempo lineal y un espacio tridimensional (coincidiendo con modelos del siglo XIX), y otra forma que parte de un tiempo circular y un espacio bidimensional para su conceptualización (afín a modelos del siglo XX).

Si el psicoanálisis considera al mito de la horda primitiva planteado por Freud como representativo de un origen posible para el orden humano, está obligado a apalancarse en una serie de principios biologicistas y evolucionistas tomados de modelos científicos del siglo XIX. Principios establecidos acorde a una concepción lineal del tiempo y a una tridimensional del espacio. En el comienzo fue la acción conjunta de un grupo primitivo de proto-humanos que, movilizadas por necesidades naturales de su cuerpo biológico, evolucionan (luego de acciones tan concretas como un asesinato y una comida) hacia la posibilidad de una inscripción psíquica inaugural. Freud señala que algo de esa horda primitiva se conserva en la herencia filogenética del hombre, haciendo de él, a partir de su cuerpo, un sujeto constituyente de sí, otorgándole al mismo tiempo un fondo natural y universal.

El hombre queda identificado al sujeto en tanto fundamento, conflictuado internamente por la tensión constante que la lucha entre lo natural y lo psíquico suponen en su constitución como esencialmente dividido. Lo inconsciente se asienta en las profundidades del ser humano, soportándose en necesidades de origen somático que posteriormente encuentran su representación psíquica, aunque quedando condenadas a la insatisfacción, producto de la pérdida del objeto natural que dicha inscripción significa. Esto último es uno de los rasgos fundamentales para distinguir la pulsión humana del instinto animal en Freud, aunque no por ello la pulsión deja de quedar ligada a una energía procedente del interior del organismo (Freud, 1915a, p.

2040). De allí que: “Si en el hombre existe un acervo de formacones psíquicas heredadas, o sea algo análogo al instinto [*instink*] animal, ello será lo que constituya el nódulo del sistema inconsciente” (Freud, 1915b, p. 2077). La espacialidad tridimensional que distingue el mundo interno del mundo externo y la linealidad de un tiempo evolutivo, son piedras angulares en la teoría de Freud.

Así, tanto la sociedad como el sujeto para Freud encuentran su fundamento en algo que no es en sí mismo simbólico: acción y cuerpo. La búsqueda del origen en este sentido requiere de una realidad pre-discursiva para sostenerse. Del mismo modo, precisa de un sujeto identificado al ser humano individual, portador de un aparato psíquico interno como soporte de su división intrapsíquica, establecida entre tendencias de origen somático y mecanismos de orden psíquico-cultural.

La propuesta freudiana se basa en una concepción espacial tridimensional según la cual el aparato psíquico y por ende lo inconsciente se circunscriben al interior del sujeto/hombre y su corporalidad individual. La palabra, aunque es crucial en la obra de Freud, no se encuentra posicionada en un lugar tan preponderante como lo va estar en la obra de Lacan. De allí que Foucault (1966) sostenga que, si bien Freud no se desprendió por completo de la Antropología, igualmente asentó las bases para su superación. Bases que fueron revisadas críticamente por Lacan en su retorno a Freud, no para repetirlo sino para criticarlo (Lacan, 1981), y es por eso que su concepción del sujeto y de lo inconsciente se circunscriben, por entero, al campo del lenguaje, adoptando una concepción espacial bidimensional y un tiempo circular para ordenar los conceptos que operan en la clínica psicoanalítica.

A pesar de estas diferencias entre las teorías de Freud y de Lacan, actualmente es muy común que entre psicoanalistas se adopte una terminología lacaniana para adecuarla al modelo freudiano, lo cual reintroduce bajo una aparente novedad al viejo pensamiento antropológico del siglo XIX. Eidelsztein (2017b) diagnostica este problema a la luz del concepto de goce, que Lacan introduce como siendo efecto del significante (Lacan, 2008, p. 33) y autores actuales lo sostienen como algo ajeno al discurso (Maeso, 2013), como una energía interna proveniente del cuerpo real (biológico), aún cuando Lacan sitúa al significante a nivel de la sustancia gozante, como “algo distinto del partes extra partes de la sustancia extensa” (Lacan, 1973, p. 32). En efecto, el pensamiento antropológico persiste en psicoanálisis, camuflado bajo los ropajes de una terminología lacaniana mal empleada.

Precisamente por esa identificación teórica que enquistas al psicoanálisis en una epistemología del siglo XIX, y entendiendo la necesidad de un psicoanálisis porvenir que pueda dialogar con los saberes de su época, es que se propone distinguir los modelos de Freud y Lacan como parte de esta proyección a avanzar en su fecundidad investigativa y clínica.

Si, como Lacan, se considera que el origen de la humanidad es correlativo de la emergencia del lenguaje, se pierde todo rastro de agencialidad humana dado que se trata de un “juego combinatorio que opera espontáneamente, por sí solo, de manera presubjetiva” (Lacan, 1964, p. 28). Esta última cita quiere decir que en el origen de lo humano está una estructura que nadie, ni persona ni grupo, pudo haberla producido (Eidelsztein, 2018, p. 18). De manera que el hombre no queda ubicado del lado de un sujeto constituyente, y si su forma es producto de un juego combinatorio (de elementos significantes que en sí mismos no significan nada), tampoco es preciso hablar de un fondo esencial o natural en su constitución.

Lacan (1966c) considera que el lenguaje es causa del sujeto, con lo cual no puede ser causa de sí mismo: “pues su causa es el significante, sin el cual no habría ningún sujeto en lo real” (p. 795). Efectivamente, el sujeto de Lacan no es el individuo, no es una persona y, si se quiere, tampoco es el analizante. El sujeto es lo que representa un significante para otro significante, se localiza por entero en el campo del lenguaje. Esta concepción de sujeto queda ligada más a un texto que a una cosa. El sujeto es la representación que surge como efecto de los significantes articulados, lo cual genera sentidos que capturan y conducen la experiencia del ser humano sin que este lo sepa. Esta es la subversión del sujeto lacaniano: descentrarlo y distinguirlo del hombre, para ubicarlo en los efectos del significante, entre el campo del lenguaje y la función de la palabra.

Pensar al sujeto como efecto del significante, y al inconsciente como discurso del Otro, despega al psicoanálisis del suelo epistémico del siglo XIX, de arraigo naturalista, y lo introduce en el campo del saber del siglo XX, con una orientación lógico-matemática. “Por esta emergencia de la estructura, se abre de nuevo la relación de las ciencias humanas con las matemáticas” (Foucault, 2020, p. 393). Con Lacan, el psicoanálisis puede pasar del mito al matema, y se conduce a partir de allí por los caminos de un tiempo circular y una espacialidad bidimensional, inherente a la estructura del lenguaje como determinante de la realidad humana y del material con el que se opera en la clínica.

La primacía del significante es el eje central de la propuesta de Lacan y a partir de ello redefine los conceptos de sujeto e inconsciente para el psicoanálisis en el horizonte de un modelo estructural, “estas nociones conllevan un cambio radical en la conceptualización del tiempo y del espacio en la clínica psicoanalítica” (Eidelsztein, 2018, p. 22). Tiempo que se presenta como circular, indicando la anterioridad lógica del futuro respecto al pasado cuando se lo introduce en la eficacia del discurso: la articulación significativa adquiere la forma de un bucle, con lo cual el segundo significante aparece en posición de causa del primero. Para asimilar esta nueva forma de pensar el tiempo, Lacan propone a la operatoria del lenguaje en términos de sincronidad: no es que haya habido primero un significante al cual se le agrega un segundo y posteriormente los otros, sino que “toda estructura ya está ahí desde el comienzo, con lo que le falta y le es imposible” (Eidelsztein, 2018,

p. 31). Es decir que lo que le es esencial a la estructura es su falta, su imposibilidad. En efecto, su esencia es la de no tener esencia.

La estructura como emergente es desde siempre un conjunto co-variante de elementos significantes articulados entre sí. En este sentido, el pasado, en lugar de componerse por hechos, se lo concibe como un hecho de dicho, lo cual significa adoptar la ficción cambiante inherente a todo recuerdo: dos formas radicalmente opuestas de concebir la historia en el marco de la clínica psicoanalítica. El recuerdo para un psicoanalista puede quedar del lado de la huella mnémica, al modo de un signo, o queda del lado del significante, pudiendo significar otra cosa en la medida en que se opere sobre las articulaciones que lo sostienen.

En el modelo freudiano, la constitución del aparato psíquico supone, en primer lugar, el acontecimiento del fenómeno real, su posterior inscripción mediante una huella y, por último, su articulación con las palabras. Lacan, por su parte, mediante los conceptos de significante y de sujeto, postula que lo primero es el orden significante y el Otro, habilitando la existencia de ‘fenómenos significantes’, lo que implica la pérdida de todo referente real, en un tiempo distinto al tiempo lineal. (Eidelsztein, 2018, p. 24).

Si se coincide con Lacan en que la base de la clínica psicoanalítica “es lo que se dice en un análisis” (Lacan, 1981, p. 37), el estatuto que se le da a la historia en la clínica habilita “la institución de distintos pasados, lo cual sobrepasa la mera resignificación de sucesos históricos –indelebles, imborrables, como las ‘huellas mnémicas’-, en tanto se los crea” (Eidelsztein, 2018, p. 24). Así como la concepción del tiempo es diferente en Lacan, también lo es su forma de pensar la espacialidad del inconsciente. Con sus importaciones del campo de la topología, “el espacio para Lacan será matemático, el de las superficies topológicas planteadas como combinatoria bidimensional de puntos” (Eidelsztein, 2018, p. 24).

Mientras la concepción freudiana del espacio postula al aparato psíquico en una tridimensionalidad que le permite ubicarlo como interno al cuerpo individual, “en el modelo lacaniano, el sujeto es significante y el espacio es bidimensional, ya que en el universo significante rigen sólo dos dimensiones: la metafórica (sustitución) y la metonímica (conexión)” (Eidelsztein, 2018, p. 25). La espacialidad en la que se mueve el psicoanalista no distingue entre adentro y afuera, dado que la superficie engendrada por el significante se comporta como una figura topológica no-euclidiana y no orientable, por ejemplo, como una banda de Moebius, que une en continuidad (y por ende desdibuja) lo interno y lo externo. La obra de Lacan permite pensar que la constitución de una subjetividad particular (distinta en cada caso) no implica atribuirle a dicha subjetividad la propiedad de lo que la determina.

Esta concepción espacial bidimensional articulada a un modelo temporal circular, otorga a la clínica psicoanalítica la posibilidad de fundamentar su experiencia en el campo del lenguaje y la función de la palabra (no hay realidad pre-discursiva), lo cual requiere concomitantemente adoptar una posición

estructural respecto al problema del origen, abandonando todo sesgo antropológico que lo ligue a la agencia humana. De esta manera, se considera pertinente una visión sobre el origen ligada al concepto de emergencia: del lenguaje, del significante, de lo simbólico, a partir de lo cual se produce la captura imaginaria del sujeto humano en relación a sus semejantes. Emergencia que opera de manera similar a como la astro-física explica el origen del universo con la teoría del Big Bang (Eidelsztein, 2018), que, necesario es el dato, fue contemporánea de Lacan y no de Freud, quien comulgó más con la propuesta darwiniana de un origen evolutivo. Para Freud hay una herencia animal que nos liga en continuidad con nuestros antepasados homínidos. Para Lacan hay un universo nuevo desplegado a partir de la emergencia del símbolo que nos inserta en un orden disyunto al de la naturaleza animal.

Discusión

La distinción que se ha presentado no pretende ser un mero recorrido teórico, sino un complemento necesario para un esclarecimiento sobre los fundamentos de la clínica psicoanalítica.

En otro trabajo (Zilman, 2024) se ha planteado el problema que significa la persistencia actual de los enfoques antropológicos en psicoanálisis debido al olvido de las diferencias conceptuales entre Freud y Lacan, lo cual conduce a una confusión respecto al empleo de la noción de sujeto. O bien se considera sujeto al paciente, al analizante, por contar con la condición inherente de su división subjetiva interna (sujeto de Freud), o bien se lo considerará un efecto del lenguaje que impersonalmente opera en el hombre desde una inexorable heterogeneidad causal (sujeto de Lacan).

Mientras para Freud el sujeto es un ser humano propietario de sus determinaciones (la división es intrapsíquica, el inconsciente es una interioridad individual), para Lacan el sujeto es el efecto de representación que produce la articulación significativa, que insiste en la constitución de la experiencia individual desde una insoslayable alteridad respecto al hombre. Los modelos freudianos se nutren del suelo epistémico del siglo XIX, de arraigo biologicista y antropológico, mientras que los modelos lacanianos se nutren del suelo epistémico del siglo XX, de arraigo lingüístico y estructural. Bajo este punto de vista, el “retorno a Freud” de Lacan no es un retorno a la palabra santa del padre fundador, sino “un retorno al núcleo de la revolución freudiana de la que el propio Freud no fue completamente consciente” (Žizek, 2016, p. 13).

En la conferencia titulada “¿Qué es un autor?”, Foucault se pronuncia sobre el asunto del retorno a las fuentes freudianas en psicoanálisis:

La exigencia de un «retorno al origen» [...] no deja de modificarlo, el retorno al texto no es un suplemento [...] es un trabajo efectivo y necesario de transformación de la discursividad misma [...] El reexamen de los textos de

Freud modifica el psicoanálisis mismo [...] no el conocimiento histórico del psicoanálisis, sino su campo teórico (Foucault, 1970, p. 29).

En el mismo sentido, Žizek (2016) destaca el hecho de que el “retorno a Freud” de Lacan supone la modificación del edificio psicoanalítico en tanto realiza su movimiento desde saberes ajenos al psicoanálisis: “desde la lingüística de Ferdinand de Saussure, pasando por la antropología estructural de Levi-Strauss, hasta la teoría matemática de conjuntos y la filosofía” (Žizek, 2016, p. 14).

En palabras de Lacan: “a falta de los puntos de referencia estructurales, que espero poner en descubierto para ustedes, Freud no podía ver aún [...] que el deseo del hombre es el deseo del Otro” (Lacan, 1964, pp. 45, 46). A pesar de estas aclaraciones, en las direcciones contemporáneas del psicoanálisis se insiste en homologar los marcos teóricos de Freud y Lacan bajo una orientación comúnmente identificada como “freudolacanian”, según la cual la formalización lacaniana queda articulada a los esquemas antropológicos freudianos. La concepción sobre el origen de lo humano no es inocua a este problema, dado que priorizar la acción y la satisfacción humana por sobre la incidencia de lo simbólico supone un menoscabo injustificado de lo más fundamental y decisivo que tiene el psicoanálisis como instrumento: la palabra.

Lacan se propuso relanzar la causa freudiana mediante una lectura crítica de los textos fundantes, reinscribiéndola en un marco epistemológico distinto de aquel que la vio nacer. De esta manera redefine las nociones de sujeto y de inconsciente articulándolas en la función de lo simbólico a partir de la noción del significante (Lacan, 1981). La persistencia de enfoques antropológicos que priorizan a la acción en el origen y al cuerpo individual como soporte, incurren en la peligrosa maniobra de desvalorizar la palabra en psicoanálisis, ignorando el verdadero alcance que el lenguaje tiene en la constitución de la realidad y la subjetividad humanas.

Problema vigente que viene siendo advertido por Lacan desde hace tiempo:

No pueden imaginar qué grado de desdén, o simplemente de desconocimiento para con su instrumento pueden tener los psicoanalistas. Durante años dediqué todos mis esfuerzos a revalorizar ante ellos este instrumento, la palabra, para devolverle su dignidad, y lograr que no fuese siempre, para ellos, algo desvalorizado de antemano que los obligara a poner los ojos más allá, para encontrarle su garante. (Lacan, 1964, p. 26).

Este “más allá” que los psicoanalistas buscan y que Lacan denuncia, remite precisamente a aquello que reintroduce la dimensión antropológica (individualista- biologicista) en la medida que implica: cuerpos, acciones, satisfacciones humanas, etc., en detrimento del estudio e intervención sobre la dimensión formal que el inconsciente estructurado como un lenguaje supone a partir de la objetivación de sus leyes, mecanismos, reglas y lógica. La potencia del psicoanálisis no es la misma si se le otorga o no al campo del lenguaje y la

función de la palabra su verdadero alcance, como instancias constitutivas de su objeto y de su sujeto.

Conclusiones

Si se consiente con Foucault en considerar al enfoque antropológico en desventaja explicativa respecto al enfoque estructural, el psicoanálisis no puede ignorar el esclarecimiento de sus fundamentos teóricos respecto a tal disyunción epistemológica. En efecto, es preciso examinar las direcciones contemporáneas del psicoanálisis a partir de una desambiguación entre Freud y Lacan dado que, como se avanza en este trabajo a partir de la dimensión del origen propuesta por Foucault, cada autor se enmarca en lineamientos antropológicos y estructurales, respectivamente.

El pensamiento de Freud, a partir del mito de la horda primitiva, demuestra considerar al origen como aquello que hay que pensar en torno a individuos originantes, aunque el mismo se muestre inaccesible al conocimiento objetivo y requiera de una construcción mítica. En el caso de Lacan, sostiene que el registro humano se inscribe de manera universal en el orden simbólico del lenguaje, por lo que aventurar un origen de la humanidad es aventurar un origen del lenguaje, cuyas propiedades impiden pensarlo con un origen progresivo, producto de la acción constituyente de un individuo o un grupo de individuos. Tampoco se puede sostener la idea de una primera palabra ya que la batería significante opera como conjunto co-variante constitutivamente.

Lacan sostiene que el lenguaje es un emergente cuyo origen no podemos ni debemos intentar saber, aunque sí señala la necesidad de investigar las leyes que regulan su funcionamiento y sus efectos en la vida de las personas. Mientras Freud insiste en pensar un origen que se muestra siempre en retroceso (el mito de la horda primitiva), Lacan desgarrar el origen del sujeto que pretende formalizar. No ve en ello un camino de análisis fecundo.

En todo caso, el lenguaje y el sujeto, para Lacan, prescinden de la acción de seres humanos y prescinden de un sujeto originante, dado que el sistema siempre existe ya con todos sus elementos en sincronía. Según Lacan, para el hombre el Otro está desde siempre en su lugar, lo simbólico surge espontáneamente y es lo constituyente de la humanidad.

El origen freudiano de la horda primitiva se asienta en la universalidad del Complejo de Edipo, dado que desde siempre han operado los impulsos del incesto y el parricidio. Hay un universal antropológico concomitante a hacer del hombre un sujeto constituyente.

El origen lacaniano de la emergencia del lenguaje, se asienta en la contingencia y la polisemia del significante, que, si bien conserva una lógica en su funcionamiento, no le atribuye al ser humano una esencia universal de la que obtenga su forma, ni una función constituyente respecto a las

determinaciones de su experiencia. El psicoanálisis, originalmente definido como una cura por la palabra, puede otorgarle a este instrumento imprescindible que es el habla un lugar primario o secundario respecto a la acción, el cuerpo, a la materialidad, la satisfacción y a la “naturaleza” humanas.

Proponer un psicoanálisis estructural como superador de un psicoanálisis antropológico no significa reducir la clínica al fatalismo de la estructura, según el cual el sujeto quedaría inmovilizado en la articulación que lo constituye. Es precisamente la noción de estructura aportada por Lacan (con su novedoso objeto a) la que habilita una reconfiguración de la cadena significativa que constituye la experiencia individual a partir de la lectura y operación analítica, por la cual se pueden romper sentidos sedimentados y habilitar la emergencia de otros menos sufrientes. El estatuto del sujeto en psicoanálisis conduce directamente a la noción de estructura (Lacan, 1966d), a partir de la cual se hace posible su estudio, lectura, intervención y modificación, gracias a la indeterminación inherente al orden significativo: el objeto a, la división, la incompletitud, la no esencia, es la garantía de reconfiguración de una instancia determinante que está en sí misma indeterminada, aunque siempre operante.

El estatuto que se le dé al origen de lo humano será un efecto de la concepción que se tenga del sujeto del psicoanálisis: o soportado en una realidad “más allá” del lenguaje y la palabra, más acá de un cuerpo y una realidad material, o cernido por completo al juego de la articulación significativa: un sujeto objetivable en la dimensión del lenguaje, descentrada respecto del hombre como universal o como constituyente. De tomarse un camino u otro, se hablará de un psicoanálisis que retorna a sus orígenes decimonónicos o que avanza hacia el horizonte de su contemporaneidad en el campo del saber.

Referencias

- Castro, E. (2004). *El vocabulario de Michel Foucault*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Deleuze, G. (1972). ¿En qué se reconoce el estructuralismo? (Trad. de Juan Bauzá y María José Muñoz). En F. Chatelet, *Histoire de la Philosophie* (págs. 299-335). Paris: Hachette. Obtenido de https://auladepsicoanalisis.com/sesion/ficheros_publico/descargaficheros.php?opcion=textos&codigo=20
- Díaz, E. (2014). *La filosofía de Michel Foucault*. Buenos Aires: Biblos. Dosse, F. (1992). *Historia del Estructuralismo*. Madrid: Akal (Ed. 2004).
- Eidelsztein, A. (2017a). *Las estructuras clínicas a partir de Lacan (Parte I)*. Buenos Aires: Letra Viva.

- Eidelsztein, A. (2017b). *Otro Lacan: estudio crítico sobre los fundamentos del psicoanálisis lacaniano*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Eidelsztein, A. (2018). *El origen del sujeto en psicoanálisis*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Foucault, M. (1966). *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2020.
- Foucault, M. (1970). *¿Qué es un autor?* Elseminario.com.ar. Obtenido de http://23118.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/musicoterapia/informacion_adicional/311_escuelas_psicologicas/docs/Foucault_Que_autor.pdf
- Foucault, M. (1994). *Microfísica del poder*. Buenos Aires: Siglo XXI (Ed. 2021).
- Foucault, M. (1999). Foucault. En A. Gabilondo, *Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales. Volumen III* (págs. 363-368). Paidós.
- Foucault, M. (2013). *¿Qué es usted, profesor Foucault?* Buenos Aires: Siglo XXI.
- Freud, S. (1915). Las pulsiones y sus destinos. En *Obras Completas Tomo III*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.
- Freud, S. (1915b). Lo inconsciente. En *Obras Completas Tomo III*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.
- Freud, S. (1921). Psicología de las masas y análisis del yo. En *Obras Completas Tomo III*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.
- Freud, S. (1933). El porqué de la guerra. En *Obras Completas Tomo IV*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.
- Klor, J. C. (2019). El asesinato del padre primordial como fundamento psíquico del Estado. *Heterocronías. Feminismos y Epistemologías del Sur*, 1(1), 81-98. Obtenido de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/heterocronias/article/view/27069/28727>
- Lacan, J. (1953). *Lo simbólico, lo imaginario y lo real*. Buenos Aires: Versión Crítica de Ricardo Rodríguez Ponte para circulación interna de la EFBA.
- Lacan, J. (1955). *El Seminario II: El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós (Ed. 2019).
- Lacan, J. (1964). *El Seminario XI: los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós (Ed. 2023).
- Lacan, J. (1966a). *Escritos 1*. México: Siglo XXI, 2009.
- Lacan, J. (Diciembre de 1966b). Dos entrevistas para Le Figaro Littéraire. (G. Lapouge, Entrevistador) Obtenido de https://auladepsicoanalisis.com/sesion/ficheros_publico/descargaficheros.php?opcion=textos&codigo=55
- Lacan, J. (1966c). *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2014.

- Lacan, J. (1966d). Acerca de la estructura como mixtura de una otredad, condición sine qua non de absolutamente cualquier sujeto. *Acheronta*, (13), 106-117, 2001. Disponible en: <https://www.acheronta.org/lacan/baltimore.htm>
- Lacan, J. (1967). *Mi enseñanza*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- Lacan, J. (1972). *El Seminario XX: Aun*. Buenos Aires: Paidós (Ed. 2008). Lacan, J. (1981). Apertura a la sección clínica. *Ornicar?*(3), 37-46.
- Lacan, J. (2001). *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- Maeso, G. (2013). El goce real. *Virtualia. Revista Digital de la EOL*. Obtenido de <https://www.revistavirtualia.com/articulos/201/hacia-el-congreso-de-la-amp-un-real-para-el-siglo-xxi/el-goce-real>
- Sabot, P. (2007). *Para leer Las palabras y las cosas de Michel Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Zilman, J. M. (2024). El hombre en psicoanálisis a la luz de Foucault: La analítica de la finitud en Freud y Lacan. *Praxis Filosófica*, 58. doi:<https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i58.1258>
- Zizek, S. (2016). *Cómo leer a Lacan*. Buenos Aires: Paidós.

Fecha de recepción: 5 de octubre 2024

Fecha de aceptación: 25 de noviembre de 2025