

# POSTHUMANISMO: UNA LECTURA EPISTÉMICA

HÉCTOR ESCOBAR SOTOMAYOR\*

[h.escobar.64@hotmail.com](mailto:h.escobar.64@hotmail.com)

**Resumen:** El autor propone un concepto de posthumanismo desde una perspectiva epistémica siguiendo la obra de Michel Foucault. En este sentido el posthumanismo aparece como un desplazamiento epistémico del problema del hombre para ser relevado por el problema del sujeto del inconciente (\$) como es desarrollado por Freud y Lacan.

**Palabras clave:** Humanismo, Posthumanismo, Subjetividad, Inconciente, Episteme.

**Abstract:** Author proposes to define posthumanism from an episthematic approach, following the work by Michel Foucault. This means that posthumanism is an episthematic displacement of the problem of human being for a new concept, the subject of the unconscious (\$) as developed by Freud and Lacan.

**Key Words:** Humanism, Posthumanism, Subjectivity, Unconconscious, Epistheme.

Este texto tiene varios propósitos que se articulan entre sí y que tienen como finalidad proponer una reflexión sobre lo que se ha dado en llamar Posthumanismo. Sus ejes son:

1. Plantear el Posthumanismo desde una lectura que llamamos epistémica, siguiendo en este sentido desarrollos que tienen su fundamento en la obra de Michel Foucault, concretamente lo que se conoce como la arqueología.
2. Proponer al Posthumanismo como un agotamiento de la figura del hombre en su capacidad de originar y sostener una reflexión sobre nuestra contemporaneidad.
3. Proponer el Sujeto de inconciente (\$), tal como este se deriva de la obra de Freud y Lacan, como eje epistémico del Posthumanismo.
4. Desarrollar las implicaciones de la problemática del Sujeto del Inconciente (\$) como eje epistémico.

*Posthumanismo, una mirada al azar*

---

\* Dimensión Psicoanalítica

Tomo aquí algunas definiciones que todo interesado puede encontrar fácilmente en cuanto la búsqueda del término en Internet. Esto es antes que nada una broma, en el sentido del efecto que para muchos autores tiene Internet sobre nuestra contemporaneidad, efecto que ha tocado ciertamente al término mismo que da origen a nuestra reflexión.

Así, en la llamada Wikipedia, encontramos la siguiente definición:

“El término posthumanismo es utilizado, por una parte, como forma de designar las corrientes de pensamiento que aspiran a una superación del humanismo en el sentido de las ideas y las imágenes provenientes del Renacimiento clásico. Así se pretende actualizar dichas concepciones al siglo XXI implicando frecuentemente una asunción de las limitaciones de la inteligencia humana.

Otro uso del término posthumanismo es el que suele asimilarse como sinónimo del transhumanismo, designando un futurible estado en el que la especie humana es capaz de superar sus limitaciones intelectuales y físicas mediante el control tecnológico de su propia evolución biológica (véase Ingeniería genética humana).

Posthumano o post-humano es un concepto que tiene su origen en los campos de la ciencia ficción, la futurología, el arte contemporáneo, y la filosofía. Esos múltiples orígenes interactuantes han contribuido a la profunda confusión en torno a las similitudes y diferencias entre el concepto de posthumano del "posmodernismo" y el concepto de posthumano del "transhumanismo".<sup>(1)</sup>

### ***Posthumanismo y Episteme***

Por nuestra parte, hace algunos años desarrollamos el concepto de Postantropología, entendiéndolo como el agotamiento de las posibilidades de pensar nuestra cotidianeidad respecto del hombre y de lo humano, es decir en términos de una antropología filosófica (Escobar, 1999:). Recurrimos en ese entonces a apoyar nuestro trabajo en textos como Las palabras y las cosas (Foucault, 1979a) y La arqueología del saber (Foucault, 1979b).

Hagamos un breve resumen de este desarrollo.

El primer punto consiste –siguiendo a Foucault- en cuestionar la idea de historia, cuando ésta es entendida como una continuidad del discurso, y proponer que tal continuidad es

---

<sup>1</sup> <https://es.wikipedia.org/wiki/Posthumanismo>

esencialmente una construcción hecha desde el presente. El fundamento de un trabajo arqueológico sería así, no mostrar las regularidades ni la continuidad de esos discursos sino su ruptura, su quiebre y la forma en que sus problemáticas aparecen, desaparecen, se organizan y reconstruyen (Foucault, 1979b: 33-49).

En los textos referidos, Foucault propone el concepto de episteme para referirse a una determinada forma de articular el pensamiento, misma que regiría en algunos momentos específicos del pensamiento occidental. La episteme es por tanto, además de una forma de organizar el pensamiento, una forma de plantearse la pregunta por el saber. Una episteme define también los límites de lo que es pensable, así como las formas de relación que existen en un momento determinado entre los distintos campos del saber. Una episteme construye preguntas, espacios discursivos, empiricidades y saberes; constituyendo además la forma de producción de dichos discursos; las herramientas que los permiten, su articulación interna y de la misma manera los límites de su reflexión.

Las epistemes, en cuanto organizadoras de las empiricidades, de aquello que se puede pensar y articular en un momento arqueológico determinado, no obedecen reglas estrictas, ni tampoco se pueden determinar a partir de una cronología. Surgen de movimientos sutiles en el campo del saber, de acasos y causalidades que, súbitamente, hacen que una manera de articulación del pensamiento ya no se sostenga. No hay en ellas ni una teleología ni tampoco una metodicidad que sea rastreable en el campo arqueológico. No habría así más referencia que su surgimiento y su agotamiento que el análisis arqueológico del saber permitiría ubicar.

Foucault aduce, que en occidente sería posible ubicar tres epistemes, mismas que se harían visibles al pensamiento contemporáneo desde una aproximación arqueológica. Será este quehacer el que muestre su surgimiento, sus referencias y, eventualmente, su agotamiento así como el surgimiento de una nueva forma discursiva.

Para Foucault, habría así una episteme propia del mudo antiguo, que históricamente puede ubicarse desde la antigüedad clásica hasta el siglo XVI; en la cual el saber estaría pensado a partir del problema de la semejanza como eje articulador. El saber es entendido como una lectura de la semejanza que organiza el espacio de los seres, en un orden que une lo infinitamente grande (el macrocosmos) con lo infinitamente pequeño (el microcosmos). Habrá así una red, una trama, tendida por la semejanza que organizará el mundo. En este espacio palabras y cosas se encuentran unidas. El hombre no existe como empiricidad,

sino únicamente en la medida en que su ser está vinculado al cosmos por medio de esa semejanza que lo articula. Lo humano es siempre el reflejo de algo que ocurre en otro nivel (los astros) que marcan el ser del hombre, por ejemplo en los horóscopos (Escobar, 1999:35-54)

En su agotamiento, la episteme antigua habrá de dar paso a una episteme llamada clásica, misma que se organizaría entre fines del siglo XVI y mediados del siglo XVIII, y cuyo eje será la representación. El saber aparece entendido aquí como una representación del mundo, organizada ésta en dos formas primordiales; como una *mathesis*, es decir como la posibilidad de establecer una medida del mundo; y como una *taxinomía*, la organización del mundo y de los seres al interior de una retícula que ordenaría a los seres a partir de sus caracteres comunes. Desde la perspectiva de Foucault, en este modelo el hombre tampoco tiene cabida como empiricidad (Foucault, 1979:53-82)

En su análisis, Foucault propone una lectura de estas epistemes tomando tres referencias distintas, el análisis de las riquezas, la gramática general y la historia natural. Para mostrarnos cómo la articulación de estos saberes -organizados a partir de la representación- nos permiten ver la no existencia del hombre como empiricidad. Que el hombre no aparecerá sino en el agotamiento de la episteme clásica al dar paso a la episteme moderna la que se ubicaría históricamente desde mediados del siglo XVIII hasta nuestros días. (Foucault, 1979a:334-378)

No me extenderé aquí al respecto, pero sí subrayaré algunos de los elementos y -¿por qué no?- efectos de esta arqueología del saber.

Para Foucault, el hombre aparece en el cruce de ciertas empiricidades que son: vida, trabajo y lenguaje. Esta aparición se da (no necesariamente como causa ni tampoco como efecto) en el momento mismo en que las posibilidades de construir saber a partir de la representación se agotan. Este acabamiento alcanza su cima en la obra de Kant, en donde el hombre pasa a constituirse en un duplicado empírico-trascendental, siendo simultáneamente sujeto y objeto del conocimiento. Es “eso” que conoce, y al mismo tiempo es una empiricidad más a ser conocida. Efecto de esta duplicación, de esta aparición del hombre como objeto del conocimiento, como empiricidad, aparecerán en occidente las llamadas ciencias humanas, de las cuales el Hombre constituye su eje (Foucault, 1979a:310-313).

Habiéndonos propuesto el surgimiento de esta episteme moderna, Foucault encara, en una empresa de prodigiosa erudición y reflexión, el análisis de la forma en que surgen las ciencias humanas en el paso del siglo XVIII a XIX; para ello sigue tres vías. La primera de ellas nos lleva de los discursos del análisis de las riquezas a la economía (trabajo). Otra nos llevará de la historia natural a la biología (vida), y una tercera, de la filología a la moderna lingüística (lenguaje).

<u>Episteme clásica</u>	<u>Episteme moderna</u>
Historia Natural	Biología
Análisis de las riquezas	Economía
Filología	Lingüística

Mas, qué esperar de este análisis epistémico, -que nos ha revelado, no su mecanismo sino su oleaje, su deriva- sino el posible agotamiento de esa figura que se ha constituido en el cruce de las nuevas empiricidades. Así, en el final de este texto fascinante, nos propone:

“Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo, a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena. (Foucault, 1979a:378)”

Con lo anterior, Foucault asume la posibilidad de que el hombre deje de ser ese elemento articulador del pensamiento occidental, y de ahí propone la posibilidad del fin de una episteme organizada en torno del problema del hombre. El fin de la llamada episteme moderna.

Es en este sentido que en trabajos anteriores (Escobar, 1999) (Escobar, 2008), propusimos anteriormente el uso del término postantropológico, y ahora proponemos el término posthumanismo, como un momento necesario en la articulación del pensamiento occidental desde esta mirada arqueológica que propondría Foucault.

Así, cuando hablábamos de una postantropología, no nos referíamos en modo alguno al fin de la antropología, entendida ésta como una disciplina al interior de las ciencias humanas, sino al agotamiento de la figura del hombre como ese eje articulador de nuestro pensamiento. Es en este mismo sentido que ahora proponemos el uso del término “Posthumanismo”, por parecernos más adecuado para transmitir la dimensión crítica que el término implica como posibilidad de reflexionar el problema de la subjetividad.

### *La psicología como modelo*

Para elaborar este argumento partimos de un posible análisis arqueológico de una serie de distintos discursos que se han dado en llamar psicologías (Escobar, 1999). La importancia de esta vía radicaba en que, desde nuestra lectura, las psicologías muestran, de manera especialmente clara, la disposición epistémica de estos discursos; la forma en que se organizan, y en especial la construcción del problema del hombre. Efectivamente, si como dice Foucault, el hombre es un ser que vive, trabaja y habla, añadiríamos que un proceso esencial de esta reflexión nos lleva a decir que también es un ser que se define porque piensa.

Planteamos, en el texto aludido (Escobar, 1999), que no hay una psicología, sino un conjunto de discursos, de diverso origen y distintas características; que solo desde el presente se articulan en una poco sostenible identidad a la que se llama psicología. Estos discursos parten de problemáticas diferentes, toman objetos distintos y llevan al desarrollo de propuestas teóricas ampliamente divergentes.

Grosso modo podríamos decir que en la episteme antigua no había tal problemática psicológica, sino -y cuando mucho- un estudio sobre los tipos de carácter, entendidos estos como el efecto de un orden macrocósmico desplegado sobre el cuerpo del hombre, por ejemplo la teoría humoral, los horóscopos, etc. (Escobar, 1999: 35-54). En la episteme clásica surge sin embargo, la pregunta por la forma en que lo externo es representado al interior de la mente; fundamentalmente el problema de la sensación y de la representación, como forma del problema mente-cuerpo, mismo que sigue organizando parte de los discursos de la psicología moderna. Posteriormente abordamos el giro que el movimiento de esa duplicación empírico trascendental habría producido sobre estas disciplinas, al hacer aparecer el problema de las diferencias humanas como eje de la referencia a lo humano en el discurso psicológico. Movimiento que se daría con el problema de la ecuación personal y con la frenología de Gall en el paso del siglo XVIII

al XIX (Escobar, 1999:94) Se da en Gall el primer intento de explicar las diferencias entre los hombres, lo que convierte a su modelo en el momento en que se inaugura la forma moderna de los discursos psicológicos.

En esa línea de elaboración postulamos que, sin embargo, la figura del hombre sería efímera ya que habría alcanzado su dilución y agotamiento en el paso del siglo XIX al XX con el surgimiento del psicoanálisis. Entendemos a éste, a la vez como un discurso y como una teoría de la subjetividad. Es decir, ese acontecimiento (el agotamiento y desvanecimiento de la figura del hombre) que Foucault proponía en 1966 se habría de dar en un futuro, posible pero indeterminado; ya había ocurrido, sesenta y seis años antes, con el advenimiento de la obra Freudiana (Escobar, 1999:167).

### *¿Qué es el hombre?*

Es necesario formular la interrogante. Es necesario que preguntemos a la modernidad, a esta forma de construcción de discursos que es la episteme moderna, ¿qué es el hombre? En la construcción de la respuesta que propondremos, habremos de encontrar los límites de su referencia, así como la posibilidad de construir al sujeto (\$) como eje articulador del pensamiento que llamamos posthumanista.

Para responder a esta interrogante, proponemos que en la modernidad el hombre ha sido pensado a partir de tres ejes: conciencia, razón y voluntad; y que es en el agotamiento y en el límite de estas referencias, que veremos surgir al sujeto del inconciente (\$) como eje de nuestra propuesta sobre el posthumanismo. Desbrocemos esto.

Con Descartes (1980), el hombre deviene una conciencia. El cògito, el “pienso luego existo” constituye el momento fundacional del hombre en tanto una conciencia. Es el pensar el que garantiza la existencia del hombre; la conciencia es el fundamento necesario y el eje del que parte toda posibilidad de existencia. El mundo es incierto, igualmente lo es mi existencia en cuanto cuerpo, pero es indubitable mi existencia en tanto pensamiento que se piensa a sí mismo. Desde este lugar, occidente establece una identidad entre el ser y el pensar que marcará uno de los paradigmas del humanismo y es desde donde, esa misma identidad, sostendrá cualquier reflexión posible. Es aquí donde la conciencia se erige como referencia última y fundante de la identidad. El mismo término “identidad” apunta a la condición de lo idéntico, aquello que no reconoce ruptura ni diferencia, en el fundamento de su ser. El “pienso luego existo” cartesiano lleva implícito un “yo” es necesariamente un “yo pienso luego yo existo”.

La importancia de esta identidad sostenida en la conciencia alcanza una de sus máximas expresiones en el racionalismo Kantiano, donde el ser, además de la necesaria condición de conciencia que le define, adquiere como carácter diferencial (respecto por ejemplo del ser del animal) a la razón como eje. Recordemos aquí cuando Kant argumenta, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Kant, 1990), que la naturaleza habría hecho mejor dejando a cargo del instinto (*Naturinstinkt*), aquello que en el hombre ha dejado a cargo de la razón, dados los problemas que esta razón acusa sobre el obrar humano. El racionalismo Kantiano buscaba en la razón la guía última de todo obrar humano bajo la posibilidad de construir un imperativo categórico.

En la medida que el hombre es tal, lo es en tanto que es una conciencia (Descartes); y en la medida en que dicha conciencia tiene como guía de sus actos a la razón, se manifiesta en una voluntad que se caracteriza por la posibilidad de su autonomía. Así queda establecida una triple relación: Conciencia–Razón–Voluntad que definirá a lo humano y al Hombre como eje del pensamiento occidental.

A partir de lo anterior, no sería posible pensarnos, -y de hecho no lo ha sido, salvo de modo excepcional- si no es como referencia a dicha conciencia; como una transparencia del ser respecto de sí. Una identidad fundada en la conciencia como espacio necesario del ser. De ello se deriva que cualquier referencia a algo ajeno o distinto a la conciencia, solo pueda pensarse como falla, como falta o carencia; como pérdida respecto de un todo organizado y cerrado sobre sí mismo. El ser del hombre será necesariamente una conciencia, aunque esté obnubilada o sea una falsa conciencia (como en Sartre); siempre subyace la idea de que la identidad es definida por y desde la conciencia como referente absoluto.

Otro elemento fundamental de esta relación, es el peso que la razón adquiere en la constitución de lo humano. Para el pensamiento moderno, la razón es una sola y única, un absoluto desde el cual Kant pretendía construir toda posibilidad humana. Por ello, es el fundamento de todo discurso posible sobre la identidad del hombre. Lo que nos hace humanos es esa razón, única, y que es la misma para todos. De ello que la razón se convierte en la vía para fundamentar la igualdad entre los hombres. Siendo estos diferentes en cuanto su origen, sus gustos, sus conocimientos o sus apetitos; la razón es una y sola, no hay otra razón y por ende el fundamento de la igualdad. En consonancia con ello, lo que no se guía por la razón aparece necesariamente como una falla (la

concepción de la locura como una sinrazón y posteriormente como una falla moral). La pasión, el pathos es la falla de la razón, lo que escapa a su sometimiento y por ende debe ser reducido, controlado e incluso sometido.

Aquí plantaremos una interrogante que ya desarrollamos en otro momento (Escobar, 1999:131-134) cuando nos preguntábamos por el ser paradójico de la histérica. La histérica muestra la crisis de ese pensamiento moderno. Del mismo modo que el loco mostró la crisis del pensamiento clásico (Foucault, 1979:53). El ser de la histérica impone a occidente la existencia de un cuerpo que escapa a la voluntad, un cuerpo en donde la triple relación conciencia-razón-voluntad se rompe. El cuerpo de la histérica -¿que habita o es habitada?- es un cuerpo que no opera acorde con la razón; un cuerpo en donde la razón no se traduce en una voluntad; un cuerpo incluso, cuyo accionar aparece en clara contradicción con la voluntad. De ello que el pensamiento occidental solo pudiera ver en la histeria un capricho intencional, un fingimiento, una actuación. Es Freud quien puede ver algo totalmente distinto; una posibilidad del ser que habla a través del cuerpo, en forma de síntomas y posteriormente bajo la forma del lapsus o del sueño. Al hacerlo así, Freud puede establecer los fundamentos de esta ruptura en el ser del hombre que señalaba Foucault. Lo hacía ya en 1899 (Freud, 1990 a), casi setenta y dos años antes del texto foucaultiano.

Si hay inconsciente, es decir fenómenos que -siendo psíquicos- escapan a la conciencia o son totalmente ajenos a ella, ya no será posible sostener la ecuación conciencia – razón – voluntad. No es eso lo que somos, y será necesario plantear los efectos de esta ruptura de la identidad entre el ser y la conciencia.

### ***Hombre y Sujeto***

Partiremos pues de establecer una absoluta distinción entre los términos de Hombre y de Sujeto, como fundamento de nuestra postulación del Posthumanismo.

De lo desarrollado en los párrafos anteriores debe quedar claro que el término “sujeto” tal como lo usamos, no corresponde a un uso coloquial como tradicionalmente se ha empleado, por ejemplo, cuando se distingue el sujeto y el objeto de alguna práctica o reflexión. Este sujeto sería lo que podemos considerar el sujeto tradicional cartesiano, un sujeto idéntico a su conciencia.

Nuestra concepción del sujeto (\$) tampoco se corresponde con lo que en la filosofía inglesa se trabaja como Self (sí mismo); de hecho, es esta mismidad, esta identidad del ser lo que aquí criticamos y de ahí postulamos lo que en el psicoanálisis llamamos el Sujeto del Inconciente (\$), usando una fórmula algebraica propuesta por Lacan (Lacan,1985).

Partamos del siguiente cuadro para establecer estas oposiciones.

Hombre	Sujeto (\$)
• Consciente	• Inconsciente
• Razón	• Pathos (Pulsión)
• Voluntad	• Deseo
Autorreferencialidad	Heterorreferencialidad

Si cuestionamos la identidad del ser respecto de su conciencia, los demás elementos de esta identidad también resultan cuestionados.

Ahí donde el pensamiento moderno establecía la ecuación razón -conciencia-voluntad, la reflexión sobre el sujeto del inconciente propondrá, que lo que aparece como fundamento de nuestro ser no es la conciencia, sino algo íntimamente ajeno, pero consustancial a nuestra existencia.

En este sentido creo que, aunque ignoro si hay una relación verificable, el pensamiento freudiano está cercanamente emparentado con el de Maine de Biran (Canguilhem, 2001) quien, a diferencia de los pensadores racionalistas de la época que consideraban al ser humano como una razón servida por los órganos, piensa que es la razón la que está al servicio de una condición viviente.

En Freud, (1990b) el concepto de pulsión (Trieb) es fundamental para la comprensión de este movimiento. La pulsión es el equivalente psíquico de un proceso orgánico; en donde distingue básicamente dos formas primordiales, aquellas que tienden al mantenimiento de los procesos vitales (pulsiones de vida) y aquellas que tienden a una vuelta a lo inorgánico (pulsión de muerte) (Freud, 1990c).

En esta línea, para Freud, el acceso a la conciencia es uno entre distintos destinos posibles de las pulsiones, las que, bajo ciertas condiciones, pueden organizarse como contenidos de la conciencia. Nótese que, a diferencia de una concepción fenomenológica, en la cual sería desde el mundo y de la conciencia que lo psíquico se organiza (de afuera hacia adentro); en Freud el movimiento es mucho más sutil; pues es la pulsión, lo que adquiere forma y se organiza, y a la vez organiza, una relación con el mundo externo, en un proceso necesariamente dialéctico.

Así, el síntoma histérico es la forma en que algo del ser se manifiesta, de un modo que, sin ser consciente; no por ello es menos válido, ni menos real. En esta vía, y aunque inicia como una teoría que intenta explicar y resolver sintomatologías cuyo origen sería psíquico, Freud pronto avanza en el reconocimiento de que este tipo de procesos no resultan necesariamente patológicos; sino que muchos fenómenos comunes (sueños, lapsus, actos fallidos, etc.) tienen una estructura análoga. Pero el punto esencial aquí es que esa misma conciencia cartesiana, esa de la cual se sostiene la identidad del sujeto, es ella misma un efecto, y no ya un punto de partida. Si no hay tal identidad entre el ser y la conciencia, si la conciencia es solo un destino posible de la pulsión, no hay modo ya de fundar en ella al ser. En este sentido, el descubrimiento freudiano cimbra al pensamiento occidental.

De este modo tenemos que el descubrimiento del inconsciente permite plantear la importancia del pathos, de la pulsión, en la constitución del ser. Pero ya no como un accidente, como un fracaso, o una falla del mismo; sino en un sentido radical. Lo pulsional me constituye siéndome esencialmente ajeno, desconocido para mí mismo. Pero, aunque desconocido, eso tiene una trama, una organización; se articula, sigue reglas, formas, una estructura.

De aquí la importancia del planteamiento de Lacan al vincular el descubrimiento freudiano con la teoría del lenguaje. “El lenguaje es condición del inconsciente” nos dice Lacan. Examinemos esta proposición.

En la medida que hay un orden simbólico (el lenguaje) es que hay subjetividad; y es en esta estructura únicamente que toda subjetividad es posible. No habría así posibilidad de una subjetividad en los animales. El lenguaje implica una estructura que preexiste al ser, y en la cual el ser mismo ha de incluirse. Esta estructura simbólica asigna un lugar al ser y le organiza como sujeto (\$).

El ser humano no nace con el lenguaje ni con el orden simbólico que éste determina, por ello es necesario un proceso de inclusión en este orden. Esto es lo que en Freud y en Lacan significa el complejo de castración, ese proceso simbólico mediante el cual el ser humano deviene sujeto (\$) y por ende ingresa en la dimensión del deseo. Desarrollemos brevemente esto.

### ***La constitución del sujeto (\$)***

Imaginemos, como condición necesaria de este desarrollo, un primer momento lógico, al cual caracterizaremos como una indiferenciación psíquica entre el ser y el mundo. El niño recién nacido no distingue mundo, ni objeto, ni a sí mismo; llamemos a este estado autoerotismo, como es pensado por Freud (1990d). Coincidiremos entonces en que la construcción del mundo y del propio yo como elemento correlativo es necesariamente un proceso.

Sin embargo, este recién nacido no está solo, pues nace en un mundo organizado y articulado por medio del lenguaje. Él es algo para alguien, alguien que se relaciona con él a partir de su deseo. Desde este deseo, el recién nacido es llamado a ocupar un lugar definido simbólicamente, que determina, por ejemplo, quiénes le estarán permitidos como pareja sexual y quiénes no. Hay una interdicción en la cultura, una primera forma fundante que es la prohibición del incesto<sup>(2)</sup>

Así pues, el ser se encuentra organizado desde el deseo de la madre, pero a este deseo se opone una ley, la prohibición del incesto y el ser ha de inscribirse en esta oposición entre ley y el deseo.

Sin ahondar en la dimensión eminentemente clínica que este desarrollo requiere, diremos que es necesario que la madre asuma para sí esta ley que le prohíbe al hijo. En términos lacanianos, que invoque para sí el Nombre del Padre, y en ello trasmite al hijo la ley; dirigiendo su deseo a otro lugar que no es el hijo. Así pasaríamos de un segundo momento en el cual se da una relación dual, madre-hijo signada por una completud imaginaria (todo lo que falta a la madre está en el hijo, y todo lo que falta al hijo está en la madre), a un tercer momento caracterizado por una relación triádica.

---

<sup>2</sup>Aunque la prohibición del incesto sea una construcción que pueda adquirir diferentes formas en distintas sociedades.

En esta triada tenemos tres funciones, el hijo, la madre y un nuevo elemento, la función del padre, como aquella que prohíbe el incesto e introduce el orden de la cultura.

Veamos este desarrollo tomando como eje la perspectiva del hijo, en donde se hace necesario vislumbrarlo desde la construcción lacaniana de los tres registros, real, simbólico e imaginario (Lacan, 1997).

Hablábamos pues, de un primer momento de indiferenciación y luego de un segundo momento en que se daba una completud imaginaria entre la función madre y la función hijo. En este momento lógico no hay dimensión de la falta más que en un plano imaginario, todo lo que falta al hijo está en la madre, pero es posible llegarlo tener.

Al darse paso al tercer momento, en donde se ha introducido el orden de la ley, la dimensión de la falta se estructura en un orden simbólico. En la cultura, el lugar del padre y el lugar del hijo son irreductibles, hay una diferencia radical entre uno y otro. Hay algo que el padre tiene (por ello es el padre), y algo de lo que el hijo carece; ese algo es el falo simbólico. Aquí vemos que la falta adquiere otra dimensión; el falo no es un objeto que se pueda tener o no, ni tampoco un referente imaginario, sino que es del orden simbólico, un significante que sostiene la diferencia entre un lugar y el otro. La falta se ha estructurado en el orden simbólico, a este proceso es a lo que en la teoría psicoanalítica se conoce como la castración.

A partir de ahora, para el hijo hay una falta irreductible: esto se simboliza en el álgebra lacaniana con la letra S barrada (\$), lo que en nuestra construcción hemos articulado como el Sujeto (\$), ese referente que el descubrimiento analítico permite ubicar como nueva referencia de este discurso al que llamamos posthumanismo. De ello se establece que el sujeto no es ni un punto de partida ni una entidad autorreferente y cerrada en sí misma, sino el efecto de una relación del ser con el orden de la otredad<sup>(3)</sup>. Este es un punto categórico de nuestra posición. El sujeto (\$) es -necesariamente- el efecto del paso del ser por el orden simbólico de la cultura. No hay subjetividad posible sin esta referencia y de su devenir dependerán las posibles condiciones estructurales de la subjetividad.

---

<sup>3</sup> Para Lacan, lo otro tiene dos formas esenciales, una forma imaginaria a la que se llama el otro (con minúscula), entendido esto como el semejante imaginario; y el Otro (con mayúscula) entendido esto como el orden simbólico del lenguaje.

En este sentido, señalábamos en el cuadro, que si bien el problema del hombre implicaba una necesaria autorreferencialidad, la conciencia se sostiene únicamente a sí misma; el problema del Sujeto (\$) implica, de modo necesario una heterorreferencialidad. Irreductible para la subjetividad es la relación con el otro en su doble dimensión.

### ***Sujeto y Deseo***

Al estar atravesado por el orden de la ley, mismo que introduce una prohibición, en la cual algo queda irremisiblemente perdido; la condición del sujeto es una condición de falta, sujeto en falta, sujeto deseante; sujeto construido en la dimensión del deseo. Deseo y subjetividad son correlativos, no hay subjetividad al margen del deseo ni deseo al margen de una dimensión subjetiva. Por ello, no sería factible plantear deseo fuera del campo de lo humano.

Desde esta dimensión se perciben claramente algunas implicaciones definitorias para esta problemática. Si la falta es del orden simbólico, un efecto del lenguaje y de la inscripción del ser humano en el orden simbólico; el deseo es irreductible a referencias externas, por ejemplo la necesidad, o las “ganas”. La necesidad está en un campo distinto del deseo, aunque perfectamente pueda imbricarse en este; pero para la subjetividad lo constituyente es ese deseo mismo, no la necesidad. Esta confusión se ve manifiesta claramente en pensadores tan estrictos como el mismo Foucault (cit). La necesidad y las ganas están en el campo de la racionalidad, ya que siempre pueden reducirse a una dimensión de la satisfacción. En cambio, el deseo, por su condición constitutiva como efecto de dos órdenes contradictorios (deseo de la madre – ley del padre) es imposible de ser satisfecho. Si sigo una ley, atento contra la otra. Al satisfacer la necesidad, eso que queda y que permite relanzar la demanda, es el deseo. En este sentido podemos decir que la necesidad está en lo real, las “ganas” en lo imaginario y el deseo en lo simbólico.

De lo anterior se deduce que la dimensión del deseo es eminentemente subjetiva y no puede reducirse a un saber que no sea el de su imposibilidad. Queda la posibilidad de una erotología (Lacan, 1995); que el sujeto reconozca, y se reconozca en ese devenir necesariamente metonímico de su deseo.

### ***El posthumanismo y sus implicaciones.***

La dimensión del Sujeto (\$) introduce toda una serie de posibilidades y desarrollos, que por razones obvias resulta imposible desarrollar en este trabajo. Sin embargo apuntemos aunque sea someramente algunos de estos desarrollos posibles.

Una línea que podríamos llamar epistémica parte del planteamiento por los espacios del saber. El desarrollo de Foucault nos mostraba cómo en distintas epistemes se organizaban formas distintas del saber y cómo las ciencias humanas eran un efecto de la aparición del hombre como eje. Aquí una pregunta se hace pertinente. ¿El problema del sujeto permite acaso la aparición de nuevas formas de saber, y si es así, cuáles serían estas? La respuesta a esta pregunta es afirmativa, incluso podríamos, como hace Foucault en *Las palabras y las cosas*, ubicar a la etnología y al psicoanálisis como una de estas nuevas posibilidades de construir saber, pero esta afirmación requiere sus precisiones (Foucault, 1979, 365). Sí, decíamos, mientras el psicoanálisis mantenga su estatus de disciplina que permita al sujeto construir una historicidad de sus ser y de su devenir como sujeto. No si lo que se plantea es una reducción del inconciente a la conciencia, sino el reconocimiento de su radical alteridad respecto de esta. Pero no lo será, si se trata de un “psicoanálisis” que en su forma y propuesta sea una tecnología del yo. He trabajado esto de modo más amplio en otro lugar (Escobar).

Por el lado de la etnología, Foucault hará aparecer este valor en el cuestionamiento en el valor mismo de la posición histórica que la etnología pone en cuestionamiento.

Además del psicoanálisis, me atrevería a proponer que hay otras formas de pensamiento que sin ser estrictamente disciplinas académicas permiten abrir espacio a nuevas formas de reflexión ubico aquí los planteos de Benjamin sobre las múltiples posibilidades de construir historias, o en esa misma línea desarrollos como los de De Certeau y Vattimo.

Un carácter común a todas estas referencias, psicoanálisis, etnología, historia, es la referencia a la construcción de múltiples narrativas posibles, el concepto de *Geschichte* (saga, cuento, novela familiar) que maneja Freud en clara oposición al término *Historische*.

Al introducir esta referencia narrativa, se hace evidente la necesidad de vincular, como lo hace Lacan al sujeto (\$) con el orden del lenguaje (el inconciente está estructurado como un lenguaje). Aquí se abre el espacio de lo que Lacan llega a plantear no como un lenguaje sino con el concepto de “lalengua” (lalangue), ese lenguaje en tanto hablado por un sujeto o con mayor precisión esa lalengua en que el sujeto es hablado, una lengua absolutamente

subjetiva. Valga aquí la diferencia entre lingüística y lingüistería propuesta por el mismo Lacan.

Sin embargo, todas estas posibilidades son paradójicas pues no es el sujeto (\$) el terreno de un saber cerrado, sino un espacio de conjetura, de sospecha podríamos decir, y quizá en ese sentido necesariamente abierto e inacabado.

Otras líneas de reflexión sobre el problema del sujeto atañen a una dimensión ética, una ética del deseo nos propone Lacan. Siempre que reconozcamos que por ser un efecto del atravesamiento del sujeto por el orden del lenguaje, ese deseo está marcado por una imposibilidad radical. Lo señalábamos cuando marcábamos el carácter doble que opone ley del padre a deseo de la madre, imposible satisfacer uno sin traicionar al otro. De ello la imposibilidad, consustancial al deseo, tan imposible como humano. Como asumir una ética así si no es, únicamente desde el reconocimiento de esta imposibilidad.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- Canguilhem, Georges. (2001), *¿Que es la psicología?*, El seminario.com, Argentina.
- Descartes, René (1980), *Discurso del Método*, Porrúa, 1980, México DF.
- Escobar, Héctor (1999), *Sujeto y psicoanálisis*, Instituto Trilingüe Londres. México DF.
- Escobar, Héctor (2008), Hombre y sujeto en la filosofía del límite, *Cartapsi*, Vol 12-13, [www.cartapsi.org](http://www.cartapsi.org)
- Foucault, Michel (1979), *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México DF.
- Foucault, Michel, (1979), *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México DF.
- Freud, Sigmund (1990a), *La interpretación de los sueños*, OC vol. IV y V, Amorrortu, Buenos Aires, Argentina.
- Freud, Sigmund (1990), *Pulsiones y destino de pulsión*, OC vol.XIV, Amorrortu, Buenos Aires, Argentina.
- Freud, Sigmund (1990), *Más allá del principio del placer*, OC vol. XVIII, Amorrortu, Buenos Aires, Argentina.
- Freud, Sigmund (1990), *Introducción del narcisismo*, OC vol. XIV, Amorrortu, Buenos Aires, Argentina.
- Kant, Emanuel (1980), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Porrúa, 1980. México DF.
- Lacan, Jacques (1985), La instancia de la letra en el inconciente en *Escritos I*, SigloXXI, México DF.

Lacan, Jacques (1997), *Seminario IV, La relación de objeto*, Paidós, Buenos Aires, Argentina.

Lacan, Jacques (1995), *Seminario X, La angustia*, Paidós, Buenos Aires, Argentina.