

DEL SUJETO CARTESIANO AL SUJETO DEL PSICOANÁLISIS EN JACQUES LACAN

Dolores Castrillo

Son numerosos los escritos en los que Lacan introduce la cuestión del sujeto a través del *cógitio* cartesiano llegando a plantear que el sujeto del psicoanálisis no es otro que el sujeto de la ciencia moderna nacida con Descartes. Debo confesar que estas referencias de Lacan al *cógitio* de Descartes siempre me habían intrigado e incluso producido franco mal humor, pues no conseguía entender que relación había entre el sujeto cartesiano, ese sujeto que se piensa a sí mismo pensando, que aparece como la sede de una autotransparencia en la que pensamiento y conciencia de sí son la misma cosa y el sujeto del psicoanálisis, que, en tanto que sujetado al inconsciente, es un sujeto opaco para sí mismo y que no podemos sino situar en las antípodas del sujeto cartesiano. El inconsciente perturba la ilusión de una transparencia del pensamiento a sí mismo, pensamiento y conciencia de sí no se identifican, como lo muestra el sueño. El sueño es pensamiento pero un pensamiento que no es el corolario de la conciencia de sí. El sueño, nos dice Freud, es una escritura de pensamientos a los que ningún yo pienso puede acompañar. Eso piensa sin que yo esté ahí presente, tal es la fórmula en la que puede sintetizarse el descubrimiento freudiano del inconsciente.

Sin embargo, pese a que desde esta perspectiva, sujeto cartesiano y sujeto del psicoanálisis se sitúan en puntos antinómicos, Lacan señala que entre la búsqueda de Freud y la de Descartes hay una convergencia, aunque por supuesto también una divergencia, divergencia que como veremos le llevará a Lacan a subvertir radicalmente el *cógitio* cartesiano.

Veamos en primer lugar en que consiste la convergencia. En el Seminario Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis Lacan señala que hay un punto en el que se acercan, convergen la trayectoria de Descartes y la de Freud; tanto en uno como en otro la certidumbre es atrapada a través de la duda. En Descartes, como es sabido, la certidumbre de sí aparece en el punto más agudo, en cierto modo, en el punto de fuga de la duda hiperbólica. Impelido por método a dudar de todo hay sin embargo algo de lo que no puedo dudar y es de que dudo. Dudo, es decir pienso, luego soy. De la indudabilidad de la duda, del acto mismo de dudar, de la duda en acto, Descartes hace la certidumbre propia del sujeto. Por lo que respecta a Freud, Lacan nos recuerda que para él todo lo que aparece dudoso en el relato del sueño es el índice de un pensamiento inconsciente. En la reconstrucción del sueño y para empezar en la de sus propios sueños, pues Freud, al modo de Descartes hace de su propia experiencia el acontecimiento fundador de su discurso, aparecen siempre puntos de duda, de incertidumbre; pues bien justamente esto que aparece dudoso, entretelado de incertidumbres, le asegura a Freud que ahí hay un pensamiento inconsciente. La duda no es otra cosa más que el signo de la resistencia, de la resistencia contra la emergencia de los pensamientos inconscientes, y por eso todo aquello que aparece de forma discontinua, dudosa, se convierte en el objeto privilegiado de la escucha analítica. Así pues "De una manera exactamente analógica (a la de Descartes), nos dice Lacan, Freud allí donde duda- pues en fin son sus sueños y él es quien al principio duda, está seguro que allí hay un pensamiento que es inconsciente, lo que quiere decir que se revela como ausente". De la duda a la certeza de que ahí hay un pensamiento, esta es la simetría de Freud con Descartes. Ahora bien en donde se revela la disimetría es que Freud, nos dice Lacan, " está seguro que ese pensamiento está ahí aislado de todo su yo soy, si así puede decirse _ por poco que, ahí se da el salto, alguien piensa en su lugar". Es decir la primera disimetría entre Freud y Descartes es que para Freud el pensamiento no se acompaña de ningún yo pienso y, segunda disimetría, menos aún, de un yo soy. Eso piensa sin que yo esté ahí presente, tal es como decíamos la fórmula del pensamiento inconsciente.

Sin embargo no ahondemos todavía en la divergencia pues no hemos agotado aún la convergencia entre Descartes y el psicoanálisis. Si Lacan apela a Descartes para fundar el sujeto del psicoanálisis es porque Descartes permite alzarse a la concepción de un sujeto despojado de las propiedades que la psicología comúnmente le confiere. Para la psicología el sujeto está concebido de entrada sobre el modo existencial, es decir como un individuo que es un cuerpo y que a la vez es la sede de todos los actos, de todos los movimientos, de todas las representaciones de la esfera psíquica. Ahora bien, el método cartesiano, ese método por el que Descartes busca encontrar un pilar indubitable sobre el

que se pueda levantar el edificio del saber y de la ciencia, impone someter a una duda radical, hiperbólica todas las representaciones. Es preciso deshacerse de todas los saberes adquiridos por la tradición , de toda autoridad, de todas las ideas y representaciones. Pues en efecto, el escéptico - quiero decir Montaigne- tiene razón en dudar. Puede que a veces esté equivocado, que entre las cosas de las que duda se encuentren igualmente otras que sean verdaderas. Pero ¿cómo se podría saber? ¿Cómo se podría discernir lo verdadero de lo falso? ¿Y cómo podría hacerlo con la certeza de no equivocarse puesto que, cuando se guarda en el espíritu una idea o una opinión no probada aún, podría muy bien ser falsa y viciar el juicio?. No hay mas que un solo modo de salir: vaciar el espíritu completamente. Como Descartes le dice un día al Padre Boudin: "Si usted tiene una cesta de patatas, varias de las cuales están podridas, y que por tanto pudren el resto, ¿cómo hacer si no la vacía toda entera, y toma las patatas una por una, para poner las buenas en la cesta y arrojar las malas en la basura?". Hay que recordar que la operación cartesiana para fundar la ciencia se desarrolla en dos tiempos: se comienza por vaciar la cesta; sin embargo no se deja vacía , se pondrán patatas , precisamente las que no están podridas. Entonces el primer tiempo impone vaciar la cesta , es decir, dudar de todo; si a pesar de este deliberado propósito de dudar de todo hay algo que se impone al espíritu de forma tan clara y distinta que no pueda ser puesto en duda entonces podré decir que he hallado un punto de certeza indubitable sobre el que levantar el edificio de la ciencia. La duda será vencida con la propia duda pero para eso es necesario llevarla hasta el final. Mientras que el escéptico Montaigne soporta la duda, Descartes la ejerce deliberadamente. Por eso se libera de ella. Llevar la duda hasta el final supone desprenderse de todas las representaciones y creencias del espíritu : desde lo que nos parecen evidencias de los sentidos, pues ya que los sentidos me han engañado alguna vez bien pueden hacerlo siempre, hasta las mismísimas verdades matemáticas, pues bien pudiera ocurrir que existiera cierto genio maligno " no menos artero y engañador que poderoso, el cual ha usado de toda su industria para engañarme" y hace que me engañe incluso "cuantas veces sumo dos mas tres, o cuando enumero los lados del cuadrado, o cuando juzgo de cosas a un mas fáciles que esas, si es que son siquiera imaginables". Esta potencia de ficción y de engaño ,tan barroca, que es la figura del genio maligno que Descartes hace surgir en la primera meditación, y que para algunos interpretes no es sino la cara oscura de la omnipotencia divina ,tiene por función elevar la duda de modo deliberadamente ficticio hasta su extremo más hiperbólico, de modo que la esfera psíquica quede completamente vaciada, vaciada de los saberes heredados de la tradición, de las aparentes evidencias de los sentidos y hasta de las certidumbres matemáticas, vaciada, en suma, del universo de las representaciones. De una sola cosa puedo tener certeza, dice Descartes, y es de que dudo de que pienso: ego cogito. El cógito solo surge como el residuo ineliminable de esta operación de vaciamiento . El sujeto del "cógito" en tanto que residuo de la operación de limpieza de las representaciones, es por tanto , la cesta de las patatas , pero vacía. Descartes reduce la subjetividad a un puro pensamiento vaciado de todo contenido representativo , porque el pienso de Descartes no es un pienso en determinada cosa sino un pensamiento puro que no remite más que a si mismo . En este sentido Descartes con su res cogitans nos presenta un sujeto que, a diferencia de la psicología , es un sujeto vacío , un sujeto que no existe en absoluto como una esfera que implicaría montones de representaciones, de cualidades y propiedades diversas , sino como un simple punto , un punto evanescente, pues como el propio Descartes dice en su segunda meditación: "YO soy, yo existo; eso es cierto, pero ¿cuanto tiempo?...el tiempo que estoy pensando: pues quizás ocurriese que, si yo cesara de pensar , cesaría al mismo tiempo de existir".

En un primer tiempo este sujeto que es puro pensamiento es un sujeto vacío de representaciones y aún más ,cabría decir , vacío de ser. Al final de su primera meditación cuando la duda ha sido llevada hasta su extremo hiperbólico, hasta el extremo de pensar que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos , y las demás cosas exteriores no son sino ilusiones y ensueños en los que le hace creer el genio maligno Descartes consecuentemente escribe: " Me consideraré a mí mismo como sin manos , sin ojos, sin carne, sin sangre, sin sentido alguno, y creyendo falsamente que tengo todo eso". Es decir que la primera operación que Descartes realiza a través de la duda hiperbólica consiste en situar un sujeto que es puro pensamiento, un sujeto en la terminología de Lacan puramente significante, un sujeto vaciado de ser. Aunque en un segundo momento Descartes, en la conclusión de su cógito, reintroduce nuevamente el ser ; es decir, un pensamiento al cual ha vaciado de toda substancia lo llena nuevamente con un ser - pienso, luego soy- un ser que es presencia en ese pensamiento.

La semejanza entre el sujeto de Descartes y el sujeto del psicoanálisis radica en el primer momento.

Al definir el inconsciente por pensamientos -término bien cartesiano- y no por instintos, como vulgarmente se cree, Freud enlaza con Descartes y nos permite pensar un sujeto despojado de oropeles psicológicos, un sujeto que no es ni el viviente, ni aún la persona, sino un efecto de los pensamientos, esto es desde la perspectiva de Lacan, un efecto de los significantes inconscientes ya que para él los pensamientos inconscientes tienen la estructura de un lenguaje. Hay que decir que el segundo momento cartesiano -la substancialización del yo pienso en un yo soy- esta montado en Descartes sobre la base de excluir la dimensión del inconsciente. El sujeto cartesiano, autotransparente, en el que pensamiento y conciencia de sí son la misma cosa, disimula la división del sujeto entre sus enunciados conscientes y su enunciación inconsciente, entre lo que dice conscientemente y lo que verdaderamente dice más allá de su intención de significación. La división entre el sujeto del enunciado (sujeto de la conciencia) y el sujeto de la enunciación (sujeto del inconsciente) queda aplastada según Lacan en la fórmula cartesiana "Yo pienso luego yo soy", pues en ella el "yo" es tomado siempre en el mismo plano cuando en verdad no es el mismo yo el que piensa que el que dice "yo pienso".

De ahí la primera crítica de Lacan al cogito cartesiano: "No se trata de saber si hablo de mí mismo conforme con lo que soy sino si cuando hablo de mí soy el mismo que aquel del que hablo"

Sujeto de la enunciación inconsciente y sujeto del enunciado consciente no son el mismo, de manera que en todo rigor hay que concluir que si el sujeto de la enunciación inconsciente no coincide con el yo que dice "yo pienso, luego yo soy" entonces nada asegura que ese sujeto sea. O dicho de otra manera el primer "yo", el "yo" del "yo pienso", no es en rigor para el psicoanálisis un "yo" sino un "eso" piensa. Eso, el inconsciente, piensa sin que yo esté allí presente y sin que pueda deducir por tanto ningún yo soy. Del cogito del yo pienso no puede inferirse ningún yo soy ningún, ser substancial. Al anular la distancia entre el sujeto de la enunciación y el sujeto del enunciado Descartes puede substancializar el "yo pienso", pero desde el momento en que restablecemos esta división nada nos autoriza a hacer equivaler el ser y el pensamiento. El error de Descartes dice Lacan consiste "en no convertir el yo pienso en un simple punto de desvanecimiento". El error es substancializar el cogito cayendo en lo que Lacan llama el regreso del homunculo: "Prenderé la función del cogito cartesiano del término feto u homunculo. Viene ejemplificada por la caída, que no ha dejado de producirse en la historia de lo que se llama el pensamiento, que consiste en tomar ese yo del cogito por el homunculo que, desde hace tiempo, es representado cada vez que se quiere hacer psicología por la presencia, en el interior del hombre, del famoso hombrecillo que lo gobierna, que es el conductor del carro, el punto llamado en nuestros días, de síntesis.(...) [Por el contrario en nuestro vocabulario, simbolizamos por S tachada (S) al sujeto, en tanto que constituido como segundo por respecto al significante.]" Se puede hacer entrar en resonancia esta crítica de Lacan a Descartes con la de ciertos autores contemporáneos como el cognitivista Dennet que ataca también el mito del homunculo y, sobre todo, con la polémica bien conocida de Gilbert Ryle contra "el fantasma en la máquina", es decir, contra la idea de que habría en el interior del hombre una especie de hombrecillo invisible llamado substancia pensante o yo de la que el cuerpo sería el robot y el cerebro el ordenador. Notemos que esta misma crítica la dirige Dennet no solo contra el yo consciente sino contra el inconsciente freudiano. Pero a nuestro entender esta crítica de Dennet es claramente injusta, al menos aplicada a Lacan, pues todo el esfuerzo de Lacan y particularmente su crítica al cogito cartesiano va dirigido a mostrarnos que el inconsciente no es el nuevo nombre del alma, no es ninguna substancia invisible o espiritual sino que no es otra cosa que la estructura del lenguaje hablando a solas, es decir produciendo mensajes -sueño, lapsus, síntomas- que desbordan la intención consciente de significación del hablante. Por otra parte, lo que Lacan llama sujeto del inconsciente tampoco es ninguna substancia, sino un efecto mismo del lenguaje. En suma, todo el esfuerzo de Lacan en relación a Descartes va dirigido a dessubstancializar el cogito o lo que es lo mismo a disociar el "yo pienso" del "yo soy", mostrándonos que el sujeto del inconsciente no es ninguna substancia o ser, sino, precisamente, falta en ser.

Esta falta en ser con la que Lacan caracteriza al sujeto del inconsciente puede abordarse desde dos ángulos complementarios:

Vayamos con el primer aspecto. Hay que tener en cuenta que la expresión sujeto del inconsciente no designa que el inconsciente sea un sujeto sino que lo que el psicoanálisis entiende por sujeto es un efecto del saber inconsciente, es decir un efecto de la articulación de los significantes, pues cualquier

saber ,desde el de una receta de cocina hasta el saber inconsciente, consiste en eso ,en una articulación de significantes . Ahora bien, el inconsciente es un saber sin sujeto, las cadenas significantes trabajan solas y el efecto de sentido de esta articulación de significantes es lo que se denomina sujeto.Así el efecto de sentido inesperado que se produce , por ejemplo, en cualquier lapsus es lo que en psicoanálisis se denomina un efecto de sujeto puesto que en la equivocación donde emerge la subjetividad inconsciente.

Vemos que lo que llamamos sujeto del inconsciente no es aquel que habla o que maneja los significantes sino aquel que es hablado por ellos. De ahí la definición de sujeto que propone Lacan: "el sujeto es lo que está representado por un significante para otro significante". Definición que implica varias cosas.

En primer lugar, como decíamos, que el sujeto no habla el significante , son los significantes quienes hablan entre sí y hablan del sujeto. Esto es lo que se revela en todas las formaciones del inconsciente ; tomando de nuevo el ejemplo del lapsus aquí se revela muy claramente que no es el sujeto el que habla , al contrario el sujeto se ve como atrapado por la lengua ,como hablado por ella.

En segundo lugar que el sujeto no es la causa del lenguaje no es la causa de los significantes sino el efecto de su combinatoria. En tercer lugar, la definición de que el sujeto es lo que esta representado por un significante para otro significante implica al sujeto como algo puntual, ilocalizable , el sujeto se sustrae a cualquier significante ultimo que permita definir su ser.El sujeto desde el punto de vista del psicoanálisis no tiene identidad, por eso tiene que identificarse y al hacerlo queda dividido entre distintas identificaciones significantes. Ora es este significante , esta palabra,la que lo define, ora es este otro; pero ¿para quien? ; para otro significante ,pues ninguno de los significantes le proporciona una definición acabada de su ser . El resultado de esto es que si el significante representa al sujeto , o lo metaforiza como dice Lacan , al mismo tiempo su metonimización, es decir, su deslizamiento de significante en significante, de identificación significante en identificación significante , lo divide, lo borra, lo vacía , introduciendo la falta en ser. Falta en ser, pues el sujeto está en todas partes y a la vez en ninguna de la cadena significante. Por ejemplo , más de un elemento del sueño, casi todos , pueden ser el punto en que situamos diversamente al sujeto en la interpretación. El sujeto ocupa diversos sitios según se coloque bajo uno u otro de esos significantes. Igualmente en un análisis el sujeto que está a la búsqueda de su identidad ,a la búsqueda del significante que lo identifique, atraviesa la experiencia de su división en tanto que ningún significante le aporta un sentido absoluto; y esto porque la estructura misma del significante como siempre articulado a otro lo excluye.El sujeto esta pues en todas partes de la cadena significante y en ninguna lo que produce un efecto, de vaciamiento de falta en ser . Como señala Lacan "en ese juego significante de la metáfora y la metonimia allí no soy porque no puedo situarme" Es una frase que personalmente me hace eco con una que encontré hace mucho en el Zaratustra de Nietzsche . Recordemos que Zaratustra es para Nietzsche el paradigma de aquel que quebranta todos los valores establecidos, todas las creencias solidificadas, de aquel que está en continua transmutación, es decir, que desde el punto de vista del psicoanálisis, podría ejemplificar a la perfección lo que es el deslizamiento infinito del sujeto de una identificación significante a otra . Un día su sombra habló así a Zaratustra: "Oh Zaratustra ¿ donde está mi hogar ? Por él pregunto y busco y he buscado y no he encontrado. !Oh eterno estar en todas partes! !Oh eterno estar en ningún sitio! !Oh eterno en vano!" . Tenemos en la sombra de Zaratustra una imagen ,creo bien expresiva , de ese sujeto que está en todas partes y en ninguna de la cadena significante y que experimenta ,a causa de ese deslizamiento infinito de identificación en identificación, un vaciamiento, una falta en ser: !Oh eterno en vano!"

Volviendo a Lacan hemos visto pues una primera razón por la que rebate la substantificación del sujeto en el cógito cartesiano. El sujeto en el pensamiento, en su deslizamiento por las distintas identificaciones significantes, se desvanece, queda borrado. Por tanto allí donde pienso no soy porque no puedo situarme.

Ahora bien , mas allá de esta división entre significante y significante, que hace que el sujeto del inconsciente tenga un estatuto puntual y evanescente,hay otra razón por la que Lacan puede plantear de manera mucho más radical la escisión entre el pensamiento y el ser . Esta razón hace al engendramiento mismo del sujeto . Para el psicoanálisis el sujeto es el efecto de la captura de un ser viviente , puro cuerpo, por la red del lenguaje , que está ahí desde antes de su nacimiento. En este sentido es importante tener presente que para el psicoanálisis el lenguaje es primero y el sujeto es

segundo. Es el significante, el lenguaje el que crea al sujeto y no al revés; es decir, que no hay sujeto más que por el significante, el sujeto no deviene tal más que por el hecho de que ese viviente que era antes recibe la impronta, la marca del Otro del lenguaje y por extensión del Otro de la cultura. Ahora bien el sujeto paga un precio por su constitución en el campo del lenguaje y de la cultura. Freud ya lo ve cuando escribe "El malestar en la cultura. A partir de la captura por la red del lenguaje, y de la cultura la relación del viviente con su propio cuerpo y con el de los demás ya no va a ser jamás una relación puramente natural. El lenguaje, la estructura significante tiene un efecto de desnaturalización, de desvitalización, de mortificación, sobre el cuerpo. Lo vemos incluso en los animales domésticos, no poseen la misma exuberancia vital que los animales salvajes, incluso son todos un poco neuróticos como sus amos, porque están en nuestro baño de lenguaje. Cada vez que un significante marca a un cuerpo, quita algo de la vida originaria de ese cuerpo, va menguando esa relación inmediata del cuerpo consigo mismo y con el de los demás, de tal modo que el cuerpo queda afectado de un déficit, de una pérdida que Lacan llama la pérdida del goce natural de la vida o también la pérdida del ser, del ser del sujeto en tanto que ser puramente viviente. El lenguaje tiene pues un efecto paradójico: por un lado crea al sujeto, lo hace nacer, pero por otro lo mortifica, le hace perder su ser de viviente. Si el precio que el sujeto tiene que pagar por constituirse en el campo del lenguaje es la pérdida del ser, puede entenderse porqué de manera aun más radical Lacan plantea que el sujeto y el ser, que el pensamiento y el ser, son incompatibles lo que le lleva a una radical subversión del cogito cartesiano: allí donde pienso no soy y allí donde soy no pienso. La primera parte de la fórmula se puede entender ahora claramente: allí donde pienso, es decir, allí donde estoy sujetado al lenguaje no soy porque el lenguaje impone una pérdida de ser. ¿Pero a qué se refiere Lacan con la segunda parte de la fórmula soy donde no pienso? Para responder a esto es preciso, plantearse antes una pregunta; hemos visto que el sujeto está aquejado de falta en ser pero ¿donde se resarce de esta pérdida de ser que tuvo que pagar por constituirse como sujeto en el campo del lenguaje? La respuesta que apenas puedo dejar esbozada aquí es que el sujeto recupera parte del ser perdido a través del goce pulsional. Es transformándose en objeto de goce para el deseo del Otro como el sujeto en el fantasma reencuentra algo de ese ser que perdió. Ahora bien este ser de goce del sujeto la experiencia analítica permite constatar que no es algo que pueda ser abarcado por el significante, por el pensamiento, sino que queda excluido de él. De ahí la alternativa: "Afirmo uno "yo pienso"? entonces hay que deducir según la experiencia analítica: "no soy". Afirmo uno "yo soy". Hay que deducir no pienso. La incompatibilidad del "yo pienso" y del "yo soy" con la que Lacan subvierte el cogito traduce en el plano de la lógica la tensión freudiana del inconsciente y el ello, del registro del pensamiento y del registro del goce.

Hemos visto pues dos fases del sujeto: el sujeto en tanto que falta en ser en el significante, en tanto que mortificado por el Otro del lenguaje, se opone a lo que hay de vivo en él y que es como escribe Lacan: "lo que falta al sujeto para pensarse agotado por su cogito, a saber lo que él es de impensable".

Hasta aquí hemos abordado la convergencia y divergencia de Lacan con Descartes a partir del sujeto. Pero el sujeto lacaniano no sería nada sin el Otro, como el sujeto de Descartes, el cogito, tampoco sería tal sin Dios. Dios es el correlato del sujeto de Descartes así como el Otro es el correlato del sujeto lacaniano. Se impone pues una comparación entre el Dios de Descartes y el Otro de Lacan. En Problemas cruciales del psicoanálisis Lacan precisa de esta manera la función del Dios cartesiano: "La andadura de Descartes no es una andadura hacia la verdad (...) lo que le presta su fecundidad es que se propuso una meta, un fin que es el de una certeza, pero por lo que hace a la verdad, se descarga de ella sobre el Otro, sobre el Gran Otro, sobre Dios para decirlo todo (...) Es este rechazo de la verdad fuera de la dialéctica del sujeto y del saber lo que constituye propiamente hablando el nervio de la fecundidad de la andadura cartesiana. Porque Descartes, pensador, puede conservar todavía por un tiempo la carcasa de la seguridad tradicional de las verdades eternas. Ellas son así porque Dios lo quiere; pero de esta manera, él, también, se desembaraza de ellas. Y, por esta vía abierta, la ciencia entra y progresa, instituyendo un saber que ya no tiene que embrollarse con los fundamentos de verdad". La función pues del Dios cartesiano es la ser el garante de las verdades eternas, ellas son verdaderas simplemente porque es él quien así lo quiere. Haciendo esto Descartes consigue desembarazar a la ciencia del problema de los fundamentos últimos de la verdad y da con ello paso al nacimiento de la ciencia moderna cuya divisa sería: "A Dios la verdad, a

nosotros el saber". Y ese saber, vaciado de la verdad metafísica, se contenta con una verdad como causa formal, dice Lacan, con una letra V o F que nada tiene que ver con la verdad del ser o de Dios. La verdad formal es la verdad de una fórmula. Esa verdad como causa formal nos dice como funciona matemáticamente lo real, no nos dice por qué. Es lo que Newton respondía a aquellos que pensaban que la ley de la gravitación implicaba un milagro, pues sin milagro ¿cómo sabría una masa a qué distancia está de otra para obedecer a su ley? Como escribe el mismo Newton: "Y después de todo eso nos preguntaremos porqué el señor Newton habría de ser reprobado porque no explica mediante hipótesis las causas de la gravedad y las demás atracciones; como si fuese un crimen satisfacerse con las certezas y dejar de lado las incertezas..." La posición de Newton en la vía abierta por Descartes es la de transmitir los principios matemáticos y dejar de lado, para la religión, la cuestión de la potencia "hiperfísica" que sería la "verdadera causa" no formal de la gravitación.

Haciendo bascular el problema de los fundamentos de la verdad hacia Dios, Descartes no solo abre la vía por la que transitará la ciencia moderna sino que con su operación surge en el mundo un nuevo modo de la subjetividad. El sujeto cartesiano, el sujeto de la ciencia moderna, es un sujeto dividido entre saber y verdad. Como dijimos al principio Lacan plantea que el sujeto sobre el que opera el psicoanálisis no es otro que el sujeto cartesiano, el sujeto de la ciencia moderna. Es más llega a afirmar que sin el sujeto propiamente moderno, sin el sujeto surgido de la ciencia, la existencia del psicoanálisis sería impensable. Ahora bien que el psicoanálisis se ocupe de ese sujeto surgido de la ciencia no significa que el psicoanálisis sea una ciencia ni que opere al modo de ella. El problema de la verdad que la ciencia rechaza resurge. La verdad retorna en la experiencia del sujeto pero lo hace "por otra vía que la de la confrontación al saber o a la certidumbre que pueda tratar de conquistar en esta confrontación". Para el psicoanálisis, la verdad retorna en el sujeto por la vía del síntoma. La división del sujeto entre saber y verdad, que tiene por resultado que el ser que habla no pueda pretenderse ni ser completo ni ser Uno, se traduce en la experiencia de cada cual por la presencia de lo no sabido y por la presencia de lo no querido. Hay lo no sabido en cada uno, esto es evidente, no se ha esperado al psicoanálisis para saberlo y el psicoanálisis no refuta este no sabido; pero complica las cosas al situar la dimensión del inconsciente, es decir al situar la dimensión de un saber que no se sabe que se sabe. El síntoma encierra una verdad que el sujeto no sabe y que se expresa de forma desviada, disfrazada patológicamente. Pero el síntoma se impone al sujeto no sólo como una verdad insabida sino bajo la forma de un verse impelido a hacer lo que no se quiere hacer. El síntoma empuja al sujeto a actuar en contra de su propio bienestar. En suma el síntoma nos presenta la paradoja de un sujeto no solamente dividido entre saber y verdad sino dividido contra sí mismo. Es esta verdad no sabida y no querida que retorna por la vía del síntoma la que le lleva a un sujeto a acudir a un analista. En cierto modo la entrada en un análisis sigue una trayectoria un poco parecida a los primeros pasos que Descartes describe en sus Meditaciones. El sujeto que acude al análisis rechaza como él los saberes existentes sobre su síntoma (el saber médico, el psiquiátrico, el psicológico etc) y también él supone que existe un saber sobre su síntoma, en el que consiste su inconsciente, y ese saber se lo supone al Otro. Supone que ese saber existe, un poco como el científico supone saber en lo real siendo esta la condición para que pueda descifrar ese saber, hacerlo existir realmente, enunciándolo. Pero a diferencia de Descartes, ese saber referido al síntoma del sujeto no está separado de la verdad de su ser. Como apunta G. Morel: "El sujeto no puede decirse: 'que el Otro se quede con la verdad, yo me quedo con el saber', pues padece justamente de esa verdad que encarna el síntoma." La cura consiste en transformar al máximo esa verdad del síntoma en saber. La verdad que está en juego en un psicoanálisis no tiene el mismo estatuto que en la ciencia, es causa material, significativa, lo que quiere decir que el síntoma es efecto del lenguaje sobre el sujeto. Causa significativa quiere decir al mismo tiempo que el único medio con el que opera el psicoanálisis es la palabra. La verdad del ser encarnada en el síntoma no se aborda más que por aquello que se puede decir de ella en el análisis y así será modificada. Pero la verdad no toda puede ser dicha, no toda puede ser transformada en saber. El desciframiento del saber inconsciente tiene un límite, real, por más descifrado que sea el inconsciente por más significantes que emerjan en una cura ninguno alcanzará para nombrar lo que en el psiquismo inconsciente no está inscrito, la cláusula de la relación sexual, la cláusula que diría en qué consiste ser un hombre para una mujer y en qué consiste ser una mujer para un hombre. Esa es la cláusula que espera el sujeto y su ausencia en el inconsciente lo desespera. Porque sobre este punto el inconsciente es mudo, el sujeto aporta el vacío de su pregunta al Otro, al analista del que espera el significativo que le falta aquel que sería capaz de nombrar la verdad de su ser de goce y le daría la clave de su existencia.

Y en esta espera reside lo que Lacan no duda en calificar con el término de engaño de la transferencia esto es de engaño en la relación del analizante con el analista. La cuestión del engaño está siempre presente, y de modos diferentes, en la relación del sujeto con el Otro. Esto nos lleva nuevamente a la relación del sujeto con el Otro en Descartes y en Lacan.

Hemos visto que ni el sujeto cartesiano ni el sujeto del psicoanálisis pueden situarse sino es por su relación al Otro. En la cura el analista es el Otro así como para el cogito su Otro es Dios. Lacan traza una equivalencia entre la posición del analista como, Sujeto Supuesto Saber - al analista el sujeto le supone un saber sobre la causa de su sufrimiento sobre la causa de su síntoma- y la posición de Dios que es también para el sujeto cartesiano un Sujeto Supuesto Saber en tanto que garante de las verdades eternas. El analista como Otro es homólogo de Dios como Otro. Pero esta homología no es más que apariencia. En el mismo momento en que traza esta comparación Lacan declara que "el analista no se presenta como un Dios, no es Dios para su paciente". El Sujeto Supuesto Saber es en el caso en el caso de Dios como en el del analista, el Otro sin que el analista sea sin embargo homólogo de Dios. Lacan precisa la diferencia de este modo: para el sujeto cartesiano el Otro es susceptible de ser engañador. No olvidemos que la hipótesis del genio maligno en última instancia es solidaria de la omnipotencia divina. Para el sujeto analizante el Otro es susceptible de ser engañado. "lo correlativo del sujeto ya no es ahora el Otro engañador, sino el Otro engañado." "Dejemos por el instante-continua Lacan- la hipótesis cartesiana de que el psicoanalista sea engañador. No es absolutamente a excluir del contexto fenomenológico de ciertas entradas en análisis. Pero el psicoanálisis nos muestra que lo que, sobre todo en la fase del comienzo, limita más la confianza del paciente, su abandono a la regla analítica, es la amenaza de que el analista sea engañado por él". Es decir que lo que más teme el sujeto en un análisis no es que el analista le engañe sino engañar él al analista, colocarle sobre una pista falsa o simplemente que se equivoque y le malinterprete y por eso muchas veces se calla cosas, para no ser mal interpretado por el analista, cosa que por otra parte bien puede suceder pues es obvio que el analista no es Dios, se puede equivocar como todo el mundo.

El analista es Sujeto Supuesto poder ser engañado, no es Dios para su paciente pues no hay como dice Lacan "ninguna necesidad de la idea de un ser perfecto e infinito _ ¿quién puede pensar en atribuir estas dimensiones a su analista? para que se introduzca la función del Sujeto Supuesto Saber". Pero lo que el analizante espera del analista, lo que demanda, lo que reclama del lado del analista es la completud que le falta a él, analizante, en tanto que sujeto dividido. Si hay un dominio donde en el discurso el engaño tiene el éxito casi asegurado es a buen seguro en el amor. "Persuadiendo al Otro de que puede completarnos, nos aseguramos de poder continuar desconociendo lo que nos falta" dice Lacan. La completud que se lograría a través del Otro es la apuesta del engaño en la transferencia, el nudo del amor de transferencia.

Este proceso del engaño gobierna todo lo que Lacan desarrolla al final del Seminario XI sobre el "deseo del analista" tomando esta expresión como nos indica Bernard Baas -cuyas consideraciones sobre este punto voy a seguir aquí - en el doble sentido del genitivo.

Veamos primero el "deseo del analista" en el sentido del genitivo objetivo. El Otro del analista en tanto que sujeto supuesto saber es tomado por aquel que puede aportar al sujeto la identidad que le falta, el significante que nombraría su ser y que vendría a completarle. Esta demanda de completud hace del deseo del sujeto por el analista (genitivo objetivo) un deseo de ser deseado por el analista. "Deseo del analista, deseo de ser deseado, deseo del deseo del Otro. Esta podría ser la fórmula del sujeto: yo deseo que el Otro venga a aportarme lo que me falta haciendo de mí el objeto de su deseo; yo deseo que el Otro venga a aportarme mi propia completud haciendo de mí su propio complemento. Pero justamente - y contrariamente a la concepción oblativa de ciertos analistas por la que revelan que ellos no dudan un instante de su estatuto de gran Otro plenamente consistente- ese Otro no tiene nada que ofrecer al sujeto, si no es el retorno de su demanda. Como destinatario de la demanda de completud el Otro es supuesto como completo. El engaño estriba en que por su demanda, el sujeto desconoce que el Otro no posee esa completud, que el Otro está también marcado por la falta de significante y que nunca podrá aportarle a él por lo tanto el significante que le complete. "Y el cuidado, la preocupación de que el analista no sea engañado, la idea misma de que podría ser engañado, esto, como observa Baas, testimonia ante todo de que el sujeto se engaña a sí mismo y se complace en su engaño. Se complace, sin completarse, en creer que podría ser completo." En la transferencia el sujeto en cierto modo va a tratar de sustraerse del fardo de su división postulando la completud del Otro. Detrás del amor de transferencia hay este engaño que

consiste en intentar que el Otro nos libre del fardo , de la cruz ,de nuestra división que no soportamos. Lo que sería después de todo pensable si el Otro fuese él mismo no barrado pero precisamente no lo es . De suerte que , a fin de cuentas , el deseo del sujeto "reencuentra " el deseo del analista (aquí en el sentido subjetivo del genitivo) se reencuentra a sí mismo. Todo lo que vuelve al sujeto es la barra que barra al Otro , es decir la barra que lo hace incompleto. Renunciar al engaño de la plenitud del Otro es aceptar que el analista caiga de su posición de gran Otro, de Otro pleno, no barrado. El analista es en cierto modo sacrificado y es a este título que cae como un objeto de desecho, como un objeto pequeño a.

He aquí esta lógica del engaño que es la lógica de la transferencia. He aquí porqué en el análisis el correlativo del sujeto no es el Otro engañador, sino el Otro engañado. Veamos ahora para concluir que hay de este Otro engañador o más precisamente de este Otro que podría ser engañador, es decir , del Dios de Descartes. Hago esta precisión porque todo el empeño de Descartes a partir de la tercera meditación es, justamente, conjurar la posibilidad de existencia de este genio engañador, para lo cual le es preciso demostrar la existencia de un Dios infinitamente perfecto que incluye entre sus perfecciones la de ser garante de las verdades ,es decir, la de no engañar. Ya dijimos que al descargar el peso de la verdad última en Dios Descartes lograba que el saber científico se desembarazase de este problema del fundamento de la verdad y que el resultado de ello era el nacimiento del sujeto moderno, el sujeto de la ciencia escindido entre saber y verdad. Ahora bien esta disyunción entre saber y verdad Descartes la sitúa sólo del lado del sujeto, no en Dios que ,al contrario, en su infinita perfección, supone la conjunción de saber y verdad. De este modo el Otro de Descartes, Dios ,es un Otro completo que si bien no podemos decir exactamente que complete al sujeto porque el sujeto cartesiano es un sujeto que se sabe imperfecto y finito en comparación con la perfección e infinitud divinas, sí le proporciona una garantía de que en algún punto saber y verdad coinciden y al mismo tiempo le otorga una consistencia de ser. En efecto como escribe Descartes en su tercera meditación yo no tengo el poder ni de darme el ser ni de conservarme a mi mismo en el ser ni por un instante y " de este modo se con evidencia que dependo de algún ser diferente de mí" Así pues, por mas que en Descartes el sujeto sea un sujeto dividido entre saber y verdad, el Otro como correlativo de este sujeto es bien diferente del Otro de Lacan y ello tiene todas sus consecuencias sobre el sujeto mismo. El sujeto cartesiano busca en Dios ,en tanto que Dios es lo infinitamente perfecto, la perfección y aunque no la encuentra en sí mismo como tal, sí encuentra en la perfección divina un signo, un rasgo, que lo constituye como sujeto consistente. Nada parecido en el Otro de Lacan. El Otro lacaniano, el Otro del lenguaje encarnado en el analista, es incompleto. En el Otro falta un significante capaz de identificar al sujeto y de completarle . Aunque el sujeto no tiene relación mas que con el Otro el Otro no tiene el poder de fundar la identidad consigo mismo del sujeto, ni tiene el poder de darle los significantes que nombrarían su ser, en particular no tiene el poder de otorgarle el significante que nombraría su ser de goce ,su ser sexual. Por mas que se descifre, en el Otro del saber inconsciente faltan los significantes que nombren el ser sexual del sujeto , faltan los significantes que digan la cláusula de la relación sexual , que digan en qué consiste ser un hombre para una mujer y una mujer para un hombre. Es por eso que para el sujeto del psicoanálisis la disyunción entre el saber y la verdad y su estatuto de sujeto dividido es aún mucho mas radical que para el sujeto cartesiano que recibe del Otro el signo de una posible conjunción del saber y la verdad lo que le otorga una consistencia de ser. La disyunción entre el saber y la verdad del sujeto del psicoanálisis no es otra en definitiva que la del cogito subvertido : Ahí donde soy no pienso, ahí donde pienso no soy, porque falta el significante que nombre mi ser o lo que es lo mismo no hay saber que pueda decir la verdad del ser del sujeto ni un Otro que pueda otorgarle el signo de su imposible completud.

BIBLIOGRAFIA

BERNARD BAAS y ARMAND ZALOSZYC: Descartes et les fondements de la psychanalyse , Navarin, Paris 1988

DESCARTES: Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas. Alfaguara, Madrid 1977

LACAN: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis Barral, 1977

Problemes cruciaux de la psychanalyse inédito.

La lógica del fantasma, inédito.

G.MOREL , Ciencia y Psicoanálisis Revista Freudiana nº2 Barcelona 1991

F. NIETZSCHE: Así habló Zaratustra, Alianza ,Madrid 1975