

# LA RELACIÓN DEL CONCEPTO DE SUJETO ENTRE EL PENSAMIENTO GILLES DELEUZE Y JACQUES LACAN

Jhon Edward Saldarriaga Flórez<sup>1</sup>

## Resumen:

La operación Lacan-Deleuze en función a la noción de sujeto propone el difícil reto de unir dos diálogos en apariencia discrepantes. No obstante, la construcción de la noción de sujeto por parte de ambos autores surge en función de una crítica a la tradición clásica. Por un lado, tenemos a "*Lacan contra Hegel*", por el otro tenemos a un Deleuze que propone un "*antihegelianismo generalizado*". En ambos se encuentran propuestas de oposición a partir de una construcción de un sujeto. El psicoanalista francés hablará de una subversión del sujeto en relación con el saber y su inscripción en la red de significantes. El filósofo francés hablará de un sujeto envuelto en un deseo alejado de lo orgánico, enmarcado por la inmanencia de lo virtual que propone el devenir de su estructuración. Su relación será el asidero del presente artículo, en el que se propone, justamente, una radicalización del pensamiento en torno a una concepción del sujeto.

## Palabras clave:

Sujeto, objeto, inmanencia, devenir, virtualidad.

## Introducción.

Lacan aparece como reinventor del psicoanálisis en un retorno a la obra de Sigmund Freud, a partir de elementos filosóficos que dan cuenta de una noción de sujeto en el psicoanalista francés. Empero, dicha construcción estará enmarcada por una diatriba a la tradición filosófica que opone a la noción del sujeto racional un sujeto de lo inconsciente, marcado por la inversión del apotegma cartesiano "yo

---

<sup>1</sup> Psicólogo de la Universidad de Antioquia, Estudiante de Filosofía de la Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, Colombia. Correo electrónico: [jhonsaldafllorez@hotmail.com](mailto:jhonsaldafllorez@hotmail.com) .

pienso, luego soy” (Descartes, 2011, p. 123) a la fórmula “pienso donde no soy, luego soy donde no pienso” (Lacan, 1976, p. 202).

Propone, entonces, el pensamiento lacaniano una postura contraria al pensamiento moderno y su construcción de un sujeto en una suerte de “Lacan contra Hegel” (Lacan, 1989, 223). Encontrará entonces el psicoanalista francés en Hegel la noción de unidad acabada en sí mismo en virtud de la *Selbstbewusstsein* que hace al sujeto “omniconsciente” (Lacan, 1976, p. 310), a lo cual se opondrá el apotegma “Yo la verdad, hablo” (Lacan, 1971, p. 351), apelando a la inversión de la fórmula del signo saussureano para lograr una subversión del sujeto.

Lacan supondrá un sujeto en relación con el saber, más aún, esta relación llevará a pensar cómo la ciencia es la forclusión del sujeto mismo, empero, aclarará Lacan que no existe hombre de ciencia más sí sujeto de ciencia, en virtud de que quien hace ciencia es “un sujeto también” (Lacan, 1975, p. 305). La relación con el objeto estará mediada entonces por las vicisitudes propias del sujeto mismo, Lacan pondrá al sujeto en medio de un velo que permea la percepción del objeto para admirar únicamente “algo que está más allá” (Lacan, 2008, p. 157). Más allá de ésta relación lo que quedará es “nada” (Lacan, 2008, p. 158).

A esta relación entre sujeto y objeto le sucede, entonces, la relación con el goce, que está mediada bajo la lógica de este velo, del “más allá de...”, aparece la fórmula de la alienación en función de una operación, “vel” (Lacan, 1989, p. 219), a la manera de una elección cuya intersección será “el sinsentido” (Lacan, 1989, p. 219) y aparecerá el “más allá de...” bajo la lógica de un plus (siguiendo el plus valor marxista), un “plus-de-gozar” (Lacan, 2008, p. 17).

Por otro lado, Gilles Deleuze, contemporáneo de Lacan, caracterizó su pensamiento como un “anti-hegelianismo generalizado” (2002, p. 15), con relación a la misma noción de *Selbstbewusstsein* a la que opondrá una representación del subjetivismo (Deleuze, 2002, p. 165), dicha negación de la autoconsciencia por la subjetivación del sujeto entabla una diatriba a la noción del sujeto clásico que Deleuze resolverá a partir del pensamiento freudiano en su “filogénesis” (Deleuze, 2002a, p. 165).

El sujeto en Deleuze no está ajeno al deseo, más bien este deseo no es producto de su propia razón, mucho menos de su autoconsciencia, sino que aparece por una “inmanencia” estática en relación con el sujeto-objeto a la manera del “fetichista” (Deleuze, 2001, p. 35). De allí deviene la virtualidad como un implante de la máquina social, más aún la forma de relación sujeto-objeto en Deleuze es la construcción de la realidad a partir de una virtualidad (Zizek, 2012, p. 85).

Gracias a esa construcción sujeto-objeto, lo orgánico es algo que no constituye el goce mismo, sino que existe la inmanencia dada en la virtualidad de las máquinas sociales, a saber, un “Cuerpo sin órganos” (Deleuze, 2002b, p. 155) que es justamente la condición del disfrute que permea la relación sujeto-objeto. Ahora bien, en Deleuze no existe una única forma de relación sujeto-objeto, más si múltiples formas dadas por la virtualidad del cuerpo sin órganos (Deleuze, 2002b, p. 155) que devienen en formas de inmanencia (Deleuze, 2002b, p. 159).

La operación Lacan-Deleuze es posible en virtud de la génesis de su pensamiento en una oposición al pensamiento clásico encontrado en Hegel. A esta oposición la mediación entre sujeto y objeto va a estar caracterizada por las aristas de un más allá de... (bien en el caso de un plus-de-gozar o de una inmanencia virtual) que se propone a partir de la instauración del otro que define al sujeto (la máquina social en Deleuze, o el significante en Lacan). Es por tal que dicha relación toma sentido a la manera de una lógica que brinda la construcción del sujeto en relación con el objeto. El presente artículo habrá de ocuparse de dicha relación a partir de un tríptico contenido en una primera parte dedicada a la noción de sujeto en el psicoanalista francés, la segunda estará ligada a la noción de sujeto en el filósofo y por último la tercera parte se ocupará de la relación contenida en la reciprocidad discursiva que se comparte en torno a una crítica a la tradición del pensamiento.

### **Jacques Lacan: Relación sujeto-objeto**

Jacques Lacan estructuró su pensamiento a partir de una subversión del sujeto dada por la diatriba propia del pensamiento moderno, a saber, la operación Descartes-Hegel, en la cual encontró su raíz la construcción del sujeto clásico, a esta le opone el pensamiento freudiano, en el que encuentra la raíz de su pensamiento contenido en el retorno a la teoría freudiana en contraposición a las nuevas tendencias del psicoanálisis relacional.

En Descartes la noción del *cogito* dada por el “Yo pienso, luego soy” (Descartes, 2011, p. 123), patentó un dualismo mente-cuerpo, en el que la mente apela a la unicidad: “Cuando yo considero mi espíritu, es decir, a mí mismo en cuanto que soy sólo una cosa que piensa, no puedo distinguir allí partes algunas, sino que me concibo como una sola y entera” (Descartes, 2011, p. 217). Mientras que el cuerpo es divisible: “Cuando es separado de mi cuerpo un pie, o un brazo, o cualquier otra parte, es cierto que por ello nada habrá sido recortado de mi espíritu” (Descartes, 2011, p. 217).

Descartes encuentra en la duda la razón para determinar la certeza, es decir, abstraer de la duda una certeza (Descartes, 2011, p. 93). Lacan encontrará aquí el primer asidero de su noción de sujeto, donde ya no hablará del apotegma cartesiano sino de su propio apotegma, a saber: “pienso donde no soy, luego soy donde no pienso” (Lacan, 1976, p. 202), que alude a que “no soy, allí donde soy el juguete de mi pensamiento; pienso en lo que soy, allí donde no pienso pensar” (Lacan, 1976, 202). En ello reconoce Lacan a Freud la génesis de esta idea (Lacan, 1976, p. 203).

Lacan encontrará entonces en Descartes y su código un primer acercamiento a su propia construcción de sujeto, a la manera de una hendidura (*Spaltung*) (Lacan, 1976, 340). Una hendidura que contrapone a lo expresado por Descartes a quien entiende como “el desfiladero de un rechazo de todo saber, pero por ello pretende fundar para el sujeto cierta atadura en el ser, que para nosotros constituye el sujeto de la ciencia en su definición” (Lacan, 1976, 341). Lacan reconoce inicialmente al sujeto en una relación con el saber de forma arquetípica y reconoce su fundación en Descartes (Lacan, 1976, 343).

Ahora bien, Hegel, por su parte, planteó las categorías de la conciencia en su *Fenomenología del Espíritu* (2009). Hecho que será retomado por Lacan, al menos en la consecución de los estadios que lleven a la autoconsciencia (*Selbstbewusstsein*). En Hegel aparecen categorías, dichas categorías germinan en un primer momento en la autoconsciencia y se estructuran en una primera mediación con el objeto para culminar en la conciencia de sí: “la conciencia es un atributo puesto en otro más que en sí, ya que la categoría donde el saber está puesto en el individuo es la *autoconsciencia*” (Saldarriaga, 2017, p. 6). En este primer momento de la *Fenomenología*, Hegel establecerá entonces la conciencia como:

- **Certeza sensible:** En esta categoría hay un primer acercamiento al objeto en donde es reconocido por el sujeto de forma inmediata: “Ese conocimiento aparece además como el más verdadero; pues todavía no ha dejado de lado nada de su objeto, sino que a ese objeto lo tiene ante sí entero, en su totalidad” (Hegel, 2009, 197). No obstante, la parcialidad de este estadio resulta ser “la verdad más abstracta y la verdad más pobre” (Hegel, 2009, p. 197).
- **Percepción:** En esta categoría se va un poco más allá de la certeza sensible al reconocer la diferencia entre sí y el objeto. “Para Hegel en esta categoría el objeto dejará de ser esto para ser cosa, siendo el objeto de su percepción la cosa, las propiedades de la misma que son cambiantes en sí” (Saldarriaga, 2017, p. 5). Ya según Hegel aparece “la diferencia y la diversidad” (Hegel, 2009, p. 212) en relación con la cosa, la abstracción de cómo se diferencia el sujeto del objeto y el objeto de otros.
- **Entendimiento:** Es la normalización del objeto al darle un sentido, es decir, “las propiedades del objeto existen como independientes, pero la categorización es la piedra angular de la conciencia (Saldarriaga, 2017, p. 5). En palabras de Hegel, “el entendimiento ha suprimido y superado su propia no verdad y la no verdad del objeto; y lo que por medio de ello le ha resultado ha sido el concepto de lo verdadero” (Hegel, 2009, p. 234).

- Autoconsciencia: Aparece en este estadio la conciencia de sí mismo: “la reflexión a partir del ser del mundo sensible y percibido, y esencialmente un retorno a partir del ser-otro, o a partir de lo que es otro” (Hegel, 2009, p. 277).

Ahora bien, Lacan opondrá su pensamiento a la categorización (inicial) hegeliana. Encontrará entonces que esto lleva ineludiblemente a “una relación con el saber” (Lacan, 1976, p. 305), pero dicha relación será ambigua (en lo que Lacan entiende por la conformación del método de pensamiento), si en Descartes se evidencian los cuatro pasos para abstraer la certeza de la duda (Saldarriaga, 2017, p. 15), Lacan entenderá que de dicha certeza surge el método científico, y por tal la exclusión del sujeto, no obstante, reconocerá que “el sabio que hace ciencia es sin duda un sujeto también” (Lacan, 1975, p. 305).

Lacan entenderá entonces que no existe el hombre de ciencia, más sí el “sujeto de ciencia” (Lacan, 1976, p. 306), quien en su relación con el saber tratará de tomar partido sobre la verdad, no obstante, “la verdad no es otra cosa sino aquello de lo cual el saber no puede enterarse de que lo sabe sino haciendo actuar su ignorancia” (Lacan, 1976, p. 309). Está claro, entonces, cómo se establece una relación con el saber y se funda la ciencia (en relación a cómo el sujeto tiene una relación con la verdad), pero ¿qué constituye al sujeto? Su relación con la verdad estará enmarcada en el apotegma “Yo la verdad, hablo” (Lacan, 1971, p. 351). Ahora, ¿Quién habla? Este Yo (*Je*) diferente al Yo (*Moi*), pero ¿qué habla?: “Yo siempre digo la verdad: No toda, puesto que, a decir la toda, no alcanzamos. Decirla toda es imposible materialmente” (Lacan, 2012, p. 535).

Lo que resta a la verdad es una *hiencia*, un vacío que hace mella y es la fundación del sujeto a partir de la represión: “Esta falta de lo verdadero sobre lo verdadero, que necesita todas las caídas que constituye el metalenguaje en lo que tiene de engañoso, y de ilógico, es propiamente el lugar del *Urverdrängung*, de la represión originaria que atrae a ella todas las demás” (Lacan, 1976, p. 352).

Ya esto es una oposición radical a Hegel, ya que este sujeto lacaniano es un sujeto “acabado en su identidad consigo mismo” (Lacan, 1976, pp. 309 - 310), en oposición a Hegel, en quien reconoce un sujeto que “está ya perfecto allí y que es la hipótesis fundamental de todo este proceso. Es nombrado en efecto como su sustrato, se llama el Selbstbewusstsein, el ser de sí consciente, omniconsciente” (Lacan, 1976, p. 310).

Entonces ¿qué es el sujeto acabado en su identidad en oposición a un sujeto de sí consciente? Evidentemente un sujeto que habla, que habla la verdad, pero desconoce lo verdadero de la verdad. Lacan echa mano entonces de la lingüística para señalar su forma de signo:

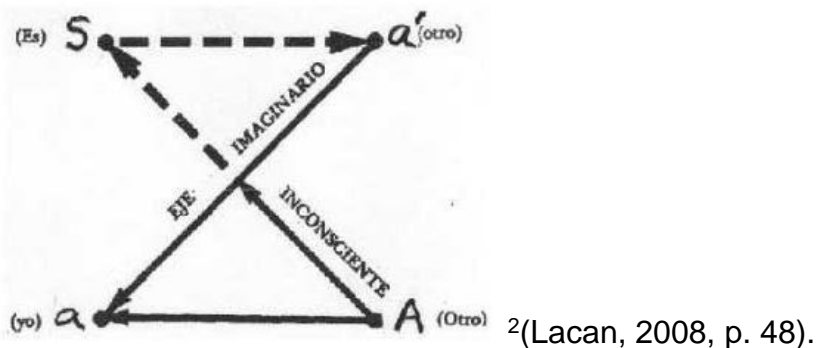
S

s (Lacan, 1976, 199).

Donde “S” es el significante, y “s” es el significado. El signo en Lacan consta entonces de un significante que es correlato a un significado, de modo que del significante se dice que “es efectivamente como aparece lo que ha de movilizarse en la naturaleza: Trueno y lluvia, meteoros y milagros. Todo ha de ordenarse aquí según las relaciones antinómicas que se estructura en el lenguaje” (Lacan, 1976, p. 355). Como ya se aclaró, aparece entonces de esta operación la hiancia del saber, y es justamente esta carencia “lo que le falta al sujeto para pensarse agotado por su cogito, a saber, lo que es impensable” (Lacan, 1976, p. 331). La respuesta está evidentemente en que el lenguaje es insuficiente, el lenguaje expresado bajo esta fórmula de signo no es otra cosa que “alguien haga del lenguaje apropiación” (Lacan, 2012, p. 426).

¿Pero cómo se da, entonces, la relación sujeto-objeto a partir de esta falta? Lacan usa entonces la fórmula del “*velo*”, y alega que la armonía del encuentro entre sujeto y objeto en Hegel no es posible: “La idea de un objeto armónico, que por su naturaleza consuma la relación sujeto-objeto, la experiencia la contradice perfectamente- No ya la experiencia analítica, sino incluso la experiencia común de las relaciones entre hombre y mujer” (Lacan, 2008, p. 27).

A esto, Lacan opone la relación entre sujeto y objeto a partir del siguiente esquema:



La posición “S” corresponde al “Es”, Lacan va a decir que “no es una realidad bruta, ni simplemente lo que está antes, el Es ya está organizado, articulado, igual como está organizado, articulado el significante” con un asidero en el Otro (A). La posición A corresponde al Otro (*Autre*) con mayúscula, es el Otro totalitario que inscribe al sujeto en lo que se definirá luego como “La cadena de significantes” (Lacan, 2008, p. 160). El lugar de a es el Yo (*moi*), no el Yo que habla, más sí el yo propiamente, el sí mismo. Mientras que el a’ corresponde al lugar del otro (*autre*) con minúscula, es decir, el semejante. El resultado de ello es la fundación del Yo (*Je*), este esquema representa entonces cómo el sujeto es susceptible, por mediación del mensaje del Otro, “de convertirse en Yo (*Je*)” (Lacan, 2008, p. 48).

El Yo (*Je*) aparece entonces en función del mensaje del Otro (en la relación sujeto-objeto), pero si el Yo (*Je*) se caracteriza justamente por la hiancia de lo verdadero sobre la verdad, la relación con el objeto no estará entonces exenta de la misma hiancia, el disfrute del objeto estará mediado entonces por los dos ejes, a saber, el de lo inconsciente (en la relación del Es con el Otro) y el de lo imaginario (la relación del yo (*moi*) con el otro (el semejante)).

De la relación entre sujeto-objeto siempre habrá una diferencia (señala Lacan) entre lo que es el disfrute del objeto y lo que realmente es el objeto, a saber, la

<sup>2</sup> Imagen recuperada de <http://scielo.isciii.es/img/revistas/neuropsiq/v31n2/02f01.jpg>

diferenciación entre sistema primario y secundario, entre el principio del placer y el principio de realidad (Lacan, 2008, p. 49). En Lacan esta diferencia constituye la fórmula del “Espíritu Santo” y significa que “lo que es significativo de algo puede convertirse en todo momento en significativo de otra cosa, y todo lo que se presenta en la apetencia, la tendencia, la libido del sujeto, está siempre marcado por la impresión de un significativo” (Lacan, 2008, p. 50). De hecho, bajo esta premisa se entiende entonces que “el Espíritu Santo es la entrada del significativo al mundo” (Lacan, 2008, p. 50). Ahora, el motor de dicha fórmula fundacional del significativo es la muerte como último soporte de la vida misma (Lacan, 2008, p. 51).

A la instauración de la posición del Otro como fórmula inconsciente aparece entonces la diferencia que funda al significativo, en el sentido de que siempre hay “una división esencial, fundamentalmente conflictiva, en el objeto recobrado y en el hecho mismo de su reencuentro” (Lacan, 2008, p. 55). En otras palabras, el reencuentro con el objeto no es otra cosa que el conflicto de la desigualdad del objeto en el sistema primario y en el sistema secundario, en el principio de placer y el principio de la realidad. Lacan propone el fetichismo como un intento de subsanar tal hiancia, bajo esta lógica entonces el fetichismo funcionaría así:

El propio sujeto dice encontrar más satisfactorio su objeto, su objeto exclusivo, por cuanto es un objeto inanimado. Así al menos puede estar tranquilo, seguro de que no va a decepcionarle. Que te guste una zapatilla es verdaderamente tener a mano el objeto de tus deseos. Un objeto desprovisto de toda propiedad subjetiva, intersubjetiva, incluso transubjetiva (Lacan, 2008, p. 88).

Empero, la hiancia no se soluciona por esta vía, ya que no abarcar lo verdadero de la verdad hace mella (en la relación inconsciente entre el Es y el A), y aparece entonces la relación imaginaria que Lacan explica como un velo entre el sujeto y el objeto, Lacan lo expresa así:

Sujeto \_\_\_\_\_ Objeto \_\_\_\_\_ Nada (Lacan, 2008, p. 156)  
\_\_\_\_\_ Velo

El velo es la fórmula de la relación entre el sujeto y el objeto mediado por lo imaginario, por las imágenes. Lacan lo usa para expresar que el sujeto ve en el objeto algo “que está más allá” (Lacan, 2008, p. 156). No obstante, al quitar el velo que le recubre, el objeto es nada, en el sentido de que representa la diferencia entre el placer y la realidad. En ello se funda entonces el deseo.

Lacan usa para esto la metáfora del amor:

He ahí el sujeto, el objeto y ese más allá que es nada, o más bien el símbolo, o el falo en cuanto que le falta a la mujer. Pero una vez colocada en la cortina, sobre ella puede dibujarse algo que dice que el objeto está más allá. El objeto puede ocupar entonces el lugar de la falta y ser también propiamente el soporte del amor, pero en cuanto que no es precisamente el punto donde se prende el deseo. En cierto modo, el deseo aparece aquí como metáfora del amor, pero lo que cautiva, o sea el objeto, se muestra como ilusorio (Lacan, 2008, p. 158).

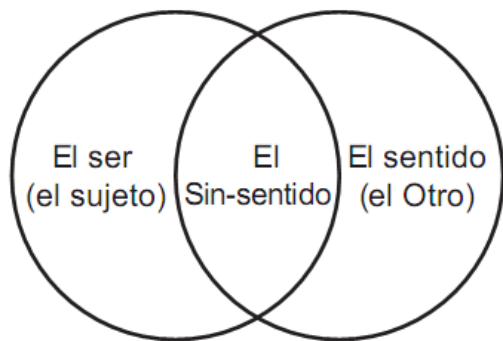
Ello hará mella, entonces, en el significante como fundacional de la hiancia que recubre la división sujeto-objeto dado en la mediación inconsciente y llevada a cabo por lo imaginario (el velo). El resultado es “un punto en la cadena de la historia, allí donde la historia se detiene. Es signo de que ahí empieza el más allá constituido por el sujeto” (Lacan, 2008, p. 160).

El Otro entonces será la fundación del sujeto en el signo, bajo una lógica de cadena de significantes que transitan y en donde el sujeto se inscribe, es decir, en aquello que mueve la naturaleza (tal como se explicó anteriormente): “El Otro es donde se sitúa la cadena del significante que rige todo lo que, del sujeto,

podrá hacerse presente” (Lacan, 1971, p. 351). Y todo ello en relación a la hiancia existente entre sujeto-objeto.

Pero esta relación de hiancia funda entonces la representación del sujeto en tanto la hiancia del objeto, y es por tal que Lacan echa mano de la alienación, explicada en su pensamiento como el resultado de una operación “*ve/*” (Lacan, 1989, p. 219) en latín “*ó*”. La alienación en Lacan es entonces lo que queda de restar a una operación en donde el sujeto ha de vérselas con la elección frente a algo: “El *ve/* de la alienación se define por una elección cuyas propiedades depende de que en la reunión uno de los elementos entrañe que sea cual fuere la elección, su consecuencia sea un ni lo uno ni lo otro” (Lacan, 1989, p. 219).

Lacan proporciona un ejemplo cotidiano para ilustrar esta elección basada en un hipotético asalto: “¡La bolsa o la vida! Si elijo la bolsa, pierdo ambas. Si elijo la vida, me queda la vida sin bolsa, o sea, una vida cercenada” (Lacan, 1989, p. 220). En lo que atañe al sujeto entonces está el peligro no de perder la vida, sino de caer en el sin sentido, mientras que la opción es caer entre el ser (el sujeto) o el Otro (que es el significante propiamente). El esquema es el siguiente:



(Lacan, 1989, p. 219).

Lacan lo explica igual que con el ejemplo del asalto:

Si escogemos el ser, el sujeto desaparece, se nos escapa, cae en el sin-sentido; si escogemos el sentido, éste sólo subsiste cercenado de esa porción de sin-sentido que, hablando estrictamente, constituye la

realización del sujeto, el inconsciente, en otros términos, la índole de este sentido tal como emerge en el campo del Otro es la de ser eclipsado, en gran parte de su campo por la desaparición del ser, inducida por la propia función del significante (Lacan, 1989, p. 219).

A esta función de hiancia mediada por el Otro en relación a la necesaria renuncia en la función *veI* de la alienación, le subyace entonces la aparición del Otro en la cadena del significante. Si la relación del sujeto con el objeto está mediada por un “más allá”, Lacan encontrará este más allá en el plusvalor marxista:

Un sujeto es lo que puede ser representado por un significante para otro significante. ¿Esto no reproduce el hecho de que en lo que Marx descifra, a saber, la realidad económica, el tema del valor de cambio está representado al lado del valor de uso? En esta falla se produce y cae lo que se llama plusvalía (Lacan, 2008, p. 20).

En esta relación Lacan va a emprender entonces una nueva diatriba contra Hegel y su categoría de la autoconsciencia: para Hegel (en un primer momento) el amo en relación con la cosa “la disfruta en puridad (o puramente la disfruta, o se limita a disfrutarla, o se reduce a gozarla puramente)” (Hegel, 2009, p. 296), mientras que el esclavo “se encarga de trabajar la cosa” (Hegel, 2009, p. 296). Lacan va a decir, entonces, respecto a la renuncia del esclavo que “Contrariamente a lo que dice o parece decir Hegel, ésta renuncia constituye al amo, quien piensa volverla el principio de su poder. La novedad es que se haya un discurso que articule a esta renuncia, y que haga aparecer lo que yo llamaré el plus-de-gozar.” (Lacan, 2008, p. 18).

Aquí, el plus-de-goce es la inscripción de la plusvalía en el sujeto, que es entonces un sujeto que “ya no goza. Algo está perdido y se llama el plus-de-gozar” (Lacan, 2008, p. 20). Si el sujeto parte de una relación con el saber (partiendo de la imposibilidad de lo verdadero sobre la verdad), pero el sujeto está inscrito en la cadena del significante por lo inconsciente (el Otro) ¿qué relación hay entonces entre lo paralelo del saber y el Otro? La respuesta Lacan

la brinda en la misma inscripción a la cadena a partir de su pensamiento sobre el amo en Hegel. La fórmula es la siguiente:

S1 S2 (Lacan, 2008, p. 50).

Donde S1 es el significante del amo, y el S2 es el significante del saber. Es la relación de cómo se funda la cadena del significante por vía de un Amo (Otro): “En A (Otro), ya está contenida la primera articulación de lo que ocurre con la función del significante 1” (Lacan, 2008. P. 50). Y dicho amo en relación con un saber (S2): “S2, representa precisamente esta conexión radical con el saber, en la medida en que es el término opaco donde se pierde, si puedo decirlo así, el sujeto mismo” (Lacan, 2008, p. 50).

En esa fórmula de representación de un S1 con un S2 aparece entonces nuevamente la forclusión del sujeto por vía del saber, tal como se expresó en la relación del método de la ciencia (que es entre otras, un saber), razón por la cual el hombre de ciencia no es posible, más sí un sujeto de ciencia. El sujeto entonces aparecerá en las dos vías, el Yo (*moi*) y la aparición del Yo (*Je*) inscrito en la cadena de significantes por medio de un S1 (Otro), y el sujeto estará en relación con un saber (S2) que lo relacionará entonces con el objeto a partir de la hiancia que estructura la relación. El velo que se le impone al objeto para recubrirle de lo imaginario, de las imágenes que, una vez fuera, dejan la nada, el sin sentido, el sustento del *Espíritu Santo*, la muerte.

Para Lacan entonces el sujeto es el sujeto de lo inconsciente, el sujeto que se inscribe en una cadena de significantes representadas por un saber. La teoría lacaniana parte entonces como una contra al pensamiento cartesiano y hegeliano, ya que el cogito no responde a aquello que se hace inconsciente, y por arte mismo de las dinámicas psíquicas Lacan explica como la autoconsciencia no es posible si no hay un correlato inscrito bajo la lógica de una inconsciencia representada en un significante primario, por eso el “Yo” (*Je*) habla la verdad del “Yo” (*moi*) y de allí el famoso apotegma que se antepone a

parte de la tradición filosófica: “Pienso donde no soy, luego soy donde no pienso” (Lacan, 1976, p. 202).

## ¿Qué es el sujeto para Gilles Deleuze?

El filósofo francés Gilles Deleuze vive en una época crucial para el desarrollo del pensamiento (más aún, para el desarrollo del pensamiento francés). Al acentuar el pensamiento de Heidegger con el estructuralismo a flor de piel, surgen nuevas apuestas por el conocer del hombre. Deleuze bebe de esta coyuntura de la cual él definirá (y él mismo se inscribirá) como un “Antihegelianismo generalizado” (Deleuze, 2009, p.15), lo cual no es otra cosa que una crítica a la modernidad y la desembocadura que sobrevino de ésta:

El pensamiento moderno nace del fracaso de la representación, de la pérdida de las identidades y del descubrimiento de todas las fuerzas que actúan bajo la representación de lo idéntico. El mundo actual es el de los simulacros. Un mundo en el que el hombre no sobrevive a Dios, ni la identidad del sujeto sobrevive al de la sustancia (Deleuze, 2009, 15).

El *Antihegelianismo* que propone Deleuze es una reacción contestataria a la noción del sujeto de la identidad, un sujeto que dista de responder el avatar de la diferencia en sí mismo con los objetos de la sensibilidad subjetiva, cayendo así en la repetición ontológica, de allí que Deleuze hable del simulacro actual del sujeto que emerge dentro de la identidad.

Para Deleuze existen dos conceptos fundamentales que atañen al sujeto, a saber, la diferencia y la repetición. Ambos conceptos aparecen detallados en el libro homónimo “Diferencia y repetición” (2009), donde el filósofo francés expone cómo la cuestión del sujeto surge de forma contraria a la filosofía de Hegel, en el sentido óntico<sup>3</sup> que se expresa en ambos términos.

---

<sup>3</sup> Para Deleuze lo óntico expresa la movilidad de lo uno, diferente a lo que él denuncia como “falsa movilidad” en el pensamiento de Hegel.

Para Deleuze la repetición surge como un problema de la singularidad de un objeto respecto al otro, empero, tal singularidad no es posible sino como diferencia, esto es, en un margen de maniobra que se pueda esperar de lo que repite hacia lo que es repetido, del objeto “respecto a algo único y singular, que no tiene algo semejante o equivalente” (Deleuze, 2009, p. 21).

No obstante, según Deleuze, el error que ha cometido la tradición en cuanto a la noción de sujeto es haber trocado la repetición con la singularidad (con la originalidad), y hacer de allí un modelo puramente idéntico de lo que se repite, reflexionando entonces cómo Hegel se queda en el “falso movimiento” (Deleuze, 2009, p. 34). Bien en ello se puede intuir cómo la repetición es en sí un acto de creación mismo, al reflejar el movimiento y no quedarse en la igualdad del primer objeto (Deleuze, 2009, p, 35).

Empero en la repetición se enmarcan condiciones de orden sociales e históricas no exentas de la singularidad de los procesos materiales (como la alienación misma de la singularidad para dar paso a la lógica repetitiva del concepto representacional). Es por esto que en aquello que compete a la repetición, Deleuze (2009, p. 41) asigna a ello lo cómico y lo trágico al hacer del sujeto una relación pura de repetición en el carácter de creación a partir de lo singular. Esto es, si la identidad hasta ahora en la repetición es el movimiento desde lo singular a lo repetido, el sujeto va a estar en una creación de sí (en referencia a lo uno) desde la tragedia o la comedia.

La diferencia entre lo cómico y lo trágico en la repetición radica en la forma como el sujeto es excluido del saber, ya que tanto en la comedia como en la tragedia el sujeto no es poseedor del conocimiento (y de allí el carácter cómico o trágico). No obstante, el sujeto, al ser partícipe, de alguna manera sabe, es decir que:

El problema práctico consiste en esto: Ese saber no sabido debe ser representado como empapando toda la escena, impregnando todos los elementos de la pieza, comprendiendo en sí todas las potencias de la naturaleza y el espíritu. Pero, al mismo tiempo, el héroe no puede representárselo; debe, por el contrario, ponerlo en

acto, interpretarlo, repetirlo. Hasta el momento agudo en que Aristóteles llamaba “reconocimiento (Deleuze, 2009, 41).

De lo cual se puede argumentar cómo la repetición consiste en la forma cómo el sujeto “no sabe que sabe” (Deleuze, 2009, 41). Al denunciar el falso movimiento de la identidad en Hegel, Deleuze se inclina por una visión material de los hechos vinculado con el proceso histórico, dejando el problema central de la identidad en la falla histórica de cómo la representación absorbe la repetición, dejando un “bloqueo natural” (Deleuze, 2009, p. 42).

Para Deleuze se distinguen tres formas de la repetición, a saber, “lo discreto, lo alienado y lo reprimido” (Deleuze, 2009, p. 42). Lo interesante en estos conceptos es cómo en un principio entran en aparente contradicción imputándosele el cargo aparente del negativismo que conllevan, más en sí se sobreponen a un positivismo<sup>4</sup> creador. Lo discreto en tanto repetición se define gracias a que “lo nominal tiene naturalmente una comprensión finita” (Deleuze, 2009, p. 42), lo alienado, por su parte, gracias a los procesos sociales que escinden la idea de subjetividad fundándola en la representación (Deleuze, 2009, p. 42), finalmente lo reprimido supone una fuerza que emana desde lo inconsciente para encubrir (Deleuze, 2009, p. 42).

Deleuze ilustra el concepto de repetición en alusión al propio psicoanálisis, particularmente a la teoría freudiana clásica cuya piedra angular está sustentada por la fórmula del más allá. El sujeto de lo inconsciente es pues algo que emana del psicoanálisis, pero en Deleuze habrá que entenderlo a partir del interés que causa en su propio pensamiento, esto es, no interesarse en Freud como “el explorador de la profundidad humana y del sentido originario, sino [como el] prodigioso descubridor de la maquinaria del inconsciente, por la que el sentido es producido, siempre producto y en función del sinsentido” (Deleuze, 2005, p. 58).

En el presente trabajo se ha establecido cómo el sujeto está enmarcado por la lógica de la singularidad que emana de su propia repetición, bien se dijo, bajo la lógica

---

<sup>4</sup> Deleuze utiliza el término de “positivo” contrario a lo “negativo” que en Hegel supone la diferencia.

freudiana del *más allá*, que no es otra cosa que ese sujeto de lo inconsciente. Deleuze resalta la forma de este más allá no como simple principio del placer psicologizante. Para Freud existe un más allá de este principio (*Más allá del principio del placer*) donde el instinto de muerte, según Deleuze:

No aparece vinculado con las tendencias destructivas ni con la agresividad, sino con la función de un examen directo con los fenómenos de la repetición, curiosamente el instinto de muerte vale como principio positivo originario para la repetición: Allí está su dominio y su sentido, en tanto que el principio del placer es solamente psicológico (Deleuze, 2009, p. 43).

La repetición está entonces, bajo la lógica de la tragedia o la comedia y a la manera freudiana de un *más allá*, en la subjetividad inconsciente que lleva al no saber que se sabe. De hecho (y de allí retoma la idea Deleuze) lo fundacional del individuo en el psicoanálisis (el ingreso a la lógica del orden simbólico y la configuración de la estructura superyoica) es el complejo de Edipo, que es en sí una repetición pura de la tragedia, es por esto que no hay que entender el drama familiar como una consecución lógica del determinismo, sino como una repetición positiva que da pie a la subjetividad:

Cuando Freud señala que el hombre normal no sólo es más inmoral de lo que cree, sino también más moral de lo que sospecha, es verdad ante todo respecto del complejo de Edipo. Edipo es una tragedia, pero conviene decir que hay que imaginar al héroe trágico alegre e inocente, y comenzando con un buen pie (Deleuze, 2005, p. 147).

Bajo esta lógica de la inocencia del héroe de la tragedia, lo trágico no es en sí la situación sino el no conocer el propio destino (de allí la inocencia reflejada en la lógica freudiana y deleuzeana). El sujeto al ser trágico, reprime, ya que la lógica de su propia tragedia está en función de la repetición: “No repito porque reprimo. Reprimo porque repito” (Deleuze, 2009, p. 45).

Naturalmente hay algo de etéreo en esto, más lo plausible de la repetición misma es justamente aquello intangible (desconocido) que le rodea, con relación al sujeto

con algo de sí mismo, un “para sí” (Deleuze, 2009, p.124). Lo que corresponde al punto de articulación entre lo no plausible y el sujeto propiamente es el rango de lo imaginario (Deleuze, 2009, p. 127) gracias a la temporalidad inmanente al recuerdo, es decir, toda repetición es en cierto grado temporal y, evidentemente, lo repetido es esencia una relación con un singular pasado: “El pasado mismo es repetición por defecto y prepara esa otra repetición constituida por metamorfosis en el presente” (Deleuze, 2009, p. 147). Es decir, el tiempo es la forma de la repetición en tanto “El pasado como condición y el presente como agente [del porvenir]” (Deleuze, 2009, p. 151).

Deleuze, siguiendo a Bergson, refiere cómo para el sujeto existen dentro del tiempo el objeto virtual y el objeto real (Deleuze, 2009, p. 161), es decir, toda virtualidad extraída del pasado no fue nunca un presente real (no es un antiguo presente), sin embargo, el pasado puro es “contemporáneo con su propio presente” (Deleuze, 2009, p. 161).

Hay que advertir cómo Deleuze reconoce a Freud como descubridor de lo inconsciente, empero lo reprocha que su descubrimiento gire en torno a la inmovilidad. El filósofo francés considera que el modelo psicoanalítico es inviable gracias a que la articulación del aparato psíquico sopesa en las primeras huellas mnémicas del sujeto y de allí se evocará la estructura inamovible del sujeto.

Si bien la repetición en el modelo psicoanalítico pasa por lo imaginario (imago), el sujeto no se queda, según Deleuze, en la repetición de la represión originaria que sustenta la vida misma (2009, 165). Allí Freud comete, según Deleuze, el error de dejar absorber la repetición por la representación, quedando expuesto al carácter de lo universal, de modo que cada porvenir está sujeto, no al pasado como cadena ni a la multiplicidad de las acepciones sino a una represión originaria y universal: “Se trata de una “realidad” psíquica considerada como última y universal” (Deleuze, 2009, 165).

No obstante, ya en “Lógica del sentido” (2005), Deleuze advierte el triunfo psicoanalítico respecto a la representación imaginaria que supone la relación entre el sujeto y objeto:

Freud tiene razón cuando sostiene los derechos de la realidad en la producción de fantasmas, en el momento mismo en que reconoce que son productos que rebasan la realidad. Sería completamente lamentable olvidar, o fingir olvidar, que los niños observan realmente el cuerpo de la madre, del padre, y el coito parental, que realmente son objeto de iniciativas por parte del adulto, que sufren amenazas de castración precisas y detalladas, etc. (...) El fantasma, como acontecimiento, pertenece a una superficie ideal que se distingue no sólo de las cosas y de sus cualidades, sino también de la vivencia psicológica y de los conceptos lógicos (Deleuze, 2005, p. 151).

Las representaciones que surgen en la tragedia o la comedia son inocentes en la medida en que el protagonista mismo es pues dejado al margen del propio drama (los motivos ocultos) y, por su parte, se empeñará en buscar las soluciones simples que lleven al desenlace de la historia, es decir, y tomando a Edipo como ejemplo, entre más se aleja de buscar su destino, más se adentra en cumplirlo. La ilusión de alejarse de aquello que le fue destinado es el fantasma propio de la realización de su destino.

Empero, en la consecución del tiempo psíquico para el psicoanálisis<sup>5</sup>, Deleuze no advierte la originalidad del solo suceso único (complejo de Edipo) en la estructuración de la vida, es decir, no es la castración edípica cuyo hecho marcará toda la vida, de ser así, la representación absorbería la repetición. Si bien hay fantasmas, ello aparece en un tiempo lógico diferente al Edipo totalizante.

Deleuze advierte entonces cómo aparece la intersubjetividad, es decir, efectivamente tiene que existir un código de transmisión, más dicho código no es de carácter absoluto (como en la interpretación freudiana), es decir, y en el caso puntual del complejo de Edipo “Los personajes parentales no son los términos

---

<sup>5</sup> Se habla de los tiempos lógicos en la estructura freudiana clásica, aquellas etapas que culminan con el Edipo, no se hará hincapié en el presente trabajo más que en éste último.

últimos de un sujeto, sino los términos medios de intersubjetividad, las formas de comunicación y de disfraz de una serie a otra, para sujetos diferentes, en cuanto estas formas están determinadas por el transporte de un objeto virtual” (Deleuze, 2009, 167).

Las máscaras son entonces, en presente (el presente del tiempo lógico) lo que posibilita el lazo social (intersubjetividad). La máscara tiene dos acepciones, a saber, el disfraz y el desplazamiento. El disfraz en tanto a la intersubjetividad misma, es decir, lo que “afecta imaginariamente los términos y relaciones de dos series reales coexistentes por derecho” (Deleuze, 2009, p. 168); y el desplazamiento como lo que afecta “el objeto virtual simbólico, tanto en su serie como en las series reales por las que no deja de circular” (Deleuze, 2009, p. 168).

Es gracias a esto que, según Deleuze, el deseo humano (subjetivo) no pasa por los anaqueles del *panlogicismo*, mucho menos de los contrarios, es decir, el deseo no es planamente reducido a la oposición primordial de la aparente armonía de los contrarios “nacer, morir, tener, no tener, verdadero, falso” (Deleuze, 2009, p. 169). Porque justamente existe el deseo, el deseo por encima de todo (y que desea todo) (Deleuze, 2009, p. 168).

En ello ha de concordar con Freud en establecer el tiempo lógico mediado por el deseo (pese a que difieren en la cualidad de estos tiempos). El ser humano desea, más desea fantasmas como acto consciente y repite formas inconscientes (el vivo que se volvió fantasma). Para Deleuze no es el mismo vivo el que recrea múltiples fantasmas, es decir, “la diferencia de las series, en tanto relaciona una serie de diferencias con otra serie de diferencias, haciendo abstracción de su sucesión empírica en el tiempo” (Deleuze, 2009, p. 193). Empero, si bien el término freudiano es *Fantasma*, Deleuze lo va a llamar *Simulacro*<sup>6</sup> (Deleuze, 2009, p. 197).

---

<sup>6</sup> Deleuze hará el mismo hincapié de los tiempos lógicos, más en lo que compete a la definición clásica freudiana del *Phantome*, el carácter de lo imaginario concordará, haciendo que el filósofo francés equipare dichos términos, para efectos del presente trabajo se continuará entonces en lo que respecte a las ideas de Deleuze haciendo uso del concepto “simulacro” ya que es el más acorde a lo que se quiere expresar.

En este orden aparece en el simulacro la diferencia como diferencia de lo mismo. Por ejemplo, como muestra Deleuze, el eterno retorno de lo que menciona “es lo mismo de lo diferente, el uno de lo múltiple” (Deleuze, 2009, p. 196). Es decir, en la singularidad de cada punto que atañe al eterno retorno se abstrae la singularidad propia dentro de lo múltiple, rescatando así su carácter fantasmagórico: “El eterno retorno no atañe y no hace volver más que los simulacros, los fantasmas” (Deleuze, 2009, 196).

El simulacro en este orden lógico no es solamente la repetición eterna, ya que ello carecería de una diferencia radical que permita el abismo imaginario. Deleuze pone como ejemplo la visión teológica: “El hombre es a la imagen y semejanza de Dios, pero por el pecado hemos perdido la semejanza, sin dejar de conservar la imagen... El simulacro es precisamente una imagen demoníaca, desprovista de semejanza; o, mejor dicho, a la inversa del ícono, ha puesto la semejanza en el exterior y vive de la diferencia” (Deleuze, 2009, p. 198).

Para Deleuze el sujeto que piensa no es puramente razón (la razón no es lo único que deviene de su pensamiento), la relación con su objeto no será entonces determinada por su razón y de la abstracción que de ella surja. Es necesario entonces pensar en la representación:

El pensamiento no se reduce a la razón, sino que la engloba necesariamente. De hecho, la razón es conceptuada por nuestro filósofo (Deleuze) como una manifestación de la imagen abstracta del pensamiento erigida por la representación, la instancia última a la que se apela para impedirnos pensar más allá de los límites establecidos por sentido común (Simon, 2009, p. 33).

No obstante, en todo sujeto tiene que existir un carácter representacional en el marco de su pasividad dentro de la repetición. Deleuze distingue entre el Yo (moi) y el Yo (Je). El yo (moi) es el de la razón, empero el Yo (Je) es el del pensamiento: “Yo (je) pienso, por lo tanto, soy” supone que implícitamente se ha comprendido el universal de sus premisas [del sujeto], lo que ser y pensar quiere decir (Deleuze, 2009, 202).

Del pensamiento surge entonces la generalidad de los juicios con base en las proposiciones. Deleuze distingue tres formas de proposiciones: las designantes, las de manifestación y las de significado.

Las primeras son las formas de expresión que designan la singularidad del código, es decir, “ciertas palabras lingüísticas sirven de formas vacías para la selección de imágenes siempre, es decir, para la designación de cada estado de cosas” (Simón, 2009, 15).

Las de manifestación tienen que ver propiamente en la singularidad entre el sujeto y la imagen que esboza el objeto, es decir: “la relación de la proposición con el sujeto que habla y se expresa” (Simón, 2009, p. 15). Aquí el enunciado aparece como una imputación de deseo y creencia desde la subjetividad, recordando que el deseo “es la causalidad interna de una imagen con respecto a la existencia del objeto o del estado de las cosas correspondientes” (Simón, 2009, p. 15), mientras que la creencia es “la expectativa de este objeto o estado de cosas, en tanto que su existencia debe ser producida por una causalidad externa” (Simón, 2009, p. 15).

Por último, las de significado expresan “la relación de la palabra con conceptos universales y generales y de las relaciones sintácticas con implicaciones de concepto” (Simón, 2009, 16).

El sujeto en Deleuze está entonces en una relación con la aparición de la creación propia de los simulacros, que a su vez son proposiciones de la repetición (creadora) que surgen del pensamiento. El actuar está en relación al semblante y en relación al deseo. Surge entonces la pregunta del sujeto deseante.

Para Deleuze el acento del sujeto está dado por el deseo que no es algo espontáneo en el ser humano, mucho menos universal a todo ser humano o algo que corresponda al deseo totalizante, lo único en común dentro del universal humano es que se desea, más no los modos del deseo.

Se habló de la proposición en términos del significante, lo que designa a un objeto, mas ello ha de estar cargado, no es vacío, es decir, está lleno de una significación

social, algo que Deleuze va a llamar “catexis social” (Hodgson, 2005, p. 28). Se hace hincapié lo social porque el sujeto en cuanto tal es un agente pasivo en la conformación de la catexis, es decir, la proposición está llena antes del sujeto y es el sujeto el que viene a llenarla.

Deleuze hace una crítica entonces al modelo psicoanalítico de la estructura psíquica en tanto deseo. El ello desea, dirá Freud, pero, escribe el filósofo francés: “Qué error haber dicho el ello” (Deleuze, 1998, p. 11) para inaugurar su obra “El anti-Edipo”, como crítica al matiz universal de la lógica psicoanalítica. Bien se ha advertido cómo Deleuze no está de acuerdo con la visión del mal originario del esquema freudiano, asimismo se podrá advertir con la lógica de las proposiciones cómo se discute la teoría del significante primario, razón por la cual para Deleuze el sujeto no es el resultado de lo que atraviesa el lenguaje<sup>7</sup>, sino el resultado de lo social (Hodgson, 2005, 29).

Pero si todo es resultado de lo social, Deleuze atina a enlazar las relaciones del sujeto a partir de las dinámicas sociales, volviendo al cuerpo del sujeto un agente activo como mediador entre el deseo y lo externo, entonces aparece el término de la “máquina”, el sujeto es entonces una máquina de desear:

En todas partes hay máquinas, y no metafóricamente: Máquinas de máquinas, con sus acoplamientos, sus conexiones. Una máquina-órgano empalma con una máquina-fuente: Una de ellas emite un flujo que corta la otra. El seno es una máquina que produce leche, y la boca, una máquina acopla a aquella. La boca del anoréxico vacila entre una máquina de comer, una máquina anal, una máquina de hablar, una máquina de respirar (crisis de asma) (Deleuze, 1998, p. 11).

Hasta aquí ya se debe haber advertido una distinción entre lo anatómico y lo virtual: no son iguales el brazo y el brazo-máquina, por ejemplo. Es por esto que aquello que es parte de la maquinaria social, la catexis social de las proposiciones, es un “cuerpo sin órganos” (Deleuze, 2004, p. 10). El cuerpo sin órganos es la

---

<sup>7</sup> Estructurado como un lenguaje es la definición de Lacan sobre lo inconsciente, Deleuze, por su parte, debate esta afirmación a partir de las proposiciones que estructuran la razón (Deleuze, 2009).

multiplicidad contraria al originario (de lo cual hace crítica Deleuze en el psicoanálisis): “No es un cuerpo muerto, es un cuerpo vivo, tanto más vivo, tanto más bullicioso cuanto que ha hecho desaparecer el organismo y su organización (...) el cuerpo lleno sin órganos es un cuerpo poblado de multiplicidades” (Deleuze, 2004, p. 37).

El ejemplo que toma Deleuze es el de “El hombre de los lobos” de Freud, el problema (en el cual radica la síntesis del pensamiento anti-edípico) es la unicidad de lo que deviene lobo, el problema del hombre de los lobos es, para Freud el “Yo siento” como representación universal, empero, “el lobo, los lobos, son intensidades, velocidades, temperaturas, distancias variables indescomponibles, todo un hormigueo, un “lobeo”” (Deleuze, 2004, p. 38).

Las mociones humanas no son, según Deleuze, originarias en lo totalizante del concepto del orden simbólico de lo uno (el orden Edípico), el neurótico por tanto hace metáforas, pero la multiplicidad no recae en el significante primario, bajo este orden el psicótico no está forcluido de tal, ya que en sí mismo el mal de Schreber (según el filósofo francés) es una metáfora (Deleuze, 1998, p. 10).

Mas si el deseo humano está supeditado a algo que no es lo orgánico y entra en el campo virtual, y ello deviene de lo social (la maquinaria social), hay que decir que también la maquinaria social no está exenta del deseo, atañéndole las mismas vicisitudes del sujeto, es decir, dentro del carácter virtual le excede el deseo mismo hasta llegar a esa posición de no saber que se sabe: “Deseo del estado, la más fantástica máquina de represión todavía es deseo, sujeto que desea y objeto de deseo” (Deleuze, 1998, p. 228).

Tal como lo refiere a las vicisitudes del deseo, que es un deseo social (subjetivo para el sujeto y maquinizante para el sistema capitalista), existe entonces una “plusvalía maquínica” (Deleuze, 1998, 239), en el sentido marxista, dentro del flujo de las dinámicas sociales (no exentas de lo económico). De allí que surjan las manifestaciones del deseo en el capitalismo (como intentando la unicidad de todos los deseos subjetivos). Aparecen así campos “artísticos, científicos, místicos,

políticos” (Deleuze, 2004, p. 162), que en sí no tienen el mismo cuerpo, más el proyecto de poseerlo (al cuerpo) y volverlo una total inmanencia (Deleuze, 2004, p. 162).

El sujeto es pues un agente pasivo de la repetición, más ello no en función de un origen universal que da pie a la lógica de sus vicisitudes (esta es la crítica de Deleuze al psicoanálisis), más bien de la universalidad surge la idea de la creación en el sujeto. Más no surge espontáneamente, ya que el semblante se sobrepone, dando lugar a la virtualidad del sujeto que se manifiesta en el deseo (no es en sí mismo espontáneo), y se manifiesta como resultado de la maquinaria social (capitalismo) que hace del sujeto un cuerpo sin órganos, el sujeto que desea, deseante y deseado, por semblante puro de su condición de pensante, más no de sapiente, porque no sabe que sabe.

### **Conjunción y disyunción en la operación Lacan-Deleuze**

Michel Foucault ha propuesto identificar la filosofía como tal en el *antiplatonismo*. Y, precisamente porque Platón fue el pensador cuya empresa demarcó el campo de la filosofía, todos los filósofos, empezando por Aristóteles, definieron su proyecto tomando distancia respecto de Platón. De manera comparable, podríamos considerar que la filosofía de los dos últimos siglos se ha constituido tomando distancia respecto de Hegel. Este filósofo encarna el monstruo del “*panlogicismo*” (Žižek, 2011, p. 6).

En la anterior cita con la que se da inicio este tercer apartado, el filósofo esloveno Žižek hace referencia al papel del pensamiento en torno a una posición, es decir, un punto de referencia sobre el cual se articula la diferencia en oposición a la identidad. Desde el punto de vista deleuzeano la relación entre lo diferente y lo identitario no tiene su raíz en la totalidad de lo uno, punto en el que Deleuze advierte la falla de Hegel como un falso movimiento en su pensamiento (Deleuze, 2009) que implica, a su vez, un error histórico (Deleuze, 2009).

En la operación Lacan-Deleuze existe un punto de congruencia frente al pensamiento de Hegel, ambos autores bebieron de su filosofía para hacerle una posterior crítica. Por un lado, el psicoanalista francés alega que la autoconsciencia es imposible en su totalidad gracias al surgimiento del sujeto de lo inconsciente: “Yo la verdad, hablo” (Lacan, 1971, p 351). Por el lado del filósofo existe una línea sobre la diferencia y la identidad contraria a la negación que resalta el movimiento como principio de la creación (Deleuze, 2009).

Para Jacques Lacan la función del “Yo” (Je) inscribe al sujeto en la cadena de significantes, esto es, el representarse para los demás (lazo social). La identidad del sujeto vista desde el término de la negatividad (lo que no representa al sujeto) está mediada por el carácter imaginario de este, como se advirtió anteriormente al exponer la relación sujeto-objeto por medio del velo para Lacan (recuérdese que lo que en un principio aparece como la negatividad que define la identidad es solamente el velo que recubre la falta de negatividad misma).

Siguiendo el esquema del velo, puede inferirse cómo los objetos parciales que recubren y dan sentido a la identidad no son en su totalidad lo negativo, sino que aparecen para lograr la construcción del sujeto. Lacan lo ejemplifica como el estadio del espejo, que no es otra cosa que la demostración de la construcción del “Yo” (Je) a partir del reflejo de su imagen y la parcialidad de la construcción del objeto:

Es que la forma total del cuerpo, gracias a la cual el sujeto se adelanta en un espejismo a la maduración de su poder, no le es dada sino como una Gestalt, es decir en una exterioridad donde sin duda esa forma es más constituyente que constituida, pero donde todo le aparece en un relieve de estatura que la coagula y bajo una simetría invierte, en oposición a la turbulencia de movimientos con que se experimenta a sí mismo animándola (Lacan, 1971, p. 13).

El estadio del espejo sucede antes de que el infante adquiera el lenguaje, es decir, previo a la inscripción en el lazo social (Lacan, 1978, p. 12). Para Lacan, la función de la identidad no es la negación de la otredad (no es la pura diferencia en el sentido

negatriz). Al formarse el “Yo” (Je), este se forma representando al mundo, y en esto radica la oposición sujeto-objeto dentro del lazo: El sujeto se reafirma a partir de la mirada del Otro (que mira la inscripción del sujeto como Yo (Je)), como diría Žižek: “Como si su misma identidad se estableciera a partir de esa mirada” (2014, p. 14). La lógica que emplea el psicoanalista francés es:

1: Un hombre sabe lo que no es un hombre;

2: Los hombres se reconocen entre ellos por ser hombres;

3: Yo afirmo ser un hombre, por temor a que los hombres me convenzan de no ser un hombre.

Movimiento que da la forma lógica de toda asimilación “Humana”, en cuanto precisamente se plantea como asimiladora de una barbarie, y que sin embargo reserva la determinación esencial del “Yo” (Je)” (Lacan, 1971, p. 37).

Ahora bien, la conformación del sujeto para Deleuze se da en la medida de su deshumanización (biológica), es decir, el sujeto se fabrica a sí mismo como un “Cuerpo sin Órganos” (Deleuze, 2004, p. 10). La maquinaria social convierte al sujeto en una máquina del deseo, virtual y alejada de la singularidad, por esto desear es una actividad del afuera, una “dimensión transindividual; es decir, una dimensión localizada en la exterioridad del sujeto” (Hodgson, 2005, p. 56). Para Deleuze, el deseo no es algo que pase de manera voluntaria ni de manera natural, el deseo surge de la artificialidad de la maquinaria social, volviéndonos artificiales (Deleuze, 1998, p. 237), de tal modo que el Cuerpo sin Órganos no es otra cosa que la virtualidad de lo biológico y por esto mismo el desear con lo virtual: por ejemplo un brazo no es un brazo con funciones naturales sino una mera extensión del deseo (Deleuze, 1998, p. 11).

El sujeto que desea repite y diferencia, y en ello hay una voluntad. Anteriormente en este artículo se advirtieron las tres formas de repetición para Deleuze, a saber,

lo discreto, la represión y la alienación (Deleuze, 2009, p. 42). En las tres categorías siempre hay algo de afuera que subyace al individuo. Al repetir se repite sobre algo, empero, para Deleuze siempre se innova respecto a lo uno (de allí que el movimiento siempre sea posible), también toda forma de repetición es una reaparición de una novedad sobre lo uno (el objeto) (Žižek, 2006, p. 32).

Ya se ha advertido que para Deleuze el movimiento es el punto fundamental de la conformación del sujeto, y la crítica fundamental al psicoanálisis por parte del filósofo francés es que en este se concibe el sujeto inscrito en un significante primordial estático (nombre del padre). No obstante, el punto de conjunción surge de la relación del sujeto con el lazo social, esto es, la producción discursiva. La conformación del sujeto es algo externo, por parte de Lacan a partir de la mirada del Otro y por parte de Deleuze de la imposición de la maquinaria social en el cuerpo. En ambos casos se evidencia la reformulación del deseo del Otro para el sujeto.

Así, a partir de dos campos en común en torno a las opciones de repetición de un sujeto —la repetición y la alienación—<sup>8</sup>, se puede hacer un símil entre ambos sistemas de pensamiento. Por un lado, tenemos la represión, que se entiende como un mecanismo en el cual el sujeto está movido por un impulso más allá de sus mociones (Deleuze, 2009, p. 154) y forma, a parte del “Yo” (Je) un “Yo” (Moi) que resulta ser un pasivo sobre el cual recae el accionar volitivo del primer “Yo” (Deleuze, 2009, p. 159). La forma de retornar hacia la repetición por vías represivas es a través de la tragedia o el chiste (Deleuze, 2009, p. 161).

Para Lacan, el fenómeno de la represión se da en virtud de que el sujeto es hablado por el lenguaje, aquel significante primario que representa la ley del nombre del padre (el Otro) se reprime para dar cabida al significante de inscripción, el “Yo” (Je). Donde existe una “metáfora inaugural”, una *Uverdrängung* (Lacan, 1978, p. 313).

---

<sup>8</sup> En este artículo no se ahonda propiamente en lo discreto ya que la relación que Deleuze hace se sale de los límites del presente trabajo al ahondar en otros marcos de referencia, empero si el lector desea ampliar sobre la relación que abarca este concepto en el psicoanálisis y la filosofía de Gilles Deleuze, se recomienda consultar Žižek (2006).

Esta metáfora surge a manera de mito o tragedia (de la misma forma que Edipo) y se repetirá el resultado de esta operación surgiendo el deseo (Lacan, 1978, p. 323).

Por otro lado, tenemos la alienación. En Deleuze este mecanismo implica un no saber del sujeto alienado hacia lo que lo aliena —incluso un no saber que es alienado— (Deleuze, 2009, p. 43). Su operación surge gracias a los procesos naturales y las transformaciones que llevan al sujeto a un fuera de sí (Deleuze, 2009, p. 42), pero no un fuera de sí hacia el objeto, sino un fuera de sí que hace posible la creación, y por tal hace posible la repetición (hacerse sujeto) a la manera de un “más allá” —igual que en la represión— (Deleuze, 2009, p. 43).

La operación de la alienación en Lacan es una elección que cercena una parte del sujeto, no obstante, al tener completud se cae en el sinsentido (Lacan, 1989, p. 219) y es justamente la mutilación lo que permite hacer sujeto (la elección del otro a cambio de renunciar a algo propio), tal como se expresó anteriormente con el ejemplo de Lacan sobre la bolsa o la vida (Lacan, 1989).

Con respecto a la alienación, en ambos autores se evidencia una abstracción del sujeto, en Deleuze (en virtud del movimiento) es un alejamiento de sí (que no se sabe), mientras que en Lacan es un desprenderse de sí. En ambos casos el resultado es el lazo social, ya que para el filósofo francés la alienación es una forma de repetir o de crear (volitivamente), cuya artificialidad deseante caería en la maquinaria social. Mientras que para el psicoanalista, cercenar una parte de sí es otorgar el sentido que se logra a partir de la realización de la metáfora, se tiene entonces el otro ejemplo: “Patria o muerte” (Lacan, 1989, p. 220), ambos casos con repercusiones para el sujeto, no obstante, si se obtiene la patria y la muerte se recaería en el absoluto antes mencionado “Esquema del espíritu santo”, es decir, aquel absoluto cuyo atolladero lleva al sinsentido.

Para ilustrar mejor este encuentro entre filosofía y psicoanálisis, entre la noción de sujeto en Deleuze y Lacan, es menester traer a colación un ejemplo que propone Žižek retomando a Diderot en su novela *Les Bijoux indiscrets*<sup>9</sup>:

Una mujer habla con dos voces. La primera, la de su alma (mente y corazón) es constitutivamente mentirosa, engañosa, una cobertura de su promiscuidad; solo la segunda voz, la del *bijou*<sup>10</sup> (la perla que, por supuesto, es la propia vagina), es la que, por definición, dice siempre la verdad. Una verdad tediosa, repetitiva, automática, “mecánica”, pero verdad con todo, la verdad sobre su voluptuosidad irrefrenable. Esta noción de “vagina parlante” no se entiende como una metáfora sino de forma completamente literal. Diderot proporciona una descripción anatómica de la vagina como *instrument à corde et à vent*<sup>11</sup> capaz de emitir sonidos. (Incluso informa de un experimento médico: Después de extirpar toda la vagina, los doctores intentan “hacerla hablar” inflándola y utilizándola como cuerda) (2006, p. 197).

Lo que se evidencia en este relato traído a colación por el filósofo esloveno es la parcialidad del objeto. Por un lado, está el sujeto, por otro está aquello que le es de alguna manera ajeno, con voz propia y diferente a la suya. Para Žižek este ejemplo es (casi de forma literal) la imagen del “Yo” (Je) que habla la verdad. La pregunta que convendría hacer es ¿por qué el sujeto no la puede decir de forma espontánea? La respuesta la proporciona Deleuze al advertir cómo el deseo no es espontáneo. La representación y exaltación de un objeto parcial viene a tratar de llenar la falta del sujeto. Este no es sólo el “Yo” (Je) hablando la verdad, sino que es el cuerpo sin órganos deseando de manera artificial.

Ya se ha advertido anteriormente cómo para Lacan el lenguaje habla al sujeto, empero este lenguaje no surge de manera natural, sino que es el Otro instaurado en el sujeto para representarse (lazo social). A su vez se ha marcado cómo para

---

<sup>9</sup> Las joyas indiscretas.

<sup>10</sup> Joya.

<sup>11</sup> Instrumento de cuerda y viento.

Deleuze el deseo es producto de la maquinaria social, siendo también el sujeto deseado y no como deseante activo y espontáneo. Aquel objeto parcial del ejemplo que trae Žižek funciona en el sujeto como objeto que permite desear a partir de convertirse en un *cuerpo sin órganos*, esto es, permite hablar a ese deseo del Otro (que se articula en el sujeto):

Lo que habla a través de la boca de la mujer es su Alma que intenta dominar desesperadamente sus órganos corporales. Y, como Diderot deja muy en claro, lo que habla a través de su vagina no es el cuerpo como tal, sino precisamente la vagina como órgano, como objeto parcial sin sujeto (Žižek, 2006, p. 197).

La otra vertiente fundamental es la operación lingüística que se le imprime a este Cuerpo sin Órganos, que Žižek describe como algo contra lo que lucha el sujeto, esto es, la irrupción de la palabra en el deseo del sujeto (Lacan, 1974, p. 323) como representante del Otro. A propósito de esto cabe señalar la reflexión lacaniana sobre si el objeto parcial alcanza a recubrir la falta (hiencia) (Lacan, 1995, p. 32), es decir, si aquello que se encuentra en el estadio de lo real coincide de alguna manera con la realidad. La respuesta es no, ya que aquello que demanda (en este caso la vagina) es sólo la parcialidad sancionada por el lazo social mismo (en un intento de oponerse a éste), para caer sólo en la repetición histórica de lo que Deleuze denunció como el falso movimiento (del cual es culpable la misma maquinaria social) (Žižek, 2006, p. 192).

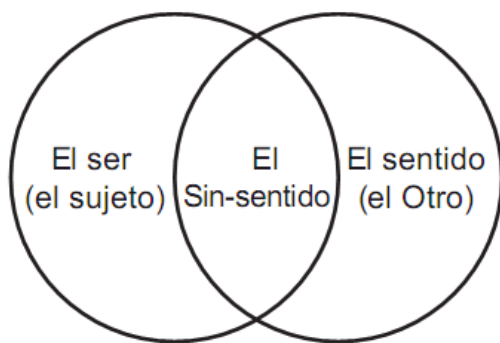
La conjunción surge entonces justamente por la falta del Otro como representante del lazo social o de la maquinaria, que aliena o reprime al sujeto condenándole a repetir en torno a la ilusión de movimiento (movimiento que existe, efectivamente, pero el sujeto se condiciona a su falsedad) en una suerte de paralaje que le constituye a sí mismo, dejando la identidad a la suerte del “Yo” (Je), o bien, de un Cuerpo sin Órganos.

### **A modo de conclusión**

Se ha señalado la vinculación entre el pensamiento de Gilles Deleuze y el de Jacques Lacan en torno al sujeto. Por un lado, el filósofo francés alega a favor de la inmanencia de una virtualidad latente en la diferencia del sujeto dentro de la repetición, que le lleva a un estadio de inautenticidad del deseo, esto es, un cuerpo sin órganos producto de la incursión de la maquinaria social, el producto es la artificialidad del sujeto mismo (pero auténtico gracias a esta misma condición artificial).

Por otro lado, para el psicoanalista francés el sujeto es el resultado de la incursión del Otro y su posterior representación dentro de la cadena de significantes, donde este se inscribe y se forma del “Yo” (moi) y el “Yo” (Je) con sus aristas artificiales que nunca alcanzan a recubrir la realidad. El sujeto al estar en hiancia retoma y repite objetos parciales a partir de las demandas del medio como una operación metafórica.

El esquema de la alienación propuesto por Lacan aplica de igual forma para Deleuze, en el sentido de la abstracción del sujeto mismo:



(Lacan, 1989, p. 219).

El Otro es la maquinaria social que abstrae al sujeto de su movilidad y le fija en el punto de la falsedad (dentro de la repetición); por su parte, el sujeto evita caer en el sinsentido de lo absoluto y puede desear (en la maquinaria social), es decir, fabricarse un cuerpo sin órganos. En el ejemplo que Žižek retoma de Diderot, el sujeto (la mujer) estaría en el sinsentido de hablar sólo por su boca y no poder

parcializar el objeto (la vagina), de modo que pierde su rasgo de singularidad y entra en contradicción con la demanda de su deseo, razón por la cual debe ceder esa parte de su voz natural a la artificialidad para que el código pueda tener éxito (no solo en cuanto transmisión como bien su prosodia singular) (Žižek, 2006, p. 193).

La disyunción, por otro lado, aparece en la crítica deleuzeana a la totalidad del significante primario propuesta por el psicoanálisis, siendo el efecto el mismo pero la causa diferente (de allí la función de la operación anti-edípica). Si el significante primario fuera inmóvil (como Deleuze denuncia) entonces la repetición sería de todos modos fija y estática. El significante primario (la ley del nombre del padre) es, en Deleuze, el punto móvil dentro de la represión, que permite el paralaje de diferencia en este punto (eje central del *esquizoanálisis*).

El peligro de la inmovilidad de la repetición (o de su punto de partida) es el mismo que pasa en las relaciones del lazo que Deleuze ejemplifica en el chiste del sádico y el masoquista: “Un chistoso cuento relata el dialogo entre un sádico y un masoquista. El masoquista dice “hazme daño”, y el sádico le contesta: “No”” (Deleuze, 2001, p. 43). La lógica de la inmovilidad (de la negatividad como diría Deleuze) daría pie a pensar que la relación sádico-masoquista es la relación perfecta, ya que a uno le gusta castigar y al otro ser castigado. El problema surge a partir de la parcialidad de ambos como objeto del otro:

La relación entre el sadismo y el masoquismo no es complementaria; es decir, el sádico y el masoquista de ninguna manera forman la pareja ideal; no es una relación en la que cada uno de los dos obtiene del otro lo que quiere (en la que el dolor del masoquista provoque directamente la satisfacción del sádico, y viceversa) (Žižek, 2014, p. 75).

En esa relación debe existir entonces un acto perverso donde debe cumplirse, no sólo la condición de uno que sufra a causa del otro, sino la implícita relación donde el otro tenga un anti-goce, es decir, una desgracia. Así mismo, en la repetición debe

existir una père-version<sup>12</sup>. En éste punto se retoma entonces la repetición como una versión del significante, para Deleuze móvil, para Lacan significante primario.

## Referencias

Deleuze, G. (1998). *El anti-Edipo: Capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires: Paidós.

Deleuze, G. (2001). *Lo frío y lo cruel*. Buenos Aires: Amorrortu.

Deleuze, G. (2002). *Diferencia y Repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.

Deleuze, G. (2002). *Mil Mesetas*. Valencia: Pre-textos.

Deleuze, G. (2005). *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.

Descartes, R. (2011). Discurso del Método. En *Descartes* (págs. 97-153). Madrid: Gredos.

Hegel, F. (2009). *Fenomenología del Espiritu*. Valencia: Pre-Textos.

Hodgson, H. (2005). *Deleuze, Foucault, Lacan: Una política del discurso*. Buenos Aires: Editorial Quadrata.

Lacan, J. (1976). *Escritos 1*. Mexico D.F: Siglo XXI Editores.

Lacan, J. (1976). La ciencia y la verdad. En J. Lacan, *Escritos 1* (págs. 340- 362). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

---

<sup>12</sup> En el seminario 23, Lacan hace este juego de palabras, que traduciría, por un lado “perversión”, por otra “versión del padre”. Para fines del presente artículo no se ahondará en esto dejando al lector la carta abierta para consultar dicho seminario. Empero se trae a colación para establecer la relación entre el significante primario y la repetición.

- Lacan, J. (1976). La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud. En J. Lacan, *Escritos 1* (págs. 179-213). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Lacan, J. (1976). Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. En J. Lacan, *Escritos 1* (págs. 305-339). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Lacan, J. (1989). *Seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1995). *La relación de objeto*. Barcelona : Paidós.
- Lacan, J. (2008). *El seminario de Jacques Lacan Libro 4: La relación de objeto*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2012). Radiofonía. En *Otros escritos* (págs. 425-473). Lanús: Paidós.
- Saldarriaga, J. (2017). *¿Quién habla?: Ideología del discurso o el discurso de la ideología*. Medellín, Colombia: Ciencias Sociales y humanas, Universidad de Antioquia.
- Simón, A. M. (2009). *La cuestión del sujeto en el pensamiento de Gilles Deleuze (Tesis doctoral)*. España: Universidad Nacional de Educación a distancia.
- Zizek, S. (2006). *Organos sin cuerpo*. Valencia: Pre-textos.
- Žižek, S. (2011). *El más sublime de los histéricos*. Buenos Aires: Paidós.
- Zizek, S. (2014). *Mis chistes, mi filosofía*. Buenos Aires: Anagrama.