

Lo impensado en el siglo XXI: un diálogo político-epistemológico entre psicoanálisis, neurociencias y cibernética

*The Unthought in the 21st Century:
A Political-Epistemological Dialogue Between
Psychoanalysis, Neuroscience, and Cybernetics*

Juan Manuel Zilman

Correspondencia:
juanzilman1@gmail.com

Filiaciones Institucionales:
Facultad de Psicología
Universidad Nacional de Tucumán

RESUMEN: El artículo examina una tensión en el psicoanálisis contemporáneo establecida entre dos direcciones diferentes. Tomando los aportes de Politzer y Foucault, se advierte una oposición entre una dirección antropológica –que hace del Hombre un sujeto bajo la suposición de un inconsciente interno–, y una dirección estructural en psicoanálisis –que no ubica al sujeto en el Hombre sino en el lenguaje, prescindiendo de la interioridad para pensar lo inconsciente–.

Poniendo a prueba las críticas convergentes de Politzer y Foucault, respecto a la infecundidad epistemológica y la peligrosidad política implicadas en la noción clásica de sujeto como ser humano sujetado a un inconsciente interno, este trabajo tiene por objetivo

Cómo citar:

Zilman, J. M..(2026), Lo impensado en el siglo XXI: un diálogo político-epistemológico entre psicoanálisis, neurociencias y cibernética. En *Revista psicoanálisis en la universidad N°10*. Rosario, Argentina, UNR Editora. Páginas 183-203

ISSN: 2683-9938 (en línea)



Licencia: Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

Responsabilidad editorial:
Universidad Nacional de Rosario.
Argentina. Facultad de Psicología.

Recibido:

18 - 11 - 2025

Aceptado:

23 - 04 - 2026

Publicado:

25 - 05 - 2026

revisar la persistencia de un enfoque antropológico en psicoanálisis, puesto que sostiene una posición –epistemológica– extraterritorial respecto de otros saberes, y mantiene, sin proponérselo, una funcionalidad –política– con el individualismo neoliberal.

En ese sentido, se sostiene la necesidad de un fundamento estructural para la teoría y la clínica psicoanalítica, como condición para posibilitar un diálogo con otros saberes actuales –como las neurociencias– que refuercen su estatuto epistemológico y le permitan unir su horizonte con la subjetividad de la época –entrelazada con la cibernética– sobre una posición ética y política común que no sea individualista

PALABRAS CLAVE: psicoanálisis - neurociencia - cibernética - política - epistemología

ABSTRACT: The article examines a tension within the contemporary psychoanalytic field between two distinct ways of grounding its theory and clinical practice. Drawing on the contributions of Politzer and Foucault, it identifies an opposition between an anthropological orientation in psychoanalysis –which posits Man as a subject under the assumption of an internal unconscious– and a structural orientation, which locates the subject not in Man but in language, dispensing with interiority as a basis for conceptualizing the unconscious.

Testing the convergent readings of Politzer and Foucault regarding the epistemological infertility and political risks implied by the classical notion of the subject as a human being bound to an internal unconscious, this work’s primary aim is to critique the persistence of an anthropological approach in psychoanalysis, insofar as it sustains an extraterritorial epistemological stance toward other bodies of knowledge and inadvertently aligns itself with the political logic of neoliberal individualism.

In this sense, the article argues for the necessity of a structural foundation in psychoanalysis as a condition for establishing dialogue with contemporary forms of knowledge –such as the neurosciences– that reinforce its epistemological status and enable it to connect its horizon with the subjectivity of the present era –intertwined with cybernetics– on a shared ethical and political ground.

KEYWORDS: Psychoanalysis - Neuroscience - Cybernetics - Politics - Epistemology

INTRODUCCIÓN

Este trabajo tiene por objetivo principal contribuir a un movimiento de rectificación en psicoanálisis, en torno a su (su) posición de inconsciente, su (su)posición política y su (su)posición respecto a los demás saberes (de orientación científica) que le son contemporáneos. “Lo impensado en el siglo XXI” alude tanto a la noción de inconsciente que opera en el psicoanálisis actual, como a aquello que no suele pensarse dentro de su campo: lo impensado de su diálogo con otras ciencias, y lo impensado de su funcionalidad al neoliberalismo. Bajo advertencia de las críticas y redefiniciones que ha sufrido el inconsciente freudiano, se pretende problematizar su fecundidad epistemológica y su rol político actual a partir de autores como Politzer, Foucault y Lacan.

El propósito de esta problematización es generar condiciones de posibilidad para el diálogo entre el psicoanálisis y otros saberes, rescatando la diferencia paradigmática que hay entre un inconsciente dinámico (referido a una interioridad constituyente) y un inconsciente estructural (ligado a un entrelazamiento constituyente). Diferencia de nivel teórico-epistemológico que implica, a su vez, diferentes posiciones ético-políticas.

“El cogito y lo impensado” se titula un apartado del capítulo nueve de *Las palabras y las cosas*, en donde Foucault contrapone dos modos distintos de concebir lo inconsciente: el modelo tradicional fenomenológico, del que participa Freud, soportado en los fundamentos epistemológicos del siglo XIX, de arraigo antropológico; y el modelo en el que se inscriben autores como Lacan, basado en marcos epistemológicos del siglo XX, de orien-

tación estructuralista. Efectivamente, entre el nacimiento y la muerte del hombre sitúa Foucault estas dos concepciones de inconsciente que aquí se consideran.

En este sentido, se puede advertir hoy la persistencia de un enfoque antropológico en psicoanálisis, que piensa al Hombre como un sujeto sujetado a sí mismo (a su inconsciente interno, su goce, etc.). Precisamente, es este enfoque el que se pretende problematizar, puesto que implica, siguiendo la lectura de Foucault (2013), un peligro político y una infecundidad epistemológica.

Su peligro radica en la solidaridad que el concepto antropológico de sujeto puede mantener con el individualismo neoliberal. Al situar las causas y las posibles salidas del malestar en un dinamismo interno —la energética de la pulsión o del goce— propio de quien sufre, se incurre, parafraseando a Mark Fisher (2016), en la maniobra de *privatizar el padecimiento subjetivo*. De este modo, se atribuyen causas y soluciones individuales a problemas que se originan y sostienen en condiciones estructurales.

Por su parte, la infecundidad epistemológica del psicoanálisis antropológico se manifiesta en la posición extraterritorial que tiende a mantener respecto de las ciencias. Dicha posición suele sostenerse en el rechazo a un saber que expulsa a la verdad no-toda y a la subjetividad dividida¹ a raíz de sus pretensiones experimentales. El psicoanálisis mantiene con las ciencias una relación de oposición mutua, por apoyarse

[1] En efecto, ningún psicoanálisis puede dialogar con discursos que busquen validarse únicamente a través de mediciones y representaciones exactas, unívocas y completas. ¿Podría dialogar con otros que compartan su carácter conjetural?

en una metapsicología construida sobre conceptos abstractos sin un asidero empírico demostrable. Esta falta de evidencia empírica de los conceptos psicoanalíticos revela, en última instancia, una disyunción recíproca y estructural entre lo demostrable y lo indemostrable que impide un intercambio con el mundo científico.

Si bien el enfoque antropológico persiste en el psicoanálisis contemporáneo, se advierte, empero, otra orientación posible. Una que puede desprenderlo del individualismo y de la extraterritorialidad. Esta otra orientación, que parte de un inconsciente estructural, un sujeto efecto del lenguaje, y que piensa no en términos de una interioridad constituyente sino de un entrelazamiento constituyente, se asienta no sobre una antropología sino sobre lo que, siguiendo a Foucault (2020), configura el espacio epistémico del hombre muerto. Que el Hombre esté muerto quiere decir que el fundamento de la experiencia humana, así como las causas de un síntoma, no se localizan en el interior de quien experimenta y padece, sino en la estructura en la que está inmerso y que lo enlaza con otros. Se trata de un sujeto constituido a partir de un sistema simbólico, atravesado por tecnologías políticas (Foucault, 2012), que adquiere formas particulares en cada caso. Un sujeto *otrificado* y no ensimismado.

En este contexto se sitúan las divergencias entre una posición estática o “muerta” y otra móvil o “viva” del psicoanálisis frente al campo del saber y el poder en el siglo XXI, respecto de lo cual pueden formularse las siguientes hipótesis:

1 - El psicoanálisis necesita abandonar la idea moderna de *Hombre* y la

concepción de un inconsciente interno para unir su horizonte con la subjetividad de la época, sin dejar de dialogar con los campos de conocimiento afines a su ámbito de estudio e intervención sobre una ética —no individualista— compartida.

2- El espacio epistémico del “*hombre muerto*” podría constituir el suelo común para un diálogo del psicoanálisis con las neurociencias, creando las condiciones necesarias para fortalecer su estatuto epistemológico.

3- La noción de inconsciente estructural, entendida como entrelazamiento constituyente, resulta más fecunda que el enfoque antropológico para abordar las subjetividades actuales, atravesadas por —y ensambladas con— cogniciones técnicas, como los algoritmos o la inteligencia artificial.

EL INCONSCIENTE FREUDIANO: UNA INTERIORIDAD CONSTITUYENTE

Foucault sostiene que todo saber debe sus condiciones de posibilidad a un orden epistemológico supeditado a la historia: la *episteme*. En efecto, interesa abordar la noción freudiana de inconsciente a partir del contexto histórico-epistémico en el que fue posible su emergencia. Desde antes de Freud, “lo inconsciente era ya, tiempo atrás, como concepto teórico, objeto de discusión entre los filósofos” (Freud, 2012c, p. 2730). Durante el siglo XIX, se instaló una orientación clara en las ciencias humanas: develar y conquistar aquello que constituye al Hombre más allá de su cogitación consciente pero más acá de

sí mismo (Foucault, 2020). Se pensaba, así, en una dimensión oculta en él: una instancia no conocida espontáneamente que constituye sin embargo su fundamento más esencial: su doble inconsciente (lo impensado). En este movimiento hace su aparición Freud, creador del psicoanálisis, que teorizó, en base a los saberes de su época, un campo que se extiende más allá de ella (y de él). Eidelsztein (2019) recopila las fuentes en las que Freud comenta haber obtenido conceptos de su teoría a partir de textos no psicoanalíticos.

Freud tomó de autores filosóficos como Schopenhauer, quien distinguía entre representaciones y pulsiones como elementos constituyentes del Hombre, y también de quienes abordaron el estudio de lo humano por la vía de las ciencias naturales, en los albores de la psicofísica y la psicología experimental. De esta manera, se dieron las condiciones para que el psicoanálisis surja con un rol ambivalente respecto al orden epistémico –antropológico- de su época: Freud descubre la dimensión del sentido inconsciente por la palabra, generando las condiciones para pensar más allá de los límites de la interioridad individual; sin embargo, al volver tras los modelos naturalistas para teorizar su descubrimiento, se quedó más acá. En efecto, el inconsciente fue planteado por él como una interioridad esencial y profunda que determina al Hombre desde sí mismo.

Freud habla de “una *represión primitiva*, consistente en que a la representación psíquica de la pulsión se le ve negado el acceso a la conciencia [...] la representación de que se trate perdura inmutable, quedando la pulsión ligada a ella” (Freud, 2012b, p. 2054). Al postular un núcleo inconsciente, una cosa incognoscible, esencialmente arraigada en el fondo del Hom-

bre, se aspira a proclamar al psicoanálisis como una psicología abisal, dedicada a indagar en “los estratos más profundos de la actividad mental inconsciente” (Freud, 2012c, p. 2739). A la hora de conceptualizar esta entidad, se apoyará en una espacialidad tridimensional que lo conduce a entender lo inconsciente como un reservorio de representaciones y energías internas contenidas en el aparato psíquico de cada ser humano.

La correspondencia de Freud con un pensamiento antropológico se ve más claramente en su concepto de pulsión (*trieb*), presentado por primera vez en 1905 (*Tres ensayos para una teoría sexual*), pero que desde el *Proyecto de psicología para neurólogos* (1895) ya se encuentra supuesto como una “energía interna” (Qn) fundamentada a nivel del sistema nervioso (Freud, 2012a). En *Pulsiones y destinos* señala que “los estímulos pulsionales no proceden del mundo exterior, sino del interior del organismo” (Freud, 2012b, p. 2040). En 1920, teorizando su nuevo concepto de pulsión de muerte, dirá que “una pulsión sería, pues, una tendencia propia de lo orgánico a la reconstrucción de un estado anterior [...] la manifestación de la inercia en la vida orgánica” (ídem, p. 2525). Avanzando hacia el año 1923, en su texto *El yo y el Ello*, Freud (2012c) siguió apoyándose en la biología para suponer la existencia de las pulsiones de vida y muerte, cada una ligada a una síntesis de la sustancia viva y subordinada a un proceso fisiológico especial (p. 2117).

Se advierte así que, para Freud, el sujeto humano se encuentra sujetado a sí mismo: su cuerpo, su psique, sus pulsiones, sus representaciones, su inconsciente. Se trata de un autor que conmovió el suelo antropológico con su descubrimiento (lo

inconsciente ligado a la palabra), pero se mantuvo en el mismo terreno con su teoría.

Como propietario ignorante de sus determinaciones, el sujeto de Freud se ve conducido a “robustecer el yo, hacerlo más independiente del súper-yo, a ampliar su campo de percepción y desarrollar su organización, de manera que pueda apropiarse de ciertas partes del Ello. Donde ello era, he de ser yo” (Freud, 2012c, p. 3146). Hacer conciente lo inconsciente reza una de las máximas freudianas, anunciando la orientación según la cual se pretende una cogitación que vaya ganando terreno sobre lo impensado.

Lo inconsciente es concebido como una cosa en el Hombre, que el Hombre puede ir descubriendo y conquistando (a pesar de su inaccesibilidad fundamental ligada a la represión originaria). Es precisamente esta orientación antropológica la que Foucault critica en su apartado sobre *El cogito y lo impensado*: restituir lo impensado, en tanto doble interno del Hombre, a la soberanía del cogito, ha sido la empresa trunca e infecunda de la antropología moderna (Foucault, 2020). ¿Es esa la orientación del análisis contemporáneo?

CRÍTICAS DE POLITZER, FOUCAULT Y LACAN AL INCONSCIENTE FREUDIANO

A la inspiración fundamental del psicoanálisis Freud no le ha sido siempre fiel.

G. POLITZER (1927)

Los tres autores que se consideran aquí para abordar una crítica del inconsciente freudiano coinciden en una cosa: Freud posibilitó un campo cuyo alcance no pudo

prever, por encontrarse cercado en los lineamientos epistémicos de su época.

En el año 1927, Georges Politzer publicó su libro titulado *Crítica a los fundamentos de la psicología: El Psicoanálisis*. Allí sostiene que “el psicoanálisis nos orienta hacia una psicología sin vida interior. Freud no se ha dado cuenta de esta consecuencia de su actitud” (Politzer, 1966, p. 107). El autor distingue entre una psicología clásica, sin fecundidad científica, y una psicología concreta, con posibilidad de consolidarse científicamente.

Según Politzer, el psicoanálisis generó las condiciones de posibilidad de una psicología concreta, aunque la elaboración de su teoría reintroduce el aspecto fundamental de toda psicología clásica: la noción de mundo interior. Esto lo condujo a apoyarse en modelos abstractos que le otorgan al inconsciente el estatuto de una cosa dentro del Hombre, descuidando su verdadera dimensión operativa que es la de expresarse mediante el relato concreto de un drama humano. Para Politzer, el modelo dinámico de Freud “no indica más que su impotencia teórica” (ídem, p. 141), puesto que “el dinamismo [...] obra a la manera de una cosa” (ídem, p. 178), siendo ésta la principal contradicción del pensamiento de Freud: partir del relato concreto para llegar a una cosa abstracta.

Politzer intenta rescatar el gesto inicial de Freud, en la medida en que considera que “los datos psicológicos no pueden conocerse nunca más que por el relato” (ídem, p. 184). Para Politzer “no se trata de conocer entidades, o cualidades, sino de comprender el sentido de un comportamiento” (ídem, p. 188) y es por eso que “Freud es tan sorprendentemente abstracto en sus teorías como concreto en sus descubrimientos” (ídem, p. 191), dado

que sus explicaciones no dejaron de buscar “estar de acuerdo con el ideal científico de los psicólogos de fines del siglo XIX” (ídem, p. 195).

Frente a esta orientación clásica, que propone al inconsciente como una realidad interior ligada a una energética corporal, Politzer propone una orientación concreta que supone “escapar a la alterativa del interior y el exterior” (ídem, p. 221), por centrarse en el sentido del drama humano como hecho psicológico fundamental. El hecho psicológico “no pasa de ser significación. Esta última no puede realizarse en parte alguna, no es ni interior ni exterior” (ídem, p. 224, 225). Poniendo el foco en la significación, se obtiene una dimensión concreta sobre la cual operar, sin suponer entidades abstractas actuando en el interior del Hombre: “no se trata de buscar un algo más detrás del lenguaje” (ídem, p. 256).

Por otro lado, la crítica también apunta a que estos postulados clásicos dentro del psicoanálisis conducen a la concepción de un sujeto aislado, encerrado en sí mismo, descuidando el hecho de que “el objeto de estudio del psicoanálisis es siempre el comportamiento humano en un medio humano” (ídem, p. 264). “El carácter de lo abstracto reside en sacar el fenómeno del contexto social” (ídem, p. 267), y es lo que, precisamente, se le critica al modelo teórico de Freud, según el cual lo inconsciente sería una cosa dentro del hombre, el doble oscuro e interno de la conciencia:

La conciencia sirve de modelo para comprender el inconsciente, de tal manera que éste último se asemeja a un doble de la primera [...] junto a la voluntad hay una voluntad inconsciente, a la par de la memoria existe

una memoria inconsciente, pensamiento inconsciente, etc.” (ídem, p. 271).

No es que Politzer rechace la suposición de los fenómenos inconscientes, sino que elude incurrir en su cosificación e interiorización. Propone, en efecto, sostenerse en la dimensión de la significación, en tanto “el significado del comportamiento es uno de los aportes fundamentales del psicoanálisis” (ídem, p. 276).

Este libro de Politzer ha influenciado al pensamiento de Foucault (Abejón, 2022), para quien la concepción de inconsciente como el doble de la conciencia se inscribe dentro de lo que denomina un *sueño antropológico*, según el cual “se trata de hacer valer al hombre como fundamento de su propia finitud” (Foucault, 2020, p. 354). Orientación que es considerada por Foucault como “torpe y desviada” (ídem), infecunda y peligrosa (Foucault, 2013). Plantea, así, la tarea de “despertar al pensamiento de un sueño tal” (Foucault, 2020, p. 354), lo cual incluye abandonar no tan sólo la idea de un inconsciente interno sino también la imposible tarea de buscar restituirlo a la soberanía del cogito.

En su texto *La psicología de 1850 a 1950*, Foucault, lector de Politzer, señala:

El psicoanálisis continúa ligado en el pensamiento de Freud a sus orígenes naturalistas y a los prejuicios metafísicos o morales que le han dejado sus marcas. Sin duda hay en la teoría de las pulsiones el eco de un mito biológico del ser humano. Pero la historia del psicoanálisis ha hecho justicia frente a estos elementos retrógrados” (Foucault, 1957, pág. 127).

La justicia frente a esos elementos retrógrados parece ser una referencia implícita a Lacan, cuyo retorno crítico a Freud permitió abandonar los cimientos naturalistas y antropológicos del psicoanálisis, para inscribirlo en el campo estructural y lógico del lenguaje. El reconocimiento de Foucault a Lacan como quien ha redefinido el inconsciente freudiano más allá de los límites cosistas y naturalistas criticados por Politzer es explícito:

Freud literalmente descubrió el inconsciente como una cosa. Hasta hace 20 años se decía que había en Freud un eterno postulado cosista. Desde Georges Politzer hasta Merleau-Ponty, el cosismo, el positivismo de Freud fue criticado como una secuela del pensamiento del siglo XIX, y se trató de reintroducir esta cosa molesta que era el inconsciente dentro de una red de significaciones más sutiles, más finos, dentro de una red de significados, de modo tal que el inconsciente había dejado de ser esa cosa desagradable y dura que Freud descubrió en el fondo de la psiquis humana. No hay que olvidar que Freud descubrió el inconsciente como se descubre una cosa, o, si me permite, como se descubre un texto. Sabemos bien, *las interpretaciones que el doctor Lacan hace de Freud son incuestionables*, sabemos que el inconsciente freudiano tiene una estructura de lenguaje. (Foucault, 1965).

En *Las palabras y las cosas*, Foucault (2020) diagnostica al pensamiento antropológico como un obstáculo y plantea a la muerte del Hombre como una alternativa reconfortante (p. 17). Alternativa que

es habilitada por Freud, y ejecutada por Lacan:

Lo impensado (sea cual fuere el nombre que se le dé) no está alojado en el hombre como una naturaleza retorcida o una historia que se hubiera estratificado allí; es en relación con el hombre, lo Otro [...] nacido no de él ni en él, sino a su lado y al mismo tiempo [...] le es, a la vez, exterior e indispensable. (ídem, p. 339)

Esta concepción foucaultiana de lo inconsciente como una alteridad externa, que luego vinculará con la idea de una cadena significativa constituyente de la experiencia individual (ídem, p. 392), resuena de manera explícita (aunque no referenciada) con la obra de Lacan, quien realiza un retorno a Freud no para repetirlo sino para ir más allá de él. Así como Politzer afirma que “no puede Freud darse cuenta nunca de que recorre en sentido inverso el camino de sus propios descubrimientos” (Politzer, 1966, p. 196), Lacan -inspirado por la crítica politzeriana (Lacan, 2009, pp. 160, 161)-, presenta su obra como “ese abordar del revés el proyecto freudiano con que hemos caracterizado el nuestro” (Lacan, 2009, p. 75). Del revés en tanto propone desandar el camino del sesgo naturalista freudiano, para volver al valor simbólico del relato con el que abordó inicialmente su descubrimiento. Hacia el final de sus días, en Caracas, Lacan no titubea para criticar el modelo de Freud:

Reconozcámoslo: lo que Freud delineó con su tópica, conocida como segunda, no carece de torpeza [...] Digamos que no es lo mejor que hizo Freud. Incluso hay que admitir que no

habla en favor de la pertinencia del pensamiento que eso pretende traducir” (Lacan, 2022a, p. 91).

En la segunda tópica, Freud fundamenta a las determinaciones del hombre al interior de sí mismo. Frente a este modelo claramente antropológico, Lacan ofrece una mirada estructural a partir de la cual el Hombre deja de ser concebido como un centro de referencia, es decir como fundamento de sí mismo. La repetición para Lacan no es el resultado de una tendencia interna (humana-biológica) hacia lo inanimado, sino el efecto que la captura del orden simbólico ejerce sobre la vida humana. Y “puesto que esta repetición es repetición simbólica, se muestra en ella que el orden del símbolo no puede ya concebirse como constituido por el hombre sino como constituyéndolo” (Lacan, 2009, p. 55).

Volviendo a Foucault, esta concepción de sujeto también resulta superadora de la crítica de Politzer respecto al carácter aislado del psicoanálisis, en tanto permite pensar que:

No es suficiente decir que el sujeto se constituye en un sistema simbólico. No solamente en el juego de los símbolos se constituye el sujeto. Se constituye en prácticas reales, que son históricamente analizables. Existe una tecnología de la constitución del yo, que cruza los sistemas simbólicos, mientras hace uso de ellos” (Foucault, 2012, p. 81).

Desde esta orientación se puede concebir una praxis analítica cuya ética no es individualista (Lacan, 2009, p. 392), en tanto reconoce el factor constitutivo del

Otro (simbólico e histórico) en la subjetividad. Esta noción de sujeto no privatiza las raíces ni las salidas del padecimiento, lo cual implica, al desprenderse del “mundo interno”, una posición de resistencia como alternativa frente al individualismo del programa neoliberal.

Se puede decir, entonces, que el psicoanálisis pudo ubicarse por fuera de una disposición antropológica a partir de Lacan (aunque no sin Freud), cuando el inconsciente dejó de concebirse como una entidad interna que el *Hombre* debía desentrañar en sí mismo. Para ello, fue necesario volver a armar lo que dijo Freud, redefiniendo el concepto de inconsciente a la luz de la función simbólica y la noción de sujeto a partir del significante, generando una mirada estructural superadora del modelo clásico (Lacan, 1981, pp. 38, 39).

LO INCONSCIENTE PARA LACAN: UN ENTRELAZAMIENTO CONSTITUYENTE

La propuesta de Lacan se sitúa en un momento en que los saberes sobre lo humano empiezan a reconfigurar su forma de producir conocimiento: se trata de una reforma en el orden del saber, según la cual es posible que desaparezca el hombre como figura epistemológica. En efecto, Lacan (2014) postuló que es un error situar su sujeto en el Hombre (p. 816), puesto que es un efecto del lenguaje. En ese sentido, la historia del psicoanálisis no es ajena al discursar indicado por Foucault (2020) según el cual, en ciencias humanas, se partió de modelos biológicos y antropológicos en el siglo XIX hasta llegar a modelos lingüísticos y estructurales en el siglo XX.

Se vio que, en Freud, se trata de un inconsciente individual ligado a energías

y representaciones internas que la conciencia debe apropiarse parcialmente. Ahora bien ¿qué concepción de inconsciente propone Lacan y cómo se relaciona con la conciencia?

En 1966, año en que Lacan publica sus *Escritos* y Foucault *Las palabras y las cosas*, ambos se cruzan en un seminario, donde mantienen un intercambio sobre el cogito y lo impensado que hecha luz al asunto:

Lacan: —De donde partimos en psicoanálisis, que es la división del sujeto, a saber, que, en toda la medida, sé que usted lo hace a sabiendas, donde usted mantiene la distinción del cogito y de lo impensado, para nosotros no hay impensado. La novedad para el psicoanálisis es que ahí donde usted designa lo impensado en relación al cogito, ahí donde hay este impensado, *eso piensa*. Y ahí está la relación fundamental por otra parte, de la que usted siente muy bien cuál es la problemática, ya que indica a continuación que el psicoanálisis pone en cuestión radicalmente todo lo que es ciencias humanas. ¿No deforme lo que usted dice?

Foucault: —usted reforma” (Lacan, 1965-1966, p. 123)

La reforma radica en que, para Lacan, el inconsciente remite a un *eso* que piensa sin que el hombre afectado por él pueda pensarlo transparentemente. No hay un impensado para Lacan, puesto que el inconsciente “es un pensar con palabras, con pensamientos que escapan a la vigilancia y la atención” (Lacan, 1966 [2001], p. 111): escapan a la soberanía del cogito y la aprehensión consciente. Reforma, pero no de-

forma el pensamiento de Foucault.

“Lo que la naturaleza del inconsciente nos presenta es, en pocas palabras, que algo siempre piensa, y aquello que piensa está barrado de la conciencia” (Lacan, 1966 [2001], p. 110). A este “pensar con palabras”, que piensa como “algo”, como un *eso*, y no como un *alguien*, es lo que hay que entender por inconsciente. El sujeto del inconsciente que propone Lacan no se funda en una conciencia constituyente (en lo que coincide con Freud) y tampoco en el hombre como su soporte (en lo que discrepa con Freud), sino en el significante y la significación que produce su estructura.

En efecto, el psicoanálisis de Lacan no es antropológico. Su sujeto no coincide con el hombre ni con una persona dividida interiormente, dado que “sujeto es lo que defino en sentido estricto como efecto del significante [...] antes de situarse en tal o cual persona individual” (Lacan, 2006, p. 103).

Es decir que el psicoanálisis no se constituye precisamente como una ciencia humana, en el sentido moderno, principalmente por su asunto de estudio. Su objeto es el sujeto como efecto de la estructura del lenguaje afectando la realidad humana, cuyo soporte y fundamento no radica en el ser humano individual. La articulación significativa produce un sujeto en tanto supuesto (asunto o tema, producto de una combinación simbólica). De allí que para Lacan el hombre no sea una referencia tan segura (Lacan, 2009, p. 21): el hombre no es el sujeto.

En el psicoanálisis un solo sujeto es recibido como tal, el que puede hacerlo científico. No hay ciencia del hombre, porque el hombre de la ciencia

no existe, sino únicamente su sujeto. Es bien conocida mi repugnancia de siempre por la denominación de ciencias humanas, que me parece el llamado mismo de la servidumbre. (Lacan, 2014, p. 817).

Esta última cita permite advertir que Lacan y Foucault entienden al hombre que estudian las ciencias humanas como inexistente. El hombre de la ciencia no existe sino únicamente su sujeto: el hombre no es un objeto de estudio natural, es en todo caso un asunto, un tema, un supuesto, que emergió entre finales del siglo XVIII y principios del XIX, destinado a desaparecer en cuanto la configuración del saber, la episteme, encuentre una forma nueva (Foucault, 2020, p. 17). Para Lacan la noción de Hombre nos aleja de la ciencia y nos acerca a la servidumbre, he ahí su infecundidad epistemológica y su peligro político.

De esta manera, el psicoanálisis de Lacan no toma por objeto al hombre, en tanto no concibe al sujeto del inconsciente como algo que emane de él o sea identificable a él. Propone pensar al Otro como condición de posibilidad de todo sujeto (Lacan, 1966 [2001]), y en ese sentido, es siempre de un entrelazamiento de lo que se trata. Ahora bien... ¿cree Lacan que este sujeto del inconsciente que piensa personalmente más allá del hombre puede ser reaprehendido por la soberanía del cogito? ¿Coincide con Freud por entender a este imposible movimiento de reaprehensión de lo inconsciente como el propósito del psicoanálisis? Según Lacan, el progreso de un análisis “no consiste en la ampliación del campo del ego, no es la reconquista por el ego de su franja desconocida: es un verdadero vuelco, un desplazamiento,

un paso de *minué* ejecutado entre el ego y el id” (Lacan, 1953-1954 [2022], p. 338, 339).

Es una reconfiguración sincrónica de elementos co-variantes de lo que se trata: un acto (de sentido) que instaura una nueva realidad: en sincronía (como el paso de *minué*) se modifica todo el sistema. En efecto, el acto psicoanalítico no se trata para Lacan de una aprehensión consciente de lo inconsciente interno, sino de una modificación, una re-estructuración sincrónica entre ambas instancias, que se encuentran ligadas en continuidad (como una Banda de Moebius) por ser ambas efecto del lenguaje. En este sentido, para Lacan:

El *soll Ich*, el *debo yo* [*je*] de la fórmula freudiana, de invertirse su sentido, hace brotar la paradoja de un imperativo que me insta a asumir mi propia causalidad. No soy sin embargo causa de mí. (Lacan, 2014, p. 822).

Lo inconsciente no se reestablece al nivel de la consciencia ni piensa dentro del hombre, por lo que lo impensado, en la propuesta de Lacan, no se restituye a la soberanía del cogito, ni tampoco debe ser esa la orientación del análisis. “Que la vía abierta por Freud no tenga otro sentido que el que yo reanudo: el inconsciente es lenguaje” (Lacan, 2014, p. 823). Lenguaje impensado que hace posible todo pensamiento, permitiendo concebir un sujeto constituido por el significante y sus leyes, cuyos efectos de significación interviene el analista, no restituyendo un contenido oculto sino produciendo otro sentido (metáfora) que “rompa el orden de las significaciones sedimentadas” (Paz, 2018). La operación analítica se asemeja

más a la lectura y edición de un texto, que al desocultamiento de una cosa enterrada. De esta manera, Lacan rescata el carácter producido de la subjetividad: la historia, la cultura, el lenguaje, el Otro, son inseparables de su noción de sujeto. El sujeto humano estaría sujeto al sujeto-supuesto del significante, no a sí mismo... ¿Se piensa así en el psicoanálisis de hoy?

PERSISTENCIA Y CRÍTICA DEL SUEÑO ANTROPOLÓGICO EN EL PSICOANÁLISIS ACTUAL

En el momento en que las ciencias del hombre han sufrido un profundo reajuste de sus puntos de vista por las nociones del psicoanálisis, parece producirse entre los psicoanalistas un movimiento inverso.

(Lacan, 2009, pp. 210, 211).

Foucault (2020) señala un discurrir histórico en el campo de las ciencias humanas que va desde los modelos antropológicos del siglo XIX, fundamentados alrededor de la corporalidad individual como soporte irreductible, hacia los modelos estructurales del siglo XX, descentrados respecto del hombre (como fundamento de sí mismo) en tanto reconocen el estatuto producido que este adquiere al interior del juego estructural en el que está inmerso (Foucault, 2013). En psicoanálisis, Freud fue una pieza necesaria pero no suficiente para romper los cimientos del primer enfoque, siendo clave la propuesta de Lacan (2009) de que “la función simbólica [...] nos coloca en el corazón del movimiento que instaura un nuevo orden de las ciencias, con una nueva puesta en tela de juicio

de la antropología” (p. 274).

Frente a este deslizamiento histórico que Foucault (2020) describe desde lo antropológico del siglo XIX a lo estructural del siglo XX, una gran parte del psicoanálisis contemporáneo parece orientarse en la dirección inversa. En este sentido, desde la década del 50, Lacan (2009) ya indicaba su intento de unirse al movimiento de las ciencias respecto del cual el psicoanálisis llevaba medio siglo de retraso (p. 274). Intento que se fundó en postular una noción de inconsciente que pueda ser abordada formalmente en tanto estructura de lenguaje, sin apelar a entidades abstractas supuestas en la interioridad del ser humano.

En ese sentido, el orden simbólico permitiría superar a la antropología puesto que habilita pensar un sujeto que no es el Hombre. Sin embargo, a pesar de que para Lacan la compulsión a la repetición no se explica por medio de una energía interna tendiente a la muerte, sino por la insistencia del significante que maneja (*drive/trieb*) una repetición simbólica en la que el cuerpo está capturado (Lacan, 2009, p. 23); y a pesar de que al introducir su noción de goce no la liga a una energía de origen corporal sino a una sustancia situada y originada a nivel del significante (Lacan, 1972-1973 [2008], p. 33); actualmente se encuentra bibliografía psicoanalítica que sostiene exactamente lo contrario.

Ignorando los esfuerzos de Lacan para diferenciarse de Freud, se advierte una insistencia en pensar ambos autores bajo una continuidad teórica que reintroduce el modelo antropológico freudiano pero articulado en terminología lacaniana:

El significante de lo real se encuentra como un problemático exceso de

goce, en su acercamiento a la muerte; pues, desde la lógica de Freud esto real, sin duda es pulsional, por la energía psíquica que demanda muerte interior y exterior dirigida al sujeto y al otro. Sin embargo, lo que aquí concierne es evidenciar la relación del goce con el registro real, por ello, no se puede hablar de esta relación, si no hay un cuerpo donde situar el goce. (Eraso, 2018).

Al pensar al goce como una energía, se piensa al cuerpo como sinónimo de lo real, y, al situar al goce en el cuerpo real, se lo está ubicando como originado a partir de él. Es una orientación contraria a la enseñanza de Lacan puesto que, para él, un cuerpo es lo que *se goza*: lo goza el goce originado en el significante (Lacan, 1972-1973 [2008], p. 33). El goce no proviene del cuerpo-real, sino que se ejerce sobre un cuerpo imaginario recortado por el significante, sobre “un cuerpo que simboliza al Otro” (Lacan, 1972-1973 [2008], p. 33).

La diferencia está en el lugar en que se ubica al fundamento: el cuerpo biológico entendido como real, o el campo del lenguaje materializado en el significante. Para Lacan: “la subjetividad en su origen no es de ningún modo incumbencia de lo real, sino de una sintaxis que engendra en ella la marca significante” (Lacan, 2009, p. 59). Pensar al goce como una energía interna fundamentada en el cuerpo-real, vuelve a hacer del Hombre un sujeto sujeto a sí mismo, conservando la tradición antropológica e individualista del siglo XIX.

Desde este enfoque, quien padece de un síntoma se ve conducido a asumir la responsabilidad individual por la satisfacción inconsciente que le significa (Dessal,

2009, p. 79). Mientras se considera que “el sujeto sufre sólo ahí donde goza” (Ileyassoff, 2018), se confunde al sujeto del inconsciente, efecto del significante (causa del goce), con el sujeto humano que acude a consulta (sobre quien se ejerce un goce no en tanto energía de la carne sino en tanto saber encarnado). Respecto a este punto, existen críticas a la responsabilidad subjetiva como dirección clínica universal que ya han sido abordadas en otros trabajos (Zilman, 2022) (Muñoz, 2020). Al confundir el sujeto del significante con el de la antropología, se incurre en el mismo recorrido inverso que Politzer advierte en la obra de Freud: del sentido y la palabra a la energética del cuerpo.

Ahora bien, actualmente también se puede encontrar una significativa cantidad de bibliografía que busca recuperar el espíritu estructural de la obra de Lacan para arrancar al psicoanálisis de su suelo individualista y biologicista (antropológico).

Autores como Pablo Muñoz han investigado el problema a partir del goce:

La materia del goce no es corporal, su materialidad es lenguajera, el significante es su sustancia. Lo cual no coincide con la idea tan difundida de localizar el goce en partes del cuerpo fijado en síntomas o prácticas compulsivas o relaciones “tóxicas”. Una conclusión se extrae de este recorrido: el goce es solidario de la concepción del sujeto efecto del significante y no de una experiencia ligada a la sensibilidad que involucra un sustrato corporal. (Muñoz, 2022).

En la misma línea se sitúa Alfredo Eidelsztein, rescatando que “para Lacan el gozo se origina en el *motérialisme* [mate-

rial de palabra], en la materia significativa” (Eidelsztein, 2022, p. 21). Considera que el psicoanálisis estructural tiene un material concreto sobre el que operar: el significativo, cuyo campo no pertenece al individuo sino al Otro.

La clínica psicoanalítica nació con el tratamiento de problemas que se localizaban en el cuerpo y parecían provenir de él pero no lo eran. Hoy el psicoanálisis sostiene una teoría que promueve el acatamiento de su función social al revés. La función social del psicoanálisis es ir en contra de la pulsión y el goce, es decir, en contra de la idea de que el problema del dolor que nos atañe proviene del cuerpo anatómico singular” (Eidelsztein, 2022, p. 26)

En una época en que el individualismo se expande como estrategia de control social, un psicoanálisis que fundamenta las causas del síntoma en el interior de quien lo padece termina orientándose en contra de su propia inspiración original. Eidelsztein se opone a quienes “plantean que somos esferas con una membrana aislante y un manantial interior de energía” (ídem, p. 77), para pensar lo humano a partir del entrelazamiento con otros a través del discurso y el lenguaje. El lazo, el nudo, está hecho de materialidad discursiva.

Ahora bien, si la persistencia del sueño antropológico en psicoanálisis resulta funcional al individualismo neoliberal, a la vez que supone un anacronismo no tan sólo respecto de su propia historia, sino también respecto al movimiento de las ciencias: ¿será el espacio epistémico del Hombre muerto el terreno común donde pueden dialogar el psicoanálisis y otros sa-

beres sobre la realidad humana desde una posición ética compartida?

LA MUERTE EPISTÉMICA DEL HOMBRE: TIERRA FÉRTIL PARA UN PSICOANÁLISIS VIVO E IMPENSADO

A pesar de que Freud y Lacan buscaron unir el psicoanálisis al horizonte científico de sus respectivas épocas, puede advertirse, entre los analistas contemporáneos, la extensión de una posición extraterritorial respecto de las ciencias.

Por lo general suele asumirse que todo saber científico persigue universalmente una cuantificación exacta de los fenómenos que estudia, lo cual, aplicado al psicoanálisis, no tan sólo sería imposible –dado que no se puede medir el sufrimiento subjetivo o el sentido de un síntoma (Bassols, 2014)-, sino que también sería contradictorio –puesto que, mientras la ciencia pretende alcanzar conocimientos universales y completos, el psicoanálisis trabaja con la particularidad de la división subjetiva-. Así se pronuncian analistas como Dessal para sostener que “una teoría científica tiene más probabilidades de ser aceptada cuanto mayor sea su capacidad para negar rotundamente todo rastro de subjetividad” (Dessal, 2009, p. 18).

Si bien es cierto que las estrategias de poder utilizan discursos autorizados en su supuesta científicidad como medios de gobernabilidad, también es cierto que no todo saber científico es funcional a ellos y opuesto al psicoanálisis. Como también es cierto que el psicoanálisis, pese a haber surgido con un papel liberador, puede tener “efectos que entran en el marco del control y la normalización” (Foucault, 2021, p. 173).

No existe *La Ciencia*, unificada y universal, como tampoco existe *El Psicoanálisis*.

En este sentido, mientras el enfoque antropológico configura un obstáculo epistemológico para dialogar con otros saberes de orientación científica (por basarse en una metapsicología de conceptos abstractos sin posibilidad de demostración empírica), el enfoque estructural (cuya materialidad empírica remite al discurso concreto) puede pensarse en articulación con una ciencia conjetural que contemple las imposibilidades cognoscitivas que revela el psicoanálisis.

Del mismo modo en que se puede pensar un psicoanálisis que no se soporta en entidades abstractas supuestas al interior del hombre, se puede pensar en una ciencia que no niegue la división subjetiva ni desconozca el papel del lenguaje (con sus imposibilidades y paradojas) en la constitución de la realidad humana.

Ya en la primera mitad del siglo XX, el campo de las ciencias se vio obligado a reconocer las imposibilidades de su clásica empresa (aquella signada por la búsqueda de un conocimiento completo y universal): en matemáticas, el teorema de incompletitud de Gödel demostraba que ningún sistema simbólico autorreferencial puede ser al mismo tiempo consistente y completo (Hofstadter, 2014); en física, con la cuántica, se demostraba que el estudio de los fundamentos de la realidad se enfrenta siempre a un real imposible de capturar con exactitud: la ciencia se limita a la probabilidad conjetural (tal es, por ejemplo, el principio de indeterminación de Heisenberg). Lacan (2014, p. 818) (2006, p. 97) retomó tanto el teorema de Gödel, como el principio de Heisenberg (Lacan, 2019,

p. 360, 361) en su enseñanza. Señala, con estas referencias, que la división del sujeto (efecto del significante) remite a una imposibilidad lógica de significación y de conocimiento que no es negada por los pilares más fundamentales del pensamiento científico (Lacan, 2012, p. 218).

Según el físico Stephen Hawking (2005), “pensar que el universo es determinista, es simplemente inocente” (p. 35). Con lo cual, psicoanálisis y ciencias parecen estudiar diferentes órdenes determinantes de la realidad que, en sí mismos, son indeterminados. En efecto, Lacan propone al psicoanálisis como una *ciencia conjetural* (Lacan, 2014, p. 820).

Ahora bien, aunque se tienda a asumir que en el ámbito de las neurociencias todos los experimentos de laboratorio producen una visión cuantificada de lo humano (a partir de indicadores ligados sólo a la actividad neuronal), no todas las voces parten allí de un cerebrocentrismo localizacionista para pensar el orden subjetivo. Hofstadter, físico abogado a las ciencias cognitivas, toma al teorema de Gödel para pensar la emergencia de la subjetividad a partir de un sistema de símbolos encadenados en bucle que no puede decir la verdad sobre sí mismo. Para Hofstadter, los símbolos parecen poseer libre albedrío y la paradójica propiedad de impulsar a las partículas, y no al revés (Hofstadter, 2014, p. 222).

Acá convergen con Lacan tanto la idea de un encadenamiento en forma de bucle (estructura con la que formaliza al sujeto efecto de la articulación significativa), la autonomía de lo simbólico y su influencia sobre la materialidad biológica, como la idea de una verdad no-toda. En la misma línea, Diego Golombek (2003) señala que “existen algunas pruebas serias acerca de

que la palabra puede ser un estímulo que afecte *materialmente* al cerebro” (p. 35), lo cual configura, desde su punto de vista, una posibilidad de diálogo entre las ideas del psicoanálisis y las neurociencias.

Estos estudios en neurociencias convergen con Lacan en el valor constitutivo del lenguaje, sin caer en reduccionismos biológicos. Asimismo, para la neurociencia lo inconsciente tiene lugar en “numerosos estudios [*que*] avalan la existencia de un mecanismo no consciente de recibir y procesar información” (Golombek, 2015, p. 33) ligado al lenguaje.

Estos autores se distancian de la tradición reduccionista en neurociencias, según la cual lo subjetivo responde a un determinismo biológico individual –tratándose de un “mundo interno que emerge a partir de la simple interacción electroquímica de neuronas en nuestros cerebros” (Zamora, 2022, p. 167)-. Más bien, consideran que el ser humano se caracteriza por su condición relacional, en tanto “los esquemas de activación y los procedimientos de elaboración en el cerebro [...] son intrínsecamente relacionales, reflejo de la interacción entre los seres humanos y los contextos socioculturales” (Farisco, 2018, p. 126).

Los aportes respecto a la plasticidad neuronal y la epigenética acompañan esta orientación, según la cual el cuerpo individual no es una variable independiente que pueda pensarse como fundamento de lo humano. La experiencia modifica al cuerpo, lo cual se fundamenta no individual sino estructural y relacionalmente. La estructura del lenguaje y la dimensión simbólica que engendra, tiene efectos constitutivos sobre nuestra experiencia al mismo tiempo que captura y codifica de

un modo particular las interconexiones neuronales.

Según Mariño (2020), doctor en ciencias biológicas, “el lenguaje funciona como una especie de prótesis que interacciona con el resto del encéfalo [...] en el desarrollo evolutivo del género *Homo* se habría producido una dependencia neurofisiológica del sistema simbólico” (p. 76). Postulado que resuena con Lacan (2006) para quien “el aparato del lenguaje está en alguna parte sobre el cerebro como una araña. Él es quien captura” (p. 49). En la constitución de nuestra experiencia, el lenguaje afecta materialmente al cerebro. Sigman (2023), neurocientífico, plantea a las palabras como condicionantes de nuestra forma de pensar, sentir y actuar. Palabras y lenguaje que precisan del otro. En ese sentido, estudios sobre el procesamiento cerebral del lenguaje concluyen que de nada sirven las condiciones neurobiológicas del mismo sin la interacción con otros hablantes (Lopera, 2009, p. 7)

De esta manera, el espacio epistémico del *hombre muerto* posibilita una aproximación del psicoanálisis con las neurociencias que puede reforzar su estatuto epistemológico, en tanto encontraría evidencia empírica de aspectos fundamentales de su teoría ligadas a la función del lenguaje en la constitución subjetiva y en la captura del cuerpo biológico.

Pasando a las implicancias políticas del psicoanálisis, se considerarán las ideas de Mark Fisher (2016) en torno a los efectos subjetivos del capitalismo tardío en la era digital. El autor problematiza la tendencia actual de los *saberes psi* a “privatizar el estrés”, considerando que atribuir causas individuales a los padecimientos subjetivos va en desmedro de considerar sus raíces

contextuales, estructurales y relacionales. Denuncia esta tendencia individualista por ser funcional a un diagrama de poder que pretende invisibilizar su propio ejercicio. La crítica fisheriana a la privatización del estrés puede resonar con las direcciones psicoanalíticas que fundamentan los síntomas en un goce propio y un inconsciente interno, orientando la cura por la responsabilidad individual ante la causa del malestar (Muñoz, 2020).

En efecto, el suponer que el paciente se satisface con su síntoma por el ejercicio interno de una energética del goce, conduce a reproducir al interior del dispositivo analítico la moral individualista de la burguesía neoliberal. Resuena aquí la agudeza de Politzer (1966), quien un siglo atrás advertía que “la vida interior es un principio de gobierno para aquellos que gobiernan [...] fundamento indispensable de la organización social actual” (p. 17).

Es por ello que Lacan (2014) señala su repugancia por las llamadas ciencias humanas, que le parecen el llamado mismo de la servidumbre (p. 817): porque su concepción de hombre sujetado a sí mismo resulta solidaria con intereses disciplinares de poder. Su ética no es individualista (Lacan, 2009, p. 392), puesto que aborda el malestar sin privatizarlo, concibiéndolo desde sus causas estructurales y relacionales. En efecto, los psicoanalistas son responsables de su posición ante la noción de sujeto (Lacan, 2014, p. 816) (Eidelsztein, 2015): o es una esfera aislada recorrida por energías internas, o un nudo entrelazado con otros bajo las leyes lógicas del lenguaje.

En función de esta diferencia teórica y ética, la propuesta de Lacan queda por fuera de la crítica de Fisher, no privatiza

el malestar sino que lo *otrifica*, y es en ese mismo sentido que puede aproximarse a otras ciencias con las que comparte lineamientos generales sobre la condición humana. El movimiento en el campo del saber parece orientarse a concebir nuestra realidad a partir de relaciones estructurales que atraviesan y rigen los cuerpos (sin desconocer las particularidades que dichas relaciones adquieren en la experiencia de cada quien, pero sin atribuirles causas internas o individuales). Con lo cual, el espacio epistémico del hombre muerto permite al psicoanálisis dialogar con saberes de su época sobre una ética común que no es la del individuo, sino la del lazo, o más bien, del entrelazamiento con la otredad.

Esta posición estructural del psicoanálisis permite pensar también las condiciones subjetivas actuales atravesadas por —y ensambladas con— nuevas tecnologías cibernéticas. Si hasta acá se vio una forma relacional de concebir la realidad humana que no excluye mutuamente al psicoanálisis y las neurociencias, se va a incluir como variable, ahora, a las cogniciones técnicas con las que constantemente los humanos están interactuando a través de las plataformas digitales (algoritmos, inteligencias artificiales etc.).

Una autora afín al campo de la filosofía y las ciencias neuro-cognitivas que aborda esta frontera es Katherine Hayles, en su libro², ofrece un marco para pensar el impacto subjetivo y político de las nuevas tecnologías. Considera que la vía privilegiada por la que los dispositivos cibernéticos moldean las subjetividades es

[2] *Lo impensado: una teoría de la cognición no consciente y los ensamblajes cognitivos humano-técnicos.*

la dimensión de lo impensado, referida a un *mecanismo inconsciente de interpretación*, condicionante de nuestras acciones y elecciones. Si se piensa, con Lacan, en las interpretaciones inconscientes de los mensajes recibidos del (o supuestos al) Otro, se puede leer a Hayles en clave psicoanalítica. De hecho Lacan (1955 [2019]) también abordó una articulación entre psicoanálisis y cibernética para analizar la naturaleza del lenguaje desde su intersección con la lógica simbólica (p. 435).

Lo que acerca la obra de Hayles al pensamiento de Lacan es su concepción espacial: los seres humanos no se encuentran determinados desde su interior sino que están interpenetrados entre sí por la función simbólica (Lacan, 2022b, p. 217) y ahora lo están también con cogniciones cibernéticas. En efecto, esta autora manifiesta su “deseo de descentrar lo humano” (Hayles, 2024, p. 118), en tanto percibirnos esencialmente como seres individuales “nos ciega parcialmente ante la complejidad de los sistemas biológicos, sociales y tecnológicos en los que estamos inmersos” (ídem, p. 89).

En la misma línea se encuentran Benasayag y Pennisi (2023), para quienes la convivencia con los algoritmos supone un modo de explotación que “no se trata de una limitación meramente ideológica, sino de una captura a nivel del deseo y, sobre todo, del sistema nervioso central como parte de lo vivo en un sentido amplio” (p. 52). Que sean diferentes de lo simbólico, no quiere decir que lo biológico y lo técnico no incidan en lo humano, más bien lo atraviesan y condicionan según las particularidades que adquieren las interacciones con cada orden. Así, el poder instrumenta nuestra compleja condición a su favor: antes promovía la esencia del

Hombre, ahora su versión transhumana y cibernética.

En este sentido, es esperable que el psicoanálisis tenga algo para decir acerca de la relación de dependencia tan generalizada que se mantiene con los dispositivos móviles bajo una aparente función de entretenimiento e intercambio. En efecto, las cogniciones cibernéticas detrás de las plataformas digitales están programadas para instrumentalizar el rasgo humano más vulnerable de todos con el fin de convertirlo en motor de una servidumbre (in)voluntaria. He ahí la compulsión a la repetición que generan: funcionan como una droga sin sustancia, promoviendo una adicción cuya causa no es biológica sino simbólica: el deseo y la necesidad de recibir un mensaje del Otro.

Para Fisher (2016), la compulsión por las comunicaciones digitales constituye una captura a nivel de la pulsión (p. 134), lo cual parece correcto si se considera que apuntan directamente a la falta de la que deriva el circuito pulsional: el vacío que engendra la articulación significativa, el enigma del ser (la falta de sentido) frente al deseo del Otro. El recorrido de la pulsión contornea ese vacío (Lacan, 1964 [2019], p. 175-176), en torno al cual parecen estar diseñados los sistemas de comunicación digital que aprisionan a sus consumidores en el circuito infinito de la demanda del Otro (de novedad, de pertenencia, de confirmación, de ser nombrado, reconocido, etc.). Los mensajes recibidos desde el Otro digital se ofrecen como sentidos unívocos que dan consistencia al ser: signos de estar siendo (bien o mal) mirados, contenido polarizado que busca reforzar identidades a partir del rechazo a lo diferente, formatos de procesamiento de la información efímeros que no dan tiempo

a la elaboración significativa, etc. En este punto se juega otra vez el entrelazamiento como constituyente de la experiencia humana, que siempre estuvo ligada al campo del Otro (simbólico) mediante los otros semejantes, y hoy lo está también mediante una red cibernética de virtualidad con efectos concretos en el cuerpo, el deseo y la subjetividad.

Así, el espacio epistémico del hombre muerto permite considerar la realidad humana desde múltiples enfoques que pueden converger entre sí sin perder su especificidad. En efecto, el suelo antropológico es mortífero para el psicoanálisis, no tan sólo por ser funcional al individualismo neoliberal, sino porque pierde potencia y fecundidad tanto para tender puentes con los saberes que le son contemporáneos, como para hacer frente a las nuevas demandas y subjetividades de la época. El ejercicio del poder en el siglo XXI ya no opera en base a los clásicos postulados antropológicos. Mientras el psicoanálisis no se desprenda de ellos, se mantendrá afuera de las discusiones teóricas y políticas de los tiempos que corren.

CONCLUSIONES

Este trabajo analiza el pasado y el presente del psicoanálisis de cara a su futuro. Siguiendo a Politzer y Foucault, se puede decir que la teoría de Lacan significa una redefinición superadora de la teoría de Freud, por pasar de una psicología abstracta a una concreta, y por pasar de un saber antropológico a uno estructural. No obstante, el psicoanálisis actual se encuentra tensionado entre ambas direcciones.

Una dirección se basa en modelos epistemológicos del siglo XIX. Sosteniendo

una continuidad teórica entre Freud y Lacan, opera bajo lineamientos antropológicos por pensar al inconsciente como una interioridad individual ligada a una energética del cuerpo. Este enfoque refuerza una posición extraterritorial del psicoanálisis respecto a otros saberes de orientación científica, a la vez que resulta funcional al individualismo neoliberal en términos prácticos y discursivos, dada su afinidad por hacer del Hombre un sujeto sujetado a sí mismo (privatizando las causas y las salidas del malestar).

La otra dirección que se posiciona desde modelos epistemológicos del siglo XX, sosteniendo una discontinuidad teórica entre Freud y Lacan. Este enfoque opera con nociones de inconsciente y de sujeto vinculadas a la estructura del lenguaje y a su función relacional entre los seres humanos, abandonando así la tradición antropológica. En efecto, se muestra solidaria de un diálogo entre el psicoanálisis y otros saberes del siglo XXI que también abordan, cada uno desde su especificidad, la complejidad de la realidad humana sobre el suelo epistémico del hombre muerto —tales como las neurociencias y los estudios sobre los ensamblajes humano-técnicos—. Asimismo, este enfoque habilita una praxis cuya ética no es individualista, en tanto reconoce el papel constitutivo del Otro y del otro en la subjetividad, lo que le permite ofrecer una comprensión más fecunda de las formas de subjetividad propias de la época actual (no privatizando sino politizando al malestar, en tanto abierto a la otredad en sus condiciones de posibilidad y de superación).

En definitiva, los diálogos sugeridos se presentan como pertinentes y necesarios frente al presente y futuro del psicoanálisis, en lo que respecta a su fecundidad

epistemológica y clínica, su horizonte de cientificidad, y su rol político en la época. Entre un psicoanálisis que se encierra sobre sí mismo bajo una ética individualista, y un psicoanálisis que tiende puentes bajo una ética del lazo, se despliegan las diferencias estudiadas de cara a su porvenir.

REFERENCIAS

- Abeijón, M. (2022). Psicología, psicoanálisis y sentido. Relaciones conceptuales entre Michel Foucault y Georges Politzer. *Praxis Filosófica*, 54, 179-198.
- Bassols, M. (2014). Psicoanálisis, Ciencia y Real. *Virtualia*(28), 1-8. Obtenido de <https://www.revistavirtualia.com/storage/articulos/pdf/xYXwF0R9Ljg-GabOzDsZ3Hav82QwG4SUEssRm-Z2A1.pdf>
- Benassayag, & Pennisi. (2023). *La inteligencia artificial no piensa (el cerebro tampoco)*. Buenos Aires: Prometeo.
- Dessal, G. (2009). *Las ciencias inhumanas*. Buenos Aires: Gredos.
- Eidelsztein, A. (2015). La responsabilidad subjetiva en psicoanálisis. *El Rey está desnudo*. Obtenido de <https://elreyestadesnudo.com.ar/wp-content/uploads/2015/09/La-responsabilidad-subjetiva.pdf>
- Eidelsztein, A. (2019). No hay que salvar a Freud. *Imago Agenda* (205), 42-43. Obtenido de <https://viewer.joomag.com/revista-imago-agenda-205-fen%C3%93menos-psicosom%C3%81ticos-revista-imago-agenda-n-205-oto%C3%B1o-2019/0436295001552404156/p42>
- Eidelsztein, A. (2022). *No hay sustancia corporal*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Eraso, A. (2018). Lo real y el goce en psicoanálisis. *Revista Fedumar Pedagogía y Educación*(5 (1)), 21-31. doi:<https://doi.org/10.31948/rev.fedumar5-1.3>
- Farisco, M. (2018). *Filosofía de las Neurociencias*. Salta: EUCASA.
- Fisher, M. (2016). *Realismo Capitalista*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Caja Negra.
- Foucault, M. (1957). Psicología de 1850 a 1950. (D. H. Weber, Ed.) *Historie de la philosophie européenne*, 120-137.
- Foucault, M. (2012). Del yo clásico al sujeto moderno. En M. Foucault, *El yo minimalista y otras conversaciones*. Buenos Aires: La marca editora.
- Foucault, M. (2013). *¿Qué es usted, profesor Foucault?* Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2020). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Freud, S. (2012a). *Obras Completas. Tomo I*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Freud, S. (2012b). *Obras Completas. Tomo III*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Freud, S. (2012c). *Obras Completas. Tomo IV*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Golombek, D. (2015). *Cavernas y Palacios. En busca de la conciencia en el cerebro*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Hawking, S. (2005). ¿Juega Dios a los dados? *CULCyT. Ensayos Clásicos de la Ciencia*, 29-35. Obtenido de <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/7283738.pdf>
- Hayles, K. (2024). *Lo impensado: una teoría de la cognición no consciente y los ensamblajes cognitivos humano-técnicos*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Hofstadter, D. (2014). *Yo soy un extraño bucle*. Buenos Aires: Tusquets Editores.
- Ileyassoff, R. (2018). El psicoanálisis y la singularidad del modo de goce. *Virtualia. Revista Digital de la EOL*(34),

- 73-81. Obtenido de <https://www.revistavirtualia.com/storage/ediciones/pdf/C87SU5sZpboIa1vWhtxLqpPEe-WbW1e9jAloCNVYr.pdf>
- Kuhn, T. (2004). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lacan, J. (1955 [2019]). *El Seminario 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1964 [2019]). *El Seminario 11: los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1965-1966). *Seminario 13: El objeto del psicoanálisis [Transcripción]*. Obtenido de <https://www.psicopsi.com/wp-content/uploads/2021/06/Lacan-Seminario13.pdf>
- Lacan, J. (1966 [2001]). Acerca de la estructura como mixtura de una otredad, condición sine qua non de absolutamente cualquier sujeto. *Acheronta*. Año 2001.
- Lacan, J. (1972-1973 [2008]). *El Seminario XX: Aun*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1975 [2008]). *El seminario 23: El síntoma*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1981). Apertura a la sección clínica. *Ornicar?* (3), 37-46.
- Lacan, J. (2006). *Mi enseñanza*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2009). *Escritos 1*. México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2012). *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2014). *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2022a). *En los confines del seminario*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2022b). Del símbolo y su función religiosa. En J. Lacan, *Mi enseñanza y otras lecciones*. Buenos Aires: Paidós.
- Lopera, F. (2009). Procesamiento cerebral de las palabras y su impacto en los procesos de conocimiento. *Revista académica e institucional de la UCPR(79)*. Obtenido de <https://revistas.ucp.edu.co/index.php/paginas/article/view/2181/2022>
- Mariño, X. (2020). *La conquista del lenguaje: una mirada a la evolución de la mente simbólica*. Eslovenia: Shackleton Books.
- Muñoz, P. (2020). *Libertad y responsabilidad en la práctica del psicoanálisis*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Muñoz, P. (2022). Nota sobre el uso y origen del término goce. *Anuario de Investigaciones, XXIX*, 369-375.
- Paz, M. A. (2018). Foucault-Lacan. Conjeturas sobre una conversación en el Alcázar de Madrid. *Verba Volant. Revista de Filosofía y Psicoanálisis, VIII(1)*.
- Politzer, G. (1966). *Crítica a los fundamentos de la psicología: El Psicoanálisis*. Buenos Aires : Editorial Jorge Alvarez.
- Sigman, M. (2023). *El poder de las palabras*. Buenos Aires: Debate.
- Zamora Bonilla, J. (2022). *En busca del yo*. España: Shackleton Books.
- Zilman, J. (2022). Divergencias teórica en torno a la responsabilidad subjetiva en psicoanálisis. *Investigando UNT(23)*, 51-70. Obtenido de <https://www.psicologiauntojs.org/index.php/investigando-en-psicologia/article/view/186/82>

JUAN MANUEL ZILMAN

Psicólogo. Practicante del psicoanálisis. Docente e investigador perteneciente a la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Tucumán, desempeñando funciones en la cátedra “Direcciones Contemporáneas de la Psicología”.