

Lacan con Benjamin. Continuidades entre filosofía y psicoanálisis a partir de una concepción espiritual del lenguaje

Lacan with Benjamin. Continuities between Philosophy and Psychoanalysis from
a Spiritual Conception of Language

Rodrigo Aguilera Hunt

Universidad de Buenos Aires, Argentina
Sociedad Chilena de Psicoanálisis ICHPA
Universidad San Sebastián, Chile
Correo electrónico: rodrigoaguilerahunt@gmail.com
 ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4833-921X>



Nahuel Michalski

Universidad de Buenos Aires, Argentina
Universidad Nacional de Cuyo, Argentina
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Correo electrónico: nahuelmichalski@gmail.com
 ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-2488-5200>

Resumen:

El presente trabajo tiene por objetivo pensar una posible continuidad entre la obra temprana de Walter Benjamin y la obra de Jacques Lacan a partir del concepto de materialismo, resultando valiosa dicha continuidad, ya que permite pensar una cierta proximidad entre autores ubicados en tradiciones aparentemente distantes e incompatibles. En particular, tal trabajo analítico-comparativo es llevado a cabo a partir de la recuperación de la teoría metafísica del lenguaje en Benjamin, en tanto que teoría del conocimiento, y los modos posibles en que éste cristaliza homológamente en la teoría creacionista del lenguaje en Lacan, en tanto clínica psicoanalítica que opera con dicha materialidad.

Palabras clave: Benjamin; Lacan; filosofía; psicoanálisis; lenguaje

Abstract:

The objective of this work is to think about a possible continuity between the early work of Walter Benjamin and the work of Jacques Lacan based on the concept of materialism, this continuity being valuable, since it allows us to think about a certain proximity between authors located in apparently distant and incompatible traditions. In particular, such analytical-comparative work is carried out from the recovery of the metaphysical theory of language in Benjamin, as a theory of knowledge, and the possible ways in which this crystallizes likewise in the creationist theory of language in Lacan, as a psychoanalytic clinic that operates with that materiality.

Keywords: Benjamin; Lacan; Philosophy; Psychoanalysis; Language

Fecha de recepción del artículo: 14/03/2024 **Fecha de aceptación del artículo:** 06/05/2024

Para citación de este artículo: Aguilera Hunt, Rodrigo y Michalski, Nahuel (2024). Lacan con Benjamin. Continuidades entre filosofía y psicoanálisis a partir de una concepción espiritual del lenguaje. *Anacronismo e Irrupción* 14 (26), 84-118.

Identificador DOI: 10.62174/aei.9671

Introducción

Las conexiones conceptuales entre la filosofía y el psicoanálisis resultan tan abundantes como heterogéneas. Más aún, quizá sin las diversas tradiciones de la primera, el dispositivo del segundo no se habría podido elaborar. Sin embargo, amén de las múltiples influencias y retroalimentaciones, ciertas son también las cuantiosas discontinuidades y rupturas que constituyen la historia de ambas disciplinas. En particular, y en lo que a esto último respecta, ocupa un lugar central la noción estrictamente filosófica de metafísica, puesto que es ésta, tal vez, la que con mayor contundencia ha establecido el parteaguas radical entre filosofía y psicoanálisis. Un tal parteaguas que, abusando ligeramente de los términos, podría ser formulado de esta manera: el psicoanálisis no es metafísica y, por tanto, tampoco filosofía. Y de hecho, ¿no ha sido acaso un elemento bisagra del psicoanálisis de Lacan el mostrar que su sujeto del inconsciente no puede ser bajo ningún punto de vista un sujeto sustancialmente metafísico? Más aún, ¿no ha sido por esta razón que se ha dicho de la obra del francés que se trata en última instancia de una “antifilosofía”¹? ¿Qué implicancias tiene analizar críticamente este aparente parteaguas, a partir de los términos de una teoría del conocimiento, filosófica y psicoanalítica, centrada en la dimensión fundante del lenguaje?

La hipótesis del presente trabajo consiste en mostrar que dicho escollo teórico, que no es sino el del “problema de la metafísica”, puede ser relativamente salvado, matizado o al menos disminuido en su taxatividad si se revisa la noción lacaniana de *materalismo* en su posible diálogo y continuidad con la epistemología crítica benjaminiana temprana. Y esto para observar que, en

¹Tanto en sus *Escritos* como *Seminarios*, Lacan dialoga de forma constante con la filosofía -quizá más que ningún otro psicoanalista-. Así en las páginas de sus obras desfilan nombres como los de Hegel, Kant, Kierkegaard, Heidegger, Platón, Aristóteles, Husserl, Parménides, Spinoza, Descartes, San Agustín, Merleau-Ponty, Heráclito, entre otros. A su vez muchos filósofos contemporáneos leen la teoría lacaniana en clave filosófica (Badiou, Žižek, Deleuze, Foucault, Derrida, Butler, entre otros). Por tanto la anti-filosofía no es un rechazo a la filosofía como campo, sino un modo crítico de leerla y subvertirla, a partir de la teoría del significante y el discurso que dan lugar a la propuesta de falta-*en-ser*.

algún punto, el *moterialismo* lacaniano recupera de manera secular lo que en Benjamin no es sino toda una reformulación de la teoría del conocimiento kantiana a partir de la inserción del lenguaje y de la metafísica.

A los fines de esto, primeramente, se recupera el mentado concepto lacaniano de *moterialismo* a partir de la invocación de textos ligados a sus Seminarios y Escritos (con énfasis en su enseñanza entre las décadas de los 50s y los 70s), para argüir que Lacan trabaja al lenguaje como una materialidad creacionista e indisociable de las nociones de sujeto y realidad. Es decir, sosteniendo que no habría sujeto y realidad sin la condición lógica y necesaria del lenguaje. A su vez, para contribuir a la argumentación que ligaría al psicoanalista francés con la obra temprana de Benjamin, se examinará el andamiaje crucial existente entre el lenguaje y lo inconsciente en la clínica psicoanalítica; cuestión que contribuye a concebir dicho dispositivo como un trabajo ligado a la verdad y la espiritualidad, vía materialidad del lenguaje.

Seguidamente, se procederá de manera equivalente con dos trabajos fundamentales del periodo benjaminiano temprano, a saber: Sobre el programa de la filosofía venidera, de 1917, y el ensayo Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres, de 1916. En estos últimos se pretende rastrear el modo en que Benjamin, al impulsar -lenguaje y metafísica mediante- la mencionada metacrítica del proyecto cientificista-ilustrado en general y kantiano en particular, reintroduce una serie de dimensiones y variables que aparecen posteriormente -y de manera igualmente favorablemente- en la visión lacaniana del lenguaje, como ser la anulación de la dualidad sujeto-objeto y su intencionalidad asociada, la cancelación del racionalismo como fundamento último del conocimiento y el rechazo del enfoque positivista-cientificista del lenguaje en aras de rechazar de igual manera la cosificación, abstracción y fragmentación de la experiencia-conocimiento moderna a partir de la cual se ha caído en la exaltación de la reificación material-inmaterial; reificación que el *moterialismo* lacaniano precisamente busca deconstruir. De este modo

pareceríamos encontrar tanto en Benjamin como en Lacan autores “de la deconstrucción de la episteme moderna” en mutua retroalimentación. En este marco, se procede a establecer el puente fundamental entre los autores, referido a la posición de observar que el lenguaje no es una mera herramienta para describir al mundo (referencialidad empírica) o para su función de comunicación social (donde emisor y receptor se entienden a partir de un código consensuado), sino que el lenguaje va al lugar del fundamento. Finalmente se ofrecerán una serie de conclusiones a modo de colofón que, extrayéndose de la presente investigación, pretenden repensar potenciales vínculos de complementación -o tal vez de suplementación- entre filosofía y psicoanálisis en aras de revisar no únicamente las baterías conceptuales que a cada disciplina correspondan, sino también, y sobre todo, los posibles efectos prácticos transformadores que de allí se derivan.

Cabe señalar que, considerando los efectos prácticos, las investigaciones que han cruzado al psicoanálisis con la filosofía de Benjamin, se han centrado en dos núcleos de problemas o derivadas: “el estatuto de la temporalidad y la historia” y “la inscripción de la violencia como asunto político”. Ambas temáticas ligadas al terreno que podríamos signar como freudo-marxismo, o en términos más amplios, los anudamientos investigativos entre el materialismo histórico y el psicoanálisis. En dichos cruces surgen, por ejemplo, las tesis de Slavoj Žižek sobre la violencia política e ideológica, las tesis de Louis Althusser sobre la lectura sintomal de los procesos sociales, las tesis de Alain Badiou sobre el Acontecimiento como ruptura en relación con los registros lacanianos, y las propias tesis de la escuela frankfurtiana acerca de las críticas estéticas y ontológicas al capitalismo, el fascismo y la cultura de masas.

Reconocemos el valor teórico y epistemológico de dichas aproximaciones, en tanto que otorgan una lectura de la función que cumple el psicoanálisis en la comprensión de la historiografía herética de Benjamin, como punto de partida para nuevos desarrollos. Inclusive, podríamos señalar que

previo al desarrollo de la teoría de Lacan y de la filosofía marxista francesa (estructuralista y pos-estructuralista), existe en la obra de Freud y Benjamin un elemento metodológico común, consistente en realizar procesos de investigación que se abocan a la indagación minúscula que hacen emerger los desechos la/s historia/s postergada/s de la cultura.

Cabe decir que, en el presente escrito, no profundizaremos en estas líneas de trabajo ligadas a la filosofía de la historia, la política y el marxismo como modalidad de vínculo entre la obra de Lacan y Benjamin, ya que aunque advertidos del gran valor de dichos ámbitos, sostenemos la hipótesis de que son líneas de investigación que han sido más trabajadas y que, a su vez, resultan ser imaginariamente más intuitivas que la conjetura inadvertida sobre la especificidad materialista y creacionista del lenguaje que recorre tanto la obra de Lacan como de Benjamin como elemento primario o fondo epistémico.

Jacques Lacan y el materialismo del lenguaje

¿Es Jacques Lacan un pensador materialista? De ser así, ¿de qué materialidad se trata en psicoanálisis? Pues bien, de un *mot*-erialismo. El neologismo *moterialismo* articula “palabra” (en francés, *mot*) y “materialismo”. “Es, si me permiten emplearlo por vez primera, en ese *moterialisme* donde reside el asidero del inconsciente” (Lacan, 1974, p.126). No es mera tautología afirmar que el asunto o material del psicoanálisis articula su propio discurso, haciendo del discurso su materia.

Este enunciado materialista ha de leerse contemplando que Lacan critica la concepción racionalista y empirista de la relación entre realidad y lenguaje, su materialismo es el del lenguaje en sí –en tanto que tal–:

En mi informe de Roma procedí a instaurar una nueva alianza con el sentido del descubrimiento freudiano. El inconsciente es la suma de los efectos de la palabra sobre un sujeto, en el nivel en que el sujeto se constituye por los efectos del significante. Esto deja bien sentado que con el término sujeto - por eso lo recordé inicialmente- no designamos el sustrato viviente necesario para el fenómeno subjetivo, ni ninguna especie de sustancia, ni ningún ser del conocimiento en su patía segunda o primitiva, ni siquiera el logos encarnado en alguna parte (Lacan, 2002b, p. 132).

El sujeto que este materialismo hace emerger, como efecto de intervalo de la articulación de significantes, ha de ser entendido menos como un agente o persona y más como un asunto discursivo (entre S1-S2). El material del análisis es en sí el discurso y su lógica, he allí el *moterialismo*. “La palabra en efecto es un don de lenguaje, y el lenguaje no es inmaterial. Es cuerpo sutil, pero es cuerpo” (Lacan, 2008, p. 289). En sintonía con este planteo, en el primer apartado de *La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud*, es donde Lacan brinda su célebre definición de la letra como la unidad mínima de análisis formal de su materia: “Designamos como letra ese soporte material que el discurso concreto toma del lenguaje” (Lacan, 2002d, p. 475). Entonces, letra, discurso concreto, soporte material, cuerpo sutil, son diversos modos de situar el m(o)aterialismo del psicoanalista francés.

Por tanto, Lacan cuestiona la idea del “lenguaje como representación del mundo” (referencialidad), que presupone una “realidad-real” que es representada a través del fonema y/o escritura, quedando el lenguaje reducido a una mera función de mediación, de traducción de la realidad empírica a una “realidad psíquica interna” y/o a una “comunicación social”. Esta concepción encuentra sus fundamentos en distintas corrientes de pensamiento, que desde el siglo XVII (nacimiento de la ciencia moderna occidental) han sostenido una relación con la realidad desde una perspectiva sustancialista, empirista y positivista, aún vigente en muchas tradiciones de pensamiento (psicología hegemónica entre ellos). En contraposición, Lacan propone comprender otra lectura de la ciencia moderna mediante la relación realidad-lenguaje en la

dimensión significativa, cuyos presupuestos implican otro orden ontológico de realidad, distinto de la división tradicional entre realidad empírica/realidad psíquica, mundo externo/mundo interno, sujeto/objeto. En este recorrido, Lacan apelará a otra concepción de la ciencia que, en oposición al sustancialismo-empirista, propone denominar conjetural (basado en la lógica paraconsistente, la topología de superficies, el discurso matemático, la física cuántica y la lingüística estructural, fundamentalmente). El alcance de su apoyatura en las ciencias conjeturales, basadas en la escritura de formalización, implica concebir que el campo del lenguaje propone un orden ontológico (*materalisme*) donde lo que entendemos por estructura, no es la consecuencia del lenguaje funcionando como traductor (que “representaría” lo real sustancial, fuente de toda realidad), sino que se trata de una entidad que funciona a un nivel abstracto (significante y letra) y a partir de la cual se “realiza” sincrónicamente la realidad. De este modo podemos comprender a la letra como la materialidad que compone los elementos básicos de un discurso concreto, para formalizar-realizar la realidad.

“No hay ninguna realidad pre-discursiva. Cada realidad se funda y se define con un discurso” (Lacan, 2006, p. 43). Es decir, Lacan propone sistemáticamente (serialmente) la anterioridad lógica del Otro, ante todo sujeto, por tanto concebido siempre en inmixión de Otredad (atravesado y fundado por la estructura). Ahora bien, Lacan apunta que el A (*Autre* en francés= Otro como batería de significantes y leyes de su formación) no está completo, sino en falta o barrado, en lo que se conoce como ausencia de metalenguaje. El lenguaje es primero, estructura completa en sí misma, que no tiene un presupuesto para sí. Ahora bien, No hay Otro del Otro -no hay A del A, esto es: S(A barrado)- significa que no hay metalenguaje último, por lo que no hay garantía de ninguna verdad ni identidad para el *hablanteser* (*parlêtre*)². El A carece de Otredad; el orden

²Neologismo que apunta a la deconstrucción crítica de la noción ontológica de “ser hablante”, que plantearía lo hablante como una propiedad (atributo o predicado) de un cierto ser (a priori). De alguna manera señala la condición paradójica: “ya que: hay ser, pero no es idéntico a sí mismo, ni uno, ni sustancial, material o tridimensional, sino sólo como creación del lenguaje” (Eidelsztein, 2015, p.

simbólico no tiene oposición. Dada la existencia del lenguaje y una vez que “ya está allí”, sincrónicamente, como un “todo junto”, para el *hablanteser* no hay naturaleza posible. La necesidad-instinto queda articulada en la demanda y el deseo, es decir, en el campo del Otro (¿Qué me quiere?) y el discurso (Lacan, 2010, p. 13).

La articulación de los elementos de la estructura, la producción de significados que emergerá producto de la combinatoria de significantes, arroja un resto, es decir, un elemento que resiste a la simbolización y que impide la clausura del sistema. En este punto es necesario recurrir al concepto de lo Real. Cabe aclarar que cualquier discusión sobre el sujeto dentro de la teoría lacaniana debe considerar un desarrollo de lo Real, ya que la noción de sujeto solo tiene sentido en una articulación de los tres registros (imaginario-simbólico-real) que indique una radical imposibilidad – interna – del orden simbólico, su propio borde o litoral imposible: A barrado. “Ningún lenguaje podría decir lo verdadero sobre lo verdadero -y habría que decir, después de la ciencia- puesto que la verdad se funda por el hecho de que habla, y puesto que no tiene otro medio para hacerlo” (Lacan, 1985, p. 86). Dicho de otro modo, “una vez surgido S1, primer tiempo, se repite ante S2. De esa puesta en relación surge un sujeto, representado por algo, por cierta pérdida” (Lacan, 2010, p. 17). Tenemos así planteados los cuatro elementos del álgebra en que se funda la estructura de discurso: S1-S2 escribe la exterioridad de un significante del conjunto articulado del saber, mientras que $\$//a$ escribe los efectos de esta primera relación sobre lo que habla y lo que goza en un discurso, introduciendo dos nuevas dimensiones a la estructura del discurso, que son irreductibles a la relación significante: la verdad (*vérité*) y el goce (*jouissance*), vinculadas ambas a lo real como imposible de decir, imposible de articular como saber. La diferencia entre estas dos caras de lo real, argumenta Lacan, es que “la verdad se vincula al decir, a la enunciación, mientras

196). Es en este sentido que Eidelsztein propone traducir *parlêtre* como: *hablanser*, de tal manera que se despeja el problema de un “ser” previo en tanto tal, indicando que es efecto del lenguaje y, a su vez, el plural del “hablan” que implica la inmixción de Otredad.

que el goce es lo que del lenguaje “hace cosquillas en el cuerpo”. Léase, ambos son litorales del propio materialismo discursivo.

Ahora bien, ¿es Lacan un dualista cuerpo-espíritu en su *moterialismo*? Esta pregunta implica pensar la relación entre el materialismo y la concepción de sustancia que propone Lacan en clara subversión de las sustancias de la modernidad cartesiana ¿de qué sustancia se trata en psicoanálisis? Pues bien, en breve diremos de la “sustancia gozante” y de su ejercicio en relación con el sujeto mediante el plus-de-gozar. Léase, “Somos seres nacidos del plus de goce, resultado del empleo del lenguaje” (Lacan, 2010, p. 70). El genitivo “del” marca la posibilidad de pensar el uso que el sujeto efectúa del lenguaje (el sentido común tiende a esta lectura), no obstante, Lacan enfatiza en la idea inversa: se trata de ser empleados por el lenguaje. Dicho empleo marca una suerte de ejercicio del saber inconsciente que señala un vector de alteridad: “eso goza”, “eso piensa”. El deseo humano, vehiculizado por el trabajo de recuperación de un supuesto goce pleno mítico-imposible, gira en torno al reconocimiento de la alteridad y se anuda a una oquedad o pérdida constitutiva: el objeto a –causa del deseo (metáfora de la pérdida)³– Uno de los nombres de aquella lógica será precisamente “plus-de-gozar” (Lacan, 2008b, p. 16).

Es sabido que Lacan, tributario de planteos de Baruch Spinoza, trabaja el problema de la sustancia recurriendo a lecturas críticas de Aristóteles y Descartes, precisamente para trabajar esta sustancia paradójica y compleja que no se deja apresar en el sustancialismo dualista de la *res extensa* (cuerpo) y la *res cogitans* (mente-espíritu). El moterialismo lacaniano marca el punto de anudamiento de lo abstracto-concreto, a través del planteo de una tercera sustancia: gozante. Este planteo materialista permitirá ligar el desarrollo de la

³El estatuto conceptual del objeto en la teoría de Lacan nunca refiere simplemente a una dimensión tridimensional como materia sensorio-perceptual de un mundo empírico (dado). Más bien el objeto refiere a una ausencia o vacío lógico en la estructura –el objeto causa del deseo (a)- o en su vertiente imaginaria y simbólica (de semblantes) a significantes. Por ejemplo, si alguien desea x objeto con determinada fijeza, eso es inteligible solo en función de su significación articulada a otros significantes.

idea de “plus-valía” marxista con la de “plus-de-gozar” para concebir la economía pulsional no a partir de un biologicismo naturalista, sino como una respuesta a la demanda del Otro establecida fenoménicamente como los ecos del decir en el cuerpo.

Respecto de la plus-valía marxista es preciso señalar que se trata de la explotación de la fuerza de trabajo. Este régimen es mantenido y reproducido mediante determinadas condiciones sociales que hacen posible, que el conjunto de los trabajadores trabaje más de lo necesario para sí; que este quantum genere un plus; y que el trabajador acceda a una fracción de su producto social. Desde esta dialéctica de pérdida y ganancia Lacan podrá desplegar el concepto “plus-de-gozar” con relación con su concepto de “objeto a” como metáfora de lo perdido y míticamente añorado. Esta pérdida la ubicamos como el efecto del significante sobre el viviente. En este sentido el plus-de-gozar es homólogo a la plus-valía en tanto operación de expropiación. “La plusvalía es, pues, el fruto de los medios de articulación que constituyen el discurso capitalista y el plus-de-gozar es el plus valor que el lenguaje extrae de esta división. Será el discurso psicoanalítico quien pueda articular algo de esa pérdida” (Lacan, 2008, p. 57). Esta conceptualización permite afirmar que la pérdida de goce por efecto del lenguaje nos hace proletarios, en el sentido de ser siervos de la estructura del lenguaje.

En consecuencia, la sustancia gozante no es materialidad ligada a los órganos naturales del cuerpo (con su goce autístico no tocado por la legalidad del lenguaje), sino por el contrario: el ejercicio-empleo del lenguaje que crea-realiza cuerpo. Lacan en *Psicoanálisis y medicina* (1966) plantea que la articulación de sujeto, cuerpo y síntoma en psicoanálisis no es posible de ser concebida sin contemplar la “falla epistemo-somática” del discurso de la medicina propia de la anatomo-patología concebida desde el cuerpo observable (clínica de la mirada en términos foucaultianos). Si hay algo que puede afirmarse en la enseñanza de Lacan es que el concepto de cuerpo no se trata del que tiene su “consistencia de carne”, materia orgánica o su extensión milimétrica tridimensional, ya que dicha

episteme desconocería la función simbólica del cuerpo como superficie escritural; he allí, la idea de falla epistemo-somática de la medicina. Así como el sujeto cartesiano del pensamiento (*res cogitans*) es subvertido y descentrado del yo, la noción de cuerpo mediante la idea de sustancia gozante, no responderá a la noción de extensión (*res extensa*) del cuerpo-máquina de la filosofía cartesiana y de la ciencia anatómico-patológica moderna⁴. Se trata entonces de pensar Otro/cuerpo, por caso, aquel cuerpo que Freud habilita para leer los padecimientos “somáticos” de la histeria hacia finales del siglo XIX. Es pertinente –para historizar el argumento– contemplar textos que desarrollan una perspectiva pre-cartesiana de la corporalidad. Por caso, Le Goff para dar cuenta de una noción de corporalidad pre-moderna señala: “en la Edad Media, tanto en las civilizaciones cristianas como en el mundo islámico, no era posible separar los acontecimientos del cuerpo de su significado espiritual” (Le Goff, 2003, p. 92).

La espiritualidad del cuerpo no sería entonces –en clave lacaniana– más que el efecto paradójicamente petrificante y vivificante del significante como sustancia de gozo. Lo excluido de la relación epistemo-somática del saber científico, es el punto donde la corporeización se realiza por la causa significante. Este agujero en el saber científico es el goce. Se trata entonces de una forma de articulación lógica entre el sujeto, el cuerpo, el goce y el Otro, que conlleva descentrar la posibilidad de pensar al cuerpo como “lo propio del sujeto”, para remitirlo al lazo social en inmixión de Otredad. Cuerpo en su ajenidad y extrañeza, o bien, extimidad. En otras palabras, “El Otro finalmente [...] es el cuerpo” (Lacan, 1966-67, p. 304). Estas consideraciones, con relación con el goce y al Otro, permiten pensar ese exceso que señala Lacan, y que el saber científico no puede cubrir, en relación con el cuerpo que la experiencia analítica puede

⁴El efecto engaño del cuerpo observable como unidad consistente es un efecto especular como precipitado del estadio del espejo formador del yo (registro imaginario). El cuerpo “(...) Tiene la propiedad que se lo vea, y mal. Se cree que es una burbuja, una bolsa de piel. Aquí se trata de soporte, de figura, es decir de imaginario” (Lacan, 1974-75, p. 47).

reintroducir con su lecto-escritura. ¿La interpretación de dicho exceso inscribe un componente espiritual del ejercicio psicoanalítico?

Lacan (2010) dice que si hay algo que instituye el acto del analista es la histerización del discurso del analizante. Aquella operación que permite el establecimiento de una apertura entre saber y verdad, es decir, la habilitación de la hipótesis de lo inconsciente como saber no sabido, por caso, como falla epistemo-somática. “La introducción estructural, mediante condiciones artificiales, del discurso de la histeria” (Lacan, 2010, p. 33), cualquiera sea el tipo clínico. La histerización del discurso es la puerta de entrada de un psicoanálisis, como aquel que lee la insistencia o retorno de una verdad en las fallas de un campo de saber. Como sostiene Lacan en *Radiofonía* “la histérica es el sujeto dividido, dicho de otro modo, el inconsciente en ejercicio” (Lacan, 2012, p. 460). El inconsciente en ejercicio se construye en un análisis desde ninguna profundidad del alma sino al ras de la superficie de la palabra como un saber no sabido⁵. Ello habilitará al discurso propiamente analítico.

¿Hay en este discurso analítico una espiritualidad materialista? Para pensar este punto se requiere analizar la relación sujeto-verdad. El sujeto sobre el que opera el psicoanálisis, el sujeto dividido entre saber y verdad, tiene por correlato un orden significante incompleto. Allí ubica Lacan una antinomia propia del discurso científico (universitario): produce un sujeto dividido, pero opera suturándolo, tomando a todos los sujetos por igual y desconociendo la imposibilidad con una promesa de conocimiento, de completud, siempre asintótica. El psicoanálisis, en cambio, opera de manera inversa a la ciencia: restituye la función de la verdad, media-dicha, en el campo del saber, lo que implica tomar la dimensión de particularidad del sujeto. A diferencia de la universalidad de un conocimiento estandarizado “para todos” (los pacientes x)

⁵La histerización del discurso es la constitución del síntoma analítico, la división subjetiva que es correlativa al síntoma que interroga, que formula una pregunta por la causa del deseo que habita en el lugar de la verdad, que instaura la suposición de un sujeto al saber, ese artificio tan necesario para que se despliegue la asociación libre tributaria de la hipótesis del inconsciente.

un “saber experto” (profesional). La espiritualidad supone dos cosas que no pueden estandarizarse en un conocimiento: fisurar el saber por la producción de una verdad y la transformación del sujeto en dicho acto. En otras palabras, el sujeto no es una objetividad neutral observadora de las constataciones de un método, sino aquello que es transformado en su acceso implicado a la(s) verdad(es)⁶.

En relación con el psicoanálisis, Foucault afirma que Lacan “es el único desde Freud que quiso volver a centrar la cuestión del psicoanálisis en el problema, justamente, de las relaciones entre sujeto y verdad [...] cuestión que es histórica y propiamente espiritual” (Foucault, 2002, pp. 43-44). Cuando en un psicoanálisis se logra restituir la función de la verdad con relación al saber, esto no implica necesariamente el acceso o arribo a algún nuevo conocimiento, a un nuevo saber consciente sobre sí mismo, menos al establecimiento de un ideal. Por el contrario, si se trata de poner en relación la verdad con un saber no sabido – mediante combinatorias significantes –, esto implica la caída del conocimiento por parte del yo. De ahí que la dimensión del síntoma tiene estatuto epistémico y ético, diríamos como vector del trabajo materialista-espiritual. Es lícito afirmar que todo síntoma tiene un estatuto histórico (de allí la linguistería como campo de trabajo para Lacan) por cuanto revela una verdad a manera de crítica, de interpelación, de subversión en contra de una estructura de saber y de poder dominante. Dialécticamente, la irracionalidad del síntoma histórico se habrá de tornar perfectamente racional, a posteriori, si es que se pone en relación con una verdadera ciencia crítica como el psicoanálisis o el materialismo histórico, que no pretende subsumirlo en una lógica sistémica devoradora. Por ello el valor del

⁶La diferencia entre saber y verdad permite leer fenómenos políticos e históricos con métodos afines a los propuestos por Benjamin, por ejemplo, al diferenciar la violencia mítica-monumental de la revolucionaria o pura. La fisura entre el saber (como ficción de totalidad) y la verdad, radica en que la segunda consorta al orden de lo real e implica el reparo en la inconsistencia radical de lo Simbólico y las fantasías que lo recubren. Aquí valdría advertir que, recurriendo a Lacan, Slavoj Žižek plantea que la internalización de la ideología (ficción de totalidad) nunca se logra plenamente, pues “siempre hay un residuo, un resto, una mancha de irracionalidad traumática y sin sentido” (Žižek, 2003, p. 73). Por ello, en un acontecimiento revolucionario, “La violencia divina o pura significa [la] intrusión de la justicia más allá de la ley” (Žižek, 2008, p. 211).

síntoma es el de revelar no únicamente la verdad de un sujeto sino la verdad estructural de un sistema en toda su pretensión totalitaria y totalizante.

La introducción del concepto de “acto”, en su sentido psicoanalítico, puede ilustrar cómo concebir las relaciones del sujeto y la verdad por fuera del conocimiento. Para el psicoanálisis, la característica fundamental del acto es que franquea cierto umbral, que acarrea un cambio en la posición subjetiva, marca un antes y un después en una temporalidad retroactiva –de allí su valor subversivo en el campo tanto clínico como político-. ¿No se trata de aquello el dispositivo psicoanalítico al desplegar sus reglas del juego en función de la hipótesis de lo inconsciente? ¿No es el psicoanálisis la subversión del cogito cartesiano y del método moderno al quebrar la correspondencia entre el ser y el pensar? ¿No es acaso una apuesta por un trabajo espiritual el planteo de que se trata de una articulación a producir –vía significante– que no está ni antes, ni en el interior del yo del paciente, ni del analista? En este crucial punto nos acercamos al lugar y función del analista en el dispositivo propuesto por Lacan ¿Podemos plantear la función del psicoanalista como lecto-escritura materialista o interpretación a la letra?

Afirmamos por nuestra parte que la técnica no puede ser comprendida, ni por consiguiente correctamente aplicada, si se desconocen los conceptos que la fundan. Nuestra tarea será demostrar que esos conceptos no toman su pleno sentido sino orientándose en un campo de lenguaje, sino ordenándose a la función de la palabra (Lacan, 2008, p. 238).

Ahora bien, se ordena en función de la palabra, no obstante, se lee como letra. En el transcurso del *Seminario XX*, Lacan va a indicar sobre la letra: “La letra es algo que se lee. Hasta parece que se lee a raíz de la palabra misma como estructura literante. Se lee, y literalmente [...] en el discurso analítico no se trata de otra cosa que de lo que se lee” (Lacan, 2006, p. 38). Lacan señala que el inconsciente está sostenido en tropos del discurso. Se tratará de la lingüística como campo, la lengua como particularidad, el significante como corte y articulación, y de la

letra como lecto-escritura o interpretación. Interpretación destinada a producir movimiento de las fijeas y petrificaciones padecientes de la posición subjetiva: “Es que, al tocar, por poco que sea, la relación del hombre con el significante, [...] se cambia el curso de la historia modificando las amarras de su ser” (Lacan, 1985, p. 507). En otros términos, el trabajo de lecto-escritura materialista se funda en “Decir que hay sujeto, no es sino decir que hay hipótesis” (Lacan, 2006, p. 171).

Benjamin y la deconstrucción de la dualidad en el orden del lenguaje teológico

Entonces Dios dijo: “que exista la luz”. Y la luz existió
Génesis 1:3

Cuarenta años antes de la “subversión” epistemológica lacaniana -y en relación con la mentada “hegemonía del positivismo de las ciencias naturales durante el siglo XX” (Opitz y Wizisla, 2014, p. 712)-, el joven Benjamin atravesado por el convulso clima intelectual de la Alemania en guerra⁷, se encuentra “construyendo de forma micrológica y fragmentaria” (Adorno, 1962, p. 253) un proyecto filosófico tan contestario como el de Lacan. Más aún, sostenemos aquí que *el berlinés se adelanta en términos filosóficos a los planteos posteriores homólogos y seculares que el francés realizará en términos psicoanalíticos*. Sin embargo, dicho movimiento benjaminiano sólo puede ser inteligido en el marco de su filosofía crítica temprana ya que es en dicho periodo en el que surgen una serie de ensayos con derivas ontológicas, epistemológicas e incluso antropológicas -por dar cuenta de la relación entre el ser humano, su lenguaje y la realidad de la que forma parte- que son precisamente los que con mayor claridad nos permiten rastrear la continuidad sugerida entre el berlinés y el parisino. Nos referimos puntualmente a *Sobre el lenguaje en general y el de los humanos*, de 1916, y *Sobre el programa de la filosofía venidera*, de 1917.

⁷Al respecto del contexto histórico e intelectual anarquista, libertario y judío, refractario al capitalismo y la guerra de la Europa de las primeras dos décadas del Siglo XX, contexto en el que Benjamin se inscribe. Se recomienda ver Löwy (2018).

“En *Sobre el programa de la filosofía venidera* publicado en 1918, Benjamin da a entender su intención de ampliar el proyecto crítico de Kant precisamente criticándolo” (Maura, 2013, p. 33). Si el sentido de la filosofía ilustrada de Kant había sido la crítica del racionalismo cartesiano y el empirismo humeano en pugna, en tanto formas del conocimiento y la experiencia deficitarias, Benjamin lleva a cabo un movimiento crítico equivalente con respecto a Kant. Según el berlinés, Kant tampoco había logrado ofrecer una forma del todo adecuada para el conocimiento de la realidad, quedando entonces velada y oscurecida la posibilidad de su experiencia de la realidad: a un conocimiento deficitario, una experiencia deficitaria: “los filósofos, y Kant entre ellos, no fueron conscientes de la estructura global de semejante experiencia en su singularidad (Benjamin, 1998, p. 76). En este marco, Benjamin señala que dicho déficit epistemológico-experiencial (Benjamin, 1998, p. 76) se debe a que Kant -al igual que la tradición ilustrada en general a la que pertenece-, intentando ubicar a la metafísica *por fuera* del ámbito legítimo del conocimiento-experiencia, es decir, excluyéndola hacia el reino de lo *pensable* mas no de lo cognoscible-experimentable, “había quedado entrampado en la ontología positivista de su época consistente en la visión científicista establecida entre la primacía del sujeto-yo que conoce y la subordinación a éste del objeto-mundo conocido -esquema dualista, subjetivista, externalizante, empírico, abstracto, mecánico, intencional-” (Benjamin, 1998, p. 76). Así, esta forma de ontología es la base de un modelo epistemológico de *trascendencia* del yo en el que el sujeto se trasciende a sí mismo para conocer-experimentar lo conocido -el mundo- en tanto contenido-objeto de conciencia⁸.

Pues bien, esta “reducción de la experiencia a la meramente científica” (Benjamin, 1998, p. 81) plantea para Benjamin un problema, por lo menos, bifronte. Por una parte, establece un tipo de conocimiento-experiencia

⁸Precisamente por esto, Adorno enfatiza el enfrentamiento especial de Benjamin con la fenomenología vigente en la Alemania de su época. “Rama filosófica sustentada en la primacía del yo-sujeto arrojado intencionalmente sobre el mundo-objeto” (Adorno, 1962, pp. 246-247).

desencarnado y *ahistórico*⁹, es decir, en términos marxistas, fetichista, y, por tanto, alejado de la dimensión histórica de la verdad: “A la razón de Kant no le interesa la tradición; por su propia fuerza la razón emite su juicio aquí y ahora” (Opitz y Wizisla, 2014, p. 722). En segunda instancia, queda atado a un modelo ontológico dualizado y dualizante en el que la preeminencia de la subjetividad intencional no es otra cosa que la agresiva proyección e instrumentalización sobre el mundo de la “voluntad de dominio por parte de la razón moderna” (Opitz y Wizisla, 2014, p. 1078). Esto no conduce solamente al “problema ético radical del enaltecimiento de la subjetividad burguesa cuyo desgarró con la realidad está a la base de la barbarie capitalista” (Opitz y Wizisla, 2014, p. 804), sino también al “asunto epistemológico fundamental de la *fragmentación y cosificación*” (Opitz y Wizisla, 2014, p.687) de una realidad objetiva que, según Benjamin, no es sino de carácter espiritual y lleva en sí los atributos metafísicos que a esto le corresponde, a saber: “*continuidad*” (Benjamin, 1998, p.84), “*unidad*” (Abadi, 2014, p.59), “*armonía*” (Opitz y Wizisla, 2014, p.630) y “*condición originaria*” (Abadi, 2014, p.154). En otros términos, bajo la égida positivista, la realidad *oculta* -esconde, vela- su carácter espiritual convirtiéndose en una mera colección de objetos de ciencia de “valor cercano a la nulidad y, digámoslo, de triste significado” (Benjamin, 1998, p.76). En dicho escenario de reificación, lo inmaterial -por ejemplo lo que nombramos como “cuerpo”- y lo espiritual -por ejemplo lo que nombramos como “mente”- quedan tan dispersos y enfrentados *como si* -y ésta es la ilusión fetichista que introduce el positivismo moderno- se tratasen de polos opuestos e irreconciliables en los que no cabe más que el hecho de que uno “tome” al otro. Esto, según Benjamin, conduce a la *degradación*¹⁰ de la

⁹Dice Benjamin: “El arte, la doctrina del derecho y la historia; éstos y otros campos deben orientarse respecto a la doctrina de las categorías con intensidades muy diferentes a las otorgadas por Kant” (Benjamin, 1998, p. 83).

¹⁰La fragmentación y degradación de la experiencia cognoscitiva no es sino la doliente condición moderna, nivelada ésta con el concepto teológico de *caída*. De aquí que el mundo-naturaleza y la historia han de ser *redimidas* -de la caída moderna- a través del conocimiento-experiencia. Al respecto del concepto benjaminiano mesiánico de *redención*, ver Abadi (2014, pp. 214-221).

experiencia tanto vital como cognoscitiva -y analítica, diríamos con Lacan- a partir, precisamente, de inficionar en el orden de lo real “una serie de abstracciones *míticas* -dice Benjamin- como la recién mencionada escisión sujeto-objeto y la relación intencional-proyectiva establecida entre el primero y el segundo” (Adorno, 1962, p. 249): “esta concepción es mitología, y en lo que respecta a su contenido de verdad, no es más valiosa que toda otra mitología del conocimiento” (Benjamin, 1998, p.79).

Sin embargo, la intención de Benjamin está lejos de ir en contra de la ilustración de la razón *per se*. De lo que se trata más bien es de que su crítica “-metacrítica-, entendida como *tarea infinita*” (Abadi, 2014, pp. 15-16), la libere de los mitos¹¹ positivistas que la encadenan en pos de habilitarle su completo despliegue histórico. Únicamente a través de dicho movimiento crítico y dialéctico (Maura, 2013) de revisión y ampliación de la razón -más no su cancelación irracionalista- se logrará impulsar su “continuación y transformación” (Abadi, 2014, p. 233) en dirección a *reconciliarla* justamente con el conocimiento y experiencia de la anteriormente mentada unidad esencial y espiritual de todo lo objetivamente real y existente. De aquí que Benjamin advierta que: “es de vital importancia para la filosofía venidera reconocer y segregarse los elementos del pensamiento kantiano para decidir cuáles deben ser conservados y protegidos, y cuáles desechados o reformulados” (Benjamin, 1998, p. 77).

Pues bien, tal crítica antipositivista benjaminiana necesariamente solicita una ontología igualmente antipositivista que incorpore -o mejor dicho *restituya*- en su seno lo que el cientificismo ilustrado había excluido, a saber, la ya mentada visión *espiritual* de la realidad. Más aún, Benjamin, intensamente influenciado por su propia espiritualidad judía, a la cual además observaba concordante con no pocos planteos del *Sturm und Drang* alemán (Scholem, 1975, p. 34; Maura, 2013, pp. 33-108), no sólo restituye dicha visión espiritual sino que

¹¹Adorno afirma que “la reconciliación del mito es el tema de la filosofía de Benjamin” (Adorno, 1962, p. 250). En pos de avanzar sobre este espinoso asunto se recomienda Menninghaus (2013).

además la coloca *en el origen* mismo de la filosofía venidera por él pretendida, ya que únicamente a partir de ésta resulta posible captar “la pluralidad unitaria y continua del conocimiento” (Benjamin, 1998, p. 84) -y por tanto de la experiencia- que los dualismos de la ilustración invisibilizan y ocuyen. En otras palabras, *el proyecto metacrítico benjaminiano no se entiende sin la apelación a la metafísica como potencia crítica*, incluso en este sentido redentor (Naishtat, 2016) de “salvar” la esencia espiritual de la realidad de las petrificantes abstracciones ontológico-epistemológicas burguesas. La metafísica es el único campo de la meditación en la que lo uno y lo múltiple, lo singular y lo universal, exhiben su infinita condición relacional¹² objetiva que Benjamin pretende reestablecer como sedimento del auténtico conocimiento-experiencia. Es por esto que conjuntar a Kant con la metafísica -y, como se verá, la de carácter teológico- es lo único, según Benjamin, que permitirá escapar al vulgar reduccionismo cientificista (Naishtat, 2016, p.84).

En este marco -y esto es central para comprender la proximidad con Lacan aquí se pretende iluminar- la metafísica espiritual a la que Benjamin se refiere, exhibe un carácter *inmanente, medial y neutral* -frente a la trascendencia agresiva y dominante del dualismo sujeto-objeto- (Abadi, 2014, p. 398; Opitz y Wizisla, 2014, p. 92), siendo estas tres propiedades centrales las que entran en la - así llamada- “crítica *inmanente benjaminiana*” (Maura, 2013, p. 51). Un tal tipo de crítica cuyo modelo de conocimiento-experiencia opera exactamente a la inversa que el cientificista trascendente criticado, ya que si en este último el objeto es “conocido y experimentado” por el sujeto arrojado sobre él, en aquella la inmanencia medial y neutral permite *habitar* -sin fragmentar ni cosificar-la continuidad, unidad y armonía de la “constelación de lo real” (Opitz Wizisla,

¹²Con respecto a la concepción de lo uno y lo múltiple infinitamente relacionado en un medio espiritual, vale aclarar que Benjamin además señala que tal esquema relacional es además *reflectivo*: “el conocimiento no es una relación unilateral en la que el sujeto vivo conoce el objeto muerto, sino un campo de fuerzas en el que todo objeto reflectante es al mismo tiempo objeto reflejado” (Maura, 2013, p. 46). Esto da cuenta de la influencia de la monadología leibniziana en el pensamiento del berlinés. Al respecto de esto, Opitz y Wizisla (2014, pp. 591-643).

2014, p. 674) -infinitamente relacionada- para captar lo que ésta *muestra o revela*, es decir, lo que objetivamente comunica, lo que “tiene para decir a través de alusiones y signos” (Benjamin, 1998, p. 74): “lo real puede leerse como un texto” (Opitz y Wizisla, 2014, p. 90). A esto último, en el ensayo *Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los humanos*, publicado en 1916 -un año antes que el ensayo *Sobre la filosofía venidera-*, Benjamin lo denomina *médium de la comunicación*, afirmando que “lo medial refleja la inmediatez de toda comunicación espiritual y constituye el problema de base de la teoría del lenguaje” (Benjamin, 1998, p. 61). Así, a la dualización reificante de la trascendencia positivista, Benjamin opone la unidad antipositivista de la inmanencia espiritual de la realidad en la que el ser espiritual de las cosas puede ser “captado de manera espontánea” (Opitz y Wizisla, 2014, p. 718) en el “*médium* de una comunicación universal” (Benjamin, 1998, p. 17) que “concibe al mundo como totalidad individida” (Benjamin, 1998, p.73) y que rechaza la concepción positivista del lenguaje como un “sistema convenido de signos” (Benjamin, 1998, p. 87), en beneficio de una concepción creadora de la palabra como el médium universal que comparte el lenguaje de los seres humanos y de las cosas (Benjamin, 1998, p.15).

Ahora bien, todo lo anterior culmina en el ensayo *Sobre el programa de la filosofía venidera* con una aclaración que agrega todavía más información:

Ahora podemos, finalmente, formular las exigencias a la filosofía venidera con las siguientes palabras: Crear sobre la base del sistema kantiano un concepto de conocimiento que corresponda a una experiencia para la cual el conocimiento sirve como doctrina. Tal filosofía se constituiría, a partir de sus componentes generales, de por sí *en teología* (Benjamin, 1998, p. 84; la cursiva es nuestra).

Es decir, este lenguaje antipositivista en el que Benjamin piensa no es únicamente metafísico-espiritual en un sentido amplio sino también -y como se anticipó- *teológico* en un sentido más restringido. Sin embargo, este fragmento de 1917 no hace sino recoger ciertas conclusiones que el berlinés ya había desplegado exactamente un año antes en el mencionado *ensayo sobre el lenguaje*;

texto en el que Benjamin da cuenta precisamente de un uso *disperso* (Scholem, 1975) y *profano* (Naishtat, 2016) de “la teología en materia de filosofía del lenguaje” (Scholem, 1975, p. 92) -empleo que no equivale a *hacer* teología y mucho menos a argumentar *desde* una ortodoxia teológica-, en la que la visión *mística* implícita en ella adquiere primacía. Se trata de una tal visión *mítico-teológica heterodoxa* conformada en Benjamin, al menos principalmente, por la tradición del mesianismo judío (Abadi, 2014, pp. 214-220; Naishtat, 2016, pp. 69-70)¹³, la Kabbala aprendida de Scholem (Scholem, 1975, p. 83; Adorno, 1962, p. 250) y la lectura de Hamann, “el contemporáneo y rival de Kant, precursor del *Sturm und Drang*” (Naishtat, 2016, p. 70), a quien Benjamin también cita en el aquí recuperado ensayo *Sobre la filosofía venidera*¹⁴. Esto se condensa en el siguiente momento notable del citado texto de 1916:

El lenguaje, madre de razón y revelación, su Alfa y su Omega», dice Hamann [...] *Se trata de recoger lo que el texto bíblico de por sí revela respecto a la naturaleza del lenguaje.* Por lo pronto, la Biblia es en este sentido irremplazable, porque sus exposiciones se ajustan en principio al lenguaje asumido como realidad inexplicable y *mística* (Benjamin, 1998, pp. 65-66; la cursiva es nuestra).

Por supuesto, y en línea con lo anterior, este enfoque místico-teológico se dirige, junto con la reflexión previa, a “la transformación de la experiencia cognitiva, que el positivismo filosófico orienta en un sentido exclusivamente científico-matemático, a una experiencia teológica y metafísica” (Benjamin, 1998, p. 13). Transformación cuyo objetivo, como se ha intuido, no es sino la superación del lenguaje -y la razón- positivista a partir de un:

¹³Para profundizar en esto, ver Opitz y Wizisla (2014, pp. 1173-1249).

¹⁴Ver Benjamin (1998, p. 84).

Concepto de lenguaje que ya no conciba la comunicación como un discurso racional, como una comunicación de estados de cosas orientados según la pretensión de validez, sino como expresión de algo incondicionado y *como fin* que porta en sí mismo el “fundamento” de la realización. Un lenguaje que [...] se sustrae a la relación elemental de sujeto y predicado (Opitz y Wizisla, 2014, pp. 713-714).

Ahora bien, aproximándonos a la conclusión del presente apartado, ¿cómo resulta posible, a partir de estos dos ensayos tempranos indicados, aproximar ahora la crítica benjaminiana al positivismo a partir de una filosofía del lenguaje antipositivista con el *materalismo* lacaniano aquí visitado (Stewart, 2010, pp. 46-76), y esto particularmente en lo que hace a aquello que el *humano denomina* “mente”, “cuerpo” o “mente-cuerpo”?

La primera clave de bóveda está en que, tal y como se lo puede intuir a partir de lo desarrollado hasta aquí, tanto en el berlinés como en el parisino, nuevamente, de manera metafísica-teológica en el primero y de manera homóloga de manera secular en el segundo, lo que opera es una *filosofía del lenguaje orientada ontológico-epistemológicamente a la deconstrucción de los dualismos positivistas* derivados justamente de la “teoría cartesiana y kantiana de los dos mundos” (Opitz y Wizisla, 2014, p. 722). Es por esto que, así como “el tema central del temprano ensayo sobre el lenguaje es la superación de la división de lo real en un mundo empírico [*material*] y un mundo inteligible [*inmaterial*]” (Opitz y Wizisla, 2014, p. 723), por su parte, y paralelamente, Stewart indica lo propio:

Benjamin’s deconstructive understanding of the relationship between mind and body makes even more explicit the affinities of his thought with psychoanalysis [...] Like “*mind*,” *body is a language*. *Mind and body “are identical, and distinct simply as ways of seeing, not as objects* (Opitz y Wizisla, 2014,p.136; la cursiva es nuestra)¹⁵.

¹⁵“La comprensión deconstructiva de Benjamin de la relación entre mente y cuerpo hace aún más explícitas las afinidades de su pensamiento con el psicoanálisis [...] Al igual que la “mente”, el cuerpo es un lenguaje. Mente y cuerpo "son idénticos y distintos simplemente como modos de ver, no como objetos". (Opitz y Wizisla, 2014, p. 136; la traducción es nuestra).

Pero, ¿cómo se lleva a cabo dicha deconstrucción específicamente en el *ensayo benjaminiano sobre el lenguaje* de modo tal que Stewart pueda afirmar al final de su cita que lo que en este marco de la consideración vincula a Benjamin con Lacan no es sino la idea de que “mente y cuerpo son idénticos y distintos simplemente como *modos de ver*, no como objetos”. Esta referencia a los *modos de ver* se conecta con la segunda clave de bóveda que se esconde precisamente en la expresión previa que hemos colocado “el *humano denomina*”, es decir, en el hecho mismo de que el humano le pone *nombre* a las cosas; nombra cosas; y entre ellas “el cuerpo”, “la mente” o “el cuerpo-mente”. Esta relación entre *modos de ver* y *función nominativa* adquiere una preeminencia fundamental en el razonamiento benjaminiano y prácticamente resume toda la complejidad de lo que hasta aquí se ha intentado desarrollar. Procedamos entonces a la explicitación de cómo opera el concepto de *Nombre* en el *Ensayo sobre el lenguaje* de 1916 y por qué motivo es en él en donde finalmente se deconstruye la -aparente- dualidad de la realidad en el *médium* espiritual universal, infinito y totalizado (Benjamin, 1998) del lenguaje místico-teológico o, mejor dicho, cómo se *redime en* este último la *percepción caída -modo de ver caído-* instrumental, mecánica, fragmentada y cosificada de que efectivamente existe *algo así* como una oposición “real” entre *algo* llamado “cuerpo” y *algo* llamado “mente”.

Lo primero que hay que señalar es que, en el marco de la indicada apelación a categorías místico-teológicas, el *Ensayo sobre el lenguaje* ofrece una teoría de la comunicación inmanente medial, neutral y objetiva, en la que se reflexiona sobre *los modos* posibles según los cuales la realidad se comunica entre sí -y el ser humano no es allí una excepción-. Benjamin es claro al respecto de esto: *todo* en la realidad está comunicado a través del -o, mejor aún, en el- ya mentado *médium* espiritual del lenguaje -universal, infinito, totalizado y totalizante- Pues bien, de lo que se trata entonces en términos de la profundización y ampliación de la experiencia cognoscitiva que Benjamin pretende, es de *percibir* aquello *absoluto en* todo lo que es, lo cual, para el berlinés,

no es ni más ni menos que lo que el lenguaje o “Palabra -o Verbo- de Dios *inmediatamente expresa -comunica- en la inmediatez del lenguaje que no es sino la inmanencia misma de lo real*” (Benjamin, 1998, p. 61). En otros términos, no es sino esta “Palabra -el dicho de Dios-, creadora y conocedora al mismo tiempo” (Benjamin, 1998,p. 67), y cuya “condición de *revelación* consiste precisamente en posibilitar el saber del ser humano siendo imposible inteligir su función posibilitante misma” (Opitz y Wizisla, 2014, p. 717), la garantía de que dicho ser humano logre “iluminar lo oculto, volver transparente el mundo empírico en su estructura inteligible” (Opitz y Wizisla, 2014, p. 717), es decir, en tanto manifestación de la creación lingüística divina. A su vez, a dicha lectura expresada en la inmanencia comunicativa del lenguaje, Benjamin la entiende asimismo como *mágica*, ya que atañe también -pues nos referimos siempre a la totalidad de lo que es- a lo que el ser humano percibe como si se tratase de meros objetos materiales -lo cual no es sino lo que ocurre cuando su conciencia se haya reificada por las míticas abstracciones positivistas de la modernidad ya mencionadas (Benjamin, 1998, p. 65). En otras palabras, parecería ser que Benjamin está sugiriendo que el trasfondo de “lo material” mismo, o de aquello que el ser humano *denomina* -nombra- como “lo material”, *aunque bajo ciertos estados perceptivos humanos caídos no se “vea”*, no es sino la unidad, continuidad y armonía espiritual creada-conocida por Dios -tan armónica como originaria-, siendo que de lo que se trata es de que esta última se *comunique-exprese-transparente* en el lenguaje humano y no *por medio* de éste (Benjamin, 1998,p. 62), ya que si esto último fuera el caso -el de la mediatización- entonces se estaría en la visión positivista y burguesa del lenguaje en la que éste queda reducido al mero campo de los conceptos que “apuntan” a cosas: “consecuentemente, se hace ya imposible alegar, de acuerdo con el enfoque burgués del lenguaje, que la palabra está sólo coincidentalmente relacionada con la cosa” (Benjamin, 1998, p. 68).

Ahora bien, lo antes dicho equivale a esto: que el ser humano, a partir de la metafísica y la mística-teológica del lenguaje, conoce y experimenta el *fondo*

espiritual de la producción divina -su *ser espiritual*, dice Benjamin- como, es decir, en tanto que lenguaje universal e infinito -y no *a través* de los conceptos finitos, limitados y particulares de las diversas lenguas-, y esto ocurre gracias a la “dimensión nominativa del *Nombre*, *entidad lingüística* contrapuesta a la nominación conceptual burguesa” (Benjamin, 1998, p. 63), la cual adquiere plena centralidad en la filosofía del lenguaje benjaminiano. Si no fuera por la dimensión del *Nombre*, la metacrítica benjaminiana temprana se caería. Toda la potencia crítica de su metafísica del lenguaje reside en este núcleo duro extraído, gracias a Scholem, de la antes mencionada *Kabbala* judía (Scholem, 1975, p. 160).

Benjamin apela a la visión paradisíaca -adánica- del *Génesis* para mostrar que la *Palabra* de Dios creó la realidad nombrándola y al hacerlo al mismo tiempo la conocía, precisamente en virtud del Nombre con la que la creó: “en el hablar de Dios, producir y saber son idénticos” (Opitz y Wizisla, 2014, p. 717), ergo “palabra y nombre son idénticos” (Opitz y Wizisla, 2014, p. 724). Sin embargo, en relación ahora con la realidad creada en el paraíso, ocurre que ésta “está muda y, por consiguiente, impotente para conocerse a sí misma” (Benjamin, 1998, p. 72). De aquí que, en el estado paradisíaco, Dios encomiende al humano nombrar las cosas por él creadas, dotándolo para ello de un lenguaje nominativo consustanciado con el suyo -que de hecho lo eleva por el resto del reino natural- aunque no por ello *igual* al suyo. Esto es que Dios porta la *Palabra-Nombre* a partir de lo cual crea y conoce simultáneamente lo creado-nombrado sin diferencia ni temporalidad empírica, de manera a priori e inmediata -sin mediación-¹⁶. Por su parte, “el ser humano fue creado por Dios *sin ser nombrado* como el resto de las cosas de la realidad, fue creado a partir del soplo divino sobre el barro” (Benjamin, 1998, p. 66), precisamente para portar en sí, a modo de legado divino, un lenguaje capaz de nombrar todo lo creado *conociéndolo en la nominación*. Al

¹⁶Una línea de investigación que surge de este punto, que no hemos desarrollado en el presente escrito, es la función estructurante de la metáfora paterna, el significante del Nombre-del-Padre y el Fallo simbólico en la teoría de Lacan (*Seminarios IV y V* fundamentalmente), a partir de su acervo nominativo judeo-cristiano.

hacer esto, la nominación humana *consume* -realiza, actualiza- la obra divina produciéndose en simultáneo el conocimiento-experiencia profundo y realmente universal de y en todo lo existente -el humano, la naturaleza y Dios-. En este estadio, las *entidades lingüísticas-Nombres* coinciden, en el lenguaje mismo, con el *ser espiritual* de todo lo que es y, por tanto, la realidad *expresa* su cabal y objetiva unidad, continuidad y correspondencia, lo cual es captado-percibido por el humano; y esto, brevemente, porque las cosas son llamadas por sus nombres: “la creación divina *se completa* con la asignación de nombres a las cosas por parte del hombre” (Benjamin, 1998, p.63; la cursiva es nuestra). Por tanto, aquello que en dicho estado de pureza es denominado “mente”, “cuerpo”, al recibir precisamente la nominación ajustada a su ser espiritual, comunican su absoluta unidad espiritual, su total equivalencia ontológico-epistemológica. Por esto es que Lacan, citado por Stewart, señala que el cuerpo y la mente *no son objetos distintos*. Sin embargo: *¿por qué motivo* el humano los conoce-experimenta y percibe *como si* lo fueran?

La respuesta la da el propio Benjamin nuevamente en alusión al *Génesis*: el humano ha perdido el estado puro de conciencia paradisiaco -y por tanto su correspondiente lenguaje paradisiaco igualmente puro- a partir del *pecado original* (Benjamin, 1998, p. 70); lo cual equivale al surgimiento histórico del lenguaje burgués, cuyo efecto no es sino el de la “absoluta *confusión* acaecida en las diversas lenguas históricas particulares y empíricas metaforizadas en la narración de la Torre de Babel” (Benjamin, 1998, p. 72). Esto se ha debido a que, en el estado adánico, al momento de nominar lo creado, el humano, tentado por la serpiente para portar en sí misma una facultad divina -la de poder crear- que se le asemeja pero no le equivale ni le corresponda, introduce allí la *abstracción del juicio* -basamento mítico de la racionalización y conceptualización instrumental científicista-, es decir, introduce allí, en donde todo era unidad y armonía inmanente del lenguaje-realidad-Dios, la *abstracción externalizante* de la *diferencia*: la “unidad paradisiaca es destruida por el saber del bien y del mal”

(Opitz y Wizisla, 2014, p. 720). Ocurre entonces que las cosas creadas existentes dejan de ser “llamadas por sus *Nombres*” inmediatos ya que ahora el ser humano, “portador del juicio y la ciencia”, *inventa* -conceptualiza- para ellas los nombres que considera, atribuyéndoselos de manera mediatizada. Esto, por supuesto, culmina en lo que Benjamin llama “charlatanería” (Benjamin, 1998, p. 72) -en la que ha caído la ciencia positivista-, lo cual no es sino la demolición -típicamente moderna- de la experiencia cognoscitiva equivalente a la demolición del lenguaje, el cual ahora ha perdido el carácter paradisíaco que le permitía *ver* la unidad de la realidad a partir de nominarla con adecuación y correspondencia -es decir, sin juicio conceptual-. De este modo, caído el lenguaje, caída la experiencia y el conocimiento, y caída también la captación-percepción de la unidad de todo lo que existe; es decir, surge la historia y visión fetichista, fragmentada y cosificada de la modernidad científicista. Ahora sí, entonces, vale para el individuo moderno conocer-experimentar-percibir -en última instancia de manera ilusoria- que el cuerpo y la mente son, efectivamente, cosas *aparentemente* separadas y conectadas tan sólo de manera mecánica y extrínseca: el hombre caído niega la esencia espiritual de las cosas, no las percibe *como* palabra expresada, sino que las contempla solamente *como* objetividad muerta.

Queda claro entonces cómo es posible acercarse a Benjamin y Lacan con la sentencia de Stewart, la cual, ahora porta toda su significación teórica: “mente y cuerpo son idénticos y distintos simplemente como *modos de ver*, no como *objetos*”. Basta entender que para Benjamin *modos de ver* equivale a *modos de nombrar*, para que la fórmula quede cerrada. Para que se comprenda en qué sentido la dimensión del lenguaje y la modalidad cualitativa en la que éste se encuentre -“caído” o no en las abstracciones míticas positivistas de la “modernidad babélica”-, condiciona fundamentalmente la experiencia cognoscitiva tanto del filósofo como del analista; de manera metafísica en el primero, de manera homóloga-secular en el segundo. Quizás, la tarea de ambos sea, precisamente, la de restituir, *a partir de* la actual condición caída del

lenguaje, el conocimiento y la experiencia, la *oculta* y *ocluida* -mas no definitivamente perdida- medialidad, neutralidad e inmediatez espiritual y “paradisíaca” del lenguaje en la que la “mente” y el “cuerpo” no son sino nombres abstractos de lo que en verdad es una misma unidad comprendida en eso que Lacan llamó *moterialismo*. Quizás, la tarea de revinculación antipositivista entre teoría y praxis no sea otra cosa más que la comprensión radical de que “el lenguaje es más que un mero instrumento, es un medio de redención en la medida en que es un medio de conocimiento” (Opitz y Wizisla, 2014, p. 725).

Señalaremos un último elemento de carácter metódico a la luz del materialismo creacionista del lenguaje. Se trata del método del montaje en Benjamin y del método analítico –a la letra- en Lacan. Para Bürger (2010), en el método del montaje benjaminiano, los elementos de un conjunto semiótico (lingüístico, estético, histórico, etc.) son tomados en su desnuda materialidad, despojados de cualquier totalidad dadora de sentido, en un gesto que pretende “emancipar el fragmento”. Este gesto metódico es similar a la operación analítica lacaniana de recortar un significante del discurso y despojarlo de su sentido imaginario, para ponerlo a trabajar en relación materialista con una cadena de significantes creadora de efectos de significación, potencialmente novedosos y polisémicos. Es decir, lo que no hay en la construcción metódica de Benjamin y de Lacan es una noción de creación como totalidad (relación orgánica entre las partes y el todo), sino ensamble de elementos disímiles y un sentido que se instituye no antes, sino a partir del trabajo del montador (Benjamin) o analista (Lacan).

El montaje, así como el trabajo analítico, supone un trabajo positivo sobre las ruinas, los harapos, los desperdicios de la historia o bien, dicho en clave analítica, sobre los ruidos y fallas del relato para efectos del registro imaginario del yo. Lo que este método permite es una forma de componer los materiales de una manera en que no se supeditan a una lógica de ordenación jerárquica o a un relato lineal, sino a una concreción materialista. En Benjamin está presente una pasión por lo concreto, lo singular, y aun lo raro y excepcional; materiales que,

pese a no tener, en apariencia, la solemnidad y la dignidad de lo filosófico, revisten en su conjunto la importancia de ser aquellos intersticios donde pasa incierta “la verdadera historia”, no coincidente con la oficial (aquella gramática de los vencedores)¹⁷. La imagen es la de una “mirada microscópica” capaz de “atrapar lo verdaderamente significativo en lo pequeño y lo trivial” (Sarlo, 2007, p. 37). Dicha pasión concreta no dista demasiado de las descripciones que tanto Freud como Lacan realizan de la técnica analítica de escucha e interpretación, por ejemplo, en el análisis de los elementos de un sueño (aunque en rigor todo relato ha de ser leído bajo esta clave).

Nuevamente, en afinidad al espíritu del campo freudo-laciano, la estrategia del montaje pretende deponer cualquier sistema de significación simbólica global, en pos de una nueva ordenación en donde el sentido que se instituye surge del contraste iluminador de los elementos. El apartado N del *Libro de los Pasajes* ofrece algunas claves en ese sentido. Quizás, de manera más elocuente en la siguiente cita: “Método de este trabajo: el montaje literario. No tengo nada que decir. Sólo que mostrar. No haré nada valioso, ni me apropiaré de ninguna formulación profunda. Pero los harapos, los deshechos, esos no los quiero inventariar, sino dejarles alcanzar su derecho de la única manea posible: empleándolos” (Benjamin, 2005, p. 462). Mostrar no es describir los hechos “tal cual fueron”, pretensión positivista de apresar un pasado que se considera neutro y clausurado. Mostrar es utilizar esos desechos, montándolos en una nueva ordenación –“un armazón, estrecho pero resistente (filosófico), para llevar a su red los aspectos más actuales del pasado” (Benjamin, 2005, p. 461), para

¹⁷Sabemos que la historia de los grandes acontecimientos es la historia de los vencedores. Por eso, los “harapos”, los “restos”, los “desperdicios”, los “escombros” aparentemente insignificantes, son rescatados (“salvación del fragmento”) por el materialista histórico. Dado que el continuum de la historia es el de los opresores, el montaje histórico es también la respuesta política a la ideología del progreso y su epistemología del continuum. “Así como en el collage dadaísta se rompía la relación de la parte con el todo y el shock reemplazaba la contemplación recogida, en el montaje histórico benjaminiano se desconecta el acontecimiento particular a un sentido trascendente (se desaloja toda teodicea), y la empatía con el vencedor es desplazada por la interrupción del continuum de la historia” (García, 2010, p. 179).

componer un nuevo sentido. Con este nuevo método, Benjamin busca desactivar el dispositivo discursivo del historicismo positivista y de la gramática del progreso lineal.

En este plano, el montaje es en Benjamin no sólo un dispositivo estético, sino eminentemente una herramienta histórico-filosófica de primer orden. Podríamos hablar aquí de una corrección estética del materialismo histórico. Así:

¿De qué modo es posible unir una mayor captación plástica con la realización del método marxista? La primera etapa de este camino sería retomar para la historia el principio del montaje. Esto es, levantar grandes construcciones con los elementos constructivos más pequeños, confeccionados con un perfil neto y cortante. Descubrir entonces en el análisis del pequeño momento singular, el cristal del acontecer total. Así pues, romper con el naturalismo histórico vulgar. Captar la construcción de la historia en cuanto tal. En estructura de comentario (Benjamin, 2005, p. 463).

En definitiva, el montaje benjaminiano, dibuja cierta analogía con el método de lecto-escritura de Lacan, en tanto supone el derrumbe de una hermenéutica o de un simbolismo sintético para dar primacía a la materialidad del significante y su permanente capacidad de composición y descomposición. Recordemos que “en lo que concierne a la estructura del lenguaje, éste no es lineal, sino circular, y se presenta bajo la modalidad de un futuro anterior” (Lacan, 1985, p. 768). En el orden simbólico del significante, no se trata de una cadena de sucesos ordenados cronológicamente, donde un elemento explica al siguiente en su linealidad causal. Más bien los significantes se disponen en sincronía, de modo que operan como elementos posibles de articulación, con el fin de elucidar el funcionamiento particular de una estructura, por caso, del inconsciente estructurado como un lenguaje. Estos elementos no se articulan de manera lineal, sino retroactiva, creando una significación de sentido y proporcionando una reescritura permanente de la historia. Sostiene Lacan: “[...] demuestra también el núcleo de un tiempo reversivo, muy necesario de introducir en toda eficacia del discurso; bastante sensible ya en la retroacción [...] del efecto de sentido en la frase, el cual exige para cerrar su círculo su última palabra (2002b, p. 798).

Conclusiones

Una de las hipótesis centrales de este trabajo ha sido que aunque Lacan rechaza cierta metafísica como fundamento teórico de la práctica clínica psicoanalítica, sí parece aproximarse paradójicamente, aunque desde un punto de vista secularizado, a ciertas posturas a las que Benjamin arriba a través de la espiritualidad teológica propia de su pensamiento temprano; sobretodo la postura que aquí nos ha interesado abordar y que no es sino la de la ya mentada interpenetración y co-constitución de lo material y lo inmaterial en el marco de la triada *lenguaje-experiencia-sujeto*. ¿Estamos diciendo entonces que si bien Lacan rechaza en buena medida la metafísica y más aún la ontología sustancialista, al mismo tiempo hace “ingresar por la ventana trasera” al interior de su dispositivo clínico una concepción creacionista del lenguaje?

Hemos de evitar caer en abusos epistémicos o en el “hallazgo” de constantes y continuidades, Benjamin-Lacan, que, aunque verosímiles y seductoras resulten inexistentes –o puramente de semblante imaginario-. Esto implica mostrar que lo que aquí se tiene no es una equivalencia fenoménico descriptiva evidente sino una continuidad u homología estructural entre autores habilitada por la reposición -teológico y espiritual en uno, secular e instrumental en el otro- de una cierta ontología común a la que parecen responder favorablemente y cuya genealogía histórica se remonta a la espiritualidad de la mística judeo-cristiana.

Resulta relevante mostrar el modo en el que ésta se expresa en la filosofía del joven Benjamin -pues es de nuestro interés que se observe cómo será replicada por la estudiada noción lacaniana de *materalismo*. A su vez, ha sido crucial sugerir que a nivel epistemológico debe realizarse un ejercicio crítico de dilucidación de a qué se hace referencia cuando se habla de metafísica, espiritualidad y ontología en el marco de la invocada mística judeo-cristiana con la que tanto el alemán como el francés parecen, de un modo u otro, alimentar sus reflexiones. Este paso resulta insustituible si lo que se busca es captar

precisamente la señalada homología estructural en las ontologías de Benjamin y Lacan -la cual persiste en ambos al modo de una estructura de comprensión y pensamiento aunque el primero razone en términos teológicos y el segundo lo haga en términos clínicos y seculares-. En este marco epistémico, no sólo Lacan coincidiría con Benjamin respecto del carácter inadecuado del sujeto yoico y voluntario del conocimiento positivista del mundo (lenguaje reducido a lo imaginario de la palabra vacía y referencial), sino además respecto del carácter radical de la verdad como una producción que excede a la intencionalidad cognoscente moderna, que por tanto, exige un movimiento espiritual de la subjetividad ligado al “eso piensa en mí” del lenguaje (como estructura simbólica con su legalidad equívoca, metafórica y metonímica).

Asimismo, la ontología presente en la visión mística del mundo permite distinguir la clásica noción de metafísica de esa otra idea más amplia y abarcadora que es la de *espiritualidad*. Sostenemos que la revisión del concepto lacaniano de *materalismo*, no sólo permite vislumbrar una posible continuidad teórica entre el alemán y el francés, sino también observar en qué sentido ambos autores se centran en una ontología común dada por la visión mística del mundo en el sentido de la espiritualidad filosófica basada en el lenguaje. Sin duda que Lacan al plantear la falta en el Otro (A barrado) y el sujeto en falta-en-ser (sujeto dividido entre saber y verdad) en torno al tratamiento ético del objeto a (objeto a-cósmico o vacío) podrá sostener una dirección de la cura orientada a un deseo anti-teológico -cuestión que en clínica supone la caída del sujeto-supuesto-saber y el atravesamiento del fantasma-. Podría ser precisamente este un *punto de divergencia* con Benjamin, en cuanto que, para Lacan, *Dios, así como el Otro no barrado (A), operan más como supuesto retroactivo a fisurar que como fundamento teológico a redimir*. No obstante, en ningún caso este des-fundamento teológico del ser supondrá un individualismo propio del sujeto moderno así como tampoco se prescindirá de la inmixión de Otredad y el creacionismo del lenguaje como elementos

estructurales del psicoanálisis de Lacan concebido como trabajo espiritual, orientado a la verdad (No-toda) vía transformación de posiciones subjetivas.

Cabe aclarar, ya que robustece la ligazón con presupuestos benjaminianos, que para Lacan (2007), la espiritualidad no sería mero subjetivismo o experiencia personal inefable, sino una condición lógica de su planteo teórico –en el campo de los supuestos retroactivos que causan la estructura-. Por caso, Lacan afirma que la ciencia moderna creó desde la nada (ex nihilo), desde la operatoria significativa, un mundo poblado de objetos. Por esta vía Lacan articula el surgimiento de la ciencia moderna con el Dios de la tradición judeocristiana (ligado a su noción de Sujeto-supuesto-Saber, que permite incluso al pagano realizar un acto de fe o añoranza de garantía de un lugar donde el saber y la verdad residen). Es decir, la encarnación permitió pensar la identidad, en términos ontológicos y epistemológicos, entre la tierra y el cielo a partir del verbo y la letra (fonemas y matemas), cuestión inadmisibile en la modernidad, sin el cristianismo. Particularmente Lacan liga a la tradición judía en el cristianismo místico al señalar que “el enunciado judío que Dios ha hecho el mundo de nada es, hablando con propiedad [...] lo que despejó la vía al objeto de la ciencia” (Lacan, 2002c, p. 21).

Nuevamente en estos enunciados encontramos la constante que liga “*lenguaje-sujeto-experiencia*” como elemento constante –en forma- a la propuesta de Benjamin. Radicalizando el punto, diremos que esta homología estructural del tratamiento ontológico tiene un doble valor. Por un lado, el de exhibir la ya mentada continuidad teórica entre el alemán frankfurtiano y el psicoanalista francés, continuidad poco explorada hasta el momento. Por el otro, preguntarnos acerca de cómo es posible dicha continuidad entre dos autores cuyas posiciones teóricas –filosófico-teológica en uno, psicoanalítico-secular en el otro- iniciales resultan ser, al menos a priori, aparentemente irreconciliables. Al respecto la siguiente apreciación permite salvar, al menos por el momento, el peso específico de la propuesta: *Benjamin está haciendo desde su posición espiritual de juventud lo que*

Lacan hará posteriormente de manera secular al interior de su dispositivo clínico-psicoanalítico: entre lo espiritual de uno y lo secular del otro, la equivalencia lógico-estructural entre ambas ontologías sin embargo se conserva.

Por último, queda abierto un amplio horizonte de investigaciones potenciales en torno al estatuto del lenguaje para campos tan heterogéneos como mixturables, léase: la teología, el misticismo, el psicoanálisis, la historia, la lingüística, la política, las ciencias conjeturales. El cruce Benjamin-Lacan es una suerte de plexo condensado de sistemas de pensamiento que afirman la posibilidad de concebir un lenguaje que no describe al mundo como mera referencialidad, sino que lo crea en tanto y en cuanto nos constituye como sujeto.

Bibliografía

- Abadi, Florencia (2014). *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin*. Miño y Dávila Editores.
- Adorno, Theodor (1962). *Primas. La crítica de la cultura y la sociedad*, Ediciones Ariel.
- Benjamin, Walter (1998). Para una crítica de la violencia y otros ensayos. *Iluminaciones IV*. Taurus.
- Benjamin, Walter (2005). *Libro de los Pasajes*. Akal.
- Bürger, Peter (2010). *Teoría de la vanguardia*. Las cuarenta.
- Eidelsztein, Alfredo (2006). *La topología en la clínica psicoanalítica*. Letra Viva.
- Eidelsztein, Alfredo (2015). *Otro Lacan. Estudio crítico sobre los fundamentos del psicoanálisis*. Letra Viva.
- Eidelsztein, Alfredo (2022). *No hay sustancia corporal*. Letra Viva.
- Foucault, Michel (2002). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el College de France*. Fondo de Cultura Económica.
- García, Luis Ignacio. (2010). Alegoría y montaje. El trabajo del fragmento en Walter Benjamin. *Constelaciones. Revista de teoría crítica*, N° 2, 158-185.
- Kojève, Alexandre (1964). *El origen cristiano de la ciencia moderna*. Versión electrónica. Recuperado en http://www.teebuenosaires.com.ar/biblioteca/trad_02.pdf
- Lacan, Jacques (1966). Psicoanálisis y medicina. En *Intervenciones y textos I*. Manantial.
- Lacan, Jacques (1966-1967). *El seminario de Jacques Lacan: Libro 14: La lógica del fantasma*. Versión crítica de Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la EFBA. Extraído de: <https://www.lacanterafreudiana.com.ar>.
- Lacan, Jacques (1974). Conferencia en Ginebra sobre el síntoma. En *Intervenciones y textos 2*. Manantial.
- Lacan, Jacques (1974-1975). *El seminario: Seminario 22 RSI*. Versión inédita - traducción de Ricardo Rodríguez

- Ponte, EFBA. Extraído de: <https://www.lacanterafreudiana.com.ar>.
- Lacan, Jacques (1985). *Escritos 1 y 2*. Siglo XXI Editores.
- Lacan, Jacques (2002a). La dirección de la cura y los principios de su poder. En *Escritos 2*. Siglo XXI Editores.
- Lacan, Jacques (2002b). La posición del inconsciente. En *Escritos 2*. Siglo XXI Editores.
- Lacan, Jacques (2002c). La ciencia y la verdad, en Lectura estructuralista de Freud. En *Escritos 1*. Siglo XXI Editores.
- Lacan, Jacques (2002d). La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud. En *Escritos 1*. Siglo XXI Editores.
- Lacan, Jacques (2006). *El seminario: Libro 20. Aun*. Paidós.
- Lacan, Jacques (2007). Introducción a los Nombres del Padre. En *De los nombres del padre*. Paidós.
- Lacan, Jacques (2008). Función y campo de la palabra y el lenguaje. En *Escritos 1*. Siglo XXI Editores.
- Lacan, Jacques (2008b). *El seminario. Libro 16: De un Otro al otro*. Paidós.
- Lacan, Jacques (2010). *El Seminario. Libro 17: El reverso del psicoanálisis*. Paidós.
- Lacan, Jacques (2012). Radiofonía. En *Otros escritos*. Paidós.
- Le Goff, Jaques y Troung, Nicolas (2003). *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Paidós.
- Löwy, Michael (2018). *Redención y Utopía*. Ariadna Ediciones.
- Maura, Eduardo (2013). *Las teorías críticas de Walter Benjamin*. Ediciones Bellaterra.
- Menninghaus, Winfried (2013). *Saber de los umbrales. Walter Benjamin y el pasaje del mito*. Biblos.
- Naishtat, Francisco (2016). Walter Benjamin y sus usos profanos de la teología. *Revista Pilquen: Sección Ciencias Sociales*, 19 (2), 67-74.
- Opitz Michael, Wizisla Erdmut (Comp.) (2014). *Conceptos de Walter Benjamin*. Las Cuarenta.
- Sarlo, Beatriz (2007). *Siete ensayos sobre Walter Benjamin*. Fondo de Cultura Económica.
- Scholem, Gershom (1975). *Walter Benjamin. Historia de una amistad*. Editorial Digital.
- Stuart, Elizabeth (2010). *Catastrophe and Survival Walter Benjamin and Psychoanalysis*. Continuum.
- Žižek, Slavoj (2003). *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI.
- Žižek, Slavoj (2008). *Sobre la violencia, seis reflexiones marginales*. Paidós.