

Operaciones del psicoanálisis sobre la noción cartesiana de «yo»

Diego Javier Tolini¹

Resumen

Este trabajo busca demostrar cómo Freud habría ejercido sobre la concepción cartesiana del «yo» dos operaciones que habrían puesto en cuestionamiento algunas de las ideas supuestas en la misma y las posiciones de «sujeto» y «objeto» que la metafísica cartesiana emplea para pensar la relación del yo con el mundo. Luego, demuestra la hipótesis según la cual Lacan habría reafirmado esta doble operación de Freud, introduciendo adicionalmente la noción de un yo como ficción. El problema de la ficción nos permitió plantear la cuestión de la instancia a la que habría que remitirla como su fundamento y condición de posibilidad: la verdad del descubrimiento freudiano, el lugar ex-céntrico donde se sitúa el sujeto del inconsciente.

Palabras clave: Yo – Descartes - Freud – Lacan

Psychoanalytic operations on the Cartesian «ego» notion

Abstract

This work tries to show how Freud would have exerted two distinctive operations on the Cartesian “ego” concept so as to discuss some assumed ideas on the matter, along with the “subject” and “object” positions used by the Cartesian metaphysics when dealing with the ego-world relationship. Then, it tries to show how Lacan would have reasserted this double operation by introducing the ego notion as a fiction. The fiction topic let us question to what it could be thought as its foundation and possibility status: the truth of the Freudian discovery, the ex-centric spot where the subject of the unconscious is placed.

Keywords: Ego – Descartes – Freud - Lacan

Introducción

Heidegger (1996) sostuvo que la metafísica moderna fue incapaz de superar a Descartes y permaneció en su totalidad dentro de la interpretación del ente y la verdad iniciada por éste. Las transformaciones sucesivas de la posición de Descartes no hicieron más que desarrollar su alcance metafísico, consolidándola en consecuencia.

Descartes hizo del *cogito* el primer principio de su filosofía. Lo que afirma el *cogito* es la certeza del propio pensar y con ella, la existencia del propio yo. Ese constituye el primer paso para una fundamentación metafísica de la certeza del mundo. El *cogito* es lo que valida y legítima el método para conducir correctamente la razón y, en última instancia, es el primer paso para la validación y legitimación de la razón misma y de todo lo que ésta va encontrando en su camino (Descartes,

2009). Esta instancia de fundamentación es ubicada por Descartes dentro los límites del pensamiento, entendido como todo lo que se produce en nuestra conciencia.

El *cogito* cartesiano supone una noción de yo como centro de referencia y fundamento de los objetos del mundo. El mundo es lo presente frente al yo, aquello de lo que éste puede disponer y lo que es llevado al espacio de su conciencia en el modo de la representación. La representación es así lo que media la relación del yo con el mundo y consigo mismo. Aquello que es sólo es, en la medida en que es establecido por el yo a través de la representación. Este ejercicio auto y altero-representativo garantiza una presencia del yo, una presencia del mundo en el ámbito yoico, y una certeza que, de ese modo, el yo tendría de sí mismo y del mundo. Esto inaugura lo que Heidegger (1996) denominó “metafísica de la subjetividad”, giro del pensamiento occidental desde el

¹ Universidad del Salvador. Buenos Aires, Argentina. Email: diegotolini@gmail.com

momento en que transformó al hombre en *subjectum*, enfrentado a un mundo convertido en *objectum*. En la relación que el yo mantendría con el mundo estas posiciones del sujeto y del objeto estarían claramente delimitadas e inmunizadas.

La representación como modo de relación, supone las ideas de dominio y propiedad. Esto se traduce, en el ámbito cognoscitivo, en la apropiación del mundo en la categoría de objeto, en el ámbito social, en la conversión de los hombres en material dominable, y en el ámbito de la interioridad, en el dominio de los diferentes atributos del yo que son reunidos y remitidos a un fondo sustancial. Esto termina consolidando la noción de un yo como fundamento, como sustancia segura de sí, estable y unificada desde la que ejercer el dominio y la propiedad (Cragolini, 2006).

Según creemos, el psicoanálisis ha ejercido sobre este esquema una serie de operaciones que pusieron bajo cuestionamiento las categorías modernas de sujeto, objeto, presencia, certeza, dominio, propiedad y fundamento. Para Foucault (2006), el acontecimiento del psicoanálisis (ese acontecimiento que se denominó Freud) consistió en restaurar una experiencia de la sinrazón que el mundo moderno habría reducido de dos modos: mediante una condenación de la sinrazón al silencio, reducción en la cual el momento cartesiano habría ocupado una posición privilegiada y estratégica; y mediante una objetivación de la sinrazón como «enfermedad psíquica», reducción en la que el positivismo psicologista de la modernidad habría perdido toda relación de la locura con una cierta verdad. Freud restauró así, con la sinrazón, un diálogo fecundo la abría a la posibilidad de una cierta verdad.

La figura de Freud es, en este contexto, problemática. Habría en Freud, dice Derrida (2010) leyendo a Foucault, una ambigüedad que el filósofo esquematiza mediante la figura de la bisagra que, en su doble movimiento de articulación, abre y cierra, introduce una nueva época, y representa al mismo tiempo el mejor guardián de la época que se cierra con él. Por eso Derrida ubica a Freud en el linde entre aquella época que Foucault intentó objetivar y esta época que es la nuestra, en la que el hombre, a partir del acontecimiento vacilante y contundente de Freud¹, ya no logra encontrar en la inmediata presencia de su pensamiento ante sí mismo, ninguna certidumbre, fundamento o verdad, sino “puntos de cuestionamiento” e “indicios de fragilidad”. Freud y

Nietzsche, dice Derrida, son, en Foucault, conjugados como una pareja, y esa conjunción es también la cópula-bisagra, el *término medio* de la proposición moderna.

Analizaremos a continuación dos de los movimientos de Freud que pusieron en cuestión la metafísica cartesiana del sujeto. Dicho acontecimiento pretendidamente “contemporáneo” ya habitaba la metafísica cartesiana en la hipótesis del Genio Maligno: esto quiere decir que la amenaza del Genio Maligno no es histórica, o sólo es histórica en un sentido radical: como advierte Foucault, el Genio Maligno amenaza perpetuamente, y el momento cartesiano ha tenido sencillamente el sentido de excluir esa amenaza. Luego demostraremos cómo Lacan reafirmó el doble movimiento freudiano y lo salvó de cierta vacilación, introduciendo adicionalmente el problema de la ficción que nos retrotraerá al origen: a la verdad del acontecimiento freudiano.

Freud: la doble conmoción de la noción cartesiana de yo 1. La relatividad del yo respecto del inconsciente

Con el postulado de un proceso inconsciente, Freud puso en evidencia la relatividad del yo, esto es, su situación en el seno de una actividad en ausencia que conmueve el carácter central que se le ha adjudicado en la modernidad. Nietzsche (2011), en su crítica al yo de la modernidad que se pretende dueño y señor del cuerpo como multiplicidad de fuerzas, lo habría convertido en una “estrecha cámara” (196) que soporta más que domina dicha multiplicidad. De allí que lo haya caracterizado como una “pequeña razón” subordinada a las exigencias de esa “gran razón” que constituye el cuerpo en Nietzsche (2007). También Freud (1920), por un camino diverso, se percató de que “la conciencia no [podía] ser el carácter más universal de los procesos anímicos, sino sólo una función particular de ellos” (24). Igual que Nietzsche, para Freud, el yo-conciente constituye la parte más pequeña y más superficial de la actividad anímica del hombre. El alma del individuo, dirá Freud (1917), no es algo simple, sino una:

...jerarquía de instancias superiores y subordinadas, una maraña de impulsos que esfuerzan su ejecución independientemente unos de otros, de acuerdo con la multiplicidad de pulsiones y de vínculos con el mundo exterior, entre los cuales muchos son opuestos e inconciliables entre sí. (p. 133).

A pesar de quererse soberano en esa alma múltiple que habita, el yo se ve forzado a reconocer que la parte más importante de sus fuerzas anímicas es independiente de él y le impone límites a su *dominio*; que los caminos transitados por dichas fuerzas para el cumplimiento de sus propósitos son *oscuros*; y que no debe asimilar lo anímico a lo consciente pues ocurre en su alma mucho más que aquello sobre lo que puede estar *cierto* y que puede *someter* al imperio de su voluntad. La evidencia de que la condición inconsciente de la vida anímica cuestiona el papel central, referencial y fundamental que el yo cartesiano ha reclamado para sí en la modernidad constituiría, para Freud, la afrenta más importante al narcisismo de la humanidad. “Te comportas como un déspota absoluto [*absoluter Herrscher*]”, dice Freud (1917, 135) al yo. Pero que los “procesos anímicos [sean] en sí inconscientes, volviéndose accesibles y sometiéndose al yo sólo a través de una percepción incompleta y sospechosa, [equivale] a aseverar que el yo no es el amo [*Herr*] en su propia casa” (Ib., 135). En relación con este punto, Freud desarrolló de una manera inédita los esfuerzos del yo por recuperar y asirse de esas mismas propiedades que lo más íntimo de sí ponía bajo un cuestionamiento radical. En el compromiso entre aquella amenaza de des-centramiento y aquellos esfuerzos de re-centramiento Freud ubicó al sueño, a los actos fallidos, al síntoma y al padecimiento del sujeto (cfr. Freud, 1916-17, en particular conferencias 4°, 8° y 23°). Luego de esta conmoción fueron puestos en entredicho la presencia, va el dominio, la unidad, la representación y la certeza de sí que el yo de la modernidad encontraba en la inmediatez de la relación consigo mismo, y éste comenzó a evidenciar su relatividad respecto de esa ausencia múltiple, irregular y evasiva que lo amenazaba con una inquietud y fragilidad de sí. Freud propició uno de los pasos decisivos en la explicitación y desarrollo de la naturaleza y consecuencias de este proceso.

2. El punto de vista energético: conmoción de la antítesis yo-objeto

El punto de vista energético permitió ejercer sobre la noción moderna del yo una conmoción adicional. La energía fue, para Freud, el elemento epistemológico fundamental que permitía satisfacer las exigencias de cuantificación y explicación a las que debía responder el psicoanálisis para alcanzar el anhelado estatuto de *Naturwissenschaft*. Toda la metapsicología

freudiana lleva implícita una dimensión energética como necesidad epistemológica ineludible: fue precisamente esta necesidad la que condujo a Freud, tal como sugiere Assoun (2008), a colocar la teoría de la libido en la base fundamentadora de su metapsicología.

Son dos las energías que Freud propone en su descripción de los procesos psíquicos, las que se corresponden con las dos pulsiones fundamentales, las sexuales y las yoicas. En el estado narcisista primario las energías psíquicas se encuentran reunidas siendo imposible su diferenciación. “Sólo con la investidura de objeto –se vuelve posible diferenciar una energía sexual [*Sexualenergie*], la libido, de una energía de las pulsiones yoicas [*Energie der Ichtriebe*]”. Freud (1914, p. 74). Es decir que, de las energías psíquicas, es la libido la que se vuelca sobre los objetos: en efecto, la libido se concentra en objetos, pasa de unos a otros o se desprende de ellos quedando fluctuando en estado de tensión, hasta ser recogida nuevamente dentro del yo. De modo que el acontecer libidinal se daría en el espacio delimitado por dos polos, el del yo y el de los objetos. De allí que la concepción freudiana sea, como dice Lacan (2009), una “concepción bipolar”: “de un lado se encuentra el sujeto libidinal [el yo], del otro el mundo [con sus objetos]” (p. 176). Si consideramos además que el yo constituye el “gran reservorio desde el cual son emitidas las investiduras de objeto y al cual vuelven a replegarse” (Freud, 1905, p. 199., es posible concebirlo como el centro y la referencia fundamental del espacio de circulación libidinal. Esta constatación fue lo que dio lugar a aquellas lecturas que interpretaron al modelo freudiano como un modelo solipsista. Según las mismas, el yo constituiría una unidad aislada en cuya experiencia el objeto no aparece más que a partir de sus determinaciones unidireccionales (cfr., por ej., Dunn, 1995; Benjamin, 1996; Laplanche, 1996; Green, 2006; o Berenstein, 2008).

Esta situación del yo como centro y referencia de los objetos que ocupan el espacio de circulación libidinal, parecería devolver a Freud a *aquella* modernidad que, según vimos, más que habitar habría puesto en cuestionamiento. Quizás la singularidad de la obra de Freud radique en que desde esta supuesta adhesión a la modernidad ejerce una alteración fundamental de la misma. Así, si Freud efectivamente habría ejercido cierta violencia sobre el esquema moderno que define la relación del yo con los objetos, violencia habría sido ejercida desde el ámbito mismo al que se dirige o, al menos, según Derrida, desde el linde entre dos ámbitos,

pero en ningún caso desde afuera. Lo cierto es que Freud siempre parece resistirse a quedar reducido a categorías histórico-analíticas estables, identificables, unívocas, y Foucault parece, en ocasiones, caer en las dificultades que plantea dicha resistencia. El punto de vista de la libido no puede más que sumirnos en la perplejidad a la que conduce esta circunstancia, pues la noción de libido permite ejercer desde la base fundamentadora de la teoría una conmoción radical de las categorías antitéticas que la habitan y apuntalan. La perplejidad en la que nos sume la noción de libido tiene que ver con la paradoja de un elemento que funciona *al mismo tiempo* como instrumento de fundamentación y de desfundamentación.

La conmoción ejercida por el punto de vista energético tendrá consecuencias significativas sobre la noción de yo. En Freud, el yo no está presente desde el comienzo sino que es constituido en un segundo momento por medio de una “nueva acción psíquica”. En la concepción freudiana, lo originario son las pulsiones autoeróticas tendientes a una satisfacción independiente y múltiple. Luego, la libido se unifica y el único destino posible para su investimento, al no existir aún lo otro de sí, es el yo. La “nueva acción psíquica” se estaría refiriendo, de este modo, al movimiento de la libido que se concentra dando lugar al yo. El narcisismo es la consecuencia de esto y lo que antecede a la constitución del objeto y a la relación con él, último estadio. Hablamos de la “constitución” de los objetos porque, en Freud, el estatuto ontológico de éstos está subordinado a la medida en que la libido los inviste, algo que también Lacan ha puesto en evidencia:

...se trata de una libido que constituye a los objetos [...] El progreso instintual del sujeto, y su elaboración del mundo en función de su propia estructura instintual, se realizará a partir del momento en que el sujeto emite sus cargas libidinales (Lacan, 2009, 176).

Como el yo, el objeto nunca es algo dado sino que siempre surge en un segundo momento, como consecuencia de un proceso de investimento libidinal. Esto es lo que conduce a Ricoeur (2012) a hablar del objeto en los términos de una función: “la historia del objeto es la historia de la función objetal, y esta historia es la historia misma del deseo” (111). El objeto no es, en Freud, la que está inmediatamente en frente a un yo, sino que es una variable de una función económica. Es la

libido lo que decide la forma que irá adoptando el objeto en la experiencia del individuo, lo cual indica que la libido no debe ser reducida a ser la dimensión energética de ciertos procesos corporales. La libido es una fuerza que opera como causa en la constitución de la realidad, del sujeto libidinal y de sus relaciones con el mundo.

Desde esta perspectiva, la naturaleza del yo, en tanto instancia no dada desde un inicio sino constituida en un segundo momento por medio de un proceso de investimento libidinal, no sería diferente de la naturaleza de los objetos. El yo sería un objeto más en el espacio de circulación de la libido, un objeto que no reviste ningún tipo de privilegio. De modo que, si la energética freudiana es planteada sobre la base de la oposición entre el yo y los objetos, el devenir de la energía vuelve equívoca dicha oposición. Desde este punto de vista, el solipsismo que se le ha asignado a la teoría de Freud, es refutado pues el objeto pasa a adoptar un carácter determinante igual al que el yo demostrara en un primer momento. Lo otro, a pesar de Freud, invade, contamina, irrumpe en un yo abierto, agujereado, y ya no hay determinación unidireccional que pueda plantearse.

El aporte fundamental de Introducción del narcisismo radica en esta definición del estatuto objetal del yo, en la conmoción, realizada desde el corazón de la doctrina, de una de las oposiciones fundamentales que la atraviesan: la oposición yo-objeto. Luego de esto resulta imposible conservar impolutas las categorías de yo y de objeto: el yo se confunde y se mezcla con el objeto, invierte con él su perspectiva, y lo que en la modernidad era un espacio propio, unificado, dominado, presente y cierto de sí mismo, se vuelve ahora un espacio impropio, múltiple, no dominado, un espacio que alberga la ausencia y la incertidumbre, y que se constituye desde el otro, desde esa impropiedad.

3. Lacan: reafirmación de la doble conmoción freudiana de la noción cartesiana de yo

Nuestra hipótesis es que Lacan ha extremado el impacto de esta doble conmoción freudiana de la noción cartesiana de yo. Intentaremos demostrarla a continuación.

3. 1. El inconsciente es el discurso del Otro

Algunos sostuvieron que el des-centramiento freudiano del yo mediante el planteo del inconsciente

habría resultado fallido, y esto en virtud de la prioridad que habría dado Freud al punto de vista biológico en su intento de delimitar la naturaleza del inconsciente. Laplanche es quien ha desarrollado ejemplarmente esta posición. Para Laplanche (1996), la teoría pulsional condenó a Freud a una perspectiva en la que el individuo quedó encerrado dentro de sí mismo, determinado por sus inclinaciones inconscientes, naturales e innatas, y relacionado con una realidad endógenamente construida a partir del interjuego entre dichas pulsiones. Esta perspectiva desemboca en lo que el autor llama “idealismo biológico” (Ib., 31), situación a la que André Green también alude con el término de “biología imaginaria” (Green, 2006, 51).

El momento profundamente copernicano de la teoría de Freud está representado, para Laplanche, por la teoría seductiva, que fue la que le permitió articular un des-centramiento radical del sujeto al situar al inconsciente del lado del otro, es decir, implantado al sujeto por la seducción ejercida por un otro prioritario y originario. Adoptar esta perspectiva es, para Laplanche, lo único que permitiría situar y conservar al inconsciente en su extranjería. Plantearlo como un acervo natural de pulsiones reprimidas no haría sino conducir a un re-centramiento y cerramiento de la teoría sobre el sujeto pulsional, lo que equivale a desconocer la importancia determinante y originaria del otro. Así, para Laplanche, la revolución copernicana de Freud habría resultado fallida pues culminó en el borramiento del primado del otro en la implantación del inconsciente en el proceso seductivo. El “ipsocentrismo” (Laplanche, 1996, 130) en el que recayó Freud al plantear al inconsciente pulsional y originario como centro y fundamento del sujeto canceló el potencial conmocionante que la doctrina supo insinuar en un primer momento. Y este fue, para Laplanche, el destino de la doctrina desde el momento en que abandonó la teoría seductiva.

El movimiento que ensaya Laplanche para rescatar al psicoanálisis de estos derroteros permite vislumbrar la importancia que la formulación lacaniana del inconsciente ha tenido en el contexto de estos problemas. Para Laplanche, si Freud no pudo más que reducir al otro a la subjetividad central y fundamental de aquel que se lo representa o que lo inviste, fue por faltarle una categoría, la categoría de «mensaje». Es evidente que Laplanche intenta alejarse aquí de Lacan, incluso mediante la refutación explícita de la categoría lacaniana de «lenguaje» [pues “el lenguaje amortigua la alteridad del otro en beneficio de estructuras transindividuales”

(Laplanche, 1996, 32)], pero resulta evidente, asimismo, que Laplanche plantea su solución en la senda que Lacan había abierto dentro del psicoanálisis. El movimiento clave de Lacan fue, a este respecto, el de hacer del inconsciente una instancia dependiente del Otro, y este movimiento representó una radicalización del des-centramiento que ya había ejercido Freud. Así, si el des-centramiento freudiano del yo había resultado fallido, o al menos atenuado por el punto de vista biológico, en Lacan dicho des-centramiento resulta re-afirmado y consolidado por el planteamiento de una alteridad originaria e irreductible.

3. 2. *La ambigüedad estructural del yo*

Lacan ha logrado reafirmar adicionalmente la conmoción de la oposición yo-objetos ejercida por Freud con la introducción del punto de vista energético. Sin embargo, los medios que ha empleado Lacan para el ejercicio de esta nueva conmoción han sido diferentes (opuestos, en cierto sentido) a los empleados por Freud. Durante las décadas de 1930 y 1940, Lacan se hallaba comprometido con la tarea de establecer el modo específico de constitución del yo y de la realidad y entendía que dicha constitución respondía al poder causal de la imagen. La noción de «imagen» constituía, para Lacan, en este momento, el objeto sobre el que debía fundarse la psicología, una “psicología positiva”, basada en la experiencia y a salvo de toda desviación de índole ya organicista, ya metapsicológica (Lacan, 1936). Mediante una crítica a la tradición asociacionista, Lacan buscó establecer un nuevo estatuto de la imagen en psicología, un estatuto que la hacía acreedora de una realidad propia y de una acción específica. De acuerdo a este nuevo estatuto, la imagen será definida, por Lacan, como una *forma que tiene efectos de forma*. Esta realidad y esta acción de la imagen, que será la acción psíquica misma (Lacan, 1946), es lo que Lacan quiso enfatizar por medio del término “*imago*”, término que se convierte en uno de los ejes fundamentales de sus trabajos de las décadas de 1930 y 1940.

Lacan se refiere reiteradamente, en el período aludido, a la “acción morfógena” (Lacan, 1946, 181) de la *imago* en los términos de una “fijación”, “unificación” y “totalización” de una experiencia que, en su origen pre-formal, se presenta para el individuo como dinámica, múltiple y parcial. Lo que estas operaciones posibilitan es la regulación y reproducción de esa experiencia pre-formal que, dadas las propiedades aludidas, sería

irregular y deviniente. El resultado de este proceso de formalización de la experiencia es el objeto en sentido fenomenológico (cfr. Tolini, 2016).

El primer efecto de la *imago*, es un efecto de alienación: el individuo se identifica con el otro y se experimenta allí en primer término. Si antes no existía en la experiencia del niño, un reconocimiento del propio cuerpo y de lo que le era exterior, ahora este reconocimiento se hace efectivo, pero se sustenta sobre formas, la propia y la ajena, que resultan ambivalentes. El *estadio del espejo* designa el momento genético de la identificación. Lacan sitúa al estadio del espejo en un período caracterizado por el tono penoso que la experiencia tiene para el niño por presentársele en su dinamismo, multiplicidad y parcialidad originarios. Este despedazamiento es el que explica la necesidad de la forma: lo que la forma suscitada por el poder de la imagen posibilitará es una recomposición de la experiencia consistente en fijar su dinamismo desregulado, unificar sus elementos múltiples, y coordinar sus partes desarticuladas en una totalidad pregnante. El individuo será, en adelante, esa imagen que él no es, y esa imagen lo salva pues encuentra en ella la fijeza, unidad y totalidad a la que aspira y que posibilitaban la regulación y reproducción de su experiencia. De modo que lo que el individuo afirma en su identificación con la imagen especular es la fijación, unidad y totalidad de sí: ésta es la operación que define la idea lacaniana de una conformación del yo.

La especificidad de esta conformación, tal como la desarrolla Lacan, arroja un resultado sobre el que ya nos encontrábamos advertidos por el propio Freud. En Lacan, la conformación del yo se da a partir de la acción de la imagen, una acción que suscita formas afectadas, en su fijeza, unidad y totalidad, de una ambigüedad estructural. La contundencia del formalismo lacaniano radica en que, luego de su introducción, ya no resulta tan certero qué corresponde al yo y qué a los objetos. La riqueza de la noción de imagen radica precisamente en esta ambigüedad estructural, pues, en la teoría de Lacan, la imagen como forma constituye, *al mismo tiempo*, un elemento no extraño y extraño, un elemento de lo propio y de lo ajeno. Esa situación de la imagen que *no se resuelve* a ser una cosa o la otra, esa tensión en la que se sitúa la imagen es la misma que Lacan (1938) ubicará en el yo: “digamos que de este origen [de la experiencia del espejo] el yo conservará la estructura ambigua del espectáculo” (57).

Lacan advirtió en numerosas ocasiones durante

este período que el psicoanálisis había descuidado la forma en beneficio del dinamismo (cf. Lacan, 1938, 74). Describir la constitución y naturaleza formal de la experiencia es, en efecto, el propósito que Lacan parecía perseguir entonces con mayor decisión. Así, la vía del formalismo lo conduce a ejercer una conmoción en la que Freud lo había precedido si bien por otros medios: la de las posiciones delimitadas y jerarquizadas que la modernidad había asignado al yo y a los objetos. A partir de constatar su origen en la experiencia del espejo, el yo designará, desde el punto de vista formal, tanto lo propio como lo ajeno. Y aquí entramos de lleno en el corazón de la energética freudiana que también tornaba imposible conservar impolutas las categorías de «yo» y de «objeto». El formalismo lacaniano no puede más que derivar en la misma conclusión fundamental que el dinamismo freudiano, la que sostiene la imprecisión del yo, su ambigüedad estructural.

4. Lacan: los problemas de la ficción y la verdad

4. 1. La ficción del yo

La importancia de Lacan, en lo relativo a la cuestión del yo, no queda agotada con esta confirmación del doble movimiento conmocionante cuya puesta en marcha debemos, dentro del psicoanálisis, a Freud. Lacan se precipitó, como vimos, en la senda abierta por Freud, pero en esa senda introdujo un nuevo problema: el problema de la ficción en su relación con la verdad. En el período en que Lacan desarrolla con mayor énfasis la idea de una naturaleza ficcional del yo, se encuentra confrontando con la *Ego Psychology*. Esta escuela había surgido de una interpretación de la segunda tópica freudiana que ubicaba al yo en el lugar de centro y fundamento de la teoría y práctica psicoanalíticas. El yo constituía un aliado a fortalecer para contrarrestar la amenaza de des-centramiento a la que era expuesto el sujeto acosado por las exigencias del inconsciente. Frente a la metapsicología yoica, Lacan advirtió que el yo constituye la sede de aquellos esfuerzos de re-centramiento que Freud había identificado como obstáculos en su intento de abarcar el inconsciente (denegaciones, resistencias, etc.). Tomarlo como aliado y como eje organizador de la práctica analítica es ingresar en una vía que nos aleja del descubrimiento freudiano y favorecer un adaptacionismo contrario a su espíritu. Para Lacan, mediante esa operación, la *Ego Psychology* traiciona una verdad y conjura la amenaza que

dicha verdad supondría para el individuo centrado en sí mismo. En el seno de esta advertencia es que Lacan propone al yo como una instancia de ficción².

En el planteo de Lacan, la ficción ingresa en una relación tan estrecha con la imagen que el autor parece en ocasiones emplear estas nociones alternativamente³. Si consideramos, como vimos, que la imagen es lo que resulta del proceso de formalización de la experiencia y que se encuentra, desde el punto de vista ontológico, en una proximidad o en un casi solapamiento respecto de la ficción, podemos decir que el proceso de formalización de la experiencia arroja como resultado un mundo cuya estructura ontológica sería lícito plantear desde esta idea de ficción. De seguirlo, este esquema deriva en una serie de consecuencias de importancia.

El mundo de la formalización imaginaria inaugurará un tipo de conocimiento que es el “conocimiento paranoico” y que constituye, para Lacan (1948), la “estructura más general del conocimiento humano” (104). Esto significa que la formalización a la que da lugar la acción de la imagen constituirá al mundo de las relaciones entre el yo y los objetos bajo atributos [“de permanencia, identidad y sustancialidad” (Lacan, 1946, 170)] que los dejará sumidos en una indiferenciación formal. Así, el conocimiento paranoico designa un tipo de relación dada entre los sujetos y los objetos (si es que en este plano pueden seguir manteniéndose estas categorías) de un mundo compuesto por elementos equivalentes desde el punto de vista formal. Este conocimiento y este tipo de mundo responden a la ambigüedad estructural propia de la imagen. Lacan pone ejemplarmente de manifiesto esta doble estructura cognoscitiva y ontológica mediante el transactivismo especular: “vemos esos gestos de acciones ficticias con los que un sujeto rectifica el esfuerzo imperfecto del gesto del otro confundiendo su distinta aplicación, esas sincronías de la captación espectacular” (Lacan, 1948, 104).

Lacan inscribe su teoría de lo imaginario sobre el campo de la biología, lo cual le permitió confeccionar una teoría de la forma en atención a las ideas de necesidad y efectualidad. La Psicología de la Forma venía, desde finales del siglo XIX, interrogándose por la naturaleza ontológica y genética de las formaciones complejas que se presentan a la percepción, o más específicamente, por la naturaleza estática, unitaria y total de la experiencia, y por cómo dicha naturaleza surgía a partir de la estatización de lo deviniente, la reunión de lo múltiple y la totalización de lo parcial

(Smith, 1988). Los esfuerzos de Lacan se orientaron, en este contexto, a advertir, por un lado, sobre la necesidad que tiene el hombre de la forma y sobre sus efectos en su experiencia, y, por otro, sobre los peligros que sobre él se cernirían en caso de verse desprovisto de la forma, lo cual puso de manifiesto mediante un análisis de la agresividad como respuesta frente a la posibilidad de fragmentación de la forma (Lacan, 1948).

Fundamentar esta doble advertencia sin recurrir al punto de vista biológico habría sido imposible para Lacan. Es decir que el psicoanalista propuso una teoría de la necesidad y del peligro no biológica sino imaginaria, pero fuertemente anclada en las perspectivas biológicas de la época, como son la teoría de la fetalización de Bolk o la noción de *Umwelt* de Uexküll. El propio Lacan (1946) reconoce que la noción de imagen que propone constituye un aporte fecundo no sólo para la psicología sino también para la biología.

Lo que estas perspectivas demuestran es que la experiencia que el hombre tiene de sí, dada la prematuración de su nacimiento, está dotada de ciertas propiedades (dinamismo, multiplicidad, parcialidad) que le otorgan una tonalidad penosa. De aquí la necesidad de la forma: la forma sirve a los efectos de regularizar y dar permanencia a esa experiencia originaria, según una acción de fijación, unificación y totalización que obtiene su eficiencia al comprobarse la pertinencia de las formas al *Umwelt* de la especie. Pero la formalización imaginaria de la experiencia no está exenta de peligros, y esta posibilidad hace del mundo imaginario, un mundo dramático y sangriento (Lacan, 1946). El infierno de lo imaginario, con sus escenas de agresividad, celos y rivalidad, erigido sobre la posibilidad perpetua de la disolución de la forma, será pacificado por la intervención de lo simbólico que viene a ampliar las distancias de la captación especular y a ordenar su indiferenciación constitutiva. Pero lo simbólico no elimina lo imaginario, se entretiene con él y deja latente el riesgo de un desconocimiento.

El desconocimiento es una posibilidad, subyacente a la relación con la forma imaginaria, que comparten dos fenómenos que guardan entre sí una cierta equivalencia estructural: la locura y la alienación narcisista. La locura había sido trabajada por Lacan en su tesis de 1932, al desarrollar la categoría de «paranoia de autopunición» en su estudio del caso Aimée. Posteriormente, Lacan (1946) retomará este caso para pensarlo de acuerdo a la idea hegeliana de la «ley del

corazón». El loco, dirá Lacan, quiere imponer la ley de su corazón al desorden del mundo desconociendo su participación en aquel desorden que denuncia: “empresa insensata [...] porque lo que experimenta como ley de su corazón no es más que la imagen invertida, tanto como virtual, de [su] mismo ser” (Ib., 162). Se trata, para el loco, de un desconocimiento doble: el de su participación actual en el desorden denunciado, y el de su alienación virtual en una imagen de sí en la que el encuentra la *ilusión de ser*.

Lacan inscribirá, de este modo, el desconocimiento de la locura en el “corazón mismo de la dialéctica del ser” (Ib., 162). Para realizar este paso, que permite avanzar sobre el discernimiento de aquella instancia a partir de la cual el desconocimiento es desconocimiento, y a partir de la cual la ficción será ficción, Lacan recurre a la noción de «bovarismo» de Jules de Gaultier.

4. 2. *El problema de la esencia y/o la verdad*

El bovarismo designa, según Gaultier, “el poder que tiene el hombre de concebirse diferente de cómo es, y en consecuencia hacerse una personalidad ficticia” (citado en Tendlarz, 1999, 35). Aquí, la ficción de la personalidad es conformada por la acción de “imágenes ideales” surgidas del medio social. Este énfasis en lo social permite anticipar la noción de «ideal simbólico» que Lacan desarrollará con posterioridad, noción que asignará al ideal una relatividad social.

Lacan dirá que el bovarismo no incumbe estrictamente a la locura (como sostenía la psiquiatría francesa de principios del siglo XX⁴), sino al orden general de lo humano, pues constituye una posibilidad abierta en la esencia del hombre en tanto ser hablante, posibilidad que surge desde el momento en que el hombre establece una relación con las imágenes ideales relativas a su medio social. Esta relación constituye una identificación, y lo que estará en juego en la misma, es decir, lo que inaugurará el riesgo de la locura, es la mediatez o inmediatez de esta identificación establecida con las imágenes ideales (Lacan, 1946). Esto significa que en la relación entre el hombre y la imagen ideal se inscribirá un tercer elemento, el cual estará constituido por aquella instancia que le había permitido a Lacan plantear al inconsciente desde una ex-centricidad radical, corrigiendo así la vacilación que el movimiento freudiano había evidenciado en este punto. Lo cierto es que el Otro introduce en el sujeto

la división, esto es, la imposibilidad de toda identidad, unidad, totalidad y permanencia de sí, que es lo que éste pretendía en su relación constitutiva con la imagen. Así, en ese tercer lugar se localizará la función del Otro, independientemente de cualquiera de sus encarnaduras⁵.

La locura supone una inmediatez de la identificación con el ideal, una “infatuación” (Lacan, 1946), la de pretenderse, el hombre, libre de toda determinación proveniente del Otro, que es, en definitiva, un esfuerzo más tendiente a negar el des-centramiento al que, en la teoría de Lacan, éste queda expuesto desde el momento en el que ingresa en el lenguaje. Así, el problema de la locura remite, en última instancia, a dos cuestiones que se superponen: la del ser o la esencia del hombre⁶, y la de su verdad: “El riesgo de la locura se mide por el atractivo mismo de las identificaciones en las que el hombre compromete a la vez su verdad y su ser” (Ib., 166).

La esencia del hombre es, según esto, su existencia (Borch-Jacobsen, 1991), es decir: su constitución dialéctica, lo que aquí significa su emergencia a partir del Otro que introduce en él la división. En este sentido dice Lacan que la locura constituye, por un lado, un “estasis del ser” (Lacan, 1946, 162), es decir, una detención de su desarrollo dialéctico; y por el otro, “la permanente virtualidad de una grieta abierta en su esencia” (Ib., 166), es decir, el riesgo instalado en su esencia dividida. Y así, gracias al estasis y a la virtualidad que la imagen riesgosamente posibilita, se encubre la verdad del descubrimiento freudiano, la que Lacan insiste en recuperar pues constituye la única vía legítima para la experiencia analítica si buscamos permanecer fieles a Freud: “la ex-sistencia (o sea: el lugar excéntrico) donde debemos situar al sujeto del inconsciente, si hemos de tomar en serio el descubrimiento de Freud” (Lacan, 1956, 5). Lo cual nos remite al inicio de este trabajo y al salto al abismo (de la falta de fundamento) que ha constituido el movimiento más ambicioso y paradójico del psicoanálisis.

Esta es la instancia que organiza y dirige la ficción, la que hace posible, al habitarla, la ex-sistencia misma de la ficción: “Es esta verdad, observémoslo, la que hace posible la existencia de la ficción” (Lacan, 1966, 6). Se trata, dirá Derrida (1986) leyendo ahora a Lacan, de fundar la ficción en la verdad, de garantizarla sobre ella en sus condiciones de posibilidad. De allí la paradoja de este movimiento del psicoanálisis que ha hecho de la ausencia e imposibilidad del fundamento un

nuevo fundamento.

En el corazón de la esencia dividida del hombre, allí donde Lacan instaló el riesgo de la locura, también situó el riesgo de la alienación del hombre en la ficción del yo: “que el sujeto acabe por creer en el yo es, como tal, una locura” (Lacan, 2010, 370). Lo cual le permitió poner en relación la locura con la alienación narcisista y reformular el concepto de autopunición de su Tesis como “agresión suicida del narcisismo” (Lacan, 1946, 165). La locura, dirá Lacan, incluye al yo “como esencialmente alienado, y al sacrificio primitivo, como esencialmente suicida” (Ib., 177). De modo que en la relación del hombre con su yo se pondrá en juego la misma doble posibilidad que subyace al fenómeno de la locura: la de una pasión por la imagen, y la de un desconocimiento de la verdad que hace posible la imagen al ocultarse o ausentarse, esto es, la verdad de la propia división que funda la imposibilidad de toda identidad, fijación, unidad, totalidad y permanencia de sí.

El gesto de situar al yo en una línea de ficción es un esfuerzo adicional, por parte de Lacan, tendiente a evidenciar el re-centramiento supuesto, para el hombre, en el desconocimiento sustentado sobre aquel estasis y aquella virtualidad que hacían que éste pueda creerse lo que es. El desconocimiento que Lacan aquí describe es lo que habría que ubicar en la base sobre la que se ha erigido el yo de la modernidad: “El yo del hombre moderno ha tomado su forma [...] en el callejón sin salida dialéctico del ‘alma bella’ que no reconoce la razón misma de su ser en el desorden que denuncia en el mundo” (Lacan, 1953, 270-271).

Conclusión

La filosofía cartesiana parte del cogito como primer principio y primer paso para una fundamentación de la validez y legitimidad de la razón. El cogito supone la noción de un yo presente a y cierto de sí mismo en la representación, un yo que puede dominar sus atributos internos y remitirlos, como propios, a un fondo sustancial. Desde ese lugar presente a y cierto de sí mismo, propio y dominado, el yo constituye el centro de referencia y fundamento de un mundo de objetos que están subordinados a él y que encuentran en él la certeza de ser. El mundo para el yo cartesiano, al ser reducido a un objeto proyectado en el espacio interno de la conciencia representante, es algo de lo que éste puede disponer, algo dominable y apropiable.

A diferencia de la psicología positivista de la modernidad,

Descartes ha reconocido que la locura compete a la razón, y la ha determinado en consecuencia como sinrazón. Esa sinrazón no debe ser considerada como una circunstancia que Freud, Nietzsche y otros tantos, habrían recuperado para el mundo contemporáneo. La sinrazón ya acechaba al hombre moderno y siempre lo hizo; el momento cartesiano, siguiendo a Foucault, fue el de excluir la amenaza de la sinrazón, al refutar, en la esfera de la razón, la hipótesis del Genio Maligno. El Genio Maligno, que representa el riesgo de la sinrazón y el riesgo de una incerteza hiperbólica, no debe, en consecuencia, ser reducido u objetivado como un acontecimiento determinado de una historia determinada. El Genio Maligno es una cuestión histórica en un sentido radical: es la posibilidad de la obra y es en su horizonte que Foucault mismo sitúa la posibilidad de una obra como la suya, de una historia de la locura. La audacia de Freud fue la de reconocer y poner bajo evidencia lo que en el momento cartesiano fue motivo de exclusión y silenciamiento; el esquema al que dio lugar el *cogito* cartesiano no podía salir inalterado luego de tal gesto. La especificidad teórica de ese gesto fue lo que aquí intentamos desarrollar.

En primer lugar, mediante el postulado y el análisis de las consecuencias de la hipótesis del inconsciente, el yo cierto de y presente a sí mismo de la modernidad se vio habitado por una ausencia evasiva que lo sumió en una incerteza de sí y comprometió su voluntad de dominio y apropiación. La hipótesis de la libido, en segundo lugar, alteró las posiciones claramente delimitadas, jerarquizadas e inmunizadas que el cartesianismo había postulado en la relación del yo con el mundo. Así, con la introducción del punto de vista energético, ya no resultó tan seguro qué pertenecía al yo y qué a los objetos, y toda noción de centro o jerarquía se tornó forzada o injustificadamente ambiciosa.

Lacan vino a reafirmar esta doble operación de Freud: rectificando la vacilación que el des-centramiento freudiano del yo evidenció como consecuencia de la prevalencia del punto de vista de la pulsión en la definición del inconsciente (y esto mediante el planteamiento de una alteridad originaria e irreductible), y planteando la eficiencia de la imagen en la constitución de un mundo cuya estructura ontológica inauguraba un tipo de conocimiento que exponía al yo y a los objetos a una indiferenciación formal, paralela a la que Freud había identificado desde el punto de vista de la energía. Con la introducción del problema de la ficción, Lacan

abrió un interrogante adicional, concerniente a aquella instancia a partir de la cual la ficción era ficción. Llegamos de ese modo al problema de la verdad de la división del sujeto y de su emergencia a partir de la intervención del Otro que introduce en él la división y la imposibilidad de toda identidad, totalidad, unidad y permanencia de sí, que era lo que el individuo encontraba en la relación constitutiva con la imagen. La imagen introducía, en la experiencia del individuo, el riesgo de una infatuación y de un desconocimiento que constituían un nuevo re-centramiento de cuya advertencia Lacan hizo un motivo particularmente enfático en el transcurso de su confrontación con la *Ego Psychology*.

El desarrollo de todas estas cuestiones se encontró atravesado por el problema del fundamento. Si la metafísica cartesiana había hecho del yo el fundamento y el centro de referencia de un mundo convertido en *objectum*, la serie de movimientos que el psicoanálisis, en las figuras de Freud y de Lacan, habría ejercido sobre

la misma condujeron a una desestabilización de ese esquema que puso en evidencia la relatividad del yo y su carácter fundado.

Las nociones freudianas de inconsciente y de libido, y las lacanianas de sujeto y de verdad, nociones que constituyeron los soportes principales para el ejercicio conmoviente que, en nuestra hipótesis, se encontraría implicado en los desarrollos de estos autores, revelan un estatuto paradójico al constituir al mismo tiempo instrumentos de fundamentación y defundamentación. El psicoanálisis habría sido, desde esta perspectiva, la disciplina que habría situado en la instancia del fundamento la imposibilidad del fundamento, y que lo habría socavado desde *su lugar*. Ésta es la perplejidad en la que nos sume el psicoanálisis: denuncia, desde esa instancia, la estabilidad, seguridad, identidad, presencia y certeza que el yo en tanto sustancia fundante reclamaba para sí en la metafísica cartesiana.

Notas

1 Foucault ubica junto a Freud a todos aquellos que anuncian la posibilidad misma de la obra, y de su propia obra: sobre todo Nietzsche, pero también Artaud, Van Gogh, Nerval, Hölderlin. La vacilación de Freud se refiere a la de una obra que, como dijo Derrida, introduce una época y guarda otra: por eso Foucault lo ubica a veces del lado y a veces opuesto a estos “testigos de la desmesura y la locura”. Su contundencia se refiere a la posibilidad única de abrir desde lo que guarda.

2 Con el término “ficción” nos referimos a una idea para la cual Lacan también usa el término “ilusión”. Así, en *La familia*, Lacan (1938) habla de la “ilusión de la imagen” (p. 56), o en *Acerca de la causalidad psíquica*, dice que “es la ilusión misma la que nos da la acción de Gestalt” (Lacan, 1946, p. 169). En *El estadio del espejo*, dice que “esta forma [la forma primordial en la que se precipita Je en el estadio del espejo] sitúa la instancia del moi [...] en una línea de ficción”. No hay, en Lacan, ninguna razón para establecer una diferencia semántica entre estos dos términos.

3 Cfr. las citas de la nota precedente.

4 Cfr. Génil-Perrin, G., *Les paranoïaques* (1926), Lévy-Valensi, J., *Bovarysme et constitutions mentales* (1930), y Ey, H., *La notion de constitution: essai critique* (1932).

5 Ha sido demostrada (Muños, 2008, Eidelsztein, 2012) la pertinencia de pensar este elemento tercero desde nociones que Lacan desarrolló posteriormente en su obra, nociones que si bien se insinúan, no se hayan explícitamente formalizadas en el momento de la obra de Lacan que aquí nos ocupa.

6 No cuenta Lacan en este momento de su obra con una noción elaborada de «sujeto». Recién a principios de la década de 1950 podrá identificarse una primera formulación. Los elementos que aquí destacamos constituirán antecedentes importantes de dicha noción.

Referencias

- Assoun, P-L. (2008). *Introducción a la epistemología freudiana*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Benjamin, J. (1996). *Los lazos de amor: psicoanálisis, feminismo y el problema de la dominación*. Buenos Aires: Paidós.
- Berenstein, I. (2008). *Devenir otro con otro(s). Ajenidad, Presencia, Interferencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Borch-Jacobsen, M. (1991). *Lacan: The Absolute Master*. California: Stanford University Press.
- Cragolini, M. (2006). *Moradas nietzscheanas: del sí mismo, del otro y del “entre”*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra.
- Derrida, J. (1986). *La tarjeta postal. De Freud a Lacan y más allá*. México: Siglo XXI.
- Derrida, J. (2010). *Resistencias del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Descartes, R. (2009). *Discurso del método*. Buenos Aires: Colihue.

- Dunn, J. (1995). Intersubjectivity in psychoanalysis: a critical review. *International Journal of Psychoanalysis*, 76, 723-38.
- Eidelsztein, A. (2012). *Las estructuras clínicas a partir de Lacan (vol. 1)*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Foucault, M. (2006). *Historia de la locura en la época clásica (tomo I)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (1905). Tres ensayos de teoría sexual. En J. L. Etcheverry (Trad.), *Obras Completas: vol. VII* (pp. 109-224). Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- Freud, S. (1914). Introducción del narcisismo. En J. L. Etcheverry (Trad.), *Obras Completas: vol. XIV* (pp. 65-98). Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- Freud, S. (1916-17). Conferencias de Introducción al psicoanálisis. En J. L. Etcheverry (Trad.), *Obras Completas: vol. XV*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- Freud, S. (1916-17). Conferencias de Introducción al psicoanálisis. En J. L. Etcheverry (Trad.), *Obras Completas: vol. XVI*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- Freud, S. (1917). Una dificultad del psicoanálisis. En J. L. Etcheverry (Trad.), *Obras Completas: vol. XVII* (125-135). Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- Freud, S. (1920). Más allá del principio de placer. En J. L. Etcheverry (Trad.), *Obras Completas: vol. XVIII* (pp. 1-62). Buenos Aires: Amorrortu, 2013.
- Green, A. (2006). *El trabajo de lo negativo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Heidegger, M. (1996). La época de la imagen del mundo. En A. Leyte Coello & H. Cortés Gabaudán (Trad.), *Caminos de Bosque*. Madrid: Alianza.
- Lacan, J. (1936). Más allá del Principio de realidad. En T. Segovia (Trad.), *Escritos 1* (pp. 67-85). Buenos Aires: Siglo XXI, 2003
- Lacan, J. (1938). *La familia*. Buenos Aires: Argonauta, 2010.
- Lacan, J. (1946). Acerca de la causalidad psíquica. En T. Segovia (Trad.), *Escritos 1* (pp. 142-183). Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.
- Lacan, J. (1948). La agresividad en Psicoanálisis. En T. Segovia (Trad.), *Escritos 1* (pp. 94-116). Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.
- Lacan, J. (1949). El estadio del espejo como formador de la función del yo [Je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En T. Segovia (Trad.), *Escritos 1* (pp. 86-93). Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.
- Lacan, J. (1953). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En T. Segovia (Trad.), *Escritos 1* (227-310). Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.
- Lacan, J. (1966). El Seminario sobre la carta robada. En T. Segovia (Trad.), *Escritos 1* (pp. 5-55). Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.
- Lacan, J. (2009). *El seminario. Libro I: Los escritos técnicos de Freud*. Bs As, Paidós.
- Lacan, J. (2010). *El seminario. Libro II: El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós.
- Laplanche, J. (1996). *La prioridad del otro en psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Muñoz, P. (2008). El concepto de locura en la obra de Jacques Lacan. En *Anuario de Investigaciones*, 15, pp. 87-98.
- Nietzsche, F. (2011). *La genealogía de la moral: un escrito polémico*. Madrid: Alianza Editorial
- Nietzsche, F. (2007). *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*. Buenos Aires. Alianza Editorial.
- Ricoeur, P. (2012). *Freud: una interpretación de la cultura*. México D.F.: Siglo XXI.
- Smith, B. (1988). Gestalt Theory: An Essay in Philosophy. En B. Smith (Ed.), *Foundations of Gestalt Theory* (pp. 11-81). Munich and Vienna: Philosophia. Recuperado de <http://ontology.buffalo.edu/smith/articles/gestalt.pdf>
- Tendlarz, S. (1999). *Aimée con Lacan: acerca de la paranoia de autopenición*. Buenos Aires: Lugar Editorial.
- Tolini, D. (2016). Una interpretación de la noción de «yo» de Lacan a la luz de la tradición de Brentano. *Verba Volant. Revista de filosofía y psicoanálisis*, 6 (1), 1-26.

Fecha de recepción: 24/10/2016

Fecha de aceptación: 30/08/2017