

## HERENCIAS DE LA MODERNIDAD. EL OTRO (IM) PENSADO<sup>1</sup>.

Lorena Souyris<sup>2</sup>

### Resumen/ *Abstract*

Este artículo intenta mostrar cómo el pensamiento del otro y de lo Otro, presenta una aporía en la filosofía contemporánea, atrapada aún en un principio de identidad y de lo Uno. Sostener que el pensamiento del otro se presenta como una aporía implicaría desarrollar una discusión con el pensamiento moderno. En particular, en lo que se refiere al lugar e implicancias de la noción de sujeto y su relación con la mismidad. El propósito de este artículo es, a partir de dicha aporía, visibilizar un “supuesto”; este supuesto tiene que ver con la creencia de que efectivamente existe un pensamiento del otro en el pensamiento contemporáneo. Por consiguiente, la idea principal que guía este artículo es la de interrogar hasta qué punto la antinomia (im)pensado conforma o no un *problema*.

Palabras clave: Otro, (im)pensado, sujeto, mismidad, modernidad

### *LEGACIES OF MODERNITY. THE OTHER (IM) THOUGHT*

### *Abstract*

*This article attempts to show how the thought of the other and of the Other presents an aporia in contemporary philosophy, still trapped in a principle of identity and of the One. To argue that the thought of the other presents itself as an aporia implies developing a discussion with modern thought. In particular, with regard to the place and implications of the notion of subject and its relation to selfhood. The purpose of this article is, on the basis of this aporia, to make visible an "assumption"; this assumption has to do with the belief that there is indeed a thought of the other in contemporary thought. Consequently, the main idea guiding this article is to question to what extent the (im)thought antinomy does or does not constitute a problem.*

*Keywords: Other, (im)thought, subject, mismatch, modernity*

---

<sup>1</sup> Este trabajo forma parte de la presentación realizada en el *Congreso Internacional sobre pensamiento crítico Latinoamericano*, realizado entre los días 27 y 30 de noviembre de 2023, en la Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

<sup>2</sup> Chilena, Universidad Católica del Maule. Correo electrónico [lsouyris@ucm.cl](mailto:lsouyris@ucm.cl)

*Presentación*

Como sugiere el último de los sintagmas nominales que componen el título de este artículo, el propósito principal es plantear *de nuevo* el *problema* del otro y *lo Otro* en su antinomia (im)pensado en cuanto introduce la paradoja “pensado” e “impensado”. Implicando así, una simultaneidad de ambas posibilidades. Más aún, hago hincapié en los significantes *pensado* e *impensado*, porque las reflexiones que sostienen este escrito giran en torno a una sospecha la cual se ha vuelto una hipótesis: si bien, la *crítica* al sujeto moderno por parte de los críticos de la subjetividad o del subjetivismo en que se ha basado el racionalismo y el idealismo hasta la fenomenología husserliana, como una de las maneras en que se ha desarrollado el pensamiento tradicional, ha sido relevante en la constitución de un pensamiento de *lo Otro*, de la alteridad y de la diferencia en la filosofía contemporánea (desde sus enfoques ontológicos de Heidegger, como la teorización de la voluntad de poder de Nietzsche, el tema del Otro en Levinas, la deconstrucción de Derrida, la caída de los megarelatos donde se inscribe el sujeto de Lyotard, el sujeto débil de Vattimo y la filosofía de la diferencia en cuanto experimentación del sí mismo como multiplicidad en Deleuze, etc.); lo cierto es que, dicha crítica (quizás debido a su carácter exclusivamente *crítico* o, si se quiere, exclusivamente de *examen*) no ha logrado, a mi juicio, plantear el *problema* del otro y de *lo Otro como problema*, ni mucho menos a logrado *delimitar* el peligro que acarrea el determinante *Lo*, el cual especifica el núcleo sustantivado Otro.

En tal sentido, *problematizar de nuevo* el tema del Otro en su antinomia (im)pensado, tal como sugiere el último sintagma nominal del título, implica hacerse cargo del determinante *Lo como problema*. Así mismo, implica *examinar* en estricto rigor que, en la antinomia (im)pensado, hay algo que no ha sido pensado o contemplado. Esto introduce una paradoja al mismo término. De suerte que, *en* esta antinomia del otro habría que hacer una exploración de aquello que ha sido considerado y aquello que ha sido ignorado o excluido en el proceso de conceptualización de *lo Otro*, ya que en este proceso se oculta debajo de sí todo un ámbito latente que vehicula un orden lógico racional terminando por ser alógico en sentido ahistórico, como son las herencias no solo de la modernidad respecto de lo Uno y de la mismidad, sino también las herencias de la tradición filosófica la cual ha constituido la filosofía continental.

Dicho de manera muy cautelosa, estoy tentada a decir que lo que la filosofía contemporánea ha designado con el significante *Otro* no es sino un espejismo o, mas bien, un espejo o imagen proyectada producto del imperativo de la subjetividad del *Logos* filosófico de la mismidad de lo Uno. Sea este concebido como origen de un principio de identidad o como la racionalidad constitutiva de la noción de sujeto. Con esto quiero indicar que mi hipótesis de trabajo es que una indagación estructural como histórica del pensamiento moderno, en tanto herencias de lo contemporáneo, en torno a la noción de sujeto como configuración de sentido de la mismidad estaría en posición de demostrar una aporía en la filosofía contemporánea, entrampada aún en un principio de identidad y de lo Uno; y que ha revestido un “supuesto”, supuesto que tiene que ver con la creencia efectiva de que existe un pensamiento del otro en la filosofía contemporánea.

Ahora bien, mi propósito principal, como lo he mencionado anteriormente, es restituirle al tema del otro y *lo Otro* (im)pensado su carácter *problemático*, esto es, replantear el problema *como* problema. Para ello, propondré el siguiente camino teórico-contextual.

En primer lugar, se analizarán algunos puntos respecto a la corriente del psicoanálisis lacaniano que es bien notable, ya que intenta pensar de otro modo y romper con el legado de la modernidad. Luego se continuará con la tradición moderna, particularmente con la filosofía del sujeto desarrollada por Hegel, así como el estatuto del cogito en relación a la subjetividad moderna. Incluso, me atrevería a plantear que el movimiento teórico circunscrito en el tema del sujeto y de la subjetividad en la modernidad busca establecer la discusión, más bien, en el problema de lo uno y lo múltiple y el de lo mismo y lo otro.

En segundo lugar, se tomará el tema de lo (im)pensado a través de lo que plantea Michel Foucault en su libro *Las palabras y las cosas*. Ya que, en un muy distinto contexto, es Michel Foucault el crítico por excelencia de la moderna noción de sujeto y de la racionalidad con que ésta se constituye. Pensando también lo (im)pensado del otro como una invención que “encuentra y descubre una cosa” (Derrida, 1987: 12) a su vez que esta invención<sup>3</sup> dispone y sitúa al otro.

---

<sup>3</sup> En su texto *Psyché. Invention de l'autre*. (Galilée, 1987), Jacques Derrida consagra el primer capítulo al tema de la invención del otro. Él comienza indicando que el estatuto de la *psyché* no es sino un espejo que constituye la introyección, proyección, asimilación, interiorización del otro, como un sí mismo. Se trataría, de una imagen

Finalmente, se propondrán algunas formulaciones de lo que ha significado la herencia moderna en relación con un otro *en Lo Otro* (im)pensado dentro de algunas corrientes contemporáneas.

Por último, la decisión de ordenar el tratamiento argumentativo de este artículo respecto a comenzar con el psicoanálisis lacaniano, luego continuar con un retorno a la modernidad y volver a Michel Foucault, con el fin de poder formular algunos tópicos sobre el problema del otro y *lo Otro como problema* –incluso desde el punto de vista freudiano– no es casual, sino que es para prestar especial atención al movimiento retrospectivo como prospectivo en la escena textual del *problema* del otro y *Lo Otro*.

#### *Lacan: el sujeto y el Otro pensado*

Desde el discurso del Ser y de una “analítica de la finitud”, siguiendo a Michel Foucault, el intento por analizar el estatuto de lo impensado, en cuanto (im)pensado en su relación antinómica, conlleva la siguiente cuestión: ¿es acaso posible pensar el otro como *Lo Otro* desbordado del sí mismo?, ¿en qué medida se puede plantear un discurso del otro que escape a la herencia de la modernidad, la cual ha instalado la representación del Yo en la reflexividad de su mismidad inscrito en y como un lugar común?

Quizás, a través de los planteamientos del sujeto barrado de Jacques Lacan se podría tomar distancia del discurso del sujeto como discurso del Amo. Asumiendo que el discurso del Amo sigue operando conforme la herencia de la modernidad y bajo el significante de lo Uno-Todo; incluso, un significante Uno-Todo que continúa manteniendo una ley de identidad, donde el otro termina siendo un fantasma del sí mismo identitario.

Desde esta perspectiva, es que aparece la pregunta ¿cómo salir del fantasma del sujeto-uno para abrirse a una alteridad radical?, ¿para abrirse a eso no-conocido que exige al sujeto un conocimiento de sí?

---

o un fantasma en cuanto simulacro del narcisismo reflejado en un espejo. En este sentido, el otro es una invención del yo-narciso. A su vez, que el yo es la invención del otro. Ver a este respecto. *Psyché. Invention de l'autre*. pp. 11/63.

La obra de Jacques Lacan reúne diferentes episodios por los cuales el psicoanalista francés elabora su teoría del sujeto. En el *Seminaire XI* Lacan desarrolla los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. La sesión del 27 de mayo de 1964 titulada “Le sujet et l’autre: l’aliénation”<sup>4</sup> es de capital importancia para pensar la borradura inscrita en el sujeto como sujeto en falta, pero también como campo relativamente autónomo de la tradición moderna sobre lo Uno en su relación con la mismidad basado en un principio de identidad. La particularidad más explícita en aquella sesión de 1964 no es solo sobre lo que Lacan mismo plantea respecto a la alienación suscrita en su noción de sujeto sino, ante todo, sobre la posibilidad de haber “producido” un concepto *otro* de sujeto, no ya dominado por un fundamento metafísico.

El gesto que Lacan despliega respecto a la indagación sobre su definición en relación al inconsciente estructurado como lenguaje, implica una duplicidad que encuentra expresión en el quiasmo que Lacan desarrolla en esta sesión del 27 de mayo entre los dos campos del sujeto del Otro y del Otro como lugar del sujeto, donde lo vivo del sujeto es la subjetividad en la cual se manifiesta la pulsión. Este quiasmo, sin embargo, no está caracterizado por su reversibilidad absoluta. Al contrario, lo que intenta Lacan es la posibilidad de instituir un concepto de sujeto ya no metafísico sino representado por la actividad de la pulsión, siendo la pulsión la no representación de la totalidad sexual. En definitiva, la pulsión es parcial debido a su circuito del deseo.

Se podría decir que lo que estructura aquel quiasmo entre sujeto y Otro es su carácter asimétrico expresado en la constitución de la falta *en* el sujeto. Pero, también es la posibilidad de un concepto *otro* de sujeto que interrumpe toda eidética de la subjetividad misma, la cual no sería gobernada por el sujeto Uno en su mismidad.

“En este caso, los procesos deben articularse, ciertamente, como circulares entre el sujeto y el Otro -del sujeto llamado al Otro, al sujeto de lo que él mismo ha visto aparecer en el campo del Otro, del Otro retornando a él. Este proceso es circular, pero, por su propia naturaleza, carece de reciprocidad. Al ser circular, es asimétrico” (Lacan, 1973, p. 188).

---

<sup>4</sup> La traducción al español quiere decir: “el sujeto y el otro: la alienación”. Se está considerando la versión en francés de la editorial Du Seuil, del año 1973.

Con el fin de elaborar de manera más precisa esto, propongo cambiar la escena textual y, en un movimiento retrospectivo, ir al principio mismo de identidad, situado en el tercer fragmento del poema de Parménides<sup>5</sup> que dice lo siguiente: *lo mismo es pensar y ser*. La frase claramente enfatiza la prioridad de la expresión *lo mismo* respecto de los términos *pensar y ser* a los que iguala. Al indicar aquella prioridad en la expresión *lo mismo*, lo que se está intentando acentuar es el carácter previo de una unidad originaria que define la identidad de dicha unidad como lo Uno.

Más allá de entender una presencia en el pensamiento o el comienzo de una pregunta fundamental, me interesa mostrar hasta qué punto en este momento crucial de la *mismidad* en la identidad del pensar y el ser, hay algo que se hurta y que es incapaz de medirse y, por lo mismo, se excede en la constitución de un sujeto-Uno.

Como un pensar diferente, que rompe con los paradigmas clásicos de la metafísica, se puede leer el psicoanálisis de Lacan: concretamente por la fórmula del nudo borromeo, cuyo paradigma es de corte estructural; su descubierta sobre el estatuto de la falta en el psiquismo, mediante una relación entre el sujeto y lo Otro como diferente de la sexualidad, y que sería el lugar de la falta; su fórmula de la dependencia del sujeto al significante, siendo el significante el campo del Otro. Por ende, “todo surge de la estructura significante” (Lacan, 1973, p. 188). Pero además, Lacan señala cómo opera la función del corte en la relación del sujeto y el Otro, indicando que la “estructura se funda en lo que yo he llamado primero la función del corte, y que se articula ahora, en el desenvolvimiento de mi discurso, como función topológica del borde” [...] “la relación del sujeto al Otro se engendra enteramente en un proceso de vacío” (Ibid.).

Un pensamiento que reclama “deconstruirse”, que huye de formulaciones axiomáticas y que pretende una suerte de filosofía psicoanalítica enlaza la idea de Otro pensado, pero también de Otro desbordado. Si Lacan propone que el encuentro entre el sujeto y el Otro tiene que ver con la célebre tesis sobre su noción de significante, a saber, que un significante es lo que representa un sujeto para otro significante; entonces, cuando el significante se produce, es porque se origina en el campo del Otro haciendo surgir al sujeto, pero es el sujeto de su propia

---

<sup>5</sup> *El poema doctrinal de Parménides*. Texto griego, traducción y notas por Martín Zubiria. 1ª edición especial-Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 2016.

significación. Se trata de que el funcionamiento del significante es de sólo reducir al sujeto a ser sólo significante movilizándolo de su mismo movimiento que lo llama a hablar como sujeto de enunciación. He aquí el conflicto y el desborde, en el movimiento significativo, del lugar del Otro entre el sujeto de enunciado y el sujeto de enunciación. Movimiento retrospectivo como prospectivo en la escena textual del *problema* del otro y *Lo Otro*.

*Sobre las herencias de la modernidad y su relación con el pensamiento contemporáneo*

Entre las distintas cuestiones que dan a pensar en la época moderna, la pregunta por el sujeto puede ser, sin duda, considerada como uno de los problemas fundamentales, en la medida en que en ella se deciden asuntos de orden ontológico y epistemológico de los cuales depende la comprensión de la realidad en general y del lugar que ocupa el estatuto de la razón en medio de ella. Esto se hace más evidente aún si se considera que, en último término, el rol que juega la *aufhebung* hegeliana en la modernidad es sustancial en la comprensión de una filosofía del concepto, como podría identificarse el sistema hegeliano. Ahora bien, el estatuto del Concepto no sólo atraviesa todo el sistema filosófico de Hegel sino, más aún, Hegel ha instaurado muy rigurosamente el modelo de la filosofía del sujeto.

En el párrafo § 213 de la *Lógica*, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas de 1830*, la tercera sección titulada “La doctrina del concepto”, en el tercer momento, llamado “La Idea”; Hegel define el Concepto como absoluta integración entre forma y contenido, la cual comprende y encubre lo singular y lo sensible como “Idea”.

“La idea es lo verdadero en sí y para sí, la unidad absoluta del concepto y de la objetividad. Su contenido ideal no es otra cosa que el concepto en las determinaciones del concepto: su contenido real es sólo la representación que el concepto se da de sí mismo, en la forma de su existencia exterior.” (Hegel, 1970: 148)

Pues bien, en esa “unidad absoluta del concepto y de la objetividad”, tal como se indica en la cita, la única función que aparece es la de integración, pero dentro de una tautológica objetividad. A su vez, aquí Hegel expresa un pensar conceptual en el cual contenido y forma son integrados en una unidad. Dicho de otra manera, el modo de pensar, esto es, el contenido

está *en* la forma del pensamiento conceptual, a saber, en la Idea, pero aún en su momento formal.

Para explicitar el momento formal, en el capítulo segundo titulado «Las esencialidades o determinaciones de reflexión», de la sección primera de la *Doctrina de la Esencia*, en la página 457 de la edición del año 2011 de Félix Duque, Hegel desarrolla una crítica a las determinaciones de reflexión en su forma de principios o proposiciones que se han reconocido y admitido como válidas, bajo leyes universales del pensar y, de manera inmediata, como un pensar verdadero.

La especificidad de su crítica es que la manera cómo se han considerados las determinaciones, bajo este principio, obedece a una actividad de la reflexión que capta dichas determinaciones en la forma de una particularidad. El ejemplo utilizado es mediante el concepto de identidad, siendo su fórmula proposicional: “Todo es igual a sí mismo” o, lo que es lo mismo:  $A=A$ . Si bien esta fórmula es afirmativa; lo cierto es que indica, implícitamente, una negación a la contradicción, a saber, A no puede ser al mismo tiempo A y no A. Por su parte, este principio de igualdad, como sinónimo de identidad, en la fórmula proposicional “Todo es o Todo tiene un estar”, conlleva inferir que aquella fórmula se basa en un principio lógico por medio del cual sus determinaciones son predicados de Todo.

Por ende, las categorías inscritas en la proposición “Todo es igual a sí mismo” remiten a que aquello que es afirmado sólo se afirma del ente, es decir, requiere a su vez de la referencia a un sujeto, siendo el sujeto en dicha proposición Todo o A y su predicado “es igual a sí mismo”. Las consecuencias derivadas de este principio lógico, con pretensión de validez universal y ley del pensar, implican que dicha fórmula se aplica para Todo como para cada Ser de forma genérica. Así, dirá Hegel:

“Lo que estas proposiciones tienen de torcido es que tienen por sujeto al ser, a Todo algo [lo que sea]; con ello despiertan de nuevo al ser, enunciando de algo determinaciones de reflexión: la identidad; pero como si se tratara de cualidades que el ser tuviera dentro de él: no en sentido especulativo, sino en el de que algo, como sujeto, sigue estando en calidad de ente, sin haber pasado a la identidad, etc., como a su verdad y su esencia” (Hegel, 2011, 458).

El uso del término identidad, bajo este principio lógico de la proposición, sugiere que el pensamiento puede actuar de forma idéntica que aquello que causa su predicación. Así mismo, hace referencia a que las determinaciones de reflexión, entendidas de esta manera [lo que ha sido la tradición ontológica del Ser y el tratamiento de las categorías entendidas desde Aristóteles hasta Kant], *dan forma* a un pensar cuyo principio de identidad implica que las determinaciones se *con-forman* como iguales a sí mismas, en ellas mismas, sin respecto a otro [sin diferencia] y sin contraposición; puesto que están determinadas unas frente a las otras; ya que son proposiciones que, al venir establecidas como leyes absolutas del pensar, terminan siendo afirmaciones inmediatas, en virtud de las cuales el pensamiento sólo actúa enumerándolas una después de otra, de manera que no aparecen en referencia alguna entre ellas. Hegel concluye lo siguiente. “sí Todo es idéntico consigo, entonces no es diverso, no hay diferencia, no hay Otro, ni está contrapuesto, ni tiene ningún fundamento.” (Hegel, 2011: 459).

Esta crítica hecha por Hegel sostiene, por una parte, la afirmación del principio de identidad inscrita en el sujeto como fundamento último del pensar; por otra parte, y al mismo tiempo, su existencia y su realidad se conciben según el modo en que los objetos de la experiencia existen y son reales, ya que dicho modo es la medida según la cual nuestro entendimiento es capaz de conocer. Así, la realidad de un objeto depende en último término de que su representación tenga lugar en una conciencia, la cual a su vez debe ser consciente de la presencia actual de dicho objeto en ella.

Siguiendo el hilo conductor, culminaremos este apartado indicando lo siguiente y es que se puede decir que la filosofía moderna ha descansado sobre el fundamento de la representación o sobre la reducción de lo real en lo representado. Descartes sería, evidentemente, el origen de esta inversión cuyo resultado ha sido hacer del sujeto, de la conciencia, la medida de las cosas reducidas a ideas e imágenes que el pensamiento encuentra en él [el *subjectum*].

Por tanto, representación y subjetividad tienen el mismo origen: la reducción de las cosas a objetos situados delante del pensamiento. De este modo, aparece la soberanía del Yo [Ego] que se convierte, así, en el juez de la verdad atribuyéndose a sí mismo un valor absoluto (Descartes, 1977, 2010). En consecuencia, la época cartesiana daría lugar a un paradigma de la representación en tanto momento de una idea de representación comprendida como realidad mental, es decir, como un pensamiento en cuanto presencia de alguna cosa que se presenta en ella-misma.

El problema se plantea, en el ámbito de la ontología, como un privilegio del pensamiento que ha transformado el «ser» en ideas y presencia, en identidad del pensamiento, conllevando, así, una ontología de LA representación como principio de razón y certeza de verdad: lo que es «puesto», esto es, «re-presentado» por y para el sujeto es «puesto» como verdad. De suerte, que el primado del objeto de la representación, puesto como verdad, desaparece en el primado del objeto representado fenomenológicamente, es decir, en una «apariencia» sensible, perceptible de lo que es dado. Y que no es sino la estructura espacio temporal constitutiva de la sensibilidad planteado por Kant. (Kant, 2006, pp. 63-90).

Por último, una de las mayores consecuencias en la crítica contemporánea respecto a los tiempos modernos se refiere a este ámbito de la ontología, en el sentido que el «ser», incluido el nuestro, se ha perdido y ha vuelto una técnica individualizada y atomizada. Heidegger será el principal autor de esta especificidad del olvido del «ser» inclinándose a su «historia». Particularmente, se trata de la inclinación en términos de una puesta en escena de la historia de la metafísica como dominio de la representación (imagen y visión del mundo que se representa como representación, como presencia); como dominio de la subjetividad (principio del antropoceno en tanto abuso del subjetivismo, prevalecimiento del YO, supremacía individual), y de este olvido del ser (Heidegger, 1951, 2010). En consecuencia, la esencia de la modernidad será el mundo de la representación que se funda en «el mundo es mi representación» (Schopenhauer, 2013). Estas consecuencias, siguen levantando una aporía en lo que respecta a un pensamiento de lo otro, ya que aún predomina un principio de representación entre el sujeto y su doble representado.

*El inconsciente (im)pensado*

El apartado titulado *El cogito y lo impensado* del capítulo “El hombre y sus dobles”, dentro de la obra de Michel Foucault *Las palabras y las cosas*, resulta particularmente iluminador para dar cuenta del funcionamiento de la representación en la conformación de la “imagen del mundo” (Heidegger, 2010, 91) en la modernidad. Siguiendo los lineamientos de la obra de Foucault, antes de la aparición del hombre en el siglo XIX la ley de la representación, que ya gobernaba desde el siglo XVII, regía el orden de las cosas. Orden que se estructuraba en discursos manifestados en la gramática, en el análisis de las riquezas y en la historia natural.

Posteriormente, con el surgimiento del hombre, que no es sino el surgimiento de las ciencias humanas, aquellos discursos regidos por la ley de la representación sobre la gramática, el análisis de las riquezas y la historia natural comenzarán a tener su propio devenir transformándose en: filología, economía política, biología. Desde este punto de vista, el apartado del *Cogito y lo impensado* puede dar una visión distinta, pero a la vez crítica, de los rasgos más propios de la época moderna:

“Si el hombre es, en el mundo, el lugar de una duplicación empírico trascendental, si ha de ser esta figura paradójica en la que los contenidos empíricos del conocimiento entregan [...] las condiciones que los han hecho posibles, el hombre no puede darse en la transparencia inmediata y soberana de un cogito; pero tampoco puede residir en la inercia objetiva de lo que rectamente no llega y no llegara nunca, a la conciencia de sí. El hombre es un modo de ser tal que en él se funda esta dimensión siempre abierta, jamás delimitada de una vez por todas, sino indefinidamente recorrida, que va desde una parte de sí mismo que no reflexiona en un cogito al acto de pensar por medio del cual la recobra; y que, a la inversa, va de esta pura aprehensión a la obstrucción empírica, al amontonamiento desordenado de los contenidos, al desplome de las experiencias que escapan a ellas mismas [...]de lo no pensado.” (Foucault, 1968: 313-314).

En la parte central de este párrafo, Foucault menciona “esta dimensión siempre abierta que va desde un sí mismo que no reflexiona en un cogito al acto de pensar”. Dicha mención podría pasar desapercibida, si no fuera porque toda la discusión en la que se ocupa Foucault en este apartado, constituye una respuesta a la afirmación de un pensar que evidencia un yo y, por ende, evidencia a un pensamiento que siempre se piensa. Dicho de otra manera, la discusión en la que se ocupa Foucault, a propósito de esta cita en general y aquella mención en particular, resume el problema fundamental de la cuestión de lo trascendental del pensar que se conoce y se piensa enraizado en la constitución de la subjetividad, pero, también en una articulación con la identidad; e incluso con la mismidad.

Se podría decir que, en este pequeño texto de Foucault, titulado *El cogito y lo impensado*, todos los elementos constitutivos de la modernidad están presentes. Incluso, la concurrencia de tales nociones -cogito, conciencia de sí, empírico-trascendental, no-pensado- en aquel párrafo citado no tiene nada de antojadiza y deja en evidencia que el vínculo que las reúne o las distingue no posee un carácter meramente conceptual, sino que posee más aún, un carácter histórico y de herencias de tradiciones. En efecto, del examen crítico que precede a este fragmento queda claro que el vínculo entre dichos elementos proviene de la controversia que causó una meditación en torno a la duplicación empírico-trascendental, así como otra duplicación que Foucault observa en relación al cogito cartesiano y al cogito moderno, tal como la leía Foucault en la modernidad.

Precisamente, esta distinción enraizada en la duplicación empírico-trascendental fue lo que, en último término, movió a Foucault a examinar que el tema del doble ha conducido a distintos grados de duplicidad. Una primera duplicidad, es entre lo conocido y lo desconocido dentro de la duplicidad: pensado e impensado. Una segunda duplicidad, es entre el cogito moderno y el cogito cartesiano y cómo el cogito moderno responde a la interrogación de lo no-pensado y no necesariamente a la afirmación de un yo soberano trascendental, instaurándose una forma de reflexión que interroga al ser del hombre en la cual el pensamiento se dirige y se articula con lo impensado.

El texto de Foucault apunta fundamentalmente al hecho de que la episteme de la modernidad no giraba en torno a la fundación del cogito cartesiano, en cuanto afirmación subjetiva del sujeto pensante o un pensamiento que se piensa a sí mismo y que se legitima a partir de la afirmación de un yo-identidad; sino de una ontología de lo impensado que no afirma el ser-Uno consigo mismo, como primacía del “pienso”; sino que, en la relación del hombre con lo impensado se descubre aquello que no puede darse a su reflexión ni a su conciencia, y que no es sino el inconsciente. Desde esta perspectiva, si lo impensado habita en y como inconsciente en el hombre, es porque existe una relación entre lo impensado e inconsciente que, si bien, viene de la reflexión moderna del cogito, tal como la piensa Foucault (que no es el cogito cartesiano); lo cierto es que es una relación arqueológicamente contemporánea.

La consecuencia más importante de esto es que, en la medida en que la razón intenta conocer lo impensado y que puede traducirse como lo incondicionado, del mismo modo en que conoce el pensamiento que se piensa como yo y como conciencia de sí, –cuyo conocimiento es condicionado–, al parecer se encontraría en contradicción consigo misma. Sin embargo, lo impensado o lo incondicionado no habita como una razón retorcida, como locura, sino que habita como lo Otro. Se trataría de un doble que el pensamiento moderno no ha hecho sino instaurar la ley de pensar lo impensado.

Ahora bien, Foucault, luego de analizar lo impensado como ese Otro-doble; luego de establecer el operador de una acción en el pensar como proceso transformador cuando se va pensando y va descubriendo, en su acto de aproximación, lo impensado concluye que el pensamiento moderno no ha podido establecer una moral, porque si el pensar es una acción, en su articulación con lo Otro-doble impensado, necesariamente se torna peligrosa, a saber, un “acto peligroso” (Foucault, 1968: 319). En respuesta a este dilema, Foucault llegará a sostener que, “el pensamiento moderno avanza en esta dirección en la que lo Otro del hombre debe convertirse en lo Mismo que él” (Foucault, 1968: 319).

*El Otro (im)pensado*

A partir del análisis hecho en los apartados anteriores, es posible ahora tener un punto de partida para pensar el *problema* del Otro en la filosofía contemporánea. En *L'inquietante étrange* (1919) Freud llega a sostener el carácter manifiesto de esta extrañeza pasando revista por diferentes episodios por los cuales lo siniestro aparece: sea como una incertidumbre intelectual, sea a través del estudio de los sueños, los fantasmas y los mitos para dar cuenta del miedo a la castración y de otras pérdidas. También, Freud nos recuerda que esto viene de procesos psíquicos donde el Yo se pone como algo extraño de sí.

La problemática del Yo, como algo extraño de sí, se expresa a partir del tema del “doble” (Lacan, 1966) que puede ser entendido como una ruptura incontrolable en sus efectos de sometimiento y no-resistencia a lo *otro* extraño, en cuanto aparece como una antinomia específicamente ligada a una imagen siniestra y sombría que inscribe, en la ruptura entre el Yo y su doble, a la vez lo exterior equilibrado del Yo y su interior demoniaco (que, en una de sus traducciones de la inquietante extranjera, Freud indica que en la lengua árabe significa demoniaco). Ya, Freud lo afirmaba diciendo que en la “figura del «doble», nos vemos obligados a confesar que nada de lo que hemos dicho nos explica el grado extraordinario de inquietante extrañeza que le es propio.” (Freud, 1919: 14). En consecuencia, en la figura del doble habita de forma inherente algo siniestro que, según Freud, proviene del hecho que “el doble se ha transformado en imagen de espanto”.

La posibilidad de un Yo y su doble, de un más allá del Yo que, por medio del doble, se expresa la extrañeza inquietante destinada a descartar una resistencia que sea solamente reactiva, diseña una nueva figura de lo íntimo/interior, a saber, del *otro* en lo *Otro*. Aquí se juega la cuestión de saber si aquello determina un inevitable destino que marcaría un obstáculo, esto es, la imposibilidad de liberar al sujeto del propio dominio de lo *Otro*. La misma cuestión vale para su contrario, a saber, si con la inscripción de una imposibilidad se da una forma de violencia subjetiva y si esta violencia marcaría, en su ejercicio de resistencia a dicha imposibilidad, una ruptura que abre necesariamente a una liberación.

Por ende, abre a la posibilidad de otra salida. Se trataría, entonces, de intervenir aquel destino inevitable escogiendo, a su vez que transitando, entre posibles antinomias.

Tal vez sea para escapar de esa inquietante extranjería que insta lo *Otro* o escapar de esta reiteración o, más bien, del automatismo de repetición, tal como lo indica Freud en su texto de 1919, que esa forma de violencia subjetiva aparece con el fin de desarticular la lógica del supuesto inextirpable sometimiento reiterativo del Yo a su *otro*, en cuanto doble, en eso *Otro*. Pues, conforme a la tradición psicoanalítica, este sometimiento o dependencia ha garantizado su mecanismo de repetición inscrito en el inconsciente, como también ha articulado lo interior y exterior del Yo en cuanto operación simultánea que determina la constitución del sujeto sea como *arché* (causa, principio, origen), sea como su efecto. Pero también ha garantizado, a través de aquel sometimiento y según la teoría lacaniana, la dependencia del sujeto al significante en falta.

Ahora bien, estas afirmaciones sostienen los prismas de las teorías del poder desarrolladas por Althusser, Deleuze/Guattari y Foucault (Yoshiyuki, Sato, 2007) y que dan lugar a una sucesión de concepciones de lo que sea el mecanismo de introyección del poder, el cual determina al sujeto por el mismo efecto de su interiorización. Sin embargo, este ejercicio de sustitución, por parte de las teorías del poder enmarcadas en el estructuralismo, no implica una operación similar con el mecanismo de introyección del significante, tal como lo plantea Lacan. En su texto *Pouvoir et resistance: Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser* (2007), Sato Yoshiyuki señala:

“El mecanismo del poder no tiene efectivamente nada que ver con aquel del significante. Los préstamos de esas teorías del poder que hacen a la teoría psicoanalítica se refieren más bien al mecanismo de “interiorización (*Verinnerlichung*)” o de “introyección (*Introjektion*)” del objeto (Freud) y de la “posición excéntrica del sujeto” (Lacan) que de ella se deriva: el sujeto está determinado por “algo” que él interioriza pero que no está bajo su control; y es en este sentido que el sujeto es “excéntrico” con respecto a este “algo”, del interior del sujeto mismo, por el efecto de su interiorización”.

Puesto que el sujeto mismo está constituido por esta interiorización, él es entonces “excéntrico” respecto al poder interiorizado. Bajo enfoques críticos, pero indudablemente influenciados por la teoría “estructuralista” de Lacan, Althusser a teorizado los mecanismos de interpelación y de reconocimiento/desconocimientos ideológicos, Deleuze/Guattari aquellos del sometimiento edípico por el sistema familiar capitalista y Foucault aquellos de la inversión e interiorización del poder realizados por los dispositivos disciplinar. Estas tres teorizaciones, aparentemente diferentes, comparten la misma teoría del sometimiento efectuado por la interiorización del poder, así como aquella de la posición “excéntrica” del sujeto [...] las tres fundan sus enfoques sobre la teoría psicoanalítica “estructuralista” de Lacan.” (Yoshiyuki, 2007: 10-11)

Precisamente en relación a los modos en que se han desplegado las herencias de la modernidad en relación a la posición polémica de la identidad en la constitución subjetiva de la mismidad, y su relación o velamiento del Otro (im) pensado, es que las discusiones con Hegel y el psicoanálisis adquieren un aspecto importante que exige un examen más detallado y más fino que el que se puede llevar a cabo en estas breves reflexiones in-conclusivas. Baste, por ahora, con que se enuncie el problema aún latente de un otro *en Lo Otro* (im)pensado.

### *Referencias bibliográficas*

- Deleuze, G. (1968). *Différence et répétition*. Presses Universitaires de France.
- Derrida, J. (1987). *Psyché. Invention de l'Autre*. Galilée.
- Descartes, R. (2010). *Discurso del método*. Espasa-Calpe.
- Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas*. Alfaguara.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas*. Ediciones Siglo XXI.
- Freud, S. (1919). *L'inquiétante étrangeté (Das unheimliche)*  
<File://C:/Users/loren/Desktop/libros/inquietante-etrangete.pdf>.
- Heidegger, Martin. (2010). *Caminos de bosque*. Alianza Editorial.
- Heidegger, Martin. (1951). *Ser y tiempo*. Ediciones Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (1970). *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*. Gallimard.

- Hegel, G. W. F. (2011), *Ciencia de la lógica. La lógica objetiva: la doctrina de la esencia*. Abada editores.
- Kant, E. (2006). *Crítica de la razón pura*. Prólogo, traducción, notas e índice de Pedro Ribas. Taurus.
- Lacan, J. (1966). *Le Seminaire, les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Du Seuil.
- Levinas, E. (1971). *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Le livre de Poche.
- Lyotard, J.F. (1979). *La condition postmoderne*. Les éditions de Minuit.
- Nietzsche, F. (2000). *La voluntad de poder*. Editorial EDAF.
- Parménides. (2016). *El poema doctrinal de Parménides*. Traducción y notas por Martín Zubiria en colaboración de Juan José Moral. 1ª edición especial- Mendoza- Universidad Nacional de Cuyo.
- Vattimo. G. (1996). *El fin de la modernidad*. Gedisa.
- Yoshiyuki, S. (2007). *Pouvoir et resistance: Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser*. L'Harmattan.