



LACAN, EL PENSAMIENTO SALVAJE Y LA RAZÓN PSICOANALÍTICA

PABLO SUEN

RESUMEN

Partiendo del comentario de la clase III "Del cosmos al Unheimlichkeit" del seminario 10 de Jacques Lacan (La Angustia, 1.962-1.963) este trabajo se propone esclarecer la posición que toma el propio Lacan ante el debate que por entonces Claude Lévi-Strauss (El pensamiento Salvaje, 1.962) sostiene frente a la distinción, establecida por Sartre (Crítica de la Razón Dialéctica, 1.960), entre la razón analítica y la razón dialéctica. En virtud de ello se escoge como material de trabajo, además de los textos mencionados, las indicaciones con que Alexander Kojève (Introducción a la lectura de Hegel, 1.947) delimita el funcionamiento del método dialéctico en el desarrollo que va del tiempo cósmico independiente a la cronología (Wirklichkeit), al tiempo histórico (Zeit-Geschichte) concluyendo en el saber absoluto de la ciencia (Wirklichkeit Geschichte). Con ello este trabajo pretende señalar como Lacan, al retomar la dialéctica hegeliana en la serie que va del mundo a la escena y concluye en la

escena dentro de la escena, demuestra como el tercer momento de la marcha dialéctica lejos de concluir en un saber integrador confronta al sujeto con el más íntimo objeto de su angustia: lo Unheimlich.

Palabras clave: Razón dialéctica; materialismo primario; razón psicoanalítica; unheimlich; objeto de la angustia.

LACAN, THE SAVAGE MIND AND THE PSYCHOANALYTIC REASON

SUMMARY

On the basis of the comments of class III "of the cosmos to the Unheimlichkeit" of the seminar 10 of Jacques Lacan (the anguish, 1962-1963) this work proposes to clarify the position it takes the own Lacan to the debate which by then Claude Lévi-Strauss (thinking wild, 1962) argues against the distinction established by Sartre (dialectic reason critique, 1.960), between reason analytical and dialectical reason. Therefore is chosen as material work, in addition to the above-mentioned texts, instructions with which



Alexander Kojève (introduction to the reading of Hegel, 1.947) defines the operation of the dialectical method in development ranging from independent cosmic time to the timeline (Wiklichkeit), to the historical time (Zeit - Geschichte) concluding in the absolute knowledge of Science (Wiklichkeit Geschichte). This work intended to draw such as Lacan, resume the Hegelian dialectic in the

series that goes the world scene and concludes in the scene in the scene, demonstrates how the third moment of the dialectic march far complete in a knowing Integrator confronts the subject with the more intimate object of her anguish: the Unheimlich.

Keywords: Dialectical reason; primary materialism; psychoanalytic reason; Unheimlich; object of anguish.

1-Introducción

Acerca del seminario y el debate de la época.

La simple referencia al conjunto que conforman los seminarios de Jaques Lacan nos coloca en la posición de tener que dar cuenta de una enseñanza que por ser considerada *exotérica* (Milner, 1.996) se inscribe íntegramente en lo que constituyen los debates intelectuales de la época en que fueron dictados.

La clase de referencia, dictada el 28 de Noviembre de 1.962, presenta a un Lacan abocado a demostrar, a través de sus elaboraciones acerca de la angustia, de que manera los registros de lo imaginario y lo simbólico se encuentran entrelazados (Lacan, 2.006). Para ello, remite a su auditorio al *discurso de Roma*, como al texto de 1.946 *Acerca de la causalidad psíquica*, en tanto momentos claves en que este entrelazamiento de lo imaginario con lo simbólico se pone de manifiesto. Las demás referencias explícitas convocan a la lectura de la *Crítica de la razón dialéctica* (1.960) de Sartre y al debate que con éste último entabla Lèvi-Strauss desde su texto *El pensamiento Salvaje* (1.962).



Veremos porque es preciso considerar una segunda serie de referencias que se mantienen implícitas en el texto de Lacan, pero sin las cuales se hace difícil obtener un panorama mas amplio del debate de la época. Merleau-Ponty, posteriormente una referencia explícita en varios apartados del seminario 11, así como Alexander Kojève, cuya lectura de Hegel matiza de manera constante los comentarios y la utilización lacaniana de la dialéctica hegeliana, serán abordados en este trabajo en tanto referencias implícitas al comentario de Lacan.

La referencia de Lacan a su texto del 46' nos traslada a la época de mayor auge de la dialéctica hegeliana en el medio intelectual francés. Auge del cual *Acerca de la causalidad psíquica* es un fiel exponente. En este sentido, si bien puede afirmarse que Lacan comparte con los intelectuales franceses mas renombrados de su época (Sartre, Merleau-Ponty, Lèvi-Strauss) no solo el dato inmediato de la cronología (todos autores nacidos a comienzos del siglo XX y cuyas primeras publicaciones importantes corresponden al periodo de postguerra); también se debe señalar que comparten, cada uno en su medida, la influencia de la dialéctica hegeliana en su pensamiento. Según refiere Vincent Descombes:

“...así, en 1.945, todo lo moderno proviene de Hegel, y la única manera de reunir las exigencias contradictorias de la modernidad es proponer una interpretación de Hegel. En 1.968, todo lo moderno—es decir, siempre los mismos, Marx, Freud, etc.— es hostil a Hegel. La diferencia entre las dos generaciones reside en esta inversión del signo bajo el que se establece la relación con Hegel: un signo menos reemplaza en todos lados al signo mas. Lo que en cambio permanece es el punto de referencia: siempre se trata del mismo punto, en un



caso de acercarse (volver, como un hijo prodigo, a la casa hegeliana), y en el otro alejarse (acabar con la tiranía hegeliana)” (Descombes, 1.988: pp30-31)

En este contexto, que va de la alienación a la dialéctica hegeliana al esfuerzo por superarla definitivamente, se inserta la clase del 62'. Sin embargo, antes de abordar la ceñida crítica de Levi-Strauss a la dialéctica historicista de Sartre, es menester ser prudentes y aclarar de donde proviene esa lectura de Hegel que parece haber influenciados a toda una época.

2- Lectura antropológica de Hegel

Dos razones parecen ser las causales del reconocimiento de Hegel en el medio francés de los años 40: una es el interés vuelto hacia el marxismo, tras la revolución rusa; la otra, de importancia para este trabajo, es la influencia de las enseñanzas de Alexander Kojève.

En tal sentido, Descombes sostiene:

“De manera general, Kojève ha dado una versión antropológica de la filosofía hegeliana. Asunto nuevo para los franceses, al menos en esta fecha, pues de Hegel solo se conocía el ‘idealismo absoluto’ y el ‘panlogismo’ pero muy poco del ‘hegelianismo de izquierda’. (Descombes, 1.988: pp. 48)

Hasta 1.930, década en la que Kojève dicta su curso sobre Hegel (1.933-1.939), la denominación *dialéctica* sufría una acepción peyorativa. Tal es así que para un neokantiano la dialéctica representaba una “lógica de la apariencia” (Descombes, 1.988). A posteriori, la dialéctica cobra un brillo sagrado. A tal punto, que su definición se torna



difícil. Descombes comenta la decepción que resulta de confrontarse con el hecho de que, tras la lectura de las ochocientas páginas que conforman la *Crítica de la razón dialéctica*, no pueda concluirse en una definición de la misma (Descombes, 1.988).

2-a. ¿Qué se desprende de la enseñanza de Kojève?

-La perspectiva histórica y el humanismo

Jean Hyppolite, asiduo asistente al curso de Kojève, al abordar el problema de la historia en Hegel asegura:

“En primer lugar (Hegel) plantea este problema, con algunos matices, como hombre del siglo XVIII, pero lo resuelve como hombre del siglo XIX, y al término de sus estudios es una razón histórica la que se manifiesta, una razón que se ha enriquecido concretamente en la historia, de igual modo que la historia es esclarecida por la razón” (Hyppolite, 1.970: pp. 40).

En los cursos de Kojève se coloca un especial énfasis en la perspectiva histórica de la dialéctica hegeliana, no solo en lo que atañe interpretación del texto de Hegel, también en la mención constante de acontecimientos históricos que van tamizando la presentación de la obra de Hegel. A lo largo de sus cursos, Kojève subraya con recurrencia la pertinencia de homologar el concepto de tiempo en Hegel, al de historia. Como por ejemplo podemos leer en el siguiente párrafo:

“Hemos visto que el Saber absoluto aparece en el último momento del Tiempo; el advenimiento de la Ciencia en el mundo agota el Tiempo (lo que significa: la



Historia, porque el Tiempo de Hegel es esencialmente el tiempo humano o histórico)” (Kojève, 2.007: pp. 167)

Se puede leer así como en el mismo movimiento en que se homologa tiempo e historia en tanto tiempo humano, se homologa el movimiento dialéctico del tiempo a través de la historia de la humanidad. El carácter humanista de la interpretación de Kojève es reafirmado por Descombes:

“Su interpretación se pretende humanista por cuanto hace de la historia humana el lugar donde debe decidirse todo lo que ofrece un sentido. Solo hay verdad en la historia. En consecuencia, no hay verdades eternas ya que el mundo no cesa de modificarse en el curso de la historia” (Descombes, 1.988: pp. 49)

-La disolución del hombre en el final de la historia

Afirma Descombes:

“Se observara que el eslogan de los años 1.960—‘la muerte del hombre’— estaba prefigurado en el curso de Kojève, donde también aparecía como la consecuencia ultima de ‘la muerte de Dios’. Kojève lo decía así: el final de la Historia es la muerte del hombre propiamente dicho” (Descombes, 1.988: pp. 53)

Tal como plantea Descombes en sus *Cuarenta y cinco años de filosofía francesa*, el *final de la historia* no es otra cosa que la realización del *Saber absoluto* en tanto ciencia de la *identidad* del sujeto y el objeto. Esta *identidad* se ve plasmada en que el hombre (sujeto



del conocimiento) no encuentra nada fuera de él (es decir, en el objeto) por conocer.

Según Descombes:

“La escena final de esta versión humanista de la dialéctica hegeliana también proporciona el principio de la misma. El último episodio del relato de la historia debe corresponder a un estadio final de la historia humana, tras el cual no pasa absolutamente nada nuevo. Kojève no ha dejado de insistir con malicia sobre las consecuencias chocantes de esta tesis: la historia esta acabada, ahora entramos en la post-historia” (Descombes, 1.988: pp. 48)

A partir de allí puede suponerse que la interpretación que Kojève hace de Hegel da lugar a lecturas humanistas, como la de Sartre, y a su vez sienta las bases de lo que en la actualidad conocemos como post-humanismo, en tanto efectos bio-políticos de la incidencias de la bio-tecnología (Kaminski y otros, 2.008).

-Una ontología dualista

Por ultimo, en la narración que Kojève hace de la Fenomenología de Hegel, insiste en demarcar el corte radical que separa la lógica de las cosas naturales, esencialmente fuera de la historia, de lo humano, esencialmente histórico, desviado por la potencia dialéctica de la acción humana en tanto negadora de lo natural inmediato. En palabras del propio Kojève:

“El movimiento dialéctico de la potencia que mantiene en el Ser la Nada que es el hombre, es la Historia. Y esa misma potencia se realiza y se manifiesta en tanto que acción negatriz o creadora: acción negatriz de lo dado que es el propio hombre, o acción de la Lucha que crea el Hombre histórico; y acción negatriz de



lo dado que es el Mundo natural donde vive el animal, o acción de Trabajo que crea el Mundo cultural...” (Kojève, 1.982: pp.126)

Se entiende así que se establezcan dos sentidos para la palabra ser: el ser natural, como lo que permanece idéntico a si mismo; y el ser histórico (o “historicidad”), definido mediante la negatividad de lo inmediato (Descombes, 1.988).

Según afirma Descombes: “Kojève da el nombre de ontología dualista a su posición. La palabra ser no podría tener el mismo sentido en el caso de una cosa natural y en el caso del hombre. La cosa de la naturaleza ya se trate de esa piedra o de ese pino, se conforma con ser lo que es: sus ambiciones no van más allá de una simple perpetuación de si misma (conatus spinozista). El hombre cuando se comporta como simple ser vivo tampoco actúa, se reproduce. Diremos pues, que `la naturaleza no tiene historia`. Entendemos con eso que la definición de un proceso natural consiste en que las cosas al final son como eran al principio, todas iguales” (Descombes, 1.988: pp. 56)

Puede observarse como esta tesis concierne tanto al antropólogo como al filosofo y debido a ello se encuentra en el centro de la replica de Lèvi-Strauss a la *Crítica de la razón dialéctica*.

3- ¿Ocaso del historicismo?

Si bien Lacan se introduce como tercero en la cuestión abierta por Sartre y discutida por Levi-Strauss, el prologo del Pensamiento Salvaje (Lèvi-Strauss, 1.997) deja claro que el



debate que lo precede es inherente al seno del existencialismo fenomenológico francés— especialmente Sartre y Merleau-Ponty— y sus vinculaciones primeramente con el humanismo (vinculación desalentada por Heidegger en su *Carta sobre el humanismo* escrita en 1.946 y publicada en francés en 1.953) y con la política marxista, sobre la que se erige las críticas de Merleau-Ponty y Levi-Strauss.

3-a Merleau-Ponty en el debate precedente

En su texto *Las aventuras de la dialéctica* (1.955) Merleau-Ponty coloca la lupa sobre una serie de artículos publicados por Sartre en *Le Temps Modernes*, titulados “*Les Communistes et la Paix*” y “*Reponse a Lefort*” (Merleau-Ponty, 1.974). La crítica de Merleau-Ponty estriba en el hecho de que siendo Sartre un conocedor de los resortes de la dialéctica, desoye los determinantes históricos de la revolución en virtud de ponderar el *golpe de timón* que la acción revolucionaria le provee (Merleau-Ponty, 1.974). Lo más interesante de la posición de Merleau-Ponty radica en su revelación de las paradojas de la conciencia histórica. Afirma Merleau-Ponty:

“...en definitiva, la conciencia histórica vive de esa paradoja insostenible: reunir en lo imaginario, bajo una única mirada, someter a una comparación y pensar como momentos de un único desarrollo a los fragmentos de vida humana, cada uno de los cuales ha sido vivido como un absoluto y que por lo tanto escapan a la mirada desinteresada.” (Merleau-Ponty, 1.974:pp. 25)



Fortanet, estableciendo diferencias entre un primer Sartre *humanista-existencialista* (el Sartre de *El ser y la nada*) y un segundo Sartre *humanista-marxista* (el Sartre de la *Crítica de la razón dialéctica*) llega a la siguiente conclusión:

“El humanismo existencial del primer Sartre lograba un insostenible equilibrio entre el hombre y sus diferencias y provocaba, según Levi Strauss, el abismo entre el hombre y su sociedad. El humanismo marxista del segundo Sartre logra, mediante la Historia, la apertura a lo social pero silenciando las diferencias entre las sociedades inconmensurables. El Sartre existencialista se perdía en evanescencias, y el Sartre marxista se pierde en solidificaciones. El paso de un humanismo a otro representa el esfuerzo humanista por estar a la altura de los tiempos, por seguir pensando con el horizonte humano en medio de las tempestades que arreciaban” (Fortanet, 2005: pp.6).

3-b Lèvi-Strauss contra la absolutización de la razón dialéctica.

El *humanismo-marxista* de Sartre y su esfuerzo por hacer de la dialéctica histórica una ontología absoluta de las relaciones del hombre con el mundo, presenta el primer embate contra el mismísimo imperio de la dialéctica en el pensamiento francés. La aguda crítica de Lèvi-Strauss parece darle su golpe final. *Etnocentrismo, egocentrismo e ingenuidad* son algunos de los calificativos con los que Levi-Strauss arremete contra la posición de Sartre. Tal como afirma Fortanet:

“Lèvi-Strauss pone de manifiesto los problemas de esta tarea sartreana de búsqueda de sentido. No es en la historia, nos dirá el antropólogo estructuralista, en dónde se esconde el sentido. Creerlo nos llevaría, como le ocurre a Sartre, a una minusvaloración de las sociedades sin historia, a la creencia que el



pensamiento no dialéctico es un pensamiento inferior, menos evolucionado, menos capaz de captar el sentido del mundo". (Fortanet, 2005:pp.6)

Levi-Strauss discute la absolutización del conocimiento histórico por sobre las demás formas del conocimiento. Discute por ende, aunque indirectamente, con la dialéctica de Hegel y las lecturas que Kojève hace de la misma. Incluso el valor ontológico de la distinción entre naturaleza y cultura es sometido a crítica cuando en un pie de página escribe: *"La oposición entre naturaleza y cultura sobre la que antaño insistimos, hoy nos parece ofrecer, sobre todo, un valor metodológico"* (Lèvi-Strauss, 1.997: pp. 358)

Desde su posición de antropólogo le toca develar como el historicismo absoluto conduce a Sartre al prejuicio etnocéntrico. Afirma Levi-Strauss: *"Y, en efecto, ¿que puede hacer uno con los pueblos 'sin historia' cuando se ha definido al hombre por la dialéctica y a la dialéctica por la historia?"* (Lèvi-Strauss, 1.997: pp.360)

Para el antropólogo francés la razón dialéctica de Sartre, por su carácter discontinuo y clasificatorio, privilegia la diacronía por sobre la sincronía y no obtiene la tan pretendida continuidad histórica mas que por *trazados fraudulento* (Levi-Strauss, 1.997). De este modo, la razón dialéctica no deja de ser la razón analítica puesta en marcha. Desde ella parte y en ella termina por concluir: *"...pues la obra titulada Crítica de la razón dialéctica es el resultado del ejercicio que el autor hace de su propia razón analítica: define, distribuye, clasifica y opone"* (Lèvi-Strauss, 1.997: pp. 355-356).

4- La preservación del lugar de la angustia

Si Lacan se decide a preservar el lugar de la angustia, no lo hace solo para defender a la razón psicoanalítica de la marcha de la dialéctica histórica que asimila lo Otro a lo Mismo



(*Identidad del sujeto y el objeto*), sino que, en su comentario del *El pensamiento salvaje*, hace manifiesta su contraposición ante lo que denomina el *materialismo primario* de Lèvi-Strauss, situable en su intención anti-humanista de *disolver al hombre* (Lèvi-Strauss, 1.997) para: “*Reintegrar a la cultura en la naturaleza y, finalmente, a la vida en el conjunto de sus condiciones fisicoquímicas*” (Lèvi-Strauss, 1.997: pp. 358)

A lo cual, Lacan responde:

“*Este mundo tal como es, he aquí lo que concierne a la razón analítica, aquella a la que el discurso de Claude Lèvi-Strauss tiende a otorgar la primacía. Con esta primacía, le concede también una homogeneidad a fin de cuentas singular, que es ciertamente lo que choca y preocupa a los mas lucidos de entre ustedes. Ellos no pueden dejar de distinguir lo que ello comporta de retorno a lo que se podría llamar un materialismo primario, en la medida en que el limite de este discurso, el juego de la estructura, el de la combinatoria tan poderosamente articulada por Claude Lèvi-Strauss, no haría otra cosa mas que hacerla coincidir con la estructura misma del cerebro, por ejemplo, incluso con la de la materia...*”
(Lacan, 2.006: pp.43)

A fin de contrarrestar ambas tentativas (la dialéctica historicista y el *materialismo primario*) Lacan se sirve de la metodología dialéctica para presentar en tres tiempos: *el mundo* de la razón analítica; *la escena*, dimensión donde el mundo sube para, enmascarado, hacerse historia; y *la escena dentro de la escena*, heredera de *la otra escena* freudiana, donde el objeto se presenta en tanto *corte*, separación irreductible y por ello causa de la angustia. Antes de concluir, Lacan subraya la estrategia que sostiene todo el seminario:



“Entre el cosmismo tranquilizador y el mantenimiento de un patetismo histórico que ya no tenemos muy en cuenta, aunque conserve toda su función, hay un sendero, una vía de paso. Hay que abrirla, precisamente mediante el estudio de la función de la angustia” (Lacan, 2.006: 48)

5- Notas Finales

Se sabe que Freud, aun cuando en su formación de juventud se incluyen los cursos de filosofía aristotélica dictados por Brentano (Jones, 1.979), prefirió expresamente las fuentes antropológicas por sobre las filosóficas. Frazer, Robertson Smith y Tylor por sobre Aristóteles y Hegel. En su esfuerzo por despegar al psicoanálisis de la filosofía redujo esta última a una psicología, la de su autor. En una frase sencilla pero de una importancia capital, Freud afirma: “... la filosofía se edifica sobre una psicología...” (Freud, 1.990: pp.181)

Esta frase esconde en su estructura una ironía, la que hace referencia a las motivaciones inconcientes del filósofo más allá de *la pretendida lógica imparcial* de sus elaboraciones (Freud, 1.990).

En algún sentido puede afirmarse que las elaboraciones de Lévi-Strauss en torno al *pensamiento salvaje* son más afines a la obra de Freud que a Lacan. En tanto que para Freud no existía un corte mayor entre el funcionamiento de los pueblos primitivos y el del neurótico, como en que, por su posición científicista (Milner, 1.996) Freud abrigaba algunas expectativas sobre las verdades que los descubrimientos de la neuroquímica del cerebro podrían aportar.



En síntesis, se puede estar de acuerdo con Descombes en que Kojève introduce la antropología en la fenomenología hegeliana, y agregar a su vez la afirmación de Germán García en cuanto a que Lacan insufla con la fenomenología antropológica de Kojève el psicoanálisis de Freud (García, 2.009). Queda por dilucidar si, en esa introducción de la fenomenología antropológica en el *corpus* psicoanalítico, se produce un corte fundamental entre Freud y Lacan.



Referencias

- Descombes, V. (1.988) {1.979}. "Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1.933-1.978)". Madrid: Cátedra.
- Freud, S. (1990) {1.913}. "El interés por el psicoanálisis". En Freud, S. Obras Completas, Tomo XIII. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Fortanet Fernández, J. (2.005). "Levi-Strauss en el debate humanismo y anti-humanismo". En Astrolabio, Revista electrónica de filosofía N° 0. Barcelona: http://www.ub.edu/astrolabio/art%EDculos/art%EDculos_joqu%EDnFortanet.pdf
- García, G. (2.009). "El espíritu de la fenomenología. Hegel-Kojève-Lacan ". Curso Breve dictado en el Centro Descartes. Buenos Aires: inédito.
- Hyppolite, J. (1.970) {1.948}. "Razón e historia. Las ideas de positividad y de destino" cap. III. En Hyppolite, J. Introducción a la filosofía de la historia de Hegel. Montevideo: Caldén.
- Jones, E. (1.979). "Vida y obra de Sigmund Freud" tomo I. Buenos Aires: Horme.
- Kaminsky y otros (2.008). "Bartleby: preferiría no. Lo bio-político, lo post-humano". Buenos Aires: La Cebra.
- Kojève, A. (2007) {1.947}. "La concepción del ateísmo y de la antropología en Hegel". En Kojève, A. Introducción a la lectura de Hegel. Buenos Aires: Leviatán.
- (1.982) {1.947}. "La idea de la muerte en Hegel". En Kojève, A. Introducción a la lectura de Hegel. Buenos Aires: Leviatán.
- Lacan, J. (2.006) {1.962}. "Del cosmos al Unheimlichkeit" clase III. En Lacan, J. El Seminario 10. La Angustia. Buenos Aires.: Paidós.



Lèvi-Strauss, C. (1.997) {1.962}. "El pensamiento salvaje". Colombia: Fondo de Cultura Económica.

Merleau-Ponty, M. (1.974) {1.955}. "Las aventuras de la dialéctica". Buenos Aires: la pléyade.

Milner, J.C. (1.996). "La obra clara. Lacan, la ciencia, la filosofía". Buenos Aires: Manantial.