



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Psicología
Maestría en Psicología Clínica

**La lógica de *alienación* y *separación* en relación con el concepto de *Locura* de
Jacques Lacan**

Opción de titulación
Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el Grado de
Maestro en Psicología Clínica

Presenta:
Germán Rodríguez Sánchez

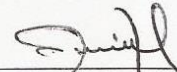
Dirigido por:
Dr. Carlos Gerardo Galindo Pérez

Dr. Carlos Gerardo Galindo Pérez
Presidente



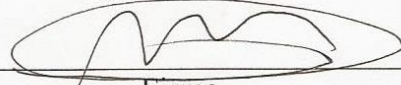
Firma

Dra. María Laura Sandoval Aboytes
Secretario



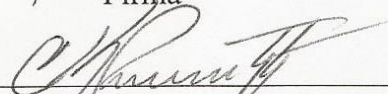
Firma

Dr. Mauricio Ávila Barba
Vocal



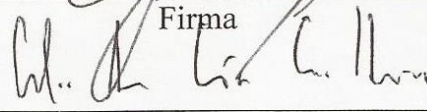
Firma

Mtro. Luis Ángel Aguado Hernández
Suplente

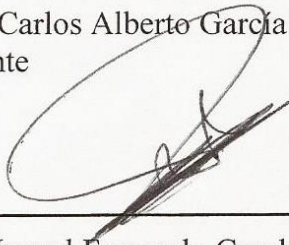


Firma

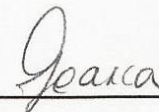
Mtro. Carlos Alberto García Calderón
Suplente



Firma



Lic. Manuel Fernando Gamboa Márquez
Director de la Facultad de Psicología



Dra. Ma. Guadalupe Flavia Loarca Piña
Directora de Investigación y Posgrado

RESUMEN

El objetivo de esta investigación es analizar la relación no explícita entre los conceptos *alienación* y *separación* de Jacques Lacan y su doctrina de la locura en psicoanálisis, así como las consecuencias teóricas y clínicas de esta articulación para esclarecer la especificidad y límites de la práctica psicoanalítica frente a una concepción particular del malestar contemporáneo: el individualismo moderno, su ideal emancipatorio y la erradicación de la otredad. Con este fin se da revisión a los fundamentos de estas propuestas y el contexto en que son desarrolladas, desde la perspectiva del dialogo entre el psicoanálisis con otras disciplinas. El primer capítulo indaga el campo semántico-etimológico de los conceptos estudiados. El segundo capítulo distingue el concepto “locura” de psicosis aludiendo a los presupuestos filosóficos de Hegel y al debate entre J. Lacan y H. Ey. Asimismo, se hace una aproximación crítica a la lectura lacaniana de la tragedia “Antígona”, interrogando sus alcances éticos. El tercer capítulo profundiza en la causación del sujeto a partir del operador lógico alienación-separación, permitiendo obtener una concepción no individualista del inconsciente y el deseo. El cuarto capítulo confronta los argumentos de Lacan con la orientación dirigida por sus discípulos y comentaristas sobre la articulación propuesta, con el fin de polemizar y contrastar sus diferencias.

Palabras clave: locura, sujeto, alienación, separación, individualismo.

SUMMARY

The objective of this research is to analyze the non-explicit relationship between the concepts of *alienation* and *separation* and the doctrine of madness in Jacques Lacan psychoanalytical theory, as well as the clinical and theoretical consequences of its articulation in order to clarify the specificity and limits of psychoanalytic practice in the face of a particular conception of contemporary suffering: modern individualism, the ideal of emancipation and eradication of otherness. The fundamentals of these proposals and their context are reviewed from the perspective of the dialogue between psychoanalysis and other disciplines. The first chapter explores the semantic-etymological field of the used concepts. The second chapter distinguishes the concept "madness" from psychosis alluding to Hegelian philosophy, and the debate between J. Lacan and H. Ey. Likewise, a critical approach is made to the Lacanian reading of the tragedy "Antigone", questioning its ethical scope. The third chapter delves into the subject's causation from the logical operator of alienation-separation, allowing to obtain a non-individualistic conception of the unconscious and desire. The fourth chapter confronts Lacan's arguments on the proposed articulation with the orientation directed by his disciples and commentators, in order to polemicize and contrast their differences.

Key words: madness, subject, alienation, separation, individualism.

DEDICATORIA

A Gabriela Galindo, Fabiola Rodríguez, Debbie Ramírez y Bianca Aguirre, con amor.

“En varias ocasiones vemos a los amigos de Don Quijote simular la locura para curar a su vecino de la suya; se lanzan a perseguirlo, se disfrazan, inventan mil hechizos y se elevan, grado a grado, hasta la cima de la extravagancia en la que les ha precedido el héroe. Ahí es donde Cervantes les ha dado cita. Se interrumpe un instante y finge asombrarse a la vista de esos médicos tan locos como su paciente.”

René Girard. (1963) *Mentira romántica y verdad novelesca*

AGRADECIMIENTOS

Al Dr. Carlos Galindo Pérez, por su comprometida dirección, y por su formidable enseñanza dentro y fuera del aula.

A María Laura Sandoval Aboytes, Mauricio Ávila Barba, Luis Ángel Aguado Hernández y Carlos Alberto García Calderón; por su amable participación en este proyecto y su tiempo leyendo esta tesis.

A mis profesores de posgrado: Cuauhtémoc Nattahí Hernández Martínez, Fermín Zumano Hernández, Raquel Ribeiro Toral y Cecilia Tovar Hernández, con gratitud por sus enseñanzas.

A mi familia por su cariño, paciencia y apoyo incondicional.

A mis queridos amigos Alexa y César, por sus comentarios a esta tesis y por los años que compartimos mucho más que clases de psicoanálisis.

ÍNDICE

RESUMEN	i
SUMMARY	ii
DEDICATORIA	iii
AGRADECIMIENTOS	iv
Introducción	vii
Capítulo I.- Estudio etimológico de los vocablos locura, alienación y separación	1
1.1. Sobre el uso del término “locura”: una cuestión preliminar.....	1
1.2. Etimología y polisemia de locura.	5
1.2.1. <i>Folie</i>	9
1.2.2. Los sentidos de la infatuación y su procedencia etimológica.....	11
1.2.3. Conjetura sobre un cambio semasiológico en <i>fatuus</i>	14
1.3. Etimología y acepciones del vocablo alienación.....	16
1.4. Etimología y acepciones del vocablo separación.	19
1.5. Heteronomía y autonomía. Un sesgo para comprender alienación y separación.	22
Capítulo II.- El concepto de Locura en la obra de Jacques Lacan	25
2.1. El debate Ey–Lacan acerca de la causalidad de la locura.	29
2.1.1. El papel de la locura en las Meditaciones Metafísicas: la creencia delirante.	34
2.2. La concepción de locura (<i>Wahnsinn</i>) en la Fenomenología del Espíritu.	40
2.2.1. Individualismo moderno: la realización de la conciencia racional por sí misma.	44
2.2.2. La ley del corazón y el delirio de infatuación.	47
2.3. El concepto de Locura según Lacan.....	49
2.3.1. Exaltación del individualismo en “El Misántropo” de Moliere.	53
2.4. La crítica del Hombre Moderno y sus ideales a través de la locura.	57
2.5. La moral del alma bella (<i>schöne Seele</i>) y la ética del psicoanálisis.	61
2.5.1. Lectura lacaniana de Antígona, individualismo y locura Áte (Ἄτη).....	65
2.6. La locura en la clínica psicoanalítica. Una aproximación.	83
Capítulo III.- La lógica de alienación y separación como causa del sujeto en psicoanálisis	89
3.1. Antecedentes de la operación alienación y separación.....	90
3.2. Las operaciones lógicas de alienación y separación.....	99
3.2.1. El vel lógico de la alienación.	105
3.2.2. La separación como <i>velle</i>	108

Capítulo IV.- Obstáculos para el abordaje crítico de una teoría del sujeto y la locura en psicoanálisis.	111
4.1. Libertad y determinación en psicoanálisis.	114
4.2. Responsabilidad subjetiva: la interiorización de la causa del sufrimiento.	118
4.2.1. La acentuación de la responsabilidad en el lacanismo.	119
4.2.2. Freud: la causa del malestar está en uno mismo.....	125
4.2.3. Sujeto y responsabilidad.....	128
4.3. La locura como rechazo a la noción de Estructura propuesta por J. Lacan.....	134
CONCLUSIONES.....	142
BIBLIOGRAFÍA.....	147

Introducción

La contraportada de la edición castellana de los dos volúmenes de *Escritos* (México: Siglo Veintiuno Editores. 2009) del psicoanalista francés Jacques Lacan (1901-1981) incluye una breve cita del autor. Elección no casual, pues pretende sintetizar el espíritu de la obra, invitando al lector a disponer de sus páginas, acaso a adquirir un ejemplar. No se incluye la referencia de dicha cita ni aparece su fuente dentro de la compilación. Hoy sabemos que se trata del fragmento de una entrevista realizada el 21 de noviembre de 1974 para la Revista *Panorama*, titulada “Freud para siempre”. En esas líneas se encuentran dos afirmaciones que llaman nuestra atención: “El descubrimiento del psicoanálisis es el del hombre como animal hablante. [...] Deshagámonos del hombre promedio, que no existe. No es más que una ficción estadística. Existen los individuos, es todo.”¹

Estas parecieran zanjar la especificidad del psicoanálisis: la llamada “clínica del caso por caso”, haciendo una exaltación de la subjetividad en tanto singular: un individuo, con primacía de su animalidad sobre la cualidad de hablante. Sin embargo, la edición original de *Écrits* posee otro texto en su reverso, redactado por Lacan, en el que establece el sentido del documento desde una perspectiva radicalmente distinta: “Es preciso haber leído completa esta compilación, y a todo lo largo, para sentir que ahí se prosigue un solo debate, siempre el mismo, y que, aunque pareciera quedar así fechado, se reconoce por ser el debate de las luces.”²

Estas breves acotaciones permiten dividir dos posibles lecturas de un mismo proyecto. Una coloca el acento en la idea de “animal hablante” y en la noción de individuo singular aislado. La otra somete a debate estas mismas ideas: cuestiona al *ego* autónomo soberano de su razón, que ha llegado a la madurez al liberarse de la superstición y la autoridad de la tradición para llegar a la certeza en y por sí mismo, fruto de la Ilustración y la Modernidad. La posición que se tome supone un horizonte para la comprensión de los dos ejes que nos ocupan: *locura* y *sujeto* –este último leído desde los conceptos *alienación* y *separación*,

¹ “Freud para siempre” Entrevista a Jacques Lacan por Emilia Granzotto para *Panorama*, en Roma. 21 de noviembre de 1974. Disponible en línea: http://www.ffcle.es/files/Entr_lacan.htm

² “Il faut avoir le ce recueil, et dans son long, pour y sentir que s’y poursuit un seul débat, toujours le même, et qui, dit-il paraître dater, se reconnaît pour être le débat des lumières.” (Paris, Seuil, 1975)

concebidos en tanto operaciones lógicas, estrechamente ligados a la teoría lacaniana del significante.

Tras leer el título de este trabajo de investigación, podrán surgir en el lector preguntas pertinentes: “¿Qué es una “*lógica de alienación y separación*”? ¿Qué relación tiene con la práctica cotidiana del psicoanalista?”. No obstante, al hablar de locura se suele partir de un entendido apriorístico, otorgado por el sentido común. Es de esta aparente certeza que otorga la cotidianidad en torno a la noción de locura de la cual este proyecto pretende desligarse.

Plantear el problema de la locura pareciera no ser ajeno al psicoanálisis y sus producciones escritas. Abundan las referencias a Erasmo y su *Stultitia Laus*, a “la arqueología de un silencio” de Foucault, la locura del Quijote y de Dionisio, los testimonios de Schreber, Wagner y Rivière; resuenan con frecuencia creadores como Dalí y Artaud. Pese a la riqueza de estas exposiciones, no aluden a la *doctrina de la locura* establecida por Lacan, que establece un concepto no equivalente con psicosis, ya sea en su uso cotidiano, en la especificidad de la estructura freudiana del síntoma del mismo nombre, a categorías psicopatológicas ni a obras antropológicas o artísticas popularmente asociadas con las formas del delirio o la sinrazón.

Problema similar se enfrenta cuando desde el sentido común se piensa la alienación en tanto “alienación del sujeto al Otro” (encarnado por la familia, la sociedad o la tradición) y la separación como “separarse del Otro” (ideal emancipatorio que buscaría la consolidación de la personalidad y la búsqueda de un deseo propio). Desde este enfoque, se piensa a un sujeto –en tanto individuo– que nace alienado a un prójimo, del cual tendrá que separarse para efectuar su maduración psicológica, en una lógica evolutiva. Concepción diametralmente opuesta a lo que Lacan argumenta en tanto *causa del sujeto*.

Esta investigación consiste en una aproximación crítica de las dificultades que pueden presentarse cuando se orienta la teoría y la práctica psicoanalítica desde una lectura individualista, aunque el lector de psicoanálisis o el practicante no estén advertidos de ello.

Así, se intentará dar respuesta a dos preguntas de interés crucial del psicoanálisis, en particular, aquel orientado por la enseñanza de J. Lacan:

1) ¿Cuál es la especificidad del malestar que interesa a una práctica fundada en la hipótesis del inconsciente? (es decir, *qué es analizable*, asumiendo la existencia de malestares que no incumben al psicoanálisis) y 2) ¿Cuáles son las condiciones en las que el psicoanálisis puede tornarse iatrogénico? Preguntas que giran en torno a los límites de nuestra operación clínica, sus condiciones de posibilidad y las consecuencias de ciertos sesgos en su práctica.

Para responder a estas cuestiones se recurrirá a dos desarrollos conceptuales de J. Lacan: las operaciones lógicas de *alienación* y *separación*, concebidas para dar cuenta del origen del *sujeto* (distinguido radicalmente de persona, individuo y ser vivo) en el campo del Otro, produciendo un cambio en la forma de concebir el sufrimiento en nuestra práctica; y el concepto de *locura* (en tanto no equivalente de psicosis y concebida a partir de nociones hegelianas) como identificación inmediata –no mediada por el Otro– al ideal, produciendo una posición subjetiva individualista, de mismidad misantrópica. Se pretende indicar su relación: son dos lógicas opuestas, marcando los polos de lo analizable y lo inanalizable.

El primer capítulo tiene por objetivo discernir la significación de los vocablos *locura*, *alienación* y *separación*, con el propósito de tomar distancia de su interpretación cotidiana. Con este fin se presenta un estudio etimológico, en virtud de localizar en sus raíces y quiebres semánticos una significación específica que pueda dar cuenta de los problemas que incumben a nuestro estudio. Se subraya el carácter polisémico del vocablo *locura* en español y en francés, el cual es considerado equivalente de psicosis por el sentido común, como efecto del surgimiento de la psiquiatría moderna. Ello representa una dificultad para el psicoanálisis al momento de establecer la especificidad del concepto en la obra de Lacan. Dentro de este estudio, se muestra la peculiar vecindad entre los vocablos *folie* e *infatuation* en sus raíces francesas y latinas, en la cual se indaga un caso de cambio semasiológico en el vocablo latino *fatuus*, que permite pensar la locura un enfoque distinto a la patología y la psiquiatría biologicista. Por último, en el estudio de las acepciones de alienación y separación, se cuestiona su proximidad con las nociones de heteronomía y autonomía, la cual marca un sesgo de lectura orientado por la maduración y el ideal de liberación.

En el segundo capítulo se presenta una aproximación crítica a los postulados de Lacan sobre la locura, enfatizando las circunstancias de su concepción (la ruptura con la psiquiatría

organicista y una crítica al psicoanálisis de su época), sus referentes (Descartes y, principalmente, Hegel) y sus consecuencias clínicas y teóricas. Destaca una crítica al individualismo moderno sostenida por Hegel con las figuras de “*la ley del corazón*”, “*delirio de infatuación*” y “*alma bella*”, y reelaborada por Lacan desde su teoría del significante con repercusiones en la práctica psicoanalítica al nominar la locura como límite inanalizable (pues se coloca fuera del campo del inconsciente), efecto de un discurso moderno de la libertad. Se pondera la crítica a la figura de hombre moderno en psicoanálisis, siguiendo el espíritu de la afirmación freudiana que identifica el descubrimiento del inconsciente como un *giro copernicano*: el descentramiento del Yo. Se presta especial atención al origen del *alma bella* en la filosofía de Friedrich Schiller, que por vía del Romanticismo posee un nexo con el psicoanálisis. Al aludir al debate entre Schiller y Kant sobre la ética, se interroga la posición ética propia del psicoanálisis y las consecuencias de un modelo ético individualista, comúnmente asociado en el *lacanismo*³ a la figura de Antígona, protagonista de la tragedia de Sófocles.

El tercer capítulo apunta a explicar los conceptos de alienación y separación (indicando que no coinciden con las nociones homónimas de Hegel y Marx, como tampoco con desarrollos de S. Freud) como causa del sujeto. Se establecen los antecedentes a estas operaciones apostando a una lectura no individualista que permite la comprensión del inconsciente desde otra espacialidad y otra lógica. La alienación propone el estudio de un *vel* (‘o’) distinto a los existentes en la lógica proposicional, implicando una elección forzada y una pérdida irreductible en el origen del sujeto, teorizada desde la operación conjuntista de *reunión*. La separación, apoyada en lo que la lógica de conjuntos denomina *intersección*, teoriza la vinculación de dos faltas entre el sujeto y el Otro para habilitar la función del deseo.

El cuarto capítulo indaga la relación entre los desarrollos expuestos hasta aquí, invitando al debate entre las distintas perspectivas en psicoanálisis sobre las nociones de libertad y responsabilidad. Se exponen las lecturas, desarrollos e interpretaciones de distintos analistas respecto a la locura y el par alienación – separación, a fin de indicar los obstáculos que condicionan su lectura e incidencia clínica.

³ En lo consecutivo se nomina bajo el adjetivo *lacanismo* a la orientación dirigida por los discípulos de Jacques Lacan, a fin de diferenciar la posición y argumentación de estos respecto al autor que nos ocupa.

Capítulo I.- Estudio etimológico de los vocablos *locura*, *alienación* y *separación*.

«La etimología deste vocablo tornará loco a qualquier hombre cuerdo, porque no se halla cosa que hincha su vacío.» (COVARRUVIAS, S. v., «Loco».)⁴

El objetivo de este capítulo es hacer un breve estudio etimológico dividido en dos partes. La primera apunta a un recorrido sobre las voces “loco” y “locura” en español y francés, con la finalidad de discriminar las significaciones que sean pertinentes al sentido que incumbe a esta investigación, vale decir, los sentidos del vocablo que no marquen una equivalencia con “psicosis”. La asimilación entre locura y enfermedad mental es un hecho reciente que dificulta la comprensión del concepto establecido por Lacan. Con este fin, se hace especial énfasis en el vínculo entre *folie* (locura) e *infatuation* (infatuación) en la lengua francesa, así como en sus orígenes en latín e indoeuropeo. Esta búsqueda se motiva por el hecho de que la polisemia misma del vocablo “locura” no permite encontrar un sentido unitario, lo cual habilita la ambigüedad y la referencia al uso cotidiano del término, haciendo impreciso el sentido que se busca establecer a nivel conceptual.

La segunda dedica un recorrido similar con el vocablo “alienación”, desde su raíz latina *alius* (otro, ajeno, distinto), así como “separación”, hacia su establecimiento en español y francés. A la par, se indica la proximidad entre el sentido de “alienación” y “separación” con “heteronomía” y “autonomía”, semejanza que presenta un obstáculo para la comprensión de las operaciones lógicas concebidas por Lacan.

1.1. Sobre el uso del término “locura”: una cuestión preliminar.

Hablar de locura no es sin consecuencias dentro del campo psicoanalítico. Sin duda supone un objeto de interés para su estudio y discusión, siendo prolíficas las producciones de

⁴ Cfr. Covarrubias Orozco, S. (1611) *Tesoro de la Lengua Castellana o española*. Fondos digitalizados de la Universidad de Sevilla. p. 527 (Disponible en línea: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/765/1092/tesoro-de-la-lengua-castellana-o-espanola/>) Se conservan los caracteres del texto original.

analistas que le incluyen en sus títulos, sea de ensayos, libros, congresos o seminarios. No puede ignorarse, empero, la depuración y exclusión progresiva que el léxico psiquiátrico y psicológico hacen de su uso por la ambigüedad e inexactitud descriptiva que implica el término. El progreso de ambas disciplinas es correlativo al abandono del vocablo: se prefiere el uso de “*psicosis*”, noción genérica que posteriormente se despliega en una serie de nosografías, nomenclaturas y categorías diagnósticas cuyo proyecto es abarcar en su totalidad lo que recubría el antiguo vocablo en su vertiente patológica.

Hoy día se considera la locura como una psicosis, pero se estima que el concepto de locura es demasiado amplio para ser de gran utilidad en psiquiatría. Por un lado, no se estima fácil distinguir radicalmente entre estados de locura y estados de ausencia de ella; por otro lado, se distingue entre muy diversas formas de locura, tan distintas entre sí que, una vez más, el vocablo ‘locura’ pierde toda significación precisa. (Ferrater, J. 2001: 69)

La locura aparece en la historia de Occidente desde la tradición grecolatina como noción llena de claroscuros, ambigüedad propia del vocablo cuando se le asimila desde el sentido común, vacío de conceptualización y contexto. Presente en los márgenes de la historia como el *otro* oscuro de la razón, bajo las figuras del desvarío, el furioso, la sinrazón, la enfermedad mental, la anomalía y alteridad; la pasión exacerbada castigada por los dioses, el frenesí, el incapaz inimputable por daño cerebral, el insano y el estulto, sus múltiples significaciones se confunden en un solo vocablo, llegando al punto de no saber ya de qué se habla.

En su empleo cotidiano, el sustantivo “*locura*” y el adjetivo “*loco*” nominan una anomalía, sea de orden anímico, social o médico. Históricamente, su uso se encuentra lleno de variables y rupturas semánticas. Hecho común en los vocablos, pero que debe señalarse, poniendo el acento en sus discontinuidades y quiebres. En español sus significaciones refieren a una exacerbación (de las pasiones), una ruptura (con la realidad), el extravío (de la razón), la necesidad y la incapacidad del juicio. Su origen etimológico en castellano es incierto, añadiendo material a la discusión sobre su ambigüedad.

Por su parte, el vocablo “*alienación*” adquiere valor y significación distinta en la disciplina que la aborde, sea la medicina, la psicología, la filosofía, la sociología o el psicoanálisis. Su entrecruce con la locura no se da sólo en psiquiatría, sino en filosofía y religión, llegando a ser equivalentes o nombres distintos de un mismo fenómeno en diversos momentos. Si bien su origen no es un misterio para los lexicógrafos y filólogos, resulta

preciso indicar los alcances de sus significaciones desde sus componentes etimológicos. Sus acepciones –tanto de uso cotidiano como conceptual– insisten en la función de lo ajeno, el extrañamiento de uno mismo y el orden de lo otro.

Establecer una concepción unívoca de “*locura*” supone una dificultad no sólo para el psicoanálisis, sino para la filosofía, la psiquiatría y, en el caso que ocupa este capítulo, la lingüística y los estudios etimológicos. Estos muestran que la asimilación de este vocablo al sintagma *enfermedad mental* y a “*psicosis*” es un hecho reciente, con el cual la locura queda subsumida en el terreno de la patología y la desviación. A partir de este hecho, se trivializa su sentido en la cotidianidad, dando por sentada la escisión entre locura y realidad, o la distinción radical entre locura y razón. Es desde el estudio etimológico que se pretende señalar el equívoco en esta trivialización.

Es pertinente preguntar: ¿Qué justifica el empleo del término *locura* en psicoanálisis? ¿Por qué usarlo? ¿No sería más preciso recurrir a otras nociones más claras en su impacto dentro de la clínica o la teoría? ¿Debería sumarse el psicoanálisis al abandono de la noción de locura que hacen la psiquiatría y la psicología? Lacan no desconoce ni es indiferente a este abandono paulatino de la locura. En la conferencia titulada *Propos sur la causalité psychique* (1946) felicitaba a su contemporáneo, el psiquiatra Henri Ey, por insistir en su uso:

He mencionado la locura: felicito a Ey por mantener obstinadamente el término con todo lo que puede presentar de sospechoso, por su antiguo tufo sagrado, para quienes querrían reducirlo de algún modo a la *omnitudo realitatis* [Totalidad de la realidad]. (Lacan, J. 2011: 154)

Esta afirmación da pauta para contemplar una concepción de locura que no esté subsumida en el proyecto clasificatorio de la psiquiatría, vale decir, como distinta de psicosis. Sin embargo, esta lectura encuentra una objeción inmediata por parte del lacanismo, esgrimiendo como argumento la apertura del curso lectivo de 1955, perteneciente al Seminario 3 titulado “*Las psicosis*”:

¿Qué recubre el término psicosis en el ámbito psiquiátrico? Psicosis no es demencia. Las psicosis son, si quieren —no hay razón para no darse el lujo de utilizar esta palabra— lo que corresponde a lo que siempre se llamó, y legítimamente se continúa llamando así, las *locuras*. (Lacan, J. 1984: 12)

A nombre de “*Lacan dijo*”, suele refutarse todo uso de locura no equivalente a psicosis, a modo de un argumento de autoridad. Sin embargo, un breve análisis del párrafo

citado nos permite discernir la cuestión en juego: se alude al término *psicosis en el ámbito psiquiátrico*, no en el psicoanalítico. El plural (*las locuras*) advierte el problema que este polisémico vocablo aporta a la medicina psiquiátrica en su empeño clasificatorio. Dos párrafos más adelante, se indica la supeditación de los vocablos *locura* y *psicosis* al término *paranoia*:

No puedo hacer aquí el historial de la *paranoia* desde que hizo su aparición, con un psiquiatra discípulo de Kant, a comienzo del siglo XIX, pero sepan que en su extensión máxima, en la psiquiatría alemana, recubría casi íntegramente todas las *locuras*: el sesenta por ciento de los enfermos de los asilos llevaba la etiqueta de *paranoia*. Todo lo que llamamos *psicosis* o *locura* era *paranoia*. (1984: 13)

Sin embargo, se acepta con unanimidad la sentencia “*locura* es *psicosis*”, apelando a una supuesta fidelidad al autor. Testimonio de esto es la ausencia de toda distinción *locura-psicosis* en los principales diccionarios psicoanalíticos. Elizabeth Roudinesco y Michel Plon⁵ no la contemplan en tanto concepto (aludiendo a su polisemia y proponiendo estudiarla desde la nosología psiquiátrica, la antropología y el psicoanálisis), tampoco Jean Laplanche y J. Pontalis⁶ ni Roland Chemama⁷. El único compendio que otorga una definición a *locura* es el *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano* (1997) de Dylan Evans, dando apenas un breve párrafo que pretende zanjar la discusión: “Cuando Lacan emplea el término ‘*locura*’ o dice que alguien está loco, se refiere a PSICOSIS.” (Evans, D. 1997: 121). Cuestión acasos nimia, pero que da cuenta del estado de desconocimiento respecto al tema que, no obstante, insiste en las producciones psicoanalíticas.

Surge así una cuestión paradójica: si bien los psicoanalistas emplean el término *locura* en sus producciones escritas, a su vez rechazan toda significación de la misma que discrepe con el sentido común, supeditándolo a la estructura freudiana del síntoma denominada *psicosis* o a fenómenos asociados con la perturbación mental establecidos como hechos de la psiquiatría. En consecuencia, se puede señalar un desconocimiento de la *locura* en su especificidad de concepto establecida por Lacan.

Por lo dicho hasta aquí, se puede responder que el valor que se le conceda al término *locura* está en función de cierto contexto acotado (ya que nunca un concepto de Lacan es

⁵ Roudinesco, E. & Plon, M. (2008) *Diccionario de Psicoanálisis*. Paidós. Buenos Aires. p. 652-653.

⁶ Laplanche, J. & Pontalis, J.B. (2004) *Diccionario de Psicoanálisis*. Paidós Ibérica. Barcelona.

⁷ Chemama, R. (1996) *Diccionario del Psicoanálisis*. Amorrortu Editores. Buenos Aires.

escrito a manera de artículo monográfico, sino siempre interpelado por problemas específicos). En consecuencia, *locura* es una noción que, trabajada en función a ciertos planteamientos, adquiere cierta acepción, cierto peso conceptual, mientras que en otros contextos tendrá otro valor.

Para dar apertura a un estudio sobre la construcción del concepto *Locura* en la obra de Jacques Lacan, y su relación con las operaciones lógicas de *Alienación* y *Separación*, resulta esencial recurrir a la etimología de dichos vocablos, con principal interés en los quiebres y recurrencias que permitan ubicar problemas intrínsecos a los planteamientos teóricos que serán posteriormente desarrollados. No se persigue una minuciosidad nominalista, sino el establecimiento de una lógica y un material específico para el trabajo del psicoanalista cuando habla de locura y alienación, por lo que toda lectura que se oriente asumiéndolos como una obviedad corre el riesgo de tergiversar su papel en la praxis y la teoría.

1.2. Etimología y polisemia de *locura*.

Con el objetivo de generar precisión en el estudio respecto a *Locura* en sus variaciones y discernir qué de ello concierne a este documento, realizamos un rastreo etimológico partiendo de una breve revisión a las definiciones establecidas, siguiendo el surgimiento de los vocablos “loco” y “locura” en español.

Corominas (1996) cita el año 1140 para la aparición de “loco” en castellano (p. 364), quizá en la frase «*Qui mesare uel firiere aut omne mudo aut sordo aut loco et exido de suo sensum, non pectet nullo coto*»⁸. Su origen etimológico es incierto, por lo que la consulta de distintos diccionarios especializados permite ampliar nuestro conocimiento al respecto. La RAE indica: “Quizá del ár. hisp. **lâwqa*, y este del ár. clás. *lawqā'*, f. de *alwaq*, estúpido; cf. port. *louco*.”⁹ (2001: 1395). En su *Breve diccionario de la lengua española* (1998), Guido

⁸ “*Quien mesare* (la barba) *o hiriera a un hombre mudo o a un sordo o a un loco o a un salido de su juicio no pague ninguna multa*”. Cavanilles y Centi, A. (1932) Apéndice a la memoria sobre el Fuero de Madrid (1805-1863) ed. Millares Carlo. Disponible en línea: <http://www.romling.uni-tuebingen.de/bologna/madrid.pdf> [Fecha de consulta: 24/08/17]

⁹ Cabe establecer la no equivalencia, pero posible relación lingüística de estúpido *alwaq* con el latín *stupidus*, que proviene del verbo *stupere* “quedar paralizado” o “aturdido”, con raíz en el indoeuropeo (*s*)*teu-* (pegar,

Gómez De Silva coincide en esta conjetura, sin hacer incursión alguna del indoeuropeo: “Palabra propia del cast. Y el port. *louco*, procedente de un tipo *LAUCU de origen incierto. Quizá del ár. *láuqa, láuq*, femenino y plural del adjetivo ‘*alwaq* ‘tonto’, ‘loco’ [...] (plural *lawq*; raíz *lwq* ‘ablandar’).” (1988: 420)

La cuestión de su origen y polisemia es estudiada con detalle por Joan Corominas¹⁰. Señala que durante la Edad Media se emplea “locura” como traducción de *amentia* (S. XIII) y “loco” de *amens, furiosus* y *vesanus*, así como “tonto”, “estulto” e “imprudente”. El vocablo “loco” resulta ajeno a los otros romances, rechazando su parentesco con el italiano *locco* (mochuelo, tipo de búho, procedente de la onomatopeya latina *Ulucceus*) y con el griego *Glaucos* (nombre de héroe homérico al cual Zeus enloquece en La Ilíada). Si bien pone en cuestión la procedencia del árabe *alwaq*, le otorga mayor verosimilitud que a los posibles orígenes ya citados. “En conclusión *loco* es palabra de origen oscuro, acaso árabe”. (Corominas, 1984: 685) Siguiendo el *Corpus Diacrónico del Español* (CORDE)¹¹, la voz “loco” aparece empleada primero refiriendo a “lugar” (S. X-XI), por lo que su asimilación con “insano” y “demente” resulta ser posterior a su aparición.

Por medio del Nuevo tesoro lexicográfico de la lengua española¹² encontramos una primera mención de “locura” en el *Lexicon hoc est Dictionarium ex sermone latino in hispaniensem* de Antonio de Nebrija (1495). Aparece ahí su carácter polisémico, señalando su nexos con los vocablos *furiae* y *furor* (“loco de atar”), *estultus* y *fatuus* (“loco como bobo”), así como *demens, amentia* e *insania*. (1495: 123,1)

De las definiciones de establecidas por la RAE para “locura”, se consideran las siguientes acepciones:

Locura (De loco) f. Privación del juicio o del uso de la razón. || 2. Acción inconsiderado o gran desacierto. || 3. Acción que, por su carácter anómalo, causa sorpresa. || 4. Exaltación de ánimo o los ánimos, producida por algún afecto u otro incentivo. || ~perenne: Dicho de una persona: Que en ningún tiempo está en su juicio. (2001: 1396)

empujar); raíz que comparte con “estulto”. Tanto *stupidus* y *stupefacio* remiten a estados transitorios, mientras que *stultitia* supone una condición de ser.

¹⁰ Cfr. Corominas, J. (1984) Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico. Ed. Gredos. Madrid, España. p. 683-686

¹¹ Banco de datos (CORDE). *Corpus diacrónico del español*. <http://www.rae.es> [Fecha de consulta: 24/08/17]

¹² Consultado en: <http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtlle>. Se conservan las grafías citadas en virtud de respetar el material original, propio de la progresión diacrónica de la lengua.

En el *Diccionario de Autoridades*, en su Tomo IV (1734), “locura” se establece como: “s. f. Enfermedad que priva del juicio, y embaraza el uso de la razón [...] disparate, desatino y necedad grande”, mientras que “loco” refiere a “El que ha perdido el juicio, carece de razón, y hace y dice disparates”. Respecto al *Diccionario de uso del español* (2007) de María Moliner, en su segunda acepción define locura como “acción cometida con imprudencia o insensatez. *Desacierto, *disparate”. (p: 138) Finalmente, Gómez De Silva propone “falta de sentido común, de juicio o de comprensión”. (1988: 420)

Podemos recuperar elementos comunes en las definiciones establecidas por los diccionarios consultados, a saber:

1. De carácter subjetivo, la carencia e impedimento del juicio –la incapacidad de realizar un corte entre dos elementos (bueno y malo, verdadero y falso), distinguir una cosa de la otra, así como estar inhabilitado de raciocinio. Concepción que separa al loco de la imagen del hombre como bestia racional, arrojándole fuera del orden de lo humano desde la perspectiva de la razón ilustrada.
2. La exacerbación de los afectos. Así lo indica la cuarta acepción del DRAE, y la tercera de Moliner “Cariño exagerado por alguien o afición o entusiasmo exagerado por algo.” (p. 138)
3. Se coloca a la locura en su carácter de anomalía, que sorprende y convoca sobresalto, exaltación y excepción. El DRAE añade en la partícula *de~*: “Extraordinario, fuera de lo común.”, coincidiendo con Moliner.

Se sugiere un estado extraño (a la razón, a los afectos y a la realidad cotidiana), con lo que puede empezar a introducirse la noción de enfermedad o exceso que resulta ajeno de la normalidad. Hay también en la lengua común una equivalencia entre manía y locura, junto a demás padecimientos del mismo orden en una generalidad: “que padece una enfermedad mental, que ha perdido la razón o el juicio.” (1988: 420). El *Diccionario de Autoridades*¹³ toma varias posibles raíces dependiendo de su significación:

Latín. *Furor. Insania. Dementia.* (...) [al referirse a desatino, necedad] Latín. *Stultitia.* Facultas. (...) Covarr. da a esta voz varias etimologías; pero la más verisímil es que se dixesse Loco del Latino *Lucus*, por contrario sentido, por tener

¹³ En <http://www.rae.es/recursos/diccionarios/diccionarios-antiguos-1726-1996/diccionario-de-autoridades>. Se conservan los caracteres y grafías citadas de la fuente.

obscurecido y ofuscado el entendimiento. Latín. *Demens. Insanus.* (...) [al referirse a sin orden ni concierto] Latín. *Inordinatè. Absurdè.* (1734)

La raíz en el latín *Lucus* señalada permite un nexo con *ēlūcus*, definida en el *Diccionario Etimológico de la Lengua Latina* (1828) “a stupor, heaviness. As taking away (*lucem*) the light (*e*) from the eyes.” (Valpy, F.E.J. 1828: 533-4). Se le hace sinónimo a “entumecimiento” y “somnia”, así como el estupor tras despertar de la embriaguez o el sueño. En *A Latin Dictionary* (1879) se establece: “*one who has been awake all night; hence, a drowsy or dreaming person*”. Encontramos una evocación más de *ēlūcus* con la locura en el sentido de alucinación:

One of Cloatius's etymologies, that which connected the words *alucinatio* and *elucus* together, and both with the greek ἀλύειν (Gellius 1.c.), is still to be found in Paulus; p. 24 *alucinatio erratio*; p. 75 *elucum significat languidum et semisomnum, vel ut alii volunt alucinatorum et nugarum amatores, sive halonem.* (Nettleship, H. 1985: 213-214).¹⁴

La voz “alucinar”, proveniente del latín “*alucinari*” (Corominas, J. 1996: 45), desemboca de la confluencia entre el griego citado ἀλύειν (vagar, errante) y el latín “lux”. Sentidos ya señalados e insistentes al hablar de locura: la ofuscación del pensamiento, el vagabundeo en el pensar y la dificultad de distinguir el mundo onírico del real.

William T. Avery conjetura que el origen de “loco” y “locura” se encuentra ligado a *ēlūcus*, colocando el nexo del estupor hacia el estado clínico de incapacidad de raciocinio:

Podrían, pues, resumirse los significados de *elūcus*, en el orden aproximativo del grado de aberración mental que parecen indicar desde el punto de vista clínico, como sigue: 1. “lánguido” (Paulus ex Fest., p. 75, Müll. sub *E: languidum*). 2. “medio dormido” (ibíd.: *semisomnum*). 3. “lánguido, como resultado de los efectos del alcohol” (ibíd.: *halonem, id est hesterno vino languentem*; Tert., De Cor. Mil., 7: *quod hederæ natura sit cerebrum ab[h]elucos defensare*). 4. “tardo, torpe, como son aquellos cuya viveza mental ha sido empeorada por la vejez avanzada” (Aulo Gelio, N oct. Att., 4, 19, 1: *hebtiores... ad vetem usque tarditatem*). 5. “aficionado a las necesidades” (Paulus ex Fest., pág. 75, Müll. sub *E: nugarum amatores*). 6. “extraviado mentalmente, que charla sin sustancia, que sueña” (Aulo Gelio, Noct. Att., 16, 12, 3: *alucinantibus*; Pauh, 1s ex Fest., pág. 75, Müll. sub *E: alucinatores*). Desde el punto de vista semántico, no se puede negar que *elūcus* habría podido muy bien ser el antepasado de loco. (Avery, W.T. 1955:328)¹⁵

¹⁴ En *Lectures and essays on subjects connected with Latin literature and scholarship* (1985). Disponible en línea: <https://archive.org/details/lecturesessayson00nettrich>

¹⁵ Avery, W. T. (1955). El origen de “loco”. *Revista de Filología Española*, 39, 323-332.

Tras este breve recorrido podemos afirmar que “loco” en castellano no equivale siempre al desgarramiento con la razón por vía de la perturbación mental (presente en *demens* e *insanus*), sino que alude a la tontería (*alwaq*) y al estupor (*ēlūcus*). El primero guarda proximidad en su sentido con *Fou*, del cual deriva *Folie*, equivalente francés de “locura”.

1.2.1. *Folie*.

El *Dictionnaire de la langue française* (1863) de Emil Littré ofrece once acepciones para *Folie*. Recuperamos las cuatro primeras, por concernir en sus sentidos a nuestro estudio:

1. Dérangement de l'esprit. Accès de folie. *Un coin de folie*.
2. Dans le langage médical, lésion plus ou moins complète et ordinairement de longue durée des facultés intellectuelles et affectives, sans trouble notable dans les sensations et les mouvements volontaires, et sans désordre grave ou même apparent des fonctions nutritives et génératrices.
3. Par exagération, absence de raison, extravagance, manque de jugement.
4. Action folle, idée folle. Une tendre folie, une passion amoureuse. (Littré, E. 1971: 1691-3)

Se implica una perturbación a la mente (*esprit*, cuya significación en francés también remite a espíritu), así como un daño de las facultades intelectuales y afectivas con una connotación médica. Se comparten las significaciones castellanas de exageración, ausencia de razón, extravagancia y falta de juicio. El *Diccionario Larousse* propone: “*folie n.*, trouble de l'esprit (Psychologie); demencé, déséquilibre, délire; terme ancien pour désigner une aliénation mentale. Qui a perdu la raison, qui est atteint de troubles mentaux.”¹⁶ Se delimita la doctrina a la cual corresponde este vocablo (la psicología), en el campo de los trastornos mentales. También marca pauta de su uso en un contexto histórico respecto a la alienación mental, tomándole como equivalente a la demencia y al delirio; como trastorno mental, acto irracional, insensato y desmedido (de ahí su relación con la manía).

Diana Rabinovich¹⁷ señala que el *Dictionnaire Etymologique de la Langue Française Le Robert* (1985) ofrece siete variantes para *folie*, de los cuales se recuperan los que atañen a la orientación de esta investigación:

¹⁶ En: <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/folie/34399?q=folie#34346> Consultado en línea el 23/09/2016.

¹⁷ Cfr. Rabinovich, D. (1993) “Locura y psicosis en la enseñanza de Lacan”. En *La Angustia y el deseo del Otro*. Ed Manantial. Buenos Aires. 122-123

- 1) Equivalente a enfermedad mental, neurosis, psicosis, especialmente a la manía y la fobia. Lenguaje corriente con este estado alude a un estado de exaltación intensa en el que se pierde control del comportamiento. Pareciera equivalente a la manía desde ángulo psiquiátrico.
- 2) Uso de fines del siglo XVII: lo que escapa al control de la razón, lo racional.
- 3) Falta de juicio, sentido común, extravagancia, insania, enceguecimiento, extravió, tontería, exceso.
- 7) Alegría vivaz, extravagante y libertina. (Le Robert, 1985)

Obtenemos así la definición de locura como enfermedad, estableciendo formalmente la equivalencia con “psicosis”¹⁸ desde el habla común. La noción del Siglo XVII, de enceguecimiento delimita la figura del loco privado del conocimiento por “falta de luz”, luz de la razón que reivindica el camino del extraviado, del extravagante y el insensato, proyecto del Siglo de las Luces. El furor rescatado en el último punto introduce la relación de un enloquecido que no sólo está privado del juicio y separado del común y la normalidad, sino que su gozo no pasa por la autorización del otro, es “libertino”.

Etimológicamente, *folie* deriva de *fou* y *fol*. Reparar en sus definiciones permitirá avanzar en la definición que nos atañe. Respecto a *fou*:

Fou 1080, *Roland (fol)*, du lat. *follis*, sac (v. FOLLICULAIRE), ballon, et par metaph, ironique « fou » (compare au ballon qui va de cote et d'autre) ; pour le sens, cf. DIVAGUER : fin XVIe s., Régnier, terme d'échecs, qui a remplacé l'anc. fr. *aufin*, empr. à l'ar. (Dauzet, 1964 :316)

Tanto *folie*, *fou* y *fol* aparecen en 1080, en el poema épico “El Cantar de Roldan” (*La Chanson de Roland*). El loco descrito aquí es fruto de una expresión metafórica: se remite a un balón que, al desinflarse, sus sonidos y movimientos eran comparados con la divagación del loco, en tanto ridículo y excéntrico. La relación de *follis* con la acepción francesa “*sac gonflé d'air*” proviene del latín *fuella* (bolsa de cuero, ligado al indoeuropeo *bhel-* “hinchar”; raíz que comparte con φαλλός “falo”). También se encuentra a *fou* relacionado con el vocablo *foul* (adj. *Dégoûtant, répugnant, infâme, malprope*). De nuevo nos remiten a los que en tanto extraño resulta repugnante, infame o confuso; así como *folle*, equivalente a “loca” y

¹⁸ De origen médico, introducido en 1845 por el psiquiatra austríaco Ernst von Feuchtersleben en el *Manual de psychologie medicale*. (Maleval, J.C. 1996: 256) Procedente de *psyche* (ψυχή, alma), y *-osis* (-ωσις, formación, impulsión o conversión, sufijo frecuente en nombres de enfermedades), surge como un intento de sustituir “locura” como concepción clínica, considerada a partir de la noción de enfermedad mental psiquiátrica, del mismo modo en que alienación mental y paranoia harían conforme las nomenclaturas se extendían.

“salvaje”. La definición de *fol* reitera los sentidos aquí contemplados, implicando una locura como estado de extravagancia sin necesidad de perder la razón. (Lebrun, 1937: 365)

El texto anteriormente citado de Rabinovich es uno de los escasos estudios etimológicos respecto a *folie* realizados por un psicoanalista, siendo frecuentemente citado en otros artículos del mismo tema. Citando el diccionario etimológico francés de Bloch y Von Wartburg (1975), indica:

Fou [...] pasó, en forma de chiste, a tener el sentido de loco, en base a la comparación de una persona tonta con un globo inflado de aire, cambio que se produjo en el siglo VI. Sin embargo, el antiguo sentido persistió en francés hasta el siglo XVI. [...] su nuevo sentido compitió en francés durante bastante tiempo con la palabra *fat* (fatuo) proveniente del Languedoc. Debo reconocer que la etimología de la palabra me sorprendió, sobre todo cuando tomamos en consideración el hecho de que en este artículo el desarrollo del concepto de *folie*, locura, es solidario de un desarrollo sobre la infatuación imaginaria, sobre el carácter fundamentalmente inflado de la imagen especular, y podemos pensar que la elección de este término no es ajena a la teoría misma de la causalidad psíquica que desarrolla allí Lacan, más bien le viene como anillo al dedo. (Rabinovich, 1993: 122)

Es precisamente en esta semejanza entre *fou* y *fat* que podemos avanzar sobre el tipo de locura que concierne a este documento y con la que se podrá tomar distancia de la noción de enfermedad mental. Rabinovich no indaga más al respecto, por lo que resulta indispensable dilucidar su significación con motivo del nexo colocado por Lacan entre locura e infatuación.

1.2.2. Los sentidos de la infatuación y su procedencia etimológica.

En la vigésima segunda edición del Diccionario de la Lengua Española, la RAE establece por “fatuo”: “(Del lat. *fatuus*). Adj. Falto de razón o de entendimiento || 2. Lleno de presunción o vanidad infundada o ridícula. V. Fuego.” (2001: 1043). De esta voz deriva “fatuidad”, del latín *fatuitas* (“tontería, bufonada”). Por su parte, Joan Corominas define:

FATUO, princ. S. XVII. Tom. del lat. *fatuus* 'soso, insípido', 'extravagante', 'insensato'. DERIV. Fatuidad, 1528. Infatuar, 1696, tat. infatuare; infatuación. (Corominas, J. 1996: 269).

Estas definiciones permiten clarificar nuestra indagación. Su aparición en español es posterior al Renacimiento, y de acuerdo con el CORDE, su uso es mayoritariamente literario, no médico, deslindándose de la homología con psicosis. Encontramos su semejanza con el griego *μωρία moria* (“locura, necedad, fatuidad”), noción de locura popularizada por Erasmo

de Rotterdam en su *Elogio de la locura* (1511). Se trata de un extravío, una condición de necesidad e insensatez que no está motivada por la perturbación biológica, sino por una creencia infundada que deriva en vanidad.

La etimología marca su raíz latina en *fatuus*¹⁹ (“tonto, absurdo”) cuyo sentido no se reduce a esta traducción. Proveniente de *fatum*²⁰ (“decir –antes de–, lo dicho, vaticinio, destino, predicción”) del cual se origina “hado” -adivino- en la lengua común, así como el inglés *fate*). Corominas desarrolla esta relación de vocablos:

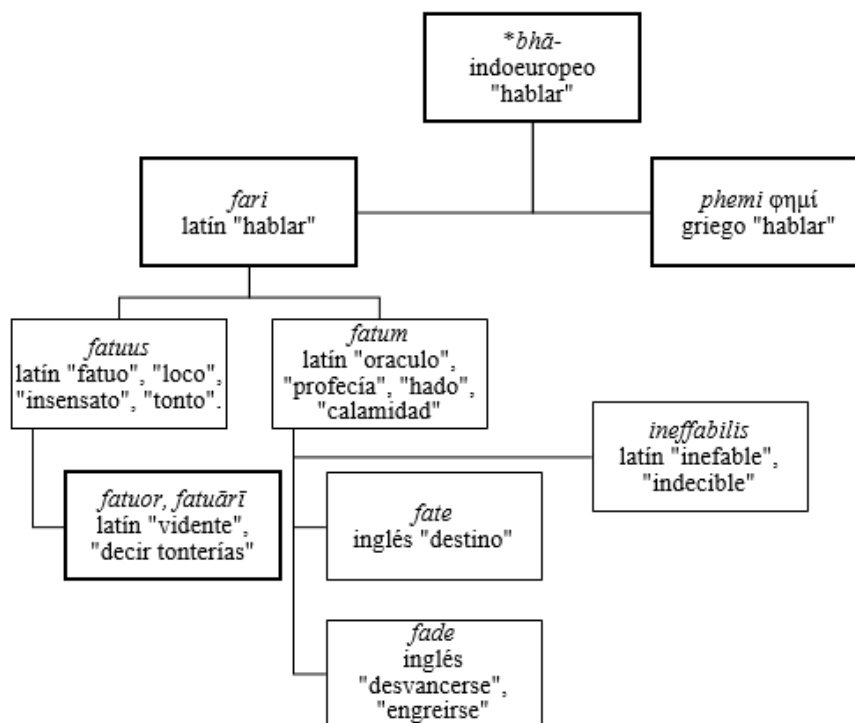
HADO, 1220-50. Del lat. FATUM 'predicción, oráculo', 'destino, fatalidad' (deriv. de FARI 'decir'). DERIV. cultos: Fatal, 1438; fatalidad; fatalismo, fatalista. CPT. Malhadado 'predestinado a un mal', fin S. XIV; 'desdichado', 1734. Fatídico, h. 1440, tomo del lat. fatidicus 'el que o lo que anuncia el destino', formado con dicere 'decir'. (Corominas, J. 1996: 313)

De acuerdo con su Diccionario Crítico Etimológico, *fatum* deriva en *Hadar*, “determinar o pronosticar el Hado”; así como los vocablos castellanos “inefable” (del latín *ineffabilis*, “que no se puede decir”, del privativo in-, el verbo *effari* “decir” y el sufijo *-bilis* “capaz de”); “enfadar” (compuesto por *-in* y *fatum*, entendido como entregarse a la fatalidad, ceder al hado; posteriormente se convirtió en cansarse, aburrirse y causar enojo); y “malvado” (del latín vulgar *Malifatum*, compuesto a su vez de *malus* -malo- y *fatum*). (1984: 304)

Encontramos la raíz etimológica de *fatum*, participio del verbo latino *fari* (“hablar, decir”) (p.213), en la raíz indoeuropea **bhā-* (“hablar”, de donde también proviene el griego *phemi* φημί, que significa lo mismo). El vaticinio o profecía *fatum*, al ser pronunciado por el *fatuus*, anunciaba una catástrofe o destino funesto, mortal (sentido que aparece en el inglés *fated* “predestinado”, “condenado”, “apartado por el destino”), indecible por otro que no fuese él. Podemos trazar el siguiente esquema sobre estas raíces:

¹⁹ Conviene destacar que *fatuus* deriva en el latín *fatidus* (compuesto de *fatuus* y *vapidus* “plano, sin sabor”), y este a su vez en francés *fader* (“atenuador”) dando lugar al inglés *fade* (“perder luz, palidecer, debilitarse, desvanecerse”). Corominas señala que “Engreirse” comparte el sentido de “evanecerse” (Corominas, J. 1996: 234); infatuación y engreimiento se hacen equivalentes en la lengua común.

²⁰ *Fatum*, i. n. *Cie*. Vaticinio, oráculo, respuesta de los adivinos. || Hado, destino. || Desgracia, calamidad. || Muerte, ruina. || Voluntad, disposición de los dioses. (Valbuena, M. 1817: 292)



De “*fatuo*” surge “*infatuación*”, en su establecimiento por la RAE: “*infatuar*(se). ‘Poner(se) fatuo o engreído’”, colocando de ejemplo: «Nos ha subido a viajar con él sólo para tener ante quién infatuarse, porque se ha puesto como un pavo hinchado de orgullo». Se conserva en su empleo el sentido de una presunción que desborda, infla a quien es habitado por ella. El Tomo III del *Diccionario de Autoridades* (1732) define “*fatuo*” como: “Simple, tonto, insensato, que no discierne ni distingue. Latín. *Fatuus*, a, um.”, mientras el Tomo IV (1734) añade por “*infatuar*”: “Lo mismo que entontecer, o turbar o embotar el entendimiento. Del Latino *Infatuare*, que significa lo mismo.”; nociones que hacen eco en el estudio sobre locura como tontería, incapacidad de juicio y distorsión del entendimiento.

Es en el diccionario de Terrenos y Pando (1787)²¹ que encontramos el nexo directo entre locura e *infatuación*, definiendo esta última como “torpeza de la razón, obstinación, locura, V. Fr. *Infatuation*, Lat. *Infatuátio*” (p.345,1); e *infatuar*: “Dementar, enloquecer a alguno. Fr. *Infatuér*, rendre fou. Lat. e It. *Infatuére*”. (p.345)

²¹ En *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes* (1786-1793) de Esteban de Terrenos y Pando. Disponible en línea: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/765/1093/tesoro-de-la-lengua-castellana-o-espanola/> (fecha de consulta: 25/08/20017). Se conservan los caracteres del texto original.

Sus respectivos equivalentes en francés no distan mucho en su significación, y comparten sus orígenes latinos. Larousse define el mencionado *fat* (“fatuo”, “soso”) estableciendo sus nexos con *fatuité* (fatuidad), *infatuer* (infatuado) e *infatuation*.

Fat 1534, Rab., noté comme languedocien ; XVI^e s. « sot » (encore au XVII^e s.) ; XVII^e s., « vaniteux » ; mot prov. signif. « sot », issu du lat. *fatuus*, fade, au sens fig. sot. || **fatuité** 1355, Bersuire, « sottise », du lat. *fatuitas*. || **infatuer** fin XIV^e s., « rendre stupide » ; XVI^e s., sens mod. ; *infatué de*, « amoureux de » XVI^e s. ; du lat *infatuare*. || **infatuation** début XVII^e s. (Dauzat, 1964: 298)

Los diccionarios especializados coinciden en este establecimiento de *fat.*, como es el caso de L. Lebrun²², que aporta una definición similar: “sot, niais, plein de complaisance pour lui-même; prétentieux.” (1937: 330) El francés tiene dos vocablos para infatuación: *infatuation* (el cual conserva la raíz etimológica en *fatuus*) y *engouement* (“manía”, “locura”, “entusiasmo” y “obstrucción”). Basta entonces este recorrido para indicar su nexo específico con locura tanto en francés como en castellano. No obstante, surge una cuestión que requiere respuesta. ¿Por qué la palabra *fari* (hablar) deriva en locura de presunción? ¿Por qué el destino, lo vaticinado, es funesto, trágico?

1.2.3. Conjetura sobre un cambio semasiológico en *fatuus*.

Para responder a estas cuestiones, planteamos el caso de un cambio semasiológico en el vocablo *fatuus*, el cual afectó la significación de los otros vinculados a este. La semasiología es la rama de la lexicografía que estudia las variaciones de significado en un mismo significante, es decir: el estudio de las sustituciones de sentido y variaciones de contenido que aparecen en un mismo vocablo.

Encontramos un vínculo originario entre *fatuus* y la deidad romana *Faunus* (o “*Fauno*”, equivalente romano del Pan griego), dios de la naturaleza (principalmente los bosques) y la fertilidad. El diccionario latín-español de Manuel de Valbuena nos da un esbozo de esta equivalencia: “Faunus, i. m. Ov. Fauno, el mismo que Fatuus, Fatuellus, Pan, Aegipan, Sylvanus, Inuus. Hijo de Pico, nieto de Saturno y rey de los aborígenes. Fue consagrado por dios después de la muerte” (Valbuena, M. 1817: 292). Tanto *Inuus* (del verbo latín *ineō* “penetrar”) como Pan son deidades viriles, estrechamente ligadas a lo dionisiaco

²² Cfr. Lebrun, L. (1937) Dictionnaire Étymologique de la Langue Française. Ed. Librairie F. Nathan. Paris.

abilónico. Al igual que Pan, es retratado con cuernos y patas de una cabra. Sus compañeros en los bosques de Tibur (hoy Tivoli, Italia) eran llamados faunos, equivalentes a los sátiros en Grecia, entes dionisiacos de naturaleza sexual y musical. Al igual que estos, *Faunus* posee un carácter oracular, vaticinador; explicaba el hado a los varones, así como su contraparte femenina, *Fauna*, a las mujeres. ¿Podría especularse que dicho parentesco haya derivado el saber pesimista, admonitorio y funesto, del sátiro Sileno a la figura de *Faunus* y, por ende, a *fatuus*?²³

En *Lectures and essays on subjects connected with Latin literature and scholarship* (1885), Henry Nettleship desarrolla esta sustitución de sentido, indicando el vínculo entre *Faunus*, *fatuus* y *fari* que hemos descrito:

Modern etymologists are for the most part inclined to connect the word *Faunus* with φῶς [Attic form of φῶς (pháos) “(day)light”, the life of men] and to explain it as meaning the god of light, grace, and favour (...). The base φᾶϜ- light and φᾶ- speech are treated by Curtius (G.E. p. 296) as identical: may not *Faunus* then originally mean the Speaker? Such at least was evidently the opinion of many among the ancient Latin scholars. So Isidore, 8.II.87, *fauni a fando*, ἀπό τῆς φωνῆς dicti, *quod voce, non signis, ostendere viderentur futura. In lucis enim consulebantur a paganis, et responsa illis non signis sed vocibus dabant.* The same idea seems to be implied in Varro’s words, L.L. 7.32, *hos (Faunos) ...in silvestribus locis traditum solitos fari futura.* Conversely, *fanum* was by some connected with *faunus*: Paulus, p. 88, *fanum a Fauna dictum.* And *Faunus* again was sometimes identified, sometimes closely connected, with *Fatuus*, the power or god of speech. Servius, Aen. 6. 776, *idem Faunus, idem Fatuus, Fatuclus*: 7. 47, *quidam deus est Fatuclus: huius uxor est Fatua. Idem Faunus et eadem Fauna. Ducti autem sunt a vaticinando, id est, fando. Unde et fatuos dicimus inconsiderate loquentes*; 8. 314, *hos faunos etiam fatuos dicunt, quod per stuporem divina pronuntiant*: Justin, 43. 1, *Fauno fuit uxor nomine Fatua, quae adsidue divina spiritu impleta velut per furorem futura praemonebat, unde adhuc qui inspirari dicuntur fatuari dicuntur.* Arnobius, 1. 36, mentions *Fenta Fatua, Fauni uxor.* Reading between the lines of these notices we discern clearly that *fatuus* (from *fari*) originally meant a speaker, and that it came afterwards to mean a talker, a babbler; (...) it started with a good sense and ended with a bad one, as in course of time the accomplishments of the speaker or the knower became useless. (Nettleship, H. 1885: 50-51)

²³ En *El Nacimiento de la Tragedia* (1871), Nietzsche relata: "Una vieja leyenda cuenta que durante mucho tiempo el rey Midas había intentado cazar en el bosque al sabio *Sileno*, acompañante de Dioniso, sin poder cogerlo. Cuando por fin cayó en sus manos, el rey pregunta qué es lo mejor y más preferible para el hombre. Rígido e inmóvil calla el demon; hasta que, forzado por el rey, acaba prorrumpiendo en estas palabras, en medio de una risa estridente: «Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no *ser*, *ser nada*. Y lo mejor en segundo lugar es para ti -morir pronto»." (Nietzsche, F. 1973:54)

Como se indica, el sentido original de *fatuus* era “el que habla”; posteriormente, se sustituyó por el de charlatán, con el carácter inflado y de vanidad excesiva de la locura, en tanto la presunción del oráculo por su acceso a una verdad divina, absoluta, en la cual cree y repudia a quien no lo hace. Se trata de una locura que no concierne al sentido de enfermedad, sino a un fenómeno propio del habla y el hablante.

No se trata de la ausencia de razón por perturbación o enfermedad sino un conflicto de la razón del fatuo consigo misma, al no poder ser negada o puesta en entredicho. Del mismo modo en que el decir del fatuo no es puesto a juicio por otro, el carácter turbado del loco lo coloca en una relación de libertad respecto a un tercero, a la vez que lo liga a un destino funesto que resulta incuestionable.

1.3. Etimología y acepciones del vocablo *alienación*.

La locura, en sus distintas tradiciones y experiencias en Occidente, ha tenido una analogía y resonancia con lo extraño, ajeno y separado; alejado de la ley de los hombres, de Dios, de la imagen del normal, del cuadro de salud mental y extraviado de sí mismo. En la lengua común alienación y locura son pensadas desde la vecindad de sentidos, como lo que existe fuera, separado de los avatares de normalidad. Conviene una revisión etimológica de los vocablos, localizando qué de sus sentidos conciernen al psicoanálisis. Se revisa “alienación” y sus distintas variaciones en la lengua común en las voces “alienar” y “alienado” en español y francés.

La RAE establece distintas acepciones respecto a la alienación. Para nuestro estudio recuperamos las siguientes:

Alienación. (Del lat. *alienatio*, *-onis*). F. acción y efecto de alienar || 2. Proceso mediante el cual el individuo o una colectividad transforman su conciencia hasta hacerla contradictoria con lo que debía esperarse de su condición || 3. Resultado de ese proceso || 4. *Med.* Trastorno intelectual, tanto temporal o accidental como permanente || 5. *Psicol.* Estado mental caracterizado por una pérdida del sentimiento de la propia identidad. (2001: 109)

El vocablo apunta a un efecto de extrañamiento respecto a uno mismo, a la pérdida de facultades de la conciencia, el raciocinio y la identidad, que históricamente han sido asimilados como materia de estudio para la medicina y la psicología desde el enfoque de

trastorno o anomalía. El verbo alienar, proveniente del latín *alienāre*, remite a “1. tr. enajenar. 2. tr. Producir alienación (proceso de transformación de la conciencia).”. En el *Diccionario de Moliner*, el verbo se define: “(del latín *alienāre*). 1 tr. y prnl. Enajenar[se]. → Inalienable. 2 tr. Transformar la conciencia de un individuo o colectividad de modo que se pierda su propia identidad”. (p.160)

Su raíz latina, entendida como “sacar-colocar fuera”, queda ligada a “*ālīēnus*”²⁴ (ajeno, perteneciente a otro, ajeno, extraño a uno, desconocido), adjetivo a su vez derivado de *alius* (“otro”, “distinto”, “diferente”, al igual que *alia* y *aliud*). De acuerdo con el *Indogermanisches Etymologisches Woerterbuch* de Julius Pokorny (entrada 53, página 24), su raíz indoeuropea es “*al-*”²⁵ (otro), derivando en el *alius* latino (de donde se originan las palabras *alias*, *alienar*, *alienígena* y *ajeno*) y el *ἀλλήλος* (*allellos*) griego, este último entendido como “uno al otro” (significación de la que surgen los vocablos “alófono”, “alópata”, “paralelo”, “alergia”). La quinta acepción establecida por la RAE, la psicológica, nos permite localizar un punto de partida respecto a la diferenciación entre el enfoque psicológico y el psicoanalítico: alude a la pérdida del sentimiento (remitiendo a sensación, por lo que no se trata de una cualidad del pensamiento) de una identidad propia. Mientras la psicología se ocupa de la identidad en tanto rasgo de que distingue la personalidad individual, el psicoanálisis se dirige a la identificación; esta identificación apunta a su vez al campo del significante y el Otro, de lo cual surgen interrogantes respecto al carácter de la alienación, si toda identificación lleva a la locura, o qué clase de alienación podría ser fuera del campo del Otro.

Es en el vocablo “alienado” donde podemos encontrar una relación directa con “locura”, de acuerdo con el DRAE: “alienado, da. (Del part. de alienar). adj. Loco, demente.” Se adhiere a la lengua común el sentido de que al caer ante el efecto de la alienación se está loco, en tanto carácter anómalo y no propio de la naturaleza original del individuo, enajenado

²⁴ En la teología medieval, *ālīēnus* adquiere la connotación de mal moral, de desplazamiento y separación del bien “Satanás es *allótrios*, *alienus*, el “otro” (un ángel loco además de malo). (...) *Harmatía* (pecado) es *alotríos* de Dios. *Alotríos* significa “hacer otro”. Entre los escritores helenísticos paganos esta palabra significa “aversión” (a cosas que no nos gustan), pero entre los griegos cristianos se refiere a “alienación” espiritual.” (Padel, R. 2005 :168)

²⁵ También registrado en el indoeuropeo como *ályos* y *hazélyos*, ambos derivando en el inglés antiguo en *elles* (*other*, *otherwise*, *different*), que actualmente se usa en el vocablo *else*; así como en el alemán antiguo *aljas* (de otro, de algo más), a su vez relacionado con *allaz* (todo).

de su razón o su consciencia. El participio latín *alienatus*, *alienata* tiene la connotación de extravío mental. El Diccionario de Autoridades, en su Tomo I (1726), define la alienación:

Metaphoricamente vale abstracción de sentidos. Lat. A sensibus alienatio, abalienatio. FR. LUIS DE GRAN. Adic. al mem. part. 1. trat. 4. cap. 1. De los éxtasis y alienaciones de sentidos que padecía todas las veces que comulgaba. s. f. Lo mismo que Enajenacion. Vease. Es voz Latina, y de poco uso. Lat. Alienatio. NAVARR. Man. cap. 27. Porque en ninguna parte se usa la privación de beneficios que manda incurrir ipso iure à los que son menores que Obispos y Abades dentro de sus meses, si perseveran en la dicha alienación.

Su significación queda empatada con Enajenación, definiendo al enajenado: “part. pass. del verbo Enajenar en sus acepciones. Latín. Alienatus. Mente abstractus. SANT. TER. Concept. cap. 6. Vela perdida (el alma) y enajenada de sí por amarle. QUEV. M. B. Dicen que Cassio respondió enajenado de la cólera, con estas palabras.” (Tomo III, 1732). El último ejemplo introduce a nuestro estudio la noción de la locura como pasión, el *pathos* griego trágico que desposee al hombre de sí mismo llevándolo a su destrucción. Los verbos latinos *alieno*, *alienare* y *alienatum* corresponden a la enajenación mental como a la jurídica en tanto separación de bienes, posiciones o facultades.

Por su parte, el francés *aliénation* comparte la raíz latina *alius*, por lo que el sentido no varía en gran medida. En el diccionario Larousse Francés-Español aparece como “**aliénation** f. alienación, enajenación (cession) || FIG aversión, hostilidad || MÉD alienación, enajenación; *aliénation mentale* alienación mental.” Cabe destacar que el acento sobre el tema de la alienación no sólo está colocado sólo sobre la medicina y la psicología, sino también sobre el derecho y sociología, enfatizando el sentido jurídico del latín *alienatio*:

Aliéner XIII^e s., *Livre de justice*, sens jurid. du lat. *alienare*, rendre autre, de *alienus*, autre ; le mot lat. avait les valeurs de « vendre », de « détacher, rendre hostile », et, dans l’expression *mentem alienare*, de « ôter la raison ». Ces trois significations se sont développées en français, la dernière au XIV^e s. || **aliénation** XIII^e s., du lat. *alienatio* ; XIX^e s., Marx sens philos. et écon. ; 1361, Oresme, méd. *aliénation d’esprit*, trad. du latin ; *aliénation mentale*, 1811, Hanin. (Dauzet, 1964: 22)

El *aliéné* (alienado, enajenado) es considerado entonces como un loco, significación sostenida en ciertos dispositivos como *maison o asile d’ aliénés* (manicomio, casa de alienados). La acción de alienar *aliéner* remite tanto a trastornar, perturbar la razón (*rendre fou*) o enajenarse (*s’ aliéner les amitiés*, enajenarse las amistades), ambas marcando una escisión respecto a la normalidad.

Entre sus acepciones, se encuentra la figura legal de la alienación como la transmisión voluntaria y legal de una propiedad, bienes o derechos. Posteriormente reitera las concepciones previamente mencionadas sobre la pérdida del libre albedrío, del “desposeído de su esencia, razón de ser y vivir”, así como la figura antigua de la alienación mental como sinónimo de locura.

El *Dictionnaire Littré* (1971) propone estas versiones añadiendo una concepción hasta el momento no contemplada:

Aliénation (*a-li-é-na-sion*) s. f. 1 Vente, transport d'une propriété, d'un fonds. 2 Fig. Aliénation des esprits, aversion que des personnes ont les unes pour les autres. 3 Aliénation d'esprit, aliénation mentale, égarement d'esprit, folie. *J'ai vu en elle de l'aliénation d'esprit*, [Molière, *l'Am. méd.* III, 6] *C'était une aliénation de sens, une maladie surnaturelle*, [Guez de Balzac, *Socrate*, disc. 3] Absolument. Folie. *On a dit que la colère est une courte aliénation.* (Littré, 1971: 307-8)

La segunda acepción arroja una definición que, si bien deducible, su explicitud permite matizar el estudio: se trata de una alienación del espíritu, caracterizada por la aversión de los unos a los otros. Dado a que la alienación convoca a un estado de anomalía, de pérdida de identidad, su manifestación más clara sería el sentimiento de aversión, de discordia que posteriormente culminaría en ser señalado loco, excluido de la sociedad, separado.

1.4. Etimología y acepciones del vocablo *separación*.

El DRAE indica, respecto a la separación, su origen en el latín *separatio* y *-ōnis*, y le define como la acción y efecto de separar o separarse, poner distancia entre dos elementos. Recuperamos algunas de las acepciones del diccionario de María Moliner para nuestro estudio:

separar (del lat. *sēparāre*) **1. tr** (de) Apartar, poner una cosa que está tocando a otra de modo que no la toque. **prnl** (de) Dejar de estar en contacto con algo o cerca de algo. **2.** *Pacificar. **4.** Considerar varias cosas sin mezclarlas o confundirlas. – Distinguir, dejar de ser pertenecer a una entidad. (Moliner, M: 834)

La connotación del término indica la acción de dividir, de un cambio espacial para lograr un efecto distinto al tenían los dos elementos en su contigüidad, así como signarles como disimiles, distintas; destacando o eligiendo elementos de una misma entidad o ubicación común de acuerdo con los criterios de diferencia.

El *Diccionario de Autoridades*, en su Tomo VI (1739) hace una especificación respecto al campo médico: “Vale también dividir, y manifestar los cadáveres en las operaciones Anatómicas. Lat. *Separare. Dividere.*”, así como de carácter legal respecto a la separación conyugal: “Vale tambien divorciar, impedir la comunicación por algún tiempo. Lat. *Separare. Dividere.*”. La acción recae sobre la manifestación de una distinción, la constitución de un límite indicando ruptura marital (como es el caso de la separación de bienes en oposición a la propiedad comunitaria) o discriminación de las partes de una estructura anatómica en sus componentes.

Sobre su etimología, de acuerdo con diccionario de J. Corominas (1996) se establece: “Tom. del lat. *separare* íd., derivado de *parare* 'disponer' con prefijo *se-* 'aparte'.” (p.531) Gómez De Silva (1988) define separación como “acción o efecto de separar o apartar: latín *separationem*, acusativo de *separatio* (tema *separation-*) “‘separación’ de *separatus*, participio pasivo de *separare* ‘separar’ (véase separar, secesión, seguro, °suya, preparar), + *-io* acción de”. (1988: 634)

El *Dictionnaire Trésor* aporta una connotación substancialista del vocablo. La referencia empleada en el diccionario pertenece a la terminología quirúrgica, la disolución o separación de una mezcla original, descomponiéndole en sus partes. Posteriormente contempla la separación en su valor jurídico:

SEPARATION, subst. fém. **Étymol. et Hist. 1.** 1314 «action de séparer, d'isoler divers éléments» *separacion entre choses de diverses entencions* (HENRI DE MONDEVILLE, *Chirurgie*, éd. A. Bos, n°106); en partic. **a)** 1718 «isoler les éléments d'un mélange» *separation des metaux* (Ac.) **b)** 1456-57 «rupture entre époux» *le divorce et separacion* (*Cent. nouv. Nouvelles*, éd. Fr. P. Sweetser, LXXIII e nouvelle, p. 445, 169)

El prefijo latín *dis-/dit-* (separación, divergencia, presente también en *disolver*, *dividir*, *disociar* y *distinguir*) designa el sentido del *divortium*, relacionado con *repudium* – potestad del hombre sobre la mujer para despojarle, separarle de su función como esposa y madre, instituida en el Derecho Romano y proveniente del verbo *puDET* (provocar vergüenza). La parte repudiada, al aislarse del vínculo marital, quedaba considerada como indigna, impúdica, rechazada y separada socialmente, pues sin su función conyugal la mujer no era considerada útil para propósito alguno. Divorciar en el sentido moderno queda definido como

el cese del *affectio coniugal*is o *maritalis* por medio de un fallo jurídico, colocando la Ley como entidad tercera que media el conflicto de *diversitas mentium* entre dos.

Podemos establecer la insistencia de la acción por dividir: desplazar colocando algo en medio, sea un espacio o el objeto mismo que provoca la separación. División que remite a los vocablos “escisión” y “clivaje”. Del latín *scissio* (“cortadura, partición, rompimiento, separación”)²⁶, *-ōnis*, “escisión” se define por la RAE como: “rompimiento (|| desavenencia)”, así como su uso médico en tanto extirpación de órganos y tejidos. Por su parte, el anglicismo “clivaje” proviene del inglés “*cleavaje*”; mismo que procede del verbo *cleave* (“hender, partir, cortar”) del inglés medio (1100-1500 a.C.) *cleven*, y este del inglés antiguo (450-1100 d.C.) *cleofan*; términos derivados del griego γλύφειν “*glýphein*”²⁷ (grabar, cincelar, marcar, tallar, cortar), de donde provienen glifo, jeroglífico, petroglifo. Esta concepción aporta la noción de una separación como ruptura, pero así mismo como inscripción o marca de escritura.

Por último consideramos para nuestro estudio la proximidad entre “separación” e “hiancia”. Corominas la establece: “Tom. del lat. *hiatus*, -us, íd., derivado de *hiare* 'rajarse', 'separarse'.” (1996:318). El vocablo “hiancia” suele emplearse en el psicoanálisis lacaniano para referir a *Béance*; en la “Nota de traducción” en el Seminario I de Lacan, Diana Rabinovich señala:

Béance: Se mantiene la traducción de Tomás Segovia en los «Escritos»: Hiancia. Este término señala una forma particular de agujero que no corresponde exactamente a ninguna de las designaciones en castellano. *Béance* deriva de *Béer* que significa abertura grande o también boquiabierto de admiración, sorpresa, deseo, etc. Este matiz corresponde a su etimología latina, etimología que comparte con la serie *hiato* y *hiante*, a partir del cual se forma hiancia. (en Lacan, J. 1981: 9-10)

No obstante, existe una discusión sobre la pertinencia de esta traducción. El vocablo “hiato” remite más precisamente a una interrupción, a la acción de una detención o separación temporal (por ejemplo: en gramática el hiato supone el contrario del diptongo, al pronunciarse dos vocales seguidas en sílabas distintas, colocando una interrupción, un *hiatus* en medio). Como señala la cita, *Béance* remite a una falta, un agujero relacionado

²⁶ Del verbo *scindere* (rajar, hender, rasgar); procedente del indoeuropeo **skei-* (cortar, rajar) que dio lugar al verbo latino *scire* (saber, analizar separando, discernir).

²⁷ Todos estos vocablos tienen como origen común la hipotética raíz indoeuropea **gleubh-* “cortar”.

intrínsecamente con el deseo, tal como lo describe el *Dictionnaire du Ancien Français*: "*Désir, atente, espérance, chose après laquelle on aspire*".²⁸ La "hiancia" suele psicologizarse hacia la noción de "carencia" —y, por ende, obturable, susceptible a llenarse o reponer lo que falta. Para Lacan se trata de una falta constitutiva, una abertura originaria. No agotaremos la discusión en torno a *Béance* por ahora, pero consideramos importante plantear algunos rasgos en el vocablo de una de las categorías principales respecto al sujeto, y su relación semántica con *separación*.

1.5. Heteronomía y autonomía. Un sesgo para comprender alienación y separación.

Para concluir este recorrido, vale agregar una posible vinculación de los vocablos *alienación* y *separación* respecto a los términos *heteronomía* y *autonomía*, y su relación con la libertad en tanto *liberum arbitrium*.

En las distintas reflexiones sobre los vocablos, insiste la relación de uno y otro, de lo considerado propio en tanto rasgo de identidad, naturalidad y pertenencia; y lo otro en tanto a lo que existe fuera en tanto espacialidad, ley y consciencia. Está alienado quien no está en posición de propio, sino afectado por lo ajeno. Por ende, el sentido común adopta la separación como meta y realización, para recuperar el sentimiento del "uno mismo". Tal oposición puede ilustrarse con las nociones de heteronomía y autonomía. De acuerdo con la RAE, heterónimo proviene de los vocablos griegos *heteros* (otro, diferente) y *nomos* νόμος (norma, ley, costumbre) y se define como "dicho de una persona: que está sometida a un poder ajeno que le impide el libre desarrollo de su naturaleza.". Por otro lado, autonomía proviene del griego αὐτονομία, compuesta por αὐτός (propio, por sí mismo) y νόμος. De acuerdo con Robin Lane Fox, en "*El Mundo Clásico*" (2007), su contexto es político, pero procede de una figura de la Tragedia, Antígona²⁹:

La «autonomía» es una palabra inventada por los griegos antiguos, pero para ellos tenía un contexto político claro: empezó siendo la palabra empleada para designar el autogobierno de una comunidad, un grado protegido de libertad frente a un

²⁸ Versión en línea, recuperado de: <http://micmap.org/dicfro/search/dictionnaire-godefroy/b%C3%A9ance>.

²⁹ Antígona será pieza fundamental para el establecimiento lacaniano de un "Ética del Psicoanálisis". En el segundo capítulo de este documento analizaremos la naturaleza de su autonomía, y las consecuencias directas que su recurso deja al psicoanálisis en torno al papel de la libertad y la responsabilidad en la dirección de la cura.

poder exterior que era lo bastante fuerte como para infringirla. La primera aplicación de la palabra a un individuo que se conserva se refiere a una mujer, Antígona, en el drama que lleva su nombre. (Lane, R. 2007: 11)

Mientras la heteronomía es entendida como sometimiento, la dependencia, la pérdida de voluntad o libertad moral, la autonomía se privilegia como el logro de independencia. La alienación aparece como figura heterónoma, mientras que la idea de separación como liberación ejemplifica la aspiración a la autonomía y libertad³⁰. El Derecho Natural (aquel anterior, superior e independiente al Derecho Positivo –soberanía- y Consuetudinario –usos y costumbres-) considera al hombre por naturaleza libre, pero debido al Contrato Social, vive alienado, es decir: cede una parte de su libertad (su tutelaje) al Estado con el fin de crear una sociedad organizada. El sentido jurídico contempla en la alienación una pérdida de una parte de uno mismo, la libertad. En el caso del alienado mental, no posee libertad de elección entre el bien y el mal, ni facultades para elegir en el derecho, considerándose legalmente incapaz.

Resumimos este primer capítulo señalando el abordaje a la polisemia en “locura”, sus articulaciones a la infatuación no sólo como desvarío sino como una locura propia de un saber funesto, íntimamente relacionado al destino, a lo vaticinado; así misma su desfiguración en la figura del infatuado como un hablante enloquecido, creyente de su dicho y único con acceso a esta verdad, separado de los demás.

La elaboración respecto a *alienación* y *separación* indica la función de lo otro, la alteridad y los modos de posicionamiento ante ello. Hasta el momento, la revisión de la etimología nos ha permitido vislumbrar el origen del vocablo y sus relaciones, así como los elementos que han destacado en su uso como parte del sentido común. Sin embargo, es en su función significativa que psicoanalíticamente podemos localizar su potencia y posibilidad de determinar posición, acción y producción de efectos en el campo del sujeto. El estudio destaca lo otro y el “sacar/poner-fuera” (lo separado) como principales agentes en la construcción del valor del vocablo, referentes imprescindibles en la referencia y el habla. La creencia común sostiene un valor en lo individual, personal y a la vez distinto del otro, lugar

³⁰ Si bien el origen etimológico de “libertad” más conocido es el latín *libertas* y el indoeuropeo *leudh* (liberar, crecer), la primera concepción de libertad registrada es el sumerio *Ama-gi*, traducida literalmente como “retorno a la madre”, para definir la manumisión de los esclavos. Surge de interés para nuestro estudio la posibilidad de una noción de libertad que no corresponde a la negación o exclusión de la otredad entregándose a un destino individual, sino a un destino colectivo.

del que se pretende separar en orden de lograr hablar de uno mismo, de la identidad. La separación entendida en su valor de liberación (separarse de la enfermedad en su noción exógena de interioridad inducida, de la cultura o tradición en tanto fuente de inconformidad, etc.) adquiere una potencia para colocarse en el discurso del ser hablante y determinarlo, hablar por este. A su vez, esta separación puede ejercerse sobre uno mismo, ser otro, ya sea en tanto facultades sensitivas o anímicas, dejando de ser quien se reconoce en la acción o ejecuta un acto.

Concluimos colocando el acento en el desplazamiento de la posición autónoma a heterónoma, en la cual aparecen funciones y efectos en el individuo, pudiendo establecerse un parangón con la figura del misántropo fatuo separado y el alienado enloquecido. Al ser puesto dentro o fuera de determinado orden (de ley, de relación al otro), se adquieren elementos y propiedades específicas. Las significaciones contempladas resultan fundamentales para comprender la relación entre las operaciones alienación – separación y el concepto de locura establecido por Lacan, es decir: la oposición entre un orden heterónimo, en y por el lenguaje, y el ideal de liberación y autonomía llevado hasta la presunción infatuada.

Capítulo II.- El concepto de *Locura* en la obra de Jacques Lacan.

“Un loco que se imagina príncipe difiere del príncipe real, sólo en que éste es un príncipe negativo, mientras que aquél es un loco negativo. Considerados sin sus signos, son muy parecidos.” (LICHTENBERG, G.C. “Aforismos”)

El segundo capítulo de este documento presenta la cuestión de la *locura* en la obra de Jacques Lacan con un valor específico de concepto, distinto de psicosis (y demás nomenclaturas asociadas a la noción de enfermedad mental, sinrazón, desviación y déficit). Se plantean los criterios a partir de los que se podría darle un valor conceptual; así como los referentes con que se construye a lo largo de la producción escrita el psicoanalista francés y las consecuencias teórico-clínicas que su establecimiento deriva. Dicha tarea hace necesario indicar ciertas salvedades preliminares, expuestas a continuación:

Generalmente, el interés en psicoanálisis por hablar de “la locura”, específicamente en la orientación dirigida por la *École lacanienne de psychanalyse* (ELP), es resultado del rechazo a hablar desde la psicopatología. Se apunta a buscar otras versiones no ligadas a categorías diagnósticas, abriendo una serie de problemas de dimensión antropológica, filosófica e histórica. Raquel Capurro (2016) recoge un fragmento de este posicionamiento:

¿Por qué La locura? ¿Por qué ese nombre antiguo del cual Erasmo hizo el elogio? ¿Por qué ese nombre que el diagnóstico psiquiátrico de psicosis dejó en las sombras o desplazado hacia los extremos de la histeria? [...] Porque volver a hablar de la locura nos descentra de las nosografías psicopatológicas y nos permite abordar las atipicidades, los desencadenamientos inesperados, abriendo la posibilidad de trabajar más allá de los límites nosográficos. (Capurro, 2016: 1)³¹

Bajo esta consigna se acude a multiplicidad de figuras agrupadas bajo el nombre de “locura”, eludiendo la categorización *psi*. Sin embargo, esto da la ocasión de ser ambiguos al no considerar necesario especificar *de qué locura se habla*, o qué interés tiene esta para el

³¹ Cfr. El psicoanálisis, ¿un tratamiento para enfermos mentales? (2016) *Revista Ñacate*. Disponible en línea: <http://www.revistanacate.com/wp-content/uploads/2016/10/El-psicoan%C3%A1lisis....-R.-Capurro.pdf> (fecha de consulta: 04/08/2017)

psicoanálisis. Se recurre indistintamente al arte, la literatura y la filosofía, estableciendo puentes con los enunciados teóricos de Sigmund Freud y Jacques Lacan, en ocasiones sin indicar la diferencia que supone el empleo del término en el modelo teórico de un autor u otro. No se repara, por ejemplo, que no hay en la obra freudiana el uso de “locura” con valor conceptual, sino a nivel de vocablo³². Por lo tanto, esta investigación apunta a distanciarse de todo empleo indistinto del término. Esto implica que no sólo es necesario explicitar *qué se quiere decir* cuando se habla de locura, sino que de no precisar con claridad las repercusiones que tiene su uso su mención tiene poco valor más allá de un revisionismo de bibliografía academicista.

Se propone la siguiente hipótesis: pese a ser referencia recurrente en textos y comunicaciones psicoanalíticas, el concepto de *locura* concebido y desarrollado por Jacques Lacan a lo largo de su obra es objeto de un malentendido³³ –y en ocasiones de un olvido– al otorgársele un valor abstracto (covariable a los intereses o intenciones expositivas del analista en turno) o haciéndole equivalente de las *psicosis*. Por ende, no se comprende lo que se dice por *locura* bajo la pluma de Lacan si antes no se analizan las circunstancias que llevan a su concepción, el *porqué* del uso de ciertos referentes, las dificultades que supone darle un estatus conceptual y las consecuencias que esto conlleva.

Lo cual lleva a aclarar el uso del sintagma “la obra de Jacques Lacan”. En *La obra clara* (1994) Jean Claude Milner distingue bajo el nombre de *Scripta* el conjunto de textos compilados en los dos volúmenes de *Escritos* en 1966 y los textos posteriores, en su mayoría publicados en la revista *Scilicet* (p.13). Existen diferencias importantes entre esta *Scripta* y los cursos anuales compilados a nombre de *El Seminario*, entre las cuales señalamos una, la de interés a este estudio: la elaboración sobre la locura tiene una presencia importante a lo largo de los *Escritos*, mientras que su mención en el Seminario es particularmente escasa. Este hecho permitirá considerar la circunstancia de que este concepto pase al margen de su enseñanza, no así de su escritura.

³² Freud emplea “locura” para referir a 1) la analogía entre sueño y locura que los teóricos previos a la escritura de la *Traumdeutung* establecen [Sobre todo en los apartados: E. “Las particularidades psicológicas del sueño” (Freud, S, 1976, IV: 83) y H. “Relaciones entre el sueño y las enfermedades mentales” (1976:110-114)], 2) el temor del neurótico a “volverse loco” y 3) en tanto sinónimo de psicosis, manía, demencia y otras modalidades del delirio.

³³ Sin embargo, se rechaza que ese malentendido tenga por origen una “mala lectura”.

En consecuencia, la acumulación y revisión de citas y textos fechados en los que Lacan habla (explícitamente o no) sobre la locura son recursos necesarios mas no suficientes para los propósitos de esta tesis. Por ello este capítulo coloca un acento en las referencias empleadas por Lacan (la psiquiatría órgano-dinamista, la filosofía hegeliana y el *Misántropo* de Molière), pues se propone que al responder *por qué* usa esos referentes y no otros se podrán identificar los problemas y consecuencias derivados de un concepto de locura, además de establecer los fundamentos por los que se le otorga un valor conceptual.

¿Qué autoriza a dar valor de concepto a una noción tan poco “clara y distinta” como lo ha sido la locura? En *Las locuras según Lacan* (2011) Pablo Muñoz rechaza considerarla un concepto unitario, apuntando a la multiplicidad de fenómenos asociados con ese nombre presentes en la obra lacaniana. En efecto, resulta difícil hablar de una teoría unificada de la locura que acople todos los enunciados respecto a este vocablo de modo unívoco, indistinto y total³⁴. Por el contrario, se apunta a deducir lo que Lacan llama *doctrina de la locura*³⁵ anudada por temas, problemas, cuestionamientos teóricos y clínicos con los que Lacan asocia tres nociones hegelianas: la *ley del corazón*, el *delirio de infatuación* y el *alma bella*. Estas permiten repensar otros conceptos y la práctica misma (al menos, desde la propuesta lacaniana). Discernir el campo conceptual, desde la específica relación entre teoría y práctica en psicoanálisis, apunta a un modo preciso de nombrar lo que se podrá hacer en la clínica: delimita lo analizable, lo que implica cuestionar cómo y para qué se interviene, lo cual no puede dejar inalterable la posición del analista y su acto. Conviene recordar que:

Toda palabra tiene siempre un más allá, sostiene varias funciones, envuelve varios sentidos. Tras lo que dice un discurso está lo que él quiere decir, y tras lo que quiere decir está otro querer decir, y esto nunca terminará a menos que lleguemos a sostener que la palabra tiene una función creadora, y que ella la que hace surgir la cosa misma, que no es más que el concepto. [...] Recuerden lo que dice Hegel sobre el concepto: el concepto es el tiempo de la cosa. Ciertamente, el concepto no es la cosa en lo que ella es, por la sencilla razón de que el concepto siempre está allí donde la cosa no está, llega para reemplazar a la cosa [...] Hegel lo dice con mucha rigurosidad: es el concepto el que hace que la cosa esté allí, aun no estando allí. (Lacan, 2008: 351)

³⁴ En consecuencia, se dejan fuera de este documento algunos famosos enunciados de Lacan como “en el amor la mujer es loca, pero no-toda loca”, y “entre locura y debilidad mental hay elección”. No se les desconoce, pero no atañen a lo que se pretende desarrollar en esta investigación.

³⁵ Así la denomina en 1964: “No adelantemos aquí nuestra doctrina de la locura. Pues esta excursión escatológica sólo está aquí para señalar la hiancia que separa a esas dos relaciones, la freudiana y la hegeliana, del sujeto con el saber.” (Lacan, J. 2009: 763)

Como señala José Casas³⁶ (1996) la teoría en psicoanálisis no tiene por función localizar signos primarios, universales, ni buscar la correspondencia con hechos observacionales. “Por el contrario, la teoría tiene como función delimitar las condiciones de posibilidad para que se haga presente el objeto psicoanalítico, dicho objeto tiene la particularidad de expresar su naturaleza a través de la palabra.” (p.13) De este modo, el concepto de locura no se emplea para subsumir casos singulares en una generalidad, sino para habilitar que la hipótesis de un modo específico de sufrimiento contemporáneo sea pensada y ello configure otro modo de intervenir clínicamente.

Siendo coherente con estas ideas, será necesario interrogar y responder: ¿a qué problema responde la creación del concepto de locura? ¿en dónde aparece y en qué contexto?

La cuestión de la locura ocupa a Lacan desde un momento previo al inicio de su enseñanza psicoanalítica. Figura en los *Escritos* desde el conjunto de textos del periodo 1936-1950, es decir: el momento del paso de psiquiatra a psicoanalista³⁷. De este periodo el escrito “Acerca de la causalidad psíquica” (1946), su contexto y circunstancia de escritura, será el centro del esquema de trabajo de la primera parte de este capítulo.

El recorrido de este capítulo consiste en una revisión crítica del concepto de *locura* en tanto distinto de psicosis, formulado en una ruptura con la psiquiatría de su tiempo y apuntando a cuestiones de orden psicoanalítico y filosófico al retomar figuras del individualismo moderno. Si bien en primer momento ello le permite entender la paranoia de un modo específico, las consecuencias de su propuesta van mucho más allá. Esta le permitirá formular en el periodo 1953-1958 una concepción de locura ligada al yo (*moi*) y al *discurso de la libertad*, ambos elementos ligados a la figura del hombre moderno y sus ideales condicionados por un empuje social que Lacan localiza primero ligado al Romanticismo y luego a una propiedad misma del lenguaje expresada bajo la forma del *creerse*. Para dar cuenta de ello haremos una revisión exhaustiva de las referencias que rodean esta construcción (el debate psiquiátrico, la alusión a Descartes, la filosofía hegeliana, el Romanticismo). Indicaremos que *ley del corazón*, *delirio de infatuación* y *alma bella* son

³⁶ Cfr. Casas, J. (1996) Función de la teoría en psicoanálisis (lecturas para su discusión). Ed. UAQ, México.

³⁷ La primera alusión de Lacan a una noción de locura no equivalente a psicosis se encuentra en la tesis doctoral “*De la psicosis paranoica y su relación con la personalidad*” (1932). Retomaremos este texto respecto a la crítica del psicoanálisis como “profesión delirante”.

nociones que dan cuenta de modos de subjetividad caracterizados por elementos comunes: el desconocimiento, la inmediatez (no mediación del Otro) de identificación, el ideal de libertad y una estasis del ser. Se indica el origen de la noción *alma bella* como una propuesta ética de Friedrich Schiller (1759-1805), la cual promueve la reconciliación inmediata entre deber e inclinación. Ello llevará a cuestionar el ideal moral de individualismo y la posición ética del psicoanálisis. Con este fin, se alude a ciertos elementos empleados por Lacan en el desarrollo de su seminario titulado *La ética del psicoanálisis*, particularmente, su lectura de la tragedia *Antígona*. Proponemos que la lectura efectuada a dicha pieza coincide con la tendencia individualista presente en el lacanismo contemporáneo. A la vez, se plantean otras lecturas posibles en las que pudiera argumentarse una ética no individualista sino desde la estructura denominada *inmixión de Otredad*. Por último, se hace una breve reflexión sobre el modo en que esta concepción de locura incumbe a la práctica cotidiana del analista.

2.1. El debate Ey–Lacan acerca de la causalidad de la locura.

El texto “Acerca de la Causalidad Psíquica” es escrito y presentado en las Jornadas Psiquiátricas de Bonneval de 1946, tituladas “*La psicogénesis de las neurosis y las psicosis*”. En el Lacan polemiza con Henri Ey³⁸ (1900-1977) respecto al organodinamismo de este. Para ello, retoma dos textos de Ey: “*Hallucinations et Délires*” (1934) y “*Ensayo de aplicación de los principios de Jackson a una concepción dinámica de la neuropsiquiatría*” (1936). Ello en el contexto de su ruptura con la *episteme* psiquiátrica, virando a la psicoanalítica. Visto así, la concepción de locura en psicoanálisis no podrá considerarse análoga a la que enmarca la psiquiatría –y por ende no puede hacerse sinónimo de *psicosis* a nivel conceptual o clínico.

El debate Ey–Lacan ocurre en un contexto específico dentro de la historia de la psiquiatría: aquel que G. Lantéri-Laura (2000) denominó tercer paradigma de la psiquiatría moderna: el de las grandes estructuras psicopatológicas (1929-1977)³⁹. Este invierte la relación entre psicopatología y clínica presente en el paradigma anterior: mientras en el paradigma de las enfermedades mentales “la psiquiatría avanzaba por así decir, merced de la

³⁸ Psiquiatra francés, representante del organodinamismo y del diálogo entre psiquiatría y psicoanálisis.

³⁹ Los dos paradigmas anteriores son: la alienación mental (finales de s. XVIII-1850) y las enfermedades mentales (1850-1926). Cfr. Lantéri-Laura, G. (2000). *Ensayo sobre los paradigmas de la psiquiatría moderna*. Madrid: Triacastela.

clínica” (p.218), con la prevalencia del concepto de estructura predominará la psicopatología por encima de la psiquiatría clínica, en tanto mera aplicación. Influenciado por la *Gestalttheorie*, las ambiciones en este paradigma apuntan a obtener un conocimiento total del ser del hombre a partir de la patología mental, una concepción antropológica general sostenida en la distinción estructural entre neurosis y psicosis (es decir, la demarcación entre neurología y psiquiatría).

[...] este paradigma ponía en práctica una distinción capaz de organizar en la psiquiatría todo aquello que, al no corresponder ni a lesiones cerebrales evidentes ni a factores exógenos indudables, remitía a lo esencial de esta disciplina –aquello que V. Magnan denominaba *las locuras propiamente dichas*. Se trataba de la oposición pertinente entre las *estructuras neuróticas* y las *estructuras psicóticas*, oposición que el psicoanálisis había dejado en primer plano. (Lantéri-Laura, G. 2000: 220)

A diferencia de la inmensa producción nosográfica del paradigma anterior, se apuntará a localizar los síntomas principales de donde surgiría el proceso mórbido, un *diagnóstico estructural*. Sostenido en el trípode de la concepción freudiana de la evolución de la libido (libido del Yo y libido objetal), la neurología globalista y la filosofía fenomenológica, surge el organodinamismo de Ey como construcción del paradigma estructural. Como el nombre lo indica, este organodinamismo se constituye por dos términos:

En la expresión órgano-dinamismo, el primer término quiere decir que, al mismo tiempo, la enfermedad mental es orgánica y organización (más exactamente «una forma de desorganización del Ser que se organiza a un nivel dinámico inferior»). Esta concepción es «organogénica en el sentido que postula como hipótesis un trastorno orgánico como proceso generador (factor de inmadurez o de disolución)», dice Ey. (Palem, R.M. 2009: 259)

Se afirma que la enfermedad mental consiste en una desorganización del Ser. En consecuencia, se puede deducir que el Ser *es* organización en su estado sano. Como puede notarse el modelo de Ey no pretende ser una concepción psicopatológica más, sino que se inscribe en una representación del mundo⁴⁰ y en una antropología específica⁴¹, de las cuales lo más esencial será la *libertad* (distintiva de lo humano para Ey en el mundo de lo vivo) y

⁴⁰ Sostenida en tres niveles: *la materia inerte*, constituyente de lo que existe, pero que “no es todo”; *el mundo de los seres vivos*, más compleja que la materia inerte y por ende irreductible a esta; y *el mundo del espíritu*, distinguiendo el mundo humano del mundo vivo por la *libertad* esencial del hombre. (Lantéri-Laura, 2000:228)

⁴¹ Regida por tres postulados: 1) el desarrollo ontogénico del hombre reproduce el de la evolución de los mamíferos, 2) el hombre es, dialécticamente, lo que su historia hace de él y lo que este hace de su historia, 3) en su desarrollo, las funciones más antiguas son las más rudimentarias y sólidas, mientras que las más recientes son las más elevadas y frágiles. (Lantéri-Laura, 2000:229)

la *fragilidad del hombre*, “fragilidad que le es esencial pues a cada instante corre el riesgo de retroceder y deestructurarse de manera parcial o de manera global” (Lanterí-Laura, 2000: 229). El término de deestructuración y desorganización constituye la clave de toda la patología para H. Ey, definiendo la especificidad de la psiquiatría el tratar la locura en tanto *patología de la libertad*. (p. 229) Mientras las deestructuraciones parciales corresponden a la patología neurológica, las globales corresponden a la patología psiquiátrica, pues comprometen la organización de la conciencia, tanto como la organización de la personalidad.

Ey rechaza la concepción puramente psicogénica de la patología (encontrada, desde su lectura, en Freud), pero también la mecanicista (asociada a Clérambault), lo que brinda el sentido del segundo término en la categoría de organodinamismo:

El segundo término quiere decir que la enfermedad mental no obstante es siempre una estructura dinámica puesto que le corresponde una forma de conciencia y de existencia ciertamente regresiva (de nivel inferior) pero todavía (re) organizada y rica con todas las mociones del Inconsciente y del Imaginario... «una organización a niveles inferiores de la vida psíquica que entra como agente constitutivo de la estructura de los síntomas y da un sentido a cada forma de existencia patológica». (Palem, 2009: 259)

Pese a la preponderancia de lo orgánico, Ey concede un lugar a los factores psíquicos, pretendiendo hacer una conjunción entre datos psicológicos (de orden subjetivo) con datos orgánicos o fisiológicos (de orden objetivo) pensando así una unificación entre psiquiatría y psicoanálisis (p. 260). Proyecto a menudo convertido en aspiración ideal por quienes buscan la validez científica del psicoanálisis y su aceptación académica, así sea a costo de su subordinación a la psiquiatría, y por ende a la anatomía humana y la biología. Elizabeth Roudinesco (2006) resume con precisión la postura de Ey:

Inspirada en la neurología jacksoniana, de la cual Freud había tomado ciertos conceptos, la doctrina del organodinamismo (...) postulaba la primacía de la jerarquía de las funciones por sobre su organización estática. (...) Según Ey, había que unir la neurología y la psiquiatría a fin de dotar a esta última una teoría capaz de integrar el freudismo. (p. 10)

Se ha planteado, de manera general, la postura de H. Ey. Ahora se desarrolla la crítica sostenida por Lacan. Este considera los postulados de Ey reducibles a la doctrina de la perturbación mental “incompleta y falsa” del organicismo, al no poder concebir el origen de esta en “otra cosa que no sea el juego de los aparatos constituidos en la extensión interior del tegumento del cuerpo” (Lacan, J. 2011: 152). Sin importar los recursos al psicoanálisis de

los que echa mano, o la perspectiva dinámica que busca consolidar, sus coordenadas remiten en última instancia a “las condiciones químicas, anatómicas, etc. del proceso cerebral generador, específico de la enfermedad mental, o incluso las lesiones que debilitan los procesos energéticos necesarios para el despliegue de las funciones psíquicas.” (p.153)

Una vez hecha esta indicación, Lacan establece las condiciones de su crítica: pese a que la concepción de Ey se puede sostener (aludiendo a la presencia y reconocimiento de los asistentes a las Jornadas de Bonneval, es decir: pese a tener validación en una comunidad epistémica), no posee los caracteres de la idea verdadera. Lacan amplía al respecto:

Tal vez sorprenda que pase yo por encima del tabú filosófico que afecta a la noción de lo verdadero en la epistemología científica desde que allí se difundieron las tesis especulativas llamadas pragmatistas. Hemos de ver que la cuestión de la verdad condiciona en su esencia al fenómeno de la locura y que, de querer soslayarlo, se castra a este fenómeno de la significación con cuyo auxilio pienso mostrar que aquél tiene que ver con el ser mismo del hombre. (p.153)

Hay dos cuestiones que merecen atención: por un lado, Lacan no coincide con las condiciones del pragmatismo para considerar una idea verdadera (su utilidad práctica en la realidad objetiva, o “sólo es verdadero aquello que funciona”) y, por lo tanto, el correlato empírico sobre la “eficacia” de la concepción de Ey no es lo que Lacan pretende criticar, pues no es condición suficiente para determinar la veracidad de su idea. Por otro, Lacan coloca la verdad como condición del fenómeno de la locura, del cual no se puede prescindir a consecuencia de eliminar su significación, y con ella su relación con el ser del hombre. Aborda la noción de lo verdadero con “la célebre forma que le ha dado Spinoza: *Idea vera debet cum suo ideato convenire*.⁴² Una idea verdadera debe (el acento cae sobre esta palabra, que tiene el sentido de “es su necesidad propia”), debe estar de acuerdo con lo que es ideado por ella.” (p.153) Para Baruch Spinoza la verdad no se encuentra en el juicio ni en la *adaecuatio rei et intellectus* aristotélica, sino en la idea. En la segunda parte de la *Ética demostrada según el orden geométrico* (1677) abunda al respecto:

Entiendo por *idea adecuada* una idea que, en cuanto considerada en sí misma, sin relación al objeto, posee todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de una idea verdadera.

Explicación: Digo «intrínsecas» para excluir algo extrínseco, a saber: la conformidad de la idea con lo ideado por ella. (Spinoza, B. 2011: 70)

⁴² Spinoza, B. *Ética*, 1677 I. axioma VI.

El carácter de verdad, de claridad en una idea radica en su adecuación con las ideas que se deducen de ella, en tanto sea inteligible y no entre en contradicción con estas. Con esta aclaración, podríamos conjeturar que Lacan parte de un modelo hipotético-deductivo, y no de la observación supuestamente “pre-reflexiva” y “objetiva” del inductivismo ingenuo⁴³ en la que prima el objeto en una experiencia fáctica.

Lacan descalifica la doctrina de Ey al señalar la contradicción entre los términos derivados de ella con su problema “original y permanente”: discernir qué distingue a un enfermo neurológico de un *loco* (es decir, los límites entre neurología y psiquiatría).

Pregunto, pues, a Henri Ey: ¿en qué distingue a ese enfermo⁴⁴ de un loco? Queda a mi cargo, si no me da la razón en su sistema, poder dársela en el mío.

Si me responde con las *perturbaciones noéticas* de las *disoluciones funcionales*, le preguntaré en qué difieren éstas de lo que él llama *disoluciones globales*. De hecho, es la reacción de la personalidad, que en la teoría de Henri Ey aparece como específica de la psicosis, sea como fuere. Y aquí es donde esa teoría muestra su contradicción, y al mismo tiempo su debilidad, ya que, a medida que Ey desconoce de un modo más sistemático toda idea de psicogénesis, hasta el extremo de confesar en alguna parte que ya no puede siquiera comprender qué significa esta idea, lo vemos recargar sus exposiciones con una descripción “estructural” cada vez más sobrecargada de la actividad psíquica, en la que reaparece aún más paralizante la misma discordancia interna. (Lacan, 2011: 155)

La idea primera (la concepción órganodinamista) entra en contradicción con lo ideado por ella (una acentuación por el mecanicismo, recusando toda idea de psicogénesis).

Junto a ello, Lacan criticará otros aspectos que serán de importancia fundamental al plantear su doctrina de la locura: la concepción dualista de Ey (que, señala, no coincide con la de Descartes, mucho más adecuada para sus propósitos), la afirmación de “la integración es el ser” y el juicio que Ey da sobre la locura: “Las enfermedades son insultos y trabas a la libertad, no están causadas por la actividad libre, es decir, puramente psicogenética.” (p. 157).

⁴³ En *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?* (1976) Alan Chalmers define la concepción *inductivista ingenua* de la ciencia como producto de afirmaciones populares: “el conocimiento científico es conocimiento probado, la ciencia se basa en lo que podemos ver, tocar, oír; la ciencia deriva de los hechos de la experiencia”. Chalmers señala el peligro (e ingenuidad) de esta postura, que apunta a la aprehensión de una verdad sin paradigmas y pretendidamente imparcial. Sin descartar el inductivismo en sí mismo -sino más bien su perspectiva ingenua-, afirma: “La ciencia no comienza con los enunciados observacionales, porque una teoría de algún tipo precede siempre a todos los enunciados observacionales, y los enunciados observacionales no constituyen una base firme sobre la que pueda descansar el conocimiento científico, porque son falibles.” (1990: 52)

⁴⁴ Lacan se refiere a un caso de Gelb y Goldstein (1951), “el canto de cisne de las posiciones globalistas en neurología, pero en la época nadie se daba cuenta: el paciente había sufrido una herida que le había dañado las dos cisuras calcáreas, y, pese a la localización limitadísima de la lesión padecía trastornos muy generales. [disolución uniforme del más alto nivel]” (Lantéri-Laura, 1994: 32)

Si la locura es la *patología de la libertad*, es labor de la psiquiatría restituir esta libertad al hombre:

La función de la psiquiatría dentro de las ciencias humanas es la de garantizar el valor del hombre ayudándolo a permanecer o a devenir como el portador de los valores que lo califican en cuanto tal [...]. Es este hombre (ser de estremecimientos, de proyectos y de lejanías... según el análisis existencial) herido, ofendido, impedido, el que aparece a plena luz (es decir en pleno sufrimiento y en sus esfuerzos de sobrevivencia, incluso de metamorfosis) en los *Estudios psiquiátricos*. (Palem, 2009: 261)

Ey da a la locura una concepción deficitaria, contraria al ser en su integración y en su formación jerárquica. El proyecto psiquiátrico organodinamista no es entonces sólo uno guiado por un ideal de salud, sino que pretende dar cuenta del ser del hombre, obteniendo una verdad sobre este y redimiéndolo al rehabilitar aquello que le es de sí, la libertad, en oposición a la locura vista como obstáculo y riesgo por la fragilidad que le constituye. La concepción de la locura, entendida como déficit y error que remite en instancia última al organismo y a la disolución estructural, se opone a la elaborada por Lacan. Comenzará su propuesta, retomando primero a Descartes.

2.1.1. El papel de la locura en las *Meditaciones Metafísicas*: la creencia delirante.

La referencia a René Descartes (1596-1650) en la crítica al organodinamismo aparece tras la acusación de dualismo en el pensamiento de Ey, quien atribuye al primero un “dualismo absoluto introducido entre lo orgánico y psíquico (...) [cuando] más bien [para Descartes] se trata del dualismo de la extensión y el pensamiento” (2011: 156); así como el equivoco de Ey cuando sostiene que en el dualismo “el espíritu es sin existencia”, contrastándolo con el *cogito* como primer juicio de existencia. (p. 158) Por ello, Lacan considera pertinente la consigna de un retorno a Descartes, en el texto de las *Meditaciones Metafísicas* (1641):

Respecto del fenómeno de la locura, si bien no lo profundizó en sus *Meditaciones*, al menos tengamos por revelador el hecho de que da con él desde los primeros pasos de su partida, de una inolvidable alegría, hacia la conquista de la verdad. “¿Y cómo podría negar yo que estas manos y este cuerpo son míos sino acaso comparándome con algunos insensatos cuyo cerebro ha sido de tal modo alterado y ofuscado por los negros vapores de la bilis, que constantemente aseguran ser reyes, cuando son pobrísimos, y que van vestidos de oro y púrpura, cuando están completamente desnudos, o que se imaginan ser cántaros o tener un cuerpo de

vidrio? Son, ¡por supuesto!, locos, y yo no sería menos extravagante si me guiase por sus ejemplos.”

Y sigue adelante, cuando vemos que bien habría podido, no sin provecho para su búsqueda, detenerse en el fenómeno de la locura. (Lacan, J. 2011: 162)

El fragmento recuperado por Lacan corresponde a la Meditación Primera (*De las cosas que pueden ponerse en duda*). Su mención no es arbitraria, pues pone el acento en la creencia delirante. Ey hará lo propio, pero disolviendo la noción de creencia en la de error, advirtiendo al psiquiatra a no conferir sentido a la creencia del enfermo, a riesgo de co-delirar con este.

¿Son análogas las posturas de Ey y Descartes sobre la creencia delirante? ¿Qué interés tiene la referencia cartesiana? A estas cuestiones añadimos una tercera, lanzada por Lacan: ¿qué valor humano yace en la locura? Comencemos por analizar el párrafo citado en su fuente original:

Pero, aun dado que los sentidos nos engañan a veces, tocante a cosas mal perceptibles o muy remotas, acaso hallemos otras muchas de las que no podamos razonablemente dudar, aunque las conozcamos por su medio; como, por ejemplo, que estoy aquí, sentado junto al fuego, con una bata puesta y este papel en mis maños, o cosas por el estilo. Y ¿cómo negar que estas manos y este cuerpo sean míos, si no es poniéndome a la altura de esos insensatos [*nescio quibus insanis*], cuyo cerebro está tan turbio y ofuscado por los negros vapores de la bilis [*quorum cerebella tam contumax vapor ex atra bile labefact*], que aseguran constantemente que son reyes, siendo muy pobres, ir vestidos de oro y púrpura, estando desnudos, o que se imaginan ser cacharros, o tener el cuerpo de vidrio? Mas los tales son locos, y yo no lo sería menos si me rigiera por su ejemplo. [*sed amentes sunt isti, nec minus ipse demens viderer, si quod ab iis exempum ad me transferrem*]. (Descartes, 1977: 18)

El proyecto de las *Meditaciones* supone una reflexión sobre las posibilidades del conocimiento. La primera meditación separa la intuición de la búsqueda de la certeza, dando razones y criterios por los cuales convendría dudar de las cosas (con particular énfasis en *las cosas materiales*). Su fin no es el escepticismo o el nihilismo, sino una cuestión preliminar para poder liberarse de prejuicios producidos por los sentidos y así guiarse por la duda. Se trata de una reflexión que elude los impedimentos de la vida cotidiana al pensar, y conducían a una transformación, “comenzando en un *yo concreto* –el propio– y dirigiéndose después hacia el encuentro con el punto arquimediano necesario para la fundamentación científica: el cogito.” (Ávila, M. 2015:133). Sin embargo, la locura sirve aquí como el tropo de un margen a su propio proceder: aquello que me viene de los sentidos y que, si pusiera en duda, me

colocaría en el lugar de un loco. La interrogación meditativa muestra así sus límites, pero deriva el riesgo que existe en la locura (creerme otro que no soy) en la figura del sueño:

Con todo, debo considerar aquí que soy hombre y, por consiguiente, qué tengo costumbre de dormir y de representarme en sueños las mismas cosas, y a veces cosas menos verosímiles, que esos insensatos cuando están despiertos. ¡Cuántas veces no me habrá ocurrido soñar, por la noche, que estaba aquí mismo, vestido, junto al fuego, estando en realidad desnudo y en la cama! (p.18)

Hay en el sueño mayor posibilidad de ser engañado, pero a diferencia de la locura, existe oportunidad de continuar la tarea meditativa en tanto las imágenes oníricas poseen alguna reminiscencia de la realidad, por más extravagante que resultara tal imagen. Mientras el sueño sería una deformación de la realidad, la locura no se presta a engaños: el loco⁴⁵ cree que su cuerpo *es* de vidrio (y por consiguiente *lo es*: no hay lugar para la interrogación esencial de la meditación). Si Descartes señala el compararse con los locos aquello que lo haría parecer (*viderer*) extravagante e insensato (sin serlo), para ellos no hay posibilidad de comparación. “[En la locura] no hay metáfora, son cacharros y tienen cuerpo de vidrio” (Gusman, 2010: 145). Mientras para el sujeto cogitante traspasar los límites de la duda lo colocaría en igualdad al insano, este “se cree” fuera de todo nexo a la realidad.

El mismo párrafo citado por Lacan sería retomado por Michel Foucault quince años después en su obra *Historia de la locura en la época clásica* (1961), indicando en este la escisión razón-sinrazón en la que el autor pretende encontrar el nacimiento del saber moderno en tanto silenciamiento de la locura. Dos años más tarde, Jacques Derrida haría una crítica a los desarrollos de Foucault en el texto *Cogito e historia de la locura* (1963). El objeto de esta polémica sería si la supuesta exclusión de la locura, silenciada en y por el desarrollo de la razón moderna podría o no fundarse en torno al *cogito* cartesiano.

Dicha disputa pudiera parecer ajena a los desarrollos de Lacan: ni Foucault ni Derrida dan el peso de concepto a *locura* –por razones distintas que cabría puntualizar⁴⁶. Sin embargo, un examen y valoración de ambas propuestas no sólo permiten una comprensión

⁴⁵ Al emplear los vocablos “loco” y “locura” en el contexto cartesiano, alude a la tradición en torno a la demencia, la insania y el enloquecimiento por influencia de la bilis negra.

⁴⁶ Mientras Foucault no establece *un* concepto en tanto considera que este es covariable a la *episteme* donde se produzca un saber sobre la locura y los dispositivos construidos a su alrededor, Derrida considera la noción de locura no como un concepto sino como tema o índice en el texto: “Descartes no habla nunca de la locura misma en este texto. No es su tema. La trata como un índice para una cuestión de derecho y valor epistemológico. (...) *este texto no se trata de la locura* (...) ni siquiera para excluirla”. (Derrida, 1989:72)

más amplia del texto cartesiano, sino que dan un matiz a dos cuestiones cruciales abordadas por Lacan en torno a su concepto de *locura*: el hombre moderno y su relación con el saber. El interés no es meramente por la rigurosidad interpretativa (qué autor tendría la versión más acertada de Descartes y sus intenciones), sino por las consecuencias de sus aproximaciones y el interés que puede suscitar al psicoanálisis en su relación con la locura.

Las elucubraciones de Foucault (calificadas por H. Ey como un "*psiquiatricidio*") suponen una crítica frontal al saber pretendidamente objetivo que la medicina psiquiátrica erige sobre la locura. Saber adquirido a costa de un silencio forzado: el saber filosófico moderno se fundamenta en una violencia ejercida sobre la locura, sometiéndole al lenguaje de la razón en términos de déficit, anormalidad y patología. Esta supeditación de lenguaje no sólo derivaría en criterios diagnósticos que aspiran a obturar las experiencias nominadas "locura" a lo largo de la historia, sino que se reproducirían social e institucionalmente. La locura perdía así su carácter trágico para convertirse en un error de juicio del cual se tomaba distancia por medio del progreso de la razón: "En el camino de la duda, Descartes encuentra la locura al lado del sueño y de todas las formas de error" (1997:76). Foucault supone encontrar en Descartes el nacimiento del imperativo "*Yo, que pienso, no puedo estar loco*", fuente de la escisión razón/sinrazón.

Mientras el sueño y el error supondrían salvedades a sortear por medio de la razón, la locura recibe el carácter de "peligro que se evita". El *cogito* no puede estar loco, pues dudar demasiado haría peligrar el camino de la meditación.

Para la locura, las cosas son distintas: si sus peligros no comprometen el avance ni lo esencial de la verdad, no es porque tal cosa, ni aun el pensamiento de un loco, no pueda ser falsa, sino porque yo, que pienso, no puedo estar loco [...] No es la pertinencia de una verdad la que asegura al pensamiento contra la locura, como le permitiría liberarse del sueño; es una imposibilidad de estar loco, esencial no al objeto del pensamiento, sino al sujeto pensante [...] pues la locura justamente es la condición de una imposibilidad del pensamiento. (Foucault, M. 1976: 77)

La crítica de Foucault al saber encumbrado por el positivismo lógico consiste en señalar que, tras los afanes de objetividad y de progreso (no sólo el triunfo de la razón sobre la superstición sino sobre la enfermedad ya diagramatizada, calculada sobre el cuerpo del loco) existe una violencia histórica: la exclusión de los saberes no sostenidos en la racionalidad moderna. Su proyecto arqueológico apunta a narrar la locura en sus quiebres y

discontinuidades históricas, sin pretensiones de una coherencia y continuidad progresiva hacia un entendimiento más detallado de esta (posición propia del mito médico sobre la evolución progresiva de su científicidad), vale decir: sin el lenguaje de la Razón.

Derrida erigiría una contraposición al argumento planteado: en Descartes no habría una exclusión de la locura, sino que esta constituye al *cogito* en su confrontación al Genio Maligno. El uso será pedagógico, ficcional (en tanto hipótesis hiperbólica que pone en cuestión todo saber racional) para ilustrar al no-filósofo la especificidad de la duda sensible. Sin embargo, la duda sensible supone apenas una primera etapa para la tarea meditativa, y la locura sería apenas un ejemplo, acaso no tan poderoso ni tan útil como el sueño. Sin embargo, no se excluiría la locura: se le da entrada, pero en tanto hipótesis.

[...] el recurso a la hipótesis del Genio Maligno va a hacer presente, va a convocar la posibilidad de una locura total, de un enloquecimiento total que yo no podría dominar puesto que me es infligido –por hipótesis– y puesto que ya no soy responsable por él; [...] una locura que introducirá la subversión en el campo de las ideas clara y distintas. [...] (Derrida, 1989: 75)

Para Derrida no se trata de darle un estatuto ontológico o conceptual a la locura lo que concierne a Descartes: se trata de una ficción, una figura retórica tomada de las convenciones epocales de esta (con claras influencias de la tradición grecolatina) para pensar el camino hacia la verdad.

Aquí no se trata, por otra parte, para Descartes, de determinar el concepto de locura, sino de servirse de la noción corriente de extravagancia para fines jurídicos y metodológicos, para plantear cuestiones de derecho que conciernen solamente a la *verdad de las ideas*. (p. 72)

A la par, Derrida critica las pretensiones de Foucault por escribir una historia que no haga uso del lenguaje de la razón, pues en tanto “historia” se construiría sobre un andamiaje lógico, ordenado y racional.

[...] ¿no es la arqueología, aunque sea del silencio, una lógica, es decir, un lenguaje organizado, un proyecto, una orden, una frase, una sintaxis, una «obra»? [...] ¿Cuáles van a ser la fuente y el estatuto del lenguaje que de esta arqueología, de este lenguaje que debe ser entendido por una razón que no es la razón clásica? (p. 53)

Líneas más adelante, precisa el sentido de este señalamiento: si se pretende hacer hablar a la locura prescindiendo del lenguaje de la razón, resulta insuficiente simplemente evitar las nomenclaturas psiquiátricas. Al pretender mantenerse aséptico de toda complicidad

con la racionalidad moderna y su positivismo, Foucault tendría que prescindir, a decir de Derrida, de todo el lenguaje europeo, en tanto es cómplice histórico de este supuesto silenciamiento objetivante. No basta renunciar a las categorías psi, sino que habría que renunciar a toda categoría de la razón moderna... lo cual bien equivaldría, según este autor, a seguir el exilio del loco o callar.

Por último, Foucault responde en el apéndice de 'Historia de la locura' titulado "Mi cuerpo, ese papel, ese fuego" (1972), en el cual reitera su propuesta original. El hombre moderno, en tanto soberano de sí mismo, de su *ratio*, sujeto de derecho, no podría ser delirante; pues esta sinrazón supondría su exclusión de una sociedad sostenida por la positividad de los saberes. El ejercicio meditativo implica una transformación, a saber: pasar de la oscuridad a la certeza. La locura es el límite de la duda, y sostenerla como ficción, tal como pretende Derrida, no hace más que sostenerla como un agente externo, incompatible al ejercicio meditativo. Vemos así que al pensar la locura los dos autores dan cuenta de sus posiciones respecto al saber y la filosofía. Mientras Derrida contempla la locura meramente desde el texto, Foucault encuentra necesario pensarla desde prácticas institucionales, dispositivos y los saberes que le dan cuño de especificidad, a fin de desenmascarar la racionalidad a la que responde este silenciamiento. Si bien sus perspectivas no coinciden con la de Lacan, su conceptualización de la locura se encuentra interpelada por un problema común con Foucault: la razón moderna y la antropología derivada de ella. Veremos de qué forma da cuenta de ello.

Volvamos primero al debate sobre el organodinamismo: mientras Ey considera la creencia un fenómeno de déficit (y una forma del error, pudiendo leer una continuidad con la lectura que Foucault hace de Descartes), Lacan la define como "menos que saber, pero quizá es más: afirmar es comprometerse, pero no es estar seguro." (2011: 162); creencia y certeza no coinciden, se puede creer sin estar cierto. Como hemos mencionado, la cuestión de la verdad condiciona el fenómeno de la locura y le otorga su significación; su especificidad no será, respecto a la verdad, el déficit o el error, sino el desconocimiento:

¿Cuál es, por tanto, el fenómeno de la creencia delirante? Es, decimos, el de desconocimiento, con lo que este término contiene de antinomia esencial. Porque desconocer supone un reconocimiento, como lo manifiesta el desconocimiento sistemático, en el que hay que admitir que lo que se niega debe de ser de algún modo reconocido. (2011: 164)

No se trata del error y de su correspondencia con “los pliegues del cerebro”. Desconocimiento no es ignorancia, sino que implica apartarse de lo una vez conocido. El recorrido efectuado hasta este punto es el siguiente: mientras Ey considera la creencia delirante como una distorsión, una desintegración del ser (no sólo un desvío –irreversible o no, según se siga a Foucault o a Derrida– en la búsqueda de la verdad, como lo ideaba Descartes) y *patología de la libertad* esencialmente orgánica, Lacan se sirve de la referencia a las *Meditaciones* para colocar una vez más el acento en el objeto que subyace su indagación: la verdad. Sin embargo, si Ey tomaba un fenómeno de la patología mental para descubrir en ella una verdad del ser del hombre, Lacan hará lo propio al señalar que la locura “es vivida íntegra en el registro del sentido [...] el fenómeno de la locura no es separable del problema de la significación para el ser en general, es decir, del lenguaje para el hombre.” (2011:164). Respecto a la verdad, el loco desconoce. Concepción que Lacan ligará a la *Fenomenología* hegeliana. Para Hegel (1770-1831) la locura (*Wahnsinn*) es propia del hombre de la razón (*Vernunft*) cuando este *desconoce* el camino recorrido dialécticamente, centrado en la inmediatez que le oferta la certeza del puro sí-mismo, es decir: desconoce los medios que lo han conducido a ser quien es. Mientras Foucault⁴⁷ lee en Descartes la locura como aquella que, por colocarse fuera de la razón, pierde derecho al *cogito*, para Hegel la locura es un momento a atravesar en el desarrollo dialéctico del ser racional.

Sólo el hombre llega a captarse a sí mismo en aquella completa *abstracción del yo*. Por ello tiene, por decirlo de alguna manera, el *privilegio* de la locura (*Narrheit*) y la demencia (*Wahnsinns*)”. (Hegel, 1830: 168)

Es sobre este punto que el recurso a la filosofía hegeliana debe precisarse.

2.2. La concepción de locura (*Wahnsinn*) en la Fenomenología del Espíritu.

Es de Hegel y no de la psiquiatría, ni de Freud, de donde Lacan tomará los referentes para conceptualizar la locura. En los subapartados consecuentes se argumenta esta referencia,

⁴⁷ Si bien sus premisas, intereses y conclusiones son distintos a los de Lacan en su referencia a Hegel, el texto “Historia de la locura en la época clásica” es, de acuerdo con Georges Canguilhem (19 de abril de 1960), de inspiración hegeliana *en su concepción de la historia*: “En la utilización de su documentación considerable, el pensamiento de M. Foucault ha conservado de un extremo al otro un vigor dialéctico que en parte procede de su simpatía por la versión hegeliana de la historia y de su familiaridad con la *Fenomenología de la mente*.” (citado por Eribon, 1992: 142) Asimismo, Didier Eribon considera la enseñanza de Jean Hyppolite (y su lectura de la *Fenomenología*) un elemento fundamental en la formación filosófica de Foucault. Puede afirmarse que Foucault acude a Hegel, pero en su concepción de *historia*, no así en su concepción de la *locura*.

haciendo primero una salvedad respecto al vocablo elegido por Hegel: *Wahnsinn*. En su estudio del término, Heidegger indica:

¿Designa esta palabra a un enfermo mental? No. Locura (*Wahnsinn*) no significa meditar (*Sinnen*) lo sin sentido (*Unsinn*). «*Wahn*» es una palabra del alemán antiguo proviene del alto alemán *wana* y significa *ohne* (sin). El loco piensa (*sinnt*) y lo hace como ningún otro. Pero se queda sin el parecer (*Sinn*) de los otros. Él es de otro parecer (*Sinnes*). «*Sinnan*» significa originalmente: viajar, aspirar a..., tomar una dirección. La raíz indogermánica *sent* y *set* significa “camino”. El Solitario es el loco porque está en camino hacia otra parte. (Heidegger, M. 1990: 50)⁴⁸

Sus componentes léxicos *Wahn* (ilusión, manía) y *Sinn* (sentido, conciencia, pensamiento, significación) ayudan a captar la locura de la que hablará Hegel, distanciándola de concepciones de perturbación mental.⁴⁹

En el *lacanismo* la referencia a Hegel suele ser homologada con un supuesto “primer Lacan”, un Lacan “hegeliano” (como también suelen atribuírsele otras etiquetas, por ejemplo, ser una lectura “estructuralista” de Freud). La argumentación de esta investigación rechaza este tipo de afirmaciones, pues reducirlo a un simple “gusto” o filiación autoral momentánea no responde la cuestión fundamental: ¿por qué Hegel? ¿a qué necesidades lógicas, a qué problemas responde recurrir a este autor? A continuación, trataremos de dar respuesta a estas cuestiones:

Conque —punto esencial— el primer efecto de la imago que aparece en el ser humano es un efecto de alienación del sujeto. En el otro se identifica el sujeto, y hasta se experimenta en primer término, fenómeno que nos parecerá menos sorprendente si nos acordamos de las condiciones sociales fundamentales del *Umwelt* humano, y si evocamos la intuición que domina a toda la especulación de Hegel. (Lacan, J. 2009: 179)

Lacan ubica una necesidad en el psicoanálisis: enfatizar el papel del humano como ser social, constituido desde el mundo circundante, opuesto al sustancialismo individualista. La teoría de Hegel sostiene que para que algo sea “*algo*”, requiere de la Otredad. La *consciencia racional* está llena del mundo exterior, pues necesita rebasar la inmediatez de la

⁴⁸ Esta traducción tiene por apoyo la versión establecida por Luis Tamayo en su texto “El Estilo de Heidegger”, publicado en la compilación *Heidegger: Sendas que vienen*. (Tamayo, L. 2008: 47)

⁴⁹ Encontramos fundamental hacer esta aclaración, ya que en la *Fenomenología* Hegel desarrolla la locura en tanto delirio de infatuación; sin embargo, su teoría de la psicosis se encuentra en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (1817). El vocablo empleado ahí es *Verrücktheit* (enloquecimiento, demencia) “Hegel se sirve del término “*Verrücktheit*” para caracterizar la enfermedad mental porque —a diferencia de lo que sucede con la expresión castellana— se presta bien a su concepción de la “locura” como desviación, como distorsión de un funcionamiento normal de una estructura psíquica.” (Brauer, D. 2010: 302)

conciencia natural. Su contenido —el significado— se lo da el mundo en el devenir dialéctico. Desde la Antigüedad Clásica se piensa al hombre desde su racionalidad. Para Hegel, ni el pensamiento ni la razón pueden definir el *Yo*. Lo propiamente antropógeno, lo humano, es el deseo (*Begierde*) en tanto implica el encuentro con la otredad y la contradicción. Haremos un breve esbozo de esta cuestión a continuación.

Hegel describe un primer momento de la conciencia en certeza sensible, en relación inmediata con el objeto, aparentando riqueza infinita: aparece sin prejuicios, en naturaleza bruta. “Este conocimiento se manifiesta, además, como el más verdadero, pues aún no ha dejado a un lado nada del objeto, sino que lo tiene ante sí en toda su plenitud.” (Hegel, 1966: 60) Se encuentra con lo inmediato de la realidad, “lo que es”. Esto supone una pasividad del sujeto respecto del objeto. Es sobre el problema de conocimiento (“¿cómo conozco la realidad?”) donde empieza el devenir dialéctico de la conciencia. Sin embargo, esto se trata tan sólo de la articulación más pobre respecto al objeto: “Lo único que enuncia de lo que sabe es *esto*: que es; y su verdad contiene solamente el ser de la cosa. La conciencia, por su parte, es en esta certeza solamente como puro yo, y yo soy en ella solamente como puro *éste* y el objeto, asimismo, como puro *esto*.” (p.60) La certeza sensible no es pura immediatez: esta es sólo su manifestación más común. Hegel indica que la certeza se obtiene como algo mediado: “yo tengo la certeza por medio de un otro, que es precisamente la cosa; y ésta, a su vez, es en la certeza por medio de un otro, que es precisamente el yo.” (p.64) Sin mediación, la conciencia ingenua considera la familiaridad de lo inmediato como la realidad. El sujeto queda absorto en lo que conoce de forma inmediata, se pierde en este acto. Es por medio del deseo que el sujeto puede volver a sí mismo, saliendo de ese estado absorto. La conciencia natural deviene conciencia-de-sí, o autoconciencia, cuya realización efectiva dependerá de su relación con la otredad.

Sin la mediación de la otredad el individuo queda en el puro esto de carácter abstracto, pensado como esencia. La otredad aparece en Hegel como una ética. Cabe aclarar: el encuentro con la otredad no supone un altruismo. La certeza sensible no se descubre como una mismidad que debe abrirse a otros, sino que la mismidad en su esencia *es* alteridad aunque la conciencia no lo sepa. La sustancia del Espíritu se divide y se articula en individuos

en el acto en que la conciencia se aprehende a sí misma, siendo un Todo que es contemporáneo –lógica y temporalmente– a las partes.⁵⁰

Para Lacan, recurrir a la filosofía hegeliana supone un modo de facilitar el entendimiento de la constitución del sujeto hablante a partir del Otro. La subjetivación y realización de la autoconsciencia, desde Hegel, se conciben en el Espíritu (*Volkgeist*), como una reflexión fuera de la inmediatez. Este rechazo a la inmediatez es un estatuto ético:

En la vida de un pueblo es donde, de hecho, encuentra su realidad [*Realität*] consumada el concepto de la realización de la razón consciente de sí, donde esta realización consiste en intuir en la independencia del *otro* la perfecta *unidad* con él o en tener por objeto como mi ser para mí ésta libre *coseidad* de un otro previamente encontrada por mí, que es lo negativo de mí mismo. (...) El *trabajo* del individuo para satisfacer sus necesidades es tanto una satisfacción de las necesidades de los otros como de las suyas propias, y sólo alcanza la satisfacción de sus propias necesidades por el trabajo de los otros. Así como el individuo lleva ya a cabo en su trabajo *singular, inconscientemente*, un trabajo *universal*, lleva a cabo, a su vez, el trabajo universal como un objeto *consciente*; el todo se convierte en obra suya como *totalidad*, obra a la que se sacrifica y precisamente así se recobra a sí mismo desde esta totalidad. (Hegel, G. 1966: 209-210)

Para Hegel la apuesta es llegar a una *autoconsciencia*: una consciencia-de-sí, pasada por una mediación que la saca de la certidumbre ingenua. Se trata de un pasaje de la lógica sintáctica (formalización abstracta) a la lógica semántica (de significado, referencia y sentido); por ende, toda relación de significación es una relación con el Otro. Contrario a posturas como las sostenidas por Kant y Fichte (para quienes la cosa-en-sí, el *noúmeno*, existe independiente del sujeto), sujeto y objeto no pueden existir en unidad más que negando su inmediatez: por la mediación del saber de sí. Jean Hyppolite añade una precisión respecto al desarrollo de la *autoconsciencia* fuera de la inmediatez y lo puramente individual:

Los individuos singulares, nos dice Hegel, existen en el seno del espíritu del pueblo como magnitudes evanescentes, emergen para sí, pero inmediatamente quedan inmersos en este espíritu que les constituye y que al mismo tiempo es obra suya. Con respecto a los individuos singulares el espíritu universal es el medio de su subsistencia y el producto de su actividad. Aquí se da una acción recíproca entre el todo y las partes, entre lo universal y lo singular, que constituye la vida misma del Espíritu. Ello no obstante, esta vida debe ser saber de sí, debe reflexionar en sí misma, reflejarse en sí, pues, en su forma inmediata, todavía es un espíritu universal en el elemento del ser. Lo que nos interesa particularmente en la fenomenología es este movimiento del saber, esta reflexión fuera de la

⁵⁰ Ritvo, J.B. [Parrasiastes]. (25 feb. 2012). Psicoanálisis y Filosofía por Juan B. Ritvo. (Primera Parte: Hegel/Lacan. Aportes filosóficos de la fenomenología de Hegel para lo desarrollado en la teoría por Lacan) [Archivo de video]. Recuperado de <https://youtu.be/DmxwUEC31Xc>

inmediatez. La vida ética de un pueblo, la sustancia del espíritu, sólo es por medio del saber de sí. (Hyppolite, J. 1974: 173)

La articulación entre el sujeto y el *Volkgeist* es el corazón de la eticidad propuesta por Hegel: no se podrá más emanciparse del mundo una vez que se está mediado por el saber de sí, ni tampoco considerarse víctima de este (o su verdugo): se es producto y productor de lo social sincrónicamente. No se trata de una simple adaptación social o un gregarismo, sino del movimiento de la razón misma para la realización del sujeto.

2.2.1. Individualismo moderno: la realización de la conciencia racional por sí misma.

En el apartado V.B. “La realización de la autoconsciencia racional por sí misma” de la *Fenomenología del Espíritu* (1807) Hegel formula una crítica al idealismo subjetivo y al romanticismo. Esta surge cuando aborda la producción de una ruptura de la ética a la moral: mientras en el primer subapartado [1. La dirección inmediata del movimiento de la conciencia de sí; el reino de la ética] concluye planteando a un sujeto productor y producido del *Espíritu*, aludiendo a la eticidad griega: “De ahí que los hombres más sabios de la antigüedad hayan formulado la máxima de que *la sabiduría y la virtud consisten en vivir de acuerdo con las costumbres de su pueblo.*” (1966: 211), el segundo apartado [2. El movimiento inverso contenido en esta dirección, la esencia de la moralidad] plantea la pérdida de dicha ética para acceder a una moral individualista.

Aclaremos que Hegel no señala en esta ruptura una decadencia de la sociedad, ni tampoco una añoranza o en ensalzamiento nostálgico por la pérdida de la jovialidad griega, donde se vivía en conformidad con las leyes de las *polis*. Por el contrario, para Hegel la expresión misma de un “paraíso perdido” que ha sido corrompido (o la expectativa de un ideal reparador futuro o “Tierra prometida”, que representa lo mismo) es propia de la moralidad de la consciencia individualista.

Se rompe con la tradición, la ética y la ciencia: carecen de significado ahora, vistas como meras abstracciones sin legitimidad para el individuo. En su estudio sobre este apartado⁵¹, Antonio Gómez Ramos comenta:

⁵¹ Cfr. El devenir de la moralidad: el placer, el corazón y la virtud. (Comentario al capítulo V.B. de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel) en *Hegel. La Odisea del Espíritu* (2010), Círculo de Bellas Artes, Madrid.

La moralidad, en cuanto actitud y actividad subjetiva del individuo para consigo mismo –en cuanto auto-efectuación de la sola conciencia– se enreda en contradicciones insalvables, cuando no ridículas y delirantes. Forjador de la razón social, el interés de Hegel es mostrar que la moralidad sólo puede resolverse en la eticidad, en una condición comunitaria cívica tal como se había dado previamente sólo en el espíritu griego: sólo que allí se había dado de un modo inmediato, ingenuo, no pensado, que, por eso, ya no tiene validez. (Gómez, A. 2010: 133)

Al romperse para siempre la unidad griega, el individuo racional pretende colocar algo en su lugar que pueda repararla: es éste el nacimiento de la moralidad como una degradación de la ética. El mundo que resulta de ello es uno de rivalidad. Tal mundo es el descrito por Hobbes, compuesto de individuos aislados, compuestos de deseo y miedo (p.133); sin embargo, para Hegel este no es el estado *natural* del humano, por lo que afirmaciones sobre si el hombre *es* naturalmente “bueno” o “malo” resultan superficiales (y son fruto de la moralidad misma), pues se trata tan sólo de una posición más de la conciencia en la búsqueda de su realización efectiva.

Alexandre Kojève dirige su lectura de esta sección en torno a la crítica al idealismo subjetivo (específicamente al Yo «abstracto» Fichte). El Hombre ha olvidado el camino que lo llevó a la Razón (*Vernunft*), sostenido únicamente en la certeza inmediata subjetiva: es por esto que ese “Yo” no puede ser toda la realidad. Kojève identifica al Hombre de la Razón como negación de toda trascendencia (escepticismo): “es esencialmente irreligioso y ateo. Este sólo vive en sí mismo, sólo piensa en sí (individualismo, actitud esencialmente asocial, apolítica). [...] el Yo, su Yo, es para él toda la realidad, y el Mundo es su representación.” (Kojève, A. 2013: 120).

Se trata entonces de las posiciones asociales, reproducidas cuando se acepta el Mundo Natural (carente de trascendencia, en la concepción de una antropología naturalista) y se separa del Mundo Social, indiferente del Estado. A diferencia del asceta, no huye del Mundo, sino de la Sociedad. En tanto naturalista, busca disponer del mundo para gozar (lo cual será ilustrado por Hegel en la figura del *placer*). Así, la razón no supera el conocimiento biológico. Encontramos esta perspectiva de gran interés, pues da resonancias a problemas que actualmente incumben al psicoanálisis (la acentuación del sustancialismo y del individuo como “trozo de carne” que posteriormente aprende a hablar). Si bien este biologicismo se trata de una perspectiva racional, esta razón es *abstracta*.

[...] la *Beobachten Vernunft* es la razón de un individuo aislado, asocial, de una sombra humana que apenas se ha desprendido de la vida puramente biológica. El Hombre de la Razón observadora no conoce la Historia; él no puede tener, por tanto, más que una visión abstracta del Mundo, el Mundo no es, para él, sino Naturaleza (Schelling). (p. 123)

Esta razón, si bien superior a la posición de la certeza sensible ingenua, cree tener ante sí una certeza inmediata (*unmittelbar*), bruta, que prescinde de la otredad, lo cual supone un callejón sin salida para el desarrollo dialéctico. Para Hegel, el humano se diferencia del animal en tanto sólo puede realizarse “por la intermediación del pueblo (*Volk*), organizado como Estado (*Staat*).” (p.123). Resumimos este recorrido con una cita a Hyppolite, que nos permitirá articular el recurso literario hecho por Hegel y Lacan:

La sustancia ética es abandonada, el individuo corta el vínculo que le une al todo, pretende bastarse a sí mismo dándose su propio fin. (...) Tal es, por ejemplo, el individualismo moderno que se manifiesta en todos los héroes del romanticismo, con lo que la literatura traduce una aspiración general de la época. (Hyppolite, J. 1974: 174)

Hegel diagnostica una ideal moral durante la Modernidad remitiendo a tres figuras literarias: El *placer* y la necesidad (*Fausto*, de Johann Wolfgang von Goethe), La ley del *corazón* y el delirio de infatuación (*Los Bandidos*, de Friedrich von Schiller), y La *virtud* y el curso del mundo (*El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, de Miguel de Cervantes Saavedra). Estas figuras retratan la sociedad de la que emergen: una donde el individuo pretende ser su propia fuente de autoridad, certeza y creencia frente a un mundo fracturado, separado radicalmente de su realidad. Ello no se limita a actitudes contemplativas o posiciones filosóficas, sino a una performatividad en actitudes existenciales. “El Hombre-de-la-Razón vive en una sociedad como si estuviera sólo en el mundo, aunque sepa que vive en sociedad” (2013: 126).

No se trata de ignorancia, sino de desconocimiento dialéctico: se ha conocido ya la vida social y decide escapar, creyendo poder alcanzar su realización por y en sí mismo. Esto supone para Hegel una actitud moral y delirante, sobre lo cual Lacan encontrará los elementos para pensar la locura en un terreno fuera de la enfermedad mental.

2.2.2. La ley del corazón y el delirio de infatuación.

Lacan retoma la segunda figura mencionada: *La Ley del Corazón y el Delirio de Infatuación*.⁵² En ella, el individuo tiene a modo de saber inmediato que su propia excelencia, ha de elevarse a ley universal, divina: la ley de su corazón. Figura peculiar, pues coloca el sentimentalismo entre el fracaso del hedonismo y la imposible virtud mesiánica. Supone un momento superador de la figura anterior (el *placer*): el individuo fáustico que rompía con el *ethos* por una elección racional, sabiéndose constreñido en su actuar y limitado en sus apetencias. “Es el Fausto que primero rompe con la comunidad y la tradición porque se sabe individualizado por su propia razón autónoma, y que luego desprecia la gris teoría frente al árbol dorado de la vida.” (Gómez, A. 2010: 135). Para Hegel, varias proclamas vitalistas esconden una moral individualista, un hedonismo condenado al fracaso, no por la superficialidad o vacuidad de este, sino porque el deseo humano inexorablemente remite a satisfacerse en otra autoconsciencia, situada más allá de la voluntad del Fausto en turno. La apetencia hedonista quedaba pulverizada al confrontarse con la universalidad, la cual marcaba los límites de su deseo aparentemente libre, quedando reducido a la nada por no remitir a una acción efectiva (trabajo y lucha”. Se quiere la satisfacción como inmediata, gozar sin trabajar. Kojève señala que la figura del *placer* produce una ideología específica: la antropología determinista y naturalista, el Hombre como animal racional.

El *Corazón* no persigue ya una mera apetencia de goce erótico. Dirige su mirada al mundo, encontrando una humanidad sometida por una ley abstracta e injusta. Opone a este orden una *utopía*: que la ley que rige la excelencia de su esencia rigiera el mundo, haciéndolo más justo, más libre. Hegel ironiza el surgimiento del sentimentalismo romántico como resultado del fracaso del hedonista:

Es de una agudeza casi freudiana el insinuar que hay conexión directa entre la (frustración por la más) tosca búsqueda del placer sensual externo y los sublimes sentimientos del corazón a favor del mundo en general, como si en el pasado de quien promueve las más bellas causas desde las palpitaciones de su subjetividad particular hubiera una etapa completa de frustración en el hedonismo. (Gómez, A. 2010: 139)

⁵² Del alemán “*Das Gesetz des Herzens, und der Wahnsinn des Eigendünkels*”, también traducido como “delirio de presunción” o “desvarío de engrimiento”. Otra acepción no establecida pero posible traducción es “locura narcisista”. *Eigendünkel* se traduce por vanidad, y *Eigensinn* por testardez en el sentido de necio, estulto.

Detrás de sus intenciones piadosas, pretende reparar su encuentro fallido con la universalidad sin recurrir al exterior, sino a su interior, el cual convierte en ley: lo que sale de su corazón (su deseo) contiene un elemento que pretende elevarse como totalidad, a manera de principio rector y reparador. No se trata de una frivolidad hedonista, “sino la seriedad de un fin elevado, que busca su placer en la presentación de su propia esencia excelente y en el logro del bien de la humanidad.” (Hegel, G. 1966: 218). Su deseo es elevado a *ideal*: debe distinguirse como divino y reparador del desorden del mundo –que se impone como hipócrita y cruel–, redentor de una humanidad sometida. Pretende liberar a los hombres ofreciendo valores universales (sin actuar), reconciliándolos bajo una ley: la de su corazón

Sin embargo, esta ley no existe todavía (precisamente por ello se nomina como “*del corazón*”), es solamente objetivo para la acción. Entra en contradicción entre *corazón* (exaltación del individualismo, subjetiva, singular, y fijada al placer) y *ley* (objetiva, universal, necesaria y en relación con el mundo circundante). El individuo intenta librar esta contradicción –el pasaje de lo particular, que retoma el placer en lo individual, al universal– por medio de la *inmediatez* propia de su posición (al no necesitar de que otra autoconsciencia coincida con la esencia de la idea de ley para que esta sea válida). Así pues, se empeña en colocar su deseo como un universal (sin mediación ni pasaje por la Otredad) como principio moral liberador. El saber de sí le es dado por él mismo en tanto es inmediato a su corazón.⁵³

Fracasará al encontrar que los corazones de los demás individuos se oponen a la ley del suyo: la *Ley del Corazón* entra en contradicción ya no con la “ley rígida” que pretendía abolir, sino a la humanidad misma, por no abrazar su Ideal reparador. “Primeramente, el individuo abominaba solamente de la ley rígida, ahora encuentra contrarios a sus excelentes intenciones los corazones mismos de los hombres, y abomina de ellos.” (1966.: 220). Asume entonces una posición misantrópica, produciendo la rebelión de la individualidad, o el desvarío de la infatuación, donde se denuncia la realidad (y los que la componen) como depravada y perversa, quedando aislado, al modo de una víctima elegida. No puede

⁵³ Pascal alude a una posición similar cuando, en oposición al racionalismo cartesiano, opta por la intuición y el sentimiento como fuentes de saber: “Todo nuestro razonamiento se reduce a ceder al sentimiento (...) Conocemos la verdad no sólo por la razón, sino también por el corazón. Es de esta última manera como conocemos los últimos principios y es vano que el razonamiento, que no forma parte de estos, intente combatirlos”. (Pascal, B. 1984: 162) El exaltamiento del corazón no supone sólo una moralidad, sino un horizonte epistemológico. Acaso los psicoanalistas, al enaltecer la experiencia de análisis sobre la formalización teórica y la investigación en la formación del analista, se ven atravesados por este horizonte sin saberlo.

reconocerse como parte de su malestar (coloca la causa fuera de sí). Lo infatuado, este rasgo de engreimiento, de vanidad, es lo propiamente demencial, pues habilita la operación de no reconocimiento en eso que es de sí mismo. Degrada a la humanidad, a las leyes de otros corazones que han hecho del suyo una abominación. Queda aislado, no propiamente de toda la realidad en sí, sino de aquellas individualidades malignas que corrompen a la humanidad naturalmente buena, por lo que su resentimiento hacia el mundo tiene un carácter de trágica derrota:

Las palpitations del corazón por el bien de la humanidad se truecan, así, en la furia de la infatuación demencial (...). Enuncia, por tanto, el orden universal como una inversión de la ley del corazón y de su dicha (...). Llevada de este desvarío demencial, la conciencia proclama la *individualidad* como lo determinante de esta inversión y esta demencia, pero una individualidad *ajena y fortuita*. Pero es el mismo corazón o *la singularidad de la conciencia qua pretende ser inmediatamente universal* el causante de esta inversión y esta locura, y sus actos sólo consiguen que esta contradicción llegue a su *conciencia*. (1966: 222)

Esto es propiamente la locura para Hegel: no como irracionalidad sino como conflicto no resuelto de la razón consigo misma, cuya expresión más acabada se verá en el Alma Bella, última figura de la Fenomenología, perteneciente a El Espíritu. Dedicaremos a esta un apartado más adelante, para plantearla propiamente como un problema de carácter ético que repercute en psicoanálisis.

2.3. El concepto de Locura según Lacan.

Lacan toma los desarrollos hegelianos en un contexto acotado que hemos descrito: la discusión en torno a la creencia delirante, a la cual el organicismo limita en tanto inadecuación con la realidad causada por el déficit del cerebro.

Seguramente se puede decir que el loco se cree distinto de lo que es, como lo asienta la frase sobre “aquellos que se creen vestidos de oro y púrpura”, en la que Descartes se conforma con las más anecdóticas de las historias de locos y como se contenta el autor, autorizadísimo, al que el *bovarismo*, adecuado a la medida de su simpatía por los enfermos, daba la clave de la paranoia. (Lacan, J. 2009: 168-9)

Se menciona la teoría de Jules Gaultier de *bovarismo*: concebida a partir del personaje de Flaubert, Madame Bovary. Describe un estado de insatisfacción, basado en una identificación ficticia, al nivel de la creencia, que coloca a quien la padece en una contradicción entre ideal y realidad.

La noción del bovarysismo fue definida originalmente por Jules de Gaultier como "el poder conferido al hombre de concebirse distinto de lo que es" (*Le bovarysme*). Para convencerse de su verdadero valor, basta una ojeada al argumento de los capítulos siguientes:

I] El bovarysismo moral: ilusión del libre albedrío. Su consecuencia: la responsabilidad. Ilusión de la unidad de la persona.

II] El bovarysismo pasional o el genio de la especie: el hombre presa de la pasión del amor, etc.;

III] El bovarysismo científico o el genio del conocimiento, etc.

En realidad, según hemos dejado indicado en nuestro cap. 2, se trata aquí de una de las funciones esenciales de la personalidad. (Lacan, J. 1979: 68)

Lacan afirma que esta condición no sólo aparece en la psicosis paranoica (punto esencial) sino que “incumbe a una de las relaciones más normales de la personalidad humana –sus ideales–”. (2011: 169) Esta puntualización implica una indicación clínica de lo inanalizable en psicoanálisis: No basta el estado de insatisfacción, hace falta una posibilidad de preguntarse por ello, en tanto su sentido no es evidente o no es suficiente. Es cuando el sentido inmediato no basta, no colma, cuando el dolor no se mitiga y la causa no está localizada, que puede señalarse un estado de falta en el sufrimiento, por la repetición e incompreensión que el paciente tiene sobre su estado. Sin ese estado de falta, el tratamiento psicoanalítico no tiene lugar, pues no hay apertura para preguntarse sobre la causa del sufrimiento. Esto nos permitirá considerar la locura en tanto límite inanalizable pues, en palabras de Lacan, el loco no duda de nada: ha encontrado la certeza en su creencia delirante.

Pero ¿qué hace delirante a esa creencia? Lacan añade: “conviene destacar que, si un hombre se cree rey está loco, no lo está menos que un rey que se cree rey” (p.169). No se trata de una inadecuación con la realidad, del “error” señalado por Ey respecto a la creencia, sino a la función semántica de *creerse*, una argumentación del efecto del lenguaje en el individuo: “«Se cree», como se dice en francés en lo cual el genio de la lengua pone el acento donde es preciso.” (p.169). Mientras Ey entiende la creencia desde la noción de déficit orgánico, para Lacan se trata de la propiedad de ser, de una creencia de unidad del Yo.

Esta creencia se sostiene en tanto una inmediatez en la identificación, de carácter infatuado. Para Lacan, la cuestión de la locura atañe a esta inmediatez de la identificación, al desconocimiento dialéctico⁵⁴: la imposibilidad de la confrontación de dos *logoi* (dos lógicas,

⁵⁴ Del griego διαλεκτική (dialektiké), τέχνη (téchne). Compuesto del prefijo δια (“a través de”) y λέκτός (léctos, participio de λέγω –légo- que en voz media pasiva significa “conversar”), compartiendo con su derivación λόγος –lógos- la raíz indoeuropea “leg-” (pensamiento, palabra). Refiere a “técnica de la conversación, el arte

dos argumentos), dos acepciones en oposición que se sostienen la una a la otra. Es esta dialéctica la que habilitaría salir del “*puro uno mismo*”⁵⁵ para reconsiderar la existencia del Otro. La locura supone la erradicación misma de la otredad, que deriva en “una estasis del ser en una identificación ideal que caracteriza a ese punto con un destino particular.” (2011: 170) Un punto de fijeza donde la significación y el sentido se obturan, con la imposibilidad de pasar a otra cosa, produciendo efectos de verdad irrefutable, indialectizable: de destino.

Si bien locura supone una concepción que no aparece en la obra freudiana con el valor que Lacan le da, el uso de términos como identificación, estasis, así como el carácter desbordado del yo (la infatuación) remite a un concepto esencial para este: el narcisismo, el cual podrá ser pensado desde una concepción que no involucra la energética libidinal concebida como sustancia, sino en relación con el significante.

Respecto a la estasis encontramos una referencia freudiana: el narcisismo. Al referir a la “*estasis libidinal*”⁵⁶, Freud alude a una detención, un estancamiento de la libido. Al no depositar la libido en los objetos (o al volverse hacia la persona por la frustración y la introversión), se producía un estancamiento, una acumulación que terminaba por generar neurosis de angustia, cuya resolución era la abreacción, la descarga y la investidura de objetos para que la libido yoica no fuera tan avasalladora. De lo contrario, se producía una neurosis narcisista, inanalizable:

Personas que no se han soltado por completo del estadio del narcisismo, vale decir, que poseen (*besitzen*) allí una fijación que puede tener el efecto de una predisposición patológica, están expuestas al peligro de que una marea alta de libido que no encuentre otro decurso someta sus pulsiones sociales a la sexualización, y de ese modo deshaga las sublimaciones que había adquirido en su desarrollo. A semejante resultado puede llevar todo cuanto provoque una corriente retrocedente de la libido («regresión»); tanto, por un lado, un refuerzo colateral por desengaño con la mujer, una retroestasis directa por fracasos en los vínculos sociales con el hombre —casos ambos de «frustración»—, como, por otro lado, un acrecentamiento general de la libido demasiado violento para que pueda hallar tramitación por los caminos ya abiertos, y que por eso rompe el dique

del discurso”. Alude al diálogo de dos lógicas: dos discursos (*logoi*), dos argumentos, tésis y antítesis, que se sostienen una en función de la otra por oposición. En ambas está la función del Otro.

⁵⁵ La posición del “puro uno mismo” y la primera referencia a la Locura como distinta de psicosis se encuentra en la Tesis Doctoral de Lacan “De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad” (1932) con una larga cita a Paul Válerly, sobre las *profesiones delirantes*, sostenidas en el *creerse* y el “no hay más que yo, yo, yo...”. (Lacan, J. 1976: 252-253)

⁵⁶ El diccionario etimológico de la Universidad de Salamanca define *Estasis*: (Patol. Cardiovascular) Estancamiento de sangre o de otro líquido en alguna parte del cuerpo. [stási(s) στάσις (istēmi) gr. 'detención']

en el punto más endeble del edificio. (Freud, S. 1976. Tomo XII: 57-58)

Freud encuentra una clave en las neurosis narcisistas: una acumulación de libido extraída de los objetos que se vuelca sobre el yo, provocada por la presencia de diques de la pulsión, “por los fracasos en los vínculos sociales con el hombre y el desengaño con la mujer”. Su relación con el Otro se frustra al no poder encontrar la satisfacción a la que aspiraba en la descarga libidinal, produciendo una formación sintomática en la que el enfermo rompe relación con el mundo exterior, desligando la libido respecto al objeto, dada la naturaleza narcisista que ahora habita al individuo enfermo. Freud señala: “En la paranoia la libido liberada se vuelva al yo, se aplica a la magnificación del yo.” (1976: 67). ¿Acaso en la megalomanía *schreberiana* podría existir un símil con la infatuación del ser que retoma Lacan?⁵⁷

La renuncia a la satisfacción pulsional intrínseca al paso del individuo por la cultura es un elemento fundamental en la teoría freudiana. En la evitación del displacer, el hombre recurre a la toma de distancia, al aislamiento y el ascetismo. En la Conferencia “*Las vías de formación del síntoma*” (1917), Freud señala: “La meta final de la actividad del alma, que en lo cualitativo puede describirse como aspiración a la ganancia de placer y a la evitación de displacer, se plantea, para la consideración económica, como la tarea de domeñar los volúmenes de excitación (masas de estímulo) que operan en el interior del aparato anímico y de impedir su estasis generadora de displacer.” (Freud, S. 1976. Tomo XVI: 342)

La evitación del displacer como meta final de la actividad del alma será siempre problemática por la renuncia pulsional a la que se somete un individuo en la cultura, por lo que el colmamiento de la satisfacción será siempre parcial, incompleto o impedido. Retraerse a uno mismo implica enfermar por estasis de libido yoica, mientras vivir en la cultura implica una vida de satisfacción frustrada, en falta. “Un fuerte egoísmo preserva de enfermar, pero al final uno tiene que empezar a amar para no caer enfermo, y por fuerza enfermará si a consecuencia de una frustración no puede amar.” (Freud, S. 1976. Tomo XIV: 82). Esta última referencia permite ampliar la perspectiva desarrollada por Lacan: si la *estasis* es lo

⁵⁷ Así parece sugerirlo Lacan en “La agresividad en psicoanálisis” (1948): “Se descubre ahí esa estructura paranoica del yo que encuentra su análogo en las negaciones fundamentales, puestas de relieve por Freud en los tres delirios de celos, de erotomanía y de interpretación. Es el delirio mismo de la bella alma misántropa, arrojando sobre el mundo el desorden que hace su ser.” (Lacan, J. 2009: 118)

contrario de dialéctica, la curación de las neurosis de transferencia es el pasaje por el Otro. Si bien la referencia alude a la energética freudiana, Lacan da a *estasis* un estatuto con relación al ser. El ser del hombre infatuado se manifiesta inmediato, mientras que el del neurótico se encuentra fallido, en falta constitutiva, mediado por el Otro. Es la mediación en la identificación lo que da cabida a la estructura, sea su expresión neurosis, perversión o psicosis.

2.3.1. Exaltación del individualismo en “El Misántropo” de Moliere.

Para ilustrar la locura Lacan realiza una modificación al recurso en la Fenomenología, reemplazando el personaje de Karl Moor, protagonista de *Los Bandidos*, por Alceste, de la comedia francesa *El Misántropo o El Atrabiliario Enamorado* (1666) de Molière. ¿Qué justifica esta modificación? Lacan apela a la familiaridad que su auditorio francés tiene con la obra de Molière, así como una mayor claridad sobre el rasgo de locura e infatuación en el personaje principal por su misantropía.⁵⁸

Recordemos que, siguiendo a Hyppolite, el recurso literario no supone una alusión culta o meramente metafórica, sino que refleja los ideales que están en juego en el contexto histórico, político, social en (y por) el cual se produce el texto. Lacan insiste sobre este punto, al señalar que quienes califican de pedantería este tipo de recursos lo hacen “para ahorrarse no tanto el esfuerzo de comprenderlas cuanto las consecuencias dolorosas que tendrían que extraer de su sociedad para ellos mismos, así que las hubiesen comprendido.” (1974: 172)

Jean-Baptiste Poquelin “Molière” escribe esta comedia en un contexto social específico: la corte francesa del siglo XVII, llena de aristócratas iguales entre sí: “La sociedad de *El Misántropo* es una sociedad límite en una monarquía absolutista; unos personajes que no tienen nada que hacer, sólo existen.”⁵⁹ (González, R. 1996: 286). Como indica la carta-prólogo anexa en la primera edición de la pieza “no se trata de una comedia de incidentes, sino una sola pieza en la que [Molière] pudiese hablar contra las costumbres del siglo”.

⁵⁸ Del griego μισάνθρωπος, μίσω (*miso*, «yo odio»), y άνθρωπος (*anthropos*, «hombre, ser humano»). Se incorpora a la lengua española en 1765-83 según Corominas.

⁵⁹ González Cañal, R. (1996) Crónica de la mesa redonda: «El misántropo, de Molière», XIX Jornadas de Teatro Clásico. Almagro, 1996. Recuperado el 06 de noviembre de 2016, en: https://www.uclm.es/centro/ialmagro/publicaciones/pdf/CorralComedias/7_1996/18.pdf.

(Molière, 2015: 374) La crítica es doble: por un lado pone en boca de su protagonista la crítica a una burguesía ridícula atrapada en una pomposa esfera ideal, y por el otro, las desgracias y excesos de su protagonista pretenden hacer reír al público. Para Molière, el tipo de hombre de Alcestes⁶⁰, en su individualismo sentimental iracundo, es motivo de risa.⁶¹

En una sociedad de iguales, Alcestes destaca por su odio. Es, como el nombre de la obra señala, un individuo que desprecia al género humano. Cree distinguirse de todos ellos en ser el único hombre sincero en un mundo habitado por hipócritas.

Su exigencia es que por la boca hable el corazón. Esto es el primer elemento en que repara Lacan: “si bien [Alcestes] no tolera [las] mentiras, es sólo por ser su narcisismo más exigente. Desde luego, se lo dice a sí mismo con la forma de la ley del corazón: *Quiero que seamos sinceros y que, como hombres de honor, no soltemos palabra alguna que no salga del corazón.*” (2011: 172)

Hay en el título dos elementos que nos permiten conocerlo mejor: *Atrabiliario enamorado*. Proveniente de la expresión latina *atra bilis* (bilis negra), de *atrum* -negro-, que también deriva en el latín *atrox*, *atrocis* (atroz); significa “de genio violento” y es una derivación del griego *μελαγκολία* (*melancolía*). Corominas encuentra una relación con el latín *TORRÉRE* (“quemar”, de donde deriva “paralizar, tullir” en *atorrar*), remitiendo a una posición de inmovilidad, de petrificación. (Corominas, J. 1996: 71)

El grabado de la edición de 1719, que representa la primera escena, muestra esta inmovilidad y su ser atrabiliario:

⁶⁰ Retratado en la literatura antes y después de Molière, como en *El misántropo*, de Menandro (317 a.C.); *Timón de Atenas*, de William Shakespeare (1607) y *Un enemigo del pueblo*, de Henrik Ibsen (1883).

⁶¹ Al abordar la muerte de la Tragedia, Nietzsche señala el “suicidio” producido por Eurípides y Sócrates, al apartar la presencia de lo sagrado (y el olvido del Yo) para enfatizar al individuo racional. Eurípides se empareja con la Comedia, explora al individuo naturalizado, al hombre común y corriente. El individuo da risa: carente de lo sagrado, al pensarlo resulta ridículo. (Nietzsche, F. 1973: 115-116)



Como indica la citada carta-prólogo, desde el mismo comienzo Alceste “con su acción, da a conocer a todo el mundo quién es, antes incluso de abrir la boca.” (Molière, 2015: 376). Sentado, con el ceño fruncido y un gesto de rechazo, mira con resentimiento al hombre a su derecha: su amigo Filinto, que representará el opuesto de Alceste, un hombre sensato, prudente, abogando por la moderación y la tolerancia. Su punto de vista pareciera diplomático, filosófico incluso, oponiendo su medida racional al sentimentalismo de Alceste.

Reparemos ahora en el contrasentido de que un misántropo esté “*enamorado*”, sobre todo cuando se enamora de quien tiene el carácter que más odia. Alceste dice odiar la hipocresía de los hombres, aquellos que no hablan con lo que sale de su corazón; no obstante, cree amar a Celimena, una mujer que se le asemeja, pero a la vez le presenta una diferencia insalvable: se sostiene como libre en su condición de viuda rica, y también despótica contra la corte. Sin embargo, su odio es hacia personas concretas, no hacia el género humano. A diferencia de Alceste, está instalada felizmente en su mundo, y la misma hipocresía que denuncia es su espejo. El dilema de la obra, sin embargo, no es con Celimena, sino en buscar que un mundo que aborrece reconozca la excelencia de su corazón. Cuando ella no lo reconoce como único (sino sólo uno más de sus múltiples pretendientes) y rechaza su

invitación a un exilio juntos, Alceste se coloca una vez más como víctima del mundo, a sus propios ojos, como un incomprendido solitario y traicionado.

Alceste representa la figura del *corazón* infatuado que se rebela contra el orden del mundo, desconociendo el papel que juega en su padecimiento, convertido en una víctima elegida. Al final de la obra, opta por el exilio, se “suicida” socialmente. Para Lacan esto constituye un caso de locura: “Alceste cuya víctima es él mismo (...) lo que busca (...) es: *un lugar apartado en esta tierra donde se tenga la libertad de ser hombre de honor.*” (2011: 173)

Tras este recorrido, Lacan vuelve a Henri Ey y a la afirmación de este sobre la Locura como “traba” o “insulto” a la libertad originaria del hombre:

No me aparto, luego, del drama social que domina a nuestro tiempo. Lo que ocurre es que el juego de mi títere dirá mejor a cada cual el riesgo que lo tienta cada vez que se trata de la libertad.

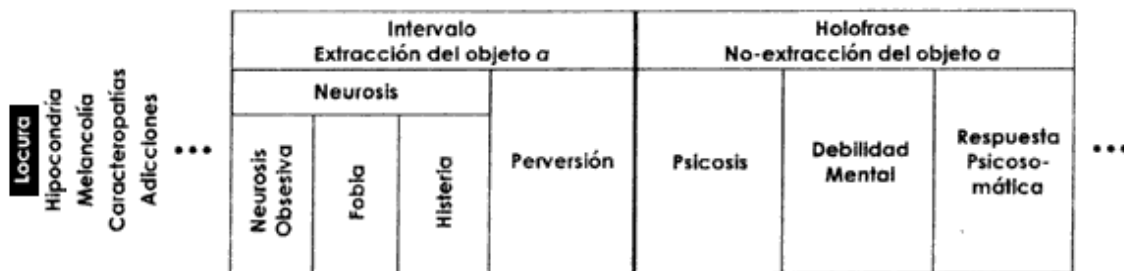
Porque el riesgo de la locura se mide por el atractivo mismo de las identificaciones en las que el hombre compromete a la vez su verdad y su ser.

Lejos, pues, de ser la locura el hecho contingente de las fragilidades de su organismo, es la permanente virtualidad de una grieta abierta en su esencia. Lejos de ser "un insulto" para la libertad, es su más fiel compañera; sigue como una sombra su movimiento.

Y al ser del hombre no sólo no se lo puede comprender sin la locura, sino que ni aun sería el ser del hombre si no llevara en sí la locura como límite de su libertad.” (Lacan, 2011: 173-174)

La locura que interesa a Lacan no depende de la debilidad o fragilidad orgánica, sino que está íntegramente vinculada al lenguaje y a la identificación en tanto constituyen este *ser del hombre*. Como Georges Lanteri-Laura señala: “ya no interesa indicar las diversas psicogénesis, correspondientes a las diversas neurosis o psicosis (...). Su propósito no es en absoluto explicar cómo uno se vuelve fóbico o maniaco depresivo de acuerdo a las fijaciones y regresiones de la libido de objeto, y de la libido narcisista; sino mostrar que no podríamos convertirnos en hombres sin el riesgo fundamental de la locura.” (1994: 35).

Es necesario señalar que no sólo la locura no se confunde con psicosis, sino que se coloca fuera de la tripartición neurosis–perversión–psicosis, como lo ilustra Alfredo Eidelsztein en su libro “Las estructuras clínicas a partir de Lacan” (2012):



Los intereses de Lacan con la locura apuntan más lejos que el establecimiento de categorías diagnósticas: compromete el estatuto de verdad y una ontología específica, reproducida en los ideales del hombre moderno. Su crítica y la especificidad psicoanalítica de este concepto avanzan en esta dirección.

2.4. La crítica del Hombre Moderno y sus ideales a través de la locura.

Como señalamos anteriormente, la racionalidad moderna coloca una escisión entre hombre (como universal antropológico) y loco, por lo que se les puede comprender en franca oposición. El primero es dueño de su razón, el segundo es irracional. El hombre moderno se comprende como sujeto racional, dueño de sí y de su voluntad, dominador de la naturaleza e inventor de la técnica, así como sujeto de derecho con obligaciones específicas. La locura supone flagelo y extravío de la dignidad de esta idea de hombre. Al asimilar la locura como psicosis la palabra del loco carece de sentido. El deber de la psiquiatría consistiría en devolver esa dignidad, conduciendo al enfermo mental del polo “enfermo” al de “sano”.

Al hablar de esta oposición, la referencia inmediata es Michel Foucault, para quien el olvido de la locura es un acto constitutivo de Occidente y sus saberes. No se descarta ni se demerita su lectura. Sin embargo, hemos demostrado la no coincidencia de su concepción de locura con la de Lacan, si bien ambos la refieren para pensar la Modernidad. Proponemos que los postulados lacanianos permiten subvertir la relación anteriormente descrita como divorcio de la razón y sinrazón, y con ello, la concepción de Hombre Moderno como no-loco.

Tomamos como punto de partida la indicación que Lacan hace en el texto temprano “*El problema del estilo y la concepción psiquiátrica de las formas paranoicas de la experiencia*” (1933), sobre el interés por curar la locura:

No hay que desconocer que el interés por los enfermos mentales nació históricamente de necesidades de origen jurídico. Estas necesidades aparecieron en el momento de la instauración formulada, a base del derecho, de la concepción filosófica burguesa del hombre como ser dotado de una libertad moral absoluta, y de la responsabilidad como atributo propio del individuo (vínculo de los derechos del hombre y de las investigaciones pioneras de Pinel y de Esquirol). (Lacan, J. 1976: 336).

Herederero de la Ilustración y el ideal liberador de la Revolución Francesa, Pinel busca restituir la dignidad del loco, el cual deja de ser un ente aberrante para convertirse en (candidato) a ciudadano, dotándolo de dos valores cruciales para el Hombre: libertad (de carácter *moral*) y responsabilidad (propia del individuo)⁶². Ya no está maldito por los dioses o condenado por la Fortuna, sino enfermo; sin embargo, la noción misma de enfermedad cambiará en adelante. Para Pinel, Esquirol y Daquin no se trata de una perturbación mental; la lesión no es orgánica, sino moral, y la cura sería por medio del tratamiento de las pasiones.

Georges Zimra (1993) ubica en esto un quiebre respecto al modo en que filosóficamente se lidiaba con el sufrimiento. Citando a Pierre Hadot, indica un momento previo donde podría alcanzarse el dominio de uno mismo por medio de ejercicios. Relación que quedaría trastocada con el surgimiento de la psiquiatría moderna en el siglo XIX. “Con Pinel, el médico ocupa el lugar del filósofo. (...) supone que la relación consigo mismo no es suficiente para curarse (...) en lo sucesivo, la curación vendrá de otra persona”. (1993: 141). Será labor del alienista conducir al enfermo, siendo su instrumento la misma persona del médico, vehículo del tratamiento moral. El objetivo del tratamiento moral es hacer del loco una persona, a costa de someterlo a una relación de dependencia con otro, “un hombre cuyas cualidades físicas y morales permitan ejercer sobre él un imperio irresistible y cambiar la cadena de sus ideas” (p.142) Se apunta a un tratamiento liberador, donde se puede volver a la razón por la razón del médico. Sin embargo el conocido “acto liberador” de Pinel encuentra un límite en su insuficiencia para tratar el crimen motivado por la locura, considerado irracional:

⁶² En el cuarto capítulo de este trabajo de investigación se propone que esta concepción del hombre, fincada en la libertad y la responsabilidad, determina el modo en que el lacanismo lee los conceptos de *locura* y *sujeto*.

(...) la monomanía homicida constituye el eje alrededor del cual se va a dar el giro de la relación persona a persona hacia la relación de la persona con su responsabilidad, es decir un giro hacia la situación jurídica de la persona. Al no poder sacar al alienado de su error, se aprenderá a reconocer el error. La razón deja de ser la clave que despeje el misterio de lo irracional y de la locura: ahora la razón surgirá de la autoridad conferida por el saber y el control de la alienación (Zimra, G. 1993: 144)

El loco queda concebido como irresponsable. Aceptar la responsabilidad supone la posibilidad de ser ciudadano, persona: de dejar de estar loco. El vínculo médico-loco se desplaza al sitio del jurista y el perito. El vínculo locura – responsabilidad vuelve a colocar al loco en relación consigo mismo. La carta de ciudadanía tiene por cuota la admisión de culpabilidad y la posibilidad de ser castigado por sus actos.

Lo considerado hasta este punto contempla la alienación (en el sentido del vocablo) como antípoda del Hombre. Será por vía del concepto de locura que se podrá subvertir esta dicotomía: para Lacan, lo propiamente delirante es el hombre moderno: “El yo [*moi*] del hombre moderno ha tomado su forma, lo hemos indicado en otro lugar, en el callejón sin salida dialéctico del “alma bella” que no reconoce la razón misma de su ser en el desorden que denuncia en el mundo.” (Lacan, J. 2011:272) Afirmación realizada en el texto *Función y Campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis* (1953), donde formaliza propiamente su concepción de Locura dentro del *corpus* psicoanalítico, esto es: distinguiéndola de la teoría hegeliana. Analicémosla por partes:

En la locura, cualquiera que sea su naturaleza, nos es forzoso reconocer, por una parte, la libertad negativa de una palabra que ha renunciado a hacerse reconocer, o sea, lo que llamamos obstáculo a la transferencia... (Lacan, J. 2011: 271)

Lacan vuelve a abordar lo inanalizable de la Locura, por el efecto de una palabra (no una perturbación fisiológica) que obstaculiza la transferencia analítica.

...v. por otra parte, la formación singular de un delirio que –fabulatorio, fantástico o cosmológico; interpretativo, reivindicador o idealista– objetiva al sujeto en un lenguaje sin dialéctica. (p.271)

La creencia de la locura, fijada por una palabra que produce una “estasis” (detención, petrificación) del (sentido del) ser produce efectos de objeto: objetiva al sujeto bajo el carácter de la inmediatez, opuesto a la dialéctica.

La tercera paradoja de la relación del lenguaje con la palabra es la del sujeto que pierde su sentido en las objetivaciones del discurso. Por metafísica que parezca su

definición, no podemos desconocer su presencia en el primer plano de nuestra experiencia. (p.271)

Abordamos aquí ya una propiedad discursiva. La locura ya no es exclusiva de un momento histórico (como el diagnóstico hegeliano, que la ubicaba en la Modernidad), sino un efecto del lenguaje en su relación con la palabra. A su vez, Lacan indica que esta propiedad se presenta en el primer plano de la experiencia analítica. Por ejemplo: al momento de designar/nombrar al paciente bajo la nosología psicoanalítica.

Pues es ésta la alienación más profunda del sujeto de la civilización científica y es ella la que encontramos en primer lugar cuando el sujeto empieza a hablarnos de él.” (p.271)

Lacan añade una particularidad: en la civilización científica (la nuestra, que nos es contemporánea en sus efectos) aparece un efecto de identificación inmediata inédito, potencializado por las objetivaciones del discurso de la Ciencia cuando esta se piensa como incuestionable.

Sin embargo, los psicoanalistas no escapan de esta situación: “es lo que hace temible nuestra responsabilidad cuando le aportamos, con las manipulaciones míticas de nuestra doctrina, una ocasión suplementaria de alienarse, en la trinidad descompuesta del *ego*, del *superego* y del *id*, por ejemplo.” (2011: 272) Es decir que el psicoanalista, en tanto intervenga desde una posición de una certeza inmediata, infranqueable e indubitable, promueve la locura en tanto refuerza el ideal de individuo. Y es especialmente susceptible a esto en tanto dentro del psicoanálisis se promueve una posición extraterritorial científica y social: se piensa al psicoanalista al margen, separado de las demás disciplinas y de la sociedad (comúnmente en una posición misantrópica, de desengañado). Añadimos a esto la contigüidad ya señalada respecto a libertad-locura: si el psicoanálisis dirige su cura y su lógica hacia la libertad, se dirige a la locura.

Dicho más ampliamente: por “libertad” se entiende quedar fuera del orden simbólico como mediación, en una posición de un saber inmediato. Basta con *creerse* psicoanalista o psicoanalizante, sin saber que se está atravesado por la posición que Lacan asemejó al *bovarismo*. “El *bovarismo moral* produce la ilusión del *libre albedrío*, la responsabilidad y la moral; pero de él deriva también la ilusión de *unidad de la persona*.” (Agañaraz, J. 2007: 104).

No sólo se trata de la libertad, sino del sostenimiento mismo de la existencia del individuo en la experiencia analítica, lo que lleva hacia la locura. Por ende, las intervenciones que pretenden orientar hacia una responsabilidad adaptativa (de sesgo jurídico) o a un “hacerse cargo” de lo que se desea (creyendo la ficción de que los deseos emanan de entidades individuales y que son *proprios*), constituyen la locura en psicoanálisis, enaltecendo únicamente una función yoica de completud, lo que imposibilita la dimensión de lo inconsciente. La relación de locura como límite de la libertad del sujeto no pertenece solamente a un momento en la enseñanza y escritura de Lacan, sino que se desarrolla, insiste y es recordada por él mismo a lo largo de su obra; su énfasis se debe a que este ideal se presenta en el discurso común como un sinónimo de garantía para cesar el sufrimiento:

Un campo parece indispensable para la respiración mental del hombre moderno, aquel en que afirma su independencia en relación, no sólo a todo amo, sino también a todo dios, el campo de su autonomía irreductible como individuo, como existencia individual. Esto realmente es algo que merece compararse punto por punto con un discurso delirante. Lo es. (...) Resumiendo, me parece indiscutible la existencia en el individuo moderno de un discurso permanente de la libertad. (Lacan, J. 1984:191-192)

La misma libertad que el Hombre Moderno clamaba para sí como acta de su no-locura consitituye para Lacan un delirio en sí mismo, un espejismo que pretende sostener un *ego* autónomo. “El psicoanálisis nunca se coloca en el plano del discurso de la libertad, aunque éste esté siempre presente, sea constante en el interior de cada quien, con sus contradicciones y sus discordancias, personal a la vez que común, y siempre, imperceptiblemente o no, delirante. El psicoanálisis pone la mira sobre el efecto del discurso en el interior del sujeto, en otro lugar.” (1984: 194). Por ende, todo ideal emancipatorio y libertario se coloca en oposición al psicoanálisis, en tanto se revela como límite de la locura.

2.5. La moral del alma bella (*schöne Seele*) y la ética del psicoanálisis.

El alma bella es la tercer figura hegeliana citada por Lacan para describir la locura, quizá la más popular de las mencionadas en el ámbito psicoanalítico. Se ha reservado un apartado para poder ligarla con su especificidad: un problema ético. Hemos señalado que las figuras de placer, corazón y virtud son efecto de una moralidad individualista. Sin embargo, es el alma bella su expresión más acabada, y la figura más recurrente en el Romanticismo Alemán. Estimamos que sus repercusiones alcanzan al psicoanálisis desde una tendencia que

apunta a la afirmación de la subjetividad, la cual toma la forma del yo = yo que anula la posibilidad de inconsciente.

Si bien se trata de una noción conocida por los psicoanalistas (asociada comúnmente a la histeria, en tanto se efectúa un traslape que homologa esta figura con la “bella indiferencia” freudiana, eliminando el problema que se pone aquí en cuestión), se desconoce mayoritariamente que no se trata de un concepto propio de Hegel, sino del poeta y filósofo romántico Friedrich Schiller. El Diccionario de Filosofía Abbagnano (1961) remite su uso a Plotino, pero señala a Schiller como el autor que da a esta expresión su especificidad. Se convertiría después en una figura común entre los románticos, siendo el caso de Goethe (quien escribe la obra “*Confesiones de un alma bella*”) y Schelling.

En el escrito “*Sobre la gracia y la dignidad*” (1793) Friedrich Schiller muestra disconformidad con la ética kantiana del deber-ser. Coincide con Kant en la importancia de la moralidad en la vida humana, pero considera que esta no debe ser efecto de la violencia coercitiva de una razón exterior, sino causada desde el interior de la sensibilidad del Hombre. Pretende así reconciliar lo sensible y lo inteligible, naturaleza y libertad, con base en el concepto de gracia (*Anmut*), caracterizada por provenir de la espontaneidad (no racional) de lo sensible. Por la gracia coincide el polo racional y el sensible en inmediatez, pues la predominancia de una sobre la otra conduce a una ley coercitiva y al ascetismo (razón sobre sentimiento) o a un naturalismo hedonista (sentimiento sobre razón). La posición que logra esta reconciliación es llamada por Schiller “*Alma Bella*”:

Un alma se llama bella cuando el sentido moral ha llegado a asegurarse a tal punto de todos los sentimientos del hombre, que puede abandonar sin temor la dirección de la voluntad al afecto y no corre nunca peligro de estar en contradicción con sus decisiones. (Schiller, F. 1985: 45)

La moralidad del *Alma Bella*, efecto de la inmediatez, no entra en contradicción, sus sentimientos y decires no tropiezan. En el campo del inconsciente ¿qué cabida tendría una moralidad de esta clase? Dicha concepción tiene consecuencias: la asunción de un argumento moral redentor que promueve el individualismo y se opone a la razón (y a quien contravenga su ideal).

Hegel dirige una crítica sistemática a lo largo de su obra contra esta noción. Sus antecedentes son las figuras del *corazón* y la *virtud*. Denomina esta voz del alma bella como “voz divina”, que deriva en el culto a sí mismo – el cual coincide puntualmente con la noción de infatuación en tanto creencia en el Yo de manera desmesurada:

(...) la buena conciencia [*Gewissen*] pone en su saber y en su querer el contenido, cualquiera que él sea, en la majestad de su altura por encima de la ley determinada y de todo contenido del deber; es la genialidad moral que sabe la voz interior de su saber inmediato como voz divina y que, al saber en este saber no menos inmediatamente el ser allí, es la divina fuerza creadora que tiene en su concepto la vitalidad. Es también el culto divino en sí mismo, pues su actuar es la intuición de esta su propia divinidad. (p. 381)

En el tercer volumen de las “Lecciones sobre la historia de la filosofía” (1955), identificándola con otro de los prominentes poetas del romanticismo, Novalis.

c) Novalis: La subjetividad consiste en la ausencia de algo fijo, pero en forma de impulso de esta dirección, conservando de este modo su carácter de *anhelo*. Este anhelo propio del *alma bella* lo encontramos en las obras de *Novalis*. Esta subjetividad no penetra en lo sustancial, se esfuma dentro de sí y se aferra a este punto de vista, dando vueltas alrededor de sí misma. Es una vida interior y la prolijidad de toda verdad. La extravagancia de toda verdad se convierte frecuentemente en **demencia**; cuando se mantiene en el plano de del pensamiento, se ve captada en el torbellino del entendimiento reflexivo, que es siempre negativo con respecto a sí mismo. (Hegel, G.W.F. 1955: 484-485)

La crítica de Hegel tiene como fin denunciar lo delirante que tiene una subjetividad elevada a universalidad, incapaz de salir de sí misma. “El alma bella, por tanto, como conciencia de esta contradicción en su inconciliada *inmediatez*, se ve desgarrada hasta la locura y se consume en una nostálgica tuberculosis” (Hegel, 1966: 390).

¿Qué riesgo subyace en esta posición, y por qué debería el psicoanálisis de Lacan tomarla en cuenta? En primer lugar, proponemos que, al ser el Romanticismo una circunstancia cultural que atraviesa el surgimiento del psicoanálisis, consideramos que puede reflejar estos ideales sin estar advertido de estos. En segundo lugar, porque supone un modo ético de concebir un individuo. La ética del psicoanálisis, en tanto sigue el descubrimiento del inconsciente y el descentramiento del Yo, no podrá ser individualista.

Al retomar los planteamientos de Sigmund Freud recurrentemente se afirma la existencia de principios éticos como rectores de la práctica psicoanalítica presentes en su

obra. Sin embargo, Freud mismo se declara escéptico de la ética. Será Jacques Lacan quien aproxime desde distintos frentes el problema de una ética del psicoanálisis.

Tomamos dos textos clave para definir la postura de Freud respecto a la ética. El primero es *Dostoievski y el parricidio* (1928[1927]).

Lo más atacable en Dostoievski es el pensador ético. Si se pretendiera tenerlo en alta estima como hombre ético con el argumento de que sólo alcanza el grado supremo de la eticidad quien ha llegado hasta la pecaminosidad más profunda, se pasaría por alto un reparo. Ético es quien reacciona ya frente a la tentación interiormente sentida, sin ceder a ella. Pero quien alternativamente peca, y luego, en su arrepentimiento, formula elevados reclamos éticos, se expone al reproche de que arregla las cosas de manera hartó cómoda. No ha realizado lo esencial de la eticidad, la renuncia, pues la vida ética es un interés práctico de la humanidad. (Freud, S. 1976. T. XXI: 175)

Freud desestima la fachada de pensador ético en Dostoievski. Recurrir a este texto tiene por finalidad definir qué es lo que Freud entiende por ética, describiendo aquí lo que considera esencial en esta actitud: la renuncia, vinculada al interés de la humanidad (no del individuo).

Este breve esbozo encontrará su desarrollo pleno dos años más tarde, en el *Malestar en la cultura* (1930). De acuerdo con el estudio introductorio de James Strachey, el título original de este ensayo fue «*Das Unglück in der Kultur*» [La infelicidad en la cultura]. Esto pudiera leerse como una negación a todo proyecto ético que procure la felicidad (Spinoza) o el bien (Aristóteles).

Este texto supone un punto fundamental en la teorización freudiana. Su tema principal es el antagonismo inevitable entre las exigencias pulsionales y las restricciones impuestas por la cultura. Freud refuta a Romain Rolland y su noción de sentimiento oceánico, partiendo de la inexistencia de satisfacción plena de la pulsión. El fin y propósito de la vida humana (alcanzar la dicha y mantener la felicidad) se vería coartado, frustrado a fin de mantener un contrato social. Bajo la idea de individuo civilizado subyace una agresión sofocada, dirigida a la propia persona. La instancia del Superyó, al dar unidad a la ley y a la pulsión, interioriza el malestar bajo la forma de la conciencia moral. Paradójicamente, mientras más se siguen sus imperativos, más agresivo se torna contra el individuo. Sobre este punto es que Freud cuestiona la Ética:

El superyó de la cultura ha plasmado sus ideales y plantea sus reclamos. Entre estos, los que atañen a los vínculos recíprocos entre los seres humanos se resumen bajo el nombre de ética. En todos los tiempos se atribuyó el máximo valor a esta ética, como si se esperara justamente de ella unos logros de particular importancia. Y en efecto, la ética se dirige a aquel punto que fácilmente se reconoce como la desolladura de toda cultura. La ética ha de concebirse entonces como un ensayo terapéutico, como un empeño de alcanzar por mandamiento del superyó lo que hasta ese momento el restante trabajo cultural no había conseguido. Ya sabemos que, por esa razón, el problema es aquí cómo desarraigar el máximo obstáculo que se opone a la cultura: la inclinación constitucional de los seres humanos a agredirse unos a otros; y por eso mismo nos resulta de particular interés el mandamiento cultural acaso más reciente del superyó: «Ama a tu prójimo como a ti mismo». (p. 137-138)

La ética se comprende como un refuerzo superyóico. No es sólo la cultura lo que propicia el sufrimiento humano. Junto a la hiperpotencia de la naturaleza, la fragilidad del cuerpo y la insuficiencia de normas que regulen los vínculos recíprocos en la familia, el Estado y la sociedad, se debe enfrentar la idea del prójimo como un agresor cruel potencial. El mandamiento cristiano del amor al prójimo revela ser otra exigencia de la moralidad cristiana del amor de meta inhibida: un universalismo para lograr una cultura perfecta, de la que Freud sospecha profundamente.

¡Qué poderosa debe de ser la agresión como obstáculo de la cultura si la defensa contra ella puede volverlo a uno tan desdichado como la agresión misma! La ética llamada «natural» no tiene nada para ofrecer aquí, como no sea la satisfacción narcisista de tener derecho a considerarse mejor que los demás. En cuanto a la que se apuntala en la religión, hace intervenir en este punto sus promesas de un más allá mejor. Yo opino que mientras la virtud no sea recompensada y a sobre la Tierra, en vano se predicará la ética. (p.138)

Freud es claro: se considera escéptico de ética, en tanto no asoma posibilidad alguna de alcanzar la satisfacción bajo la forma de “recompensar la virtud”. Las actitudes virtuosas, hemos visto, tienen como causa y consecuencia la agresividad superyóica. Si se pretende plantear una “ética del psicoanálisis”, no será tomando la letra freudiana como justificación.

2.5.1. Lectura lacaniana de Antígona, individualismo y locura Áte (Ἄτη).

De modo poco casual, es Lacan quien, retomando las consecuencias del Malestar en la Cultura respecto a la satisfacción, decida plantear el tema de la ética, aludiendo a la Tragedia Griega y a la figura de Antígona, hija de Edipo y en la que encontrará (al menos por momentos) un modelo de sujeto deseante.

Hemos indicado que, bajo la teoría de la locura en Lacan articulada a los elementos hegelianos sobre la figura del *Corazón*, dirigir el análisis hacia la libertad, la responsabilidad y la noción de “mismidad” (en tanto esencia del individuo) es promover la posición de alma bella, y finalmente la infatuación y la condición de inanalizable. Toda pretensión de que el sujeto sea quien dicta su propia ley no es más que un quiebre con la eticidad para llevarlo hacia una moralidad, donde, al igual que Alcestes y los héroes del Romanticismo, su final será misantrópico, separado y en desgracia.

Es necesario tomar esta articulación para cuestionar cuáles son los argumentos que despliega Lacan en el Seminario VII, “La Ética del Psicoanálisis” (1959-1960). Consideramos que la “ética del deseo”, desarrollada a partir de la figura de Antígona, genera una tendencia superyóica en el ámbito psicoanalítico, fruto de un sesgo en la lectura que Lacan hace de la Tragedia. Moustafa Safouan lo indica en su reseña del Seminario:

El seminario concluye con algunas proposiciones; la siguiente es la más importante: "Propongo que de la única cosa de la que se puede ser culpable, al menos en la perspectiva analítica, es de haber cedido en su deseo" (p. 379).

Esta aserción -hecha para ver "qué produce en los oídos de los analistas"- fue rápidamente transformada en un imperativo, una especie de onceavo mandamiento: *No cederás en tu deseo*. Es decir, hasta qué punto la ética del psicoanálisis fue recuperada por el superyó. Y sin embargo, ¿con qué tratamos constantemente en el síntoma y la repetición sino con deseos divorciados de la voluntad? (Safouan, 2003: 150)

Asímismo señala también que Lacan tuvo una especial atención hacia este seminario, manifestando en años posteriores que, entre sus seminarios, elegiría redactar aquel referido a la Ética, aunque el analista francés afirmase que sus deseos de reescribir dicho curso lectivo radican en los cambios que ha sufrido su pensamiento desde ese momento en su obra.⁶³

Este documento no pretende disertar sobre la Ética desde sus orígenes y transformaciones en religión o filosofía, sino contemplar qué papel juega en la clínica psicoanalítica, como lo señala la cita que colocamos a modo de epígrafe en este capítulo:

Se trata ciertamente de un rigor en cierto modo ético, fuera del cual toda cura, incluso atiborrada de conocimientos psicoanalíticos, no sería sino psicoterapia. Este rigor exigiría una formalización, teórica según la entendemos, que apenas ha encontrado hasta el día de hoy más satisfacción que la de ser confundida con un

⁶³ “El texto de la *Ética del psicoanálisis* en realidad fue redactado por un alumno mío y es un resumen completo de mis cursos. No obstante, ya no corresponde exactamente a mis posiciones actuales y por lo tanto, espero que un día u otro tendré tiempo para escribirlo de nuevo.” (Lacan, 1966: 964) en *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*. (1969), Ed. Anagrama, Barcelona.

formalismo práctico: o sea, de lo que se hace o bien no se hace. (Lacan, J. 2009: 312)

Esta cita, recuperada del escrito *Variantes de la cura-tipo* (1955), permite pensar la relación que desde el psicoanálisis se puede tomar con la Ética: no como un fundamento incuestionable sino como un *rigor* (en el sentido matemático que involucra la formalización, a saber: la correcta escritura), un criterio mínimo sobre qué relación lógica tienen los elementos clínicos con los que se opera en psicoanálisis. De prescindir de esta consideración, no obstante se le nomine “psicoanálisis” (y se tomen sus conceptos a modo de categorías), la práctica que se realiza no es psicoanalítica. Este criterio, de acuerdo con Lacan, no ha tenido resultados entre los psicoanalistas más allá del formalismo práctico: un afán de rigurosidad a modo de *lectura fiel a las fuentes* (en virtud de no desviarse de la doctrina referente) o de pragmatismo (orientar lo que se hace o se restringe de una práctica en virtud de su eficacia y utilidad). Visto así: los psicoanalistas que sostienen la noción de “deseo decidido” lo hacen por ser rigurosos (o fieles) a lo que dicho por Lacan, o por considerarlo útil respecto al tipo de intervención que creen realizar, pero no contemplan que, al hacerlo, dan apertura a los ideales de libertad y responsabilidad.

Para introducir el problema en su dimensión es necesario cuestionar y reformular el asunto de la ética y el mencionado “deseo decidido”. A fin de orientar la lectura, se plantean: ¿Qué papel tiene la tragedia griega en el psicoanálisis?, y, ¿por qué Antígona? (vale decir: ¿por qué Lacan elige Antígona (el personaje) para ilustrar una ética?)

Abordamos la primera con la referencia a dos autores y dos razones para explicar la presencia de la tragedia en psicoanálisis. El primero es Georges Steiner, quien en su libro *Antígonas* (1984) señala que en el mismo surgimiento del psicoanálisis, en su formación como *episteme*, ya se encuentra atravesado por la referencia ateniense:

El siglo XIX identificó la esencia del helenismo con la tragedia ateniense. Los motivos de esta identificación van mucho más allá de las preferencias estéticas o didácticas. Los grandes sistemas filosóficos a partir de la revolución francesa fueron sistemas trágicos. Pusieron en metáforas la premisa teológica de la caída del hombre. Las metáforas son varias: [...] la versión freudiana del advenimiento de la neurosis y la desazón después del crimen edípico original [...]. Filosofar, después de Rosseau y Kant, encontrar un medio conceptual para expresar la condición psíquica, social e histórica del hombre es pensar “trágicamente”. (Steiner, G. 1991: 16)

La presencia de lo trágico en el psicoanálisis no responde -únicamente- al concepto Complejo de Edipo, ni tampoco supone una cuestión de gusto o afinidad por parte de Freud respecto a los griegos: lo trágico ateniense supone el mismo horizonte epistémico constitutivo, el campo de surgimiento del psicoanálisis en tanto saber, dotando de significación y formalización a los conceptos psicoanalíticos. “El idealismo alemán, los movimientos románticos, la historiografía de Marx y la mitografía freudiana de la vida psíquica (con sus raíces en Rosseau y Kant) son en definitiva activas meditaciones sobre Atenas.” (p.15). La cultura occidental vuelca la mirada hacia la tragedia, y con ello delimita las condiciones de emergencia de los saberes (desde circunstancias sociales, económicas, políticas, etc.). En torno a ello, el psicoanálisis se organiza y configura su lenguaje. Son éstas las condiciones que enmarcan la génesis del psicoanálisis, la tradición⁶⁴ que le atraviesa, a modo de una carga teórica que altera la observación y la interpretación de los fenómenos que se pretende abarcar clínicamente, con sus respectivas consecuencias.

El segundo autor es Lacan, quien, a diferencia de Steiner (de quien desprendimos razones históricas, culturales y epistemológicas para responder a la relación Tragedia-Psicoanálisis), da razones clínicas: “la tragedia está en la raíz de nuestra experiencia, tal como lo testimonia la palabra clave [...] de *catarsis*.” (Lacan, J. 1989: 294). Noción presente desde los desarrollos pre-psicoanalíticos respecto al método catártico de Breuer, marcando un antes y después en el quehacer clínico freudiano (la ruptura con el método catártico y la hipnosis, para optar por la asociación libre y la transferencia); que inaugura cuestiones fundamentales en psicoanálisis sobre la descarga del afecto, la satisfacción pulsional, la transferencia y el trauma, abordados por Freud desde conceptualizaciones energéticas y económicas. Lacan encuentra en la etimología un nexo entre la catarsis y la Tragedia: proveniente de κάθαρσις (“purificación”) y su derivación en καθαρός (“puro”), remitía a la experiencia de purgación

⁶⁴ Siguiendo a Gadamer en *Verdad y Método* (1977) se entiende por tradición el orden del lenguaje como condiciones existenciales en un marco temporal de aperturas de sentido. “No se trata en modo alguno de asegurarse a sí mismo contra la tradición que hace oír su voz desde el texto, sino, por el contrario, de mantener alejado todo lo que pueda dificultar el comprenderla desde la cosa misma. Son los prejuicios no percibidos los que con su dominio nos vuelven sordos hacia la cosa de que nos habla la tradición” (1977: 336). No se trata de un “tradicionalismo” conservador, sino de la consideración histórica de los procesos de transmisión desde la alteridad y la interpelación. La tradición no corresponde a un objeto externo del cual puedo apartarme, sino a un campo donde me encuentro inserto con determinados prejuicios, no como meras trabas al pensar o afirmaciones sin fundamento, sino como horizontes de sentido no conscientes, siempre sujetos a rupturas que permitan la captación de otro sentido. No puede pensarse en una tradición alienante, pues se es efecto de ella, *se es hablado* por la tradición.

de las pasiones a la que eran sometidos los espectadores de la tragedia de acuerdo con la *Poética* de Aristóteles. Para Lacan, lo fundamental no se encuentra en la catarsis como descarga ni como purgación, sino que coloca el acento en la pureza.

Lacan da examen al papel de la Tragedia en la experiencia analítica articulándola a dos temas que desarrolla durante el mismo seminario: la pulsión de muerte y la sublimación en torno a La Cosa (*Das Ding*), diferenciada del objeto.

Acudamos a la segunda pregunta, que nos permitirá articular los elementos destacados hasta ahora: ¿por qué Antígona? ¿Por qué este personaje y no otro, y qué consecuencias hay en su elección?

Para responder, ubiquemos el contexto de la pieza: escrita por Sófocles, fue representada por primera vez en 442 a.C. y es la última pieza del Ciclo Tebano (compuesto por *Edipo Rey*, *Edipo en Colono* y *Antígona*). Sitúa su trama después de los sucesos de *Edipo en Colono* y *Los Siete contra Tebas*. Antígona, hija de Edipo y Yocasta, regresa a Tebas junto a su hermana Ismene tras descubrir que sus hermanos, Eteocles y Polinices, han muerto, uno a mano del otro. Polinices, considerado un traidor para la ciudad, es condenado a no recibir sepultura. Antígona se rebela contra la orden de Creonte (su tío y padre de su prometido, Hemón), intentando enterrar su cuerpo para cumplir con las leyes de los dioses, a sabiendas de que será asesinada de ser descubierta, lo cual finalmente ocurre, siendo condenada a morir enterrada viva. Pese a que Creonte cree haber cumplido con su deber, la ciudad es azotada por calamidades a causa de ello, y cuando el adivino Tiresias le señala su error, es demasiado tarde: Antígona se ha suicidado en el interior de la cripta.

Mientras Steiner investiga y ahonda en *Antígona* (la obra) como “uno de los hechos perdurables y canónicos de la historia de nuestra consciencia filosófica, literaria y política” (Steiner, 1991 :13), Lacan señala en la imagen de Antígona (el personaje) un brillo que atrae y fascina a distintos artistas y pensadores al analizarla y reescribirla. Sin embargo, no coincide con la lectura hegeliana de *Antígona*, rechazando que la oposición Creonte-Antígona se trate de la oposición Estado-Familia, y con ello, la necesidad de una admisión de culpa señalada por Hegel: “La conciencia ética debe, a cuenta de su realidad y a cuenta de sus hechos reconocer a su opuesto como su propia realidad, debe reconocer su culpa. “*Porque sufrimos reconocemos que hemos errado*” (*Antígona*, I, 926).” (Hegel, G. 1966: 278).

También prescinde de la lectura tradicional, la cual coloca a Antígona como símbolo de la compasión o defensora de los derechos del difunto y la familia.

Para Lacan, “Antígona es arrastrada por una pasión” (1989: 306); y encuentra en ella una posición de “elección absoluta” no motivada por ningún bien (p. 289). Elige a Antígona porque, desde su lectura, es la figura trágica que mejor permite entender “lo que el hombre quiere y a aquello contra lo que se defiende.” (p.289), o en otros términos: el deseo del hombre y las defensas levantadas contra la satisfacción.

Lacan pretende formular una ética trágica en oposición directa respecto a la ética de las virtudes (Aristóteles, aunque también presente en San Agustín y los medievalistas) y la ética del deber (Kant). Para Aristóteles, el *Ethos* es la felicidad, una acción de hábito –no un pensamiento. La meta es la búsqueda de la felicidad por el *ethos*, pero no hay un establecimiento o punto de acuerdo respecto a lo bueno o malo respecto a esa felicidad y sus fuentes. En su lugar, se apela a una medida, al equilibrio, no sólo como una evitación de exceso sino como aquello que permite al hombre elegir racionalmente aquello que podría realizarlo en su bien. Para Kant, el bien es independiente de la felicidad o el beneficio obtenido: el imperativo categórico trasciende el actuar moral vulgar. Estas cuestiones remiten a la tesis central del *Malestar en la Cultura* (1930): una renuncia inherente a la satisfacción pulsional que opone naturaleza y cultura, generando en el individuo una vida en sociedad marcada por el sufrimiento y el autocastigo como resultado de un Superyó cruel y el cambio en la vicisitud pulsional.

A partir de su lectura de *El Malestar*, Lacan indica que el psicoanálisis se aparta de la promesa del soberano bien, a pesar de que todo análisis, a su decir, inicia con una demanda de felicidad por parte del paciente (p. 348) que se recibe, pero no se debe (ni puede) satisfacer. Por ello, se aparta de la noción de sublimación en el sentido freudiano (p. 349) y de la catarsis trágica en el sentido aristotélico, exaltando el valor del deseo que trasgrede la noción kantiana de los bienes o el bien. Antígona le servirá como ilustración de ese deseo “puro”, más allá del servicio de los bienes: un deseo de muerte ante el cual no retrocede: “Antígona lleva hasta el límite la realización de (...) el deseo puro, el puro y simple deseo de muerte como tal. Ella encarna ese deseo.” (p. 339).

De nuevo en ruptura con Aristóteles, niega que Creonte sea el héroe trágico de la pieza, pese a cumplir con dos requerimientos fundamentales para serlo. El primero, atravesar hacia el final de la obra una transfiguración específica –“no ha de pasar de la desdicha a la dicha, sino, al contrario, de la dicha a la desdicha; no por maldad, sino por un gran yerro” (Aristóteles, 1974: 170-171), ello para inspirar temor y compasión en los espectadores. El segundo, que no se trata de un error voluntario: la desmesura (*hybris*) que lo lleva a su yerro *Hamartía* (αμαρτία)⁶⁵ es realizada en ignorancia, es decir, se coloca en el registro del error trágico realizado sin saberlo, sin ser consciente, cuando lo correcto *no puede* realizarse. Ello lleva a Creonte a su carácter irreflexivo, insensato y desmesurado. La obra concluye con el reconocimiento del error, elemento clave para el pasaje de la ignorancia a la sabiduría. Esta es la misma posición final de Edipo en *Edipo Rey*. Sin embargo, Lacan rechaza esta argumentación indicando que el verdadero héroe “hasta el final, no conoce ni la compasión ni el temor” (1989: 309) a lo que añade “sólo los mártires pueden no tener ni compasión ni temor” (p.320), por lo cual Antígona es la heroína de la obra. En oposición, compara a Creonte con la Ética del deber kantiana, al servicio de los bienes, vale decir: en función de una heteronomía.

La Antígona descrita por Lacan tiene un carácter doble: por un lado, su imagen es bella, poseedora de un brillo. Esta belleza, al igual que las pasiones trágicas, es propia del registro Imaginario (p. 298), y su función es “indicarnos el lugar de la relación del hombre con su propia muerte y de indicárnoslo solamente en un deslumbramiento.” (p. 352). Esta posición de *entre-dos-muertes*⁶⁶ será el centro del argumento sobre Antígona. Este elemento articula su otro rasgo: uno inhumano (p. 315), de frialdad y crueldad, más allá del Simbólico, que hemos de ubicar en el registro Real, en tanto puede afirmarse como *lo que es*: “Cuando se explica ante Creonte acerca de lo que hizo, Antígona se afirma en un *es así porque es así*, como la presentificación de la individualidad absoluta.” (p.333) Es una heroína solitaria:

⁶⁵ El Diccionario Manual Griego Vox (Griego Clásico-Español) [2009] establece Hamartía: αμαρτία: error, falta, pecado. -αμαρτο: falta de palabras. -αμαρτωλος: pecador. (p. 30)

⁶⁶ La cuál, no obstante, es descartada por Lacan en *Subversión del Sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano* (1960), en la nota al pie 8: “Aquí también se hace referencia a lo que hemos profesado en nuestro seminario *La ética del psicoanálisis* sobre la segunda muerte. Aceptamos con Dylan Thomas que no haya dos. ¿Pero entonces el Amo absoluto es la única que queda?” (Lacan, J. 2009: 771)

Ismene no acude a su llamado y ella se dirige hacia su destino “sola y traicionada” (p.364), caracteres del héroe trágico según Lacan:

(...) la soledad particular de los héroes sofocleanos, *monoúmenoi* [dejados aparte, aislados] (...), *áphiloí* [sin amigos] y también *phrenòs oiobôtai*, aquellos que se van aislaos a rumiar sus pensamientos. (...) El héroe de la tragedia participa siempre del aislamiento, está siempre fuera de los límites, siempre a la vanguardia y, en consecuencia, arrancado de la estructura en algún punto. (...) Es la posición de estar exhausto al fin de la carrera de todos los héroes. Son llevados al extremo, que la soledad definida en relación al prójimo está lejos de agotar. Se trata de otra cosa —son personajes situados de entrada en una zona límite, entre la vida y la muerte. (p. 325-327)

No se trata únicamente de una soledad como el antagonismo en forma de rechazo-ausencia del prójimo, sino de una cuestión estructural. Su posición es radicalmente distinta a la de Edipo y los demás héroes trágicos: mientras Edipo avanza sin saber, Antígona sabe. No tropieza, no se arrepiente, no duda de nada, no cambia —ni siquiera al morir en la cripta, pues desde que es descubierta se anuncia como “muerta ya”, “muerta en vida” —. Eso la constituye como una víctima “terriblemente voluntaria”. Su sufrimiento no supone producir catarsis desde la teoría aristotélica. Antígona aparece sin división subjetiva, más próxima a la épica que a la tragedia: “Aquiles mismo es bellissimo, y en general lo son todos los héroes épicos que avanzan sin dudas hacia su destino, que muchas veces consiste en una muerte gloriosa, repitiendo tautológicamente *yo soy yo*.”⁶⁷

Recapitulemos: hay en Antígona un costado bello, luminoso (Imaginario) y otro ominoso, inhumano, que busca traspasar el límite entre la vida y la muerte (Real). La primera tiene un carácter ilusorio, enceguedor, por su proximidad (y supone a su vez un límite) frente a lo atroz. En el Seminario 8: *La Transferencia* (1969-1961), Lacan señala: “...la belleza, en tanto que adorna, más bien tiene por función constituir el último dique antes del acceso a la cosa última, a la cosa mortal, allí donde la meditación freudiana aportó su último testimonio bajo el término de pulsión de muerte.” (Lacan, J. 2003: 15).

Lo pulsional es aquí asociado con el exceso, con el traspaso de un límite que resulta insoportable para quienes lo observan. El deseo “puro” de Antígona (un deseo “criminal”, como quiere posicionarlo Lacan) se orienta en esa dirección, cuando ignora la advertencia de

⁶⁷ Cfr. Faigebaum G., (2004) Antígona: entre la épica y la tragedia. Disponible en línea [Fecha de consulta: 20/05/2017]: http://www.antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id_articulo=591

Ismene: “El obrar por encima de nuestras posibilidades no tiene ningún sentido.” (Sófocles, 1992: 79). Antígona brilla porque no vacila ante su deseo, lo lleva hasta sus últimas consecuencias –la muerte– pese a estar sola y traicionada. De ello se deduce la ética, venida actualmente en mandato superyóico: *no cederás ante tu deseo*. Deseo que, es necesario aclarar, ni siquiera es “propio”, no puede serlo desde la teoría de Lacan: “¿Qué ocurre con su deseo? ¿No debe ser el deseo del Otro y conectarse con el deseo de la madre? El deseo de la madre (...) es el origen de todo. El deseo de la madre es a la vez el deseo fundador de toda la estructura (...) pero es al mismo tiempo un deseo criminal.” (1989: 339).

Todo el esquema ético hasta aquí desarrollado por Lacan merece ser criticado: No sólo se trata de una exaltación e idealización al individualismo (aunque paradójicamente pretenda desidealizar los bienes que motivan la renuncia al deseo), el cual ya hemos criticado con la figura de Alceste, sino que lee a Antígona como carente de división subjetiva. A su vez, descartados los bienes y la satisfacción, el análisis sólo podría dirigirse hacia un destino trágico, del cual el analizante debe responsabilizarse (ya sea “domeñando” la pulsión de muerte, creando “diques” o “acotando/amigándose” con el goce). Pensar un sujeto devorado por el Deseo Materno favorece cierta lectura que da preminencia a la sustancia viva (reduciendo pulsión de muerte, goce y libido a una cuestión biológica, animal) respecto al significante (pensado como un orden producido posteriormente, con el *Nombre-del-Padre*, que no es más que un retroceso a la debilidad de la representación frente a la pulsión), dando paso a una biologización del individuo, cancelando su dimensión subjetiva y reforzando el antagonismo Individuo-Sociedad, el cual, al psicologizarse, sólo puede derivar en ideales de adaptación (por una medida pulsional) o emancipación (sosteniendo un deseo trasgresor, que prescinde de los límites sociales y culturales). A eso se dirige la lectura superficial de esta Ética, sosteniendo un deseo propio, independiente y desarticulado de la sociedad; una clínica “de lo Real” que desecha la búsqueda del sentido e idealiza este “*arrancar de la Estructura*”.⁶⁸

⁶⁸ Una clara muestra de ello la da Jacques-Alain Miller: “para entrar en el Siglo XXI, nuestra clínica deberá centrarse sobre el desbaratar la defensa, desordenar la defensa contra lo real. En un análisis el inconsciente transferencial es una defensa contra lo real. Porque en el inconsciente transferencial sigue vigente una intención, un querer decir, un querer que me diga algo. Mientras que el inconsciente real no es intencional, sino que se encuentra bajo la modalidad del “*así es*”, y que, se puede decir, es como nuestro “*Amén*”. (...) a esa zona irremediable de la existencia; la misma zona que Edipo en Colona, donde se presenta la ausencia absoluta de caridad, de fraternidad, de cualquier sentimiento humano. Ahí nos lleva la búsqueda de lo real despojado de

Lacan da una propuesta que pareciera acercar al psicoanálisis con el nihilismo: renunciando a reducir el éxito analítico a términos de confort (como una racionalización moralizante), añade: “No hay ninguna razón para que nos hagamos los garantes del ensueño burgués. Un poco más de rigor y de firmeza es exigible en nuestro enfrentamiento a la condición humana.” (p.362) ¿A qué se refiere Lacan con ello? Es indispensable su aclaración, pues una lectura superficial pudiera indicar que la propuesta es *curar* (u oponerse a) la condición humana. Se trata, lo indica más adelante, de la ineficacia de la subordinación al servicio de los bienes al momento de encarar la *Hilflosigkeit* (frecuentemente traducida por desamparo, desvalimiento, aludiendo a una incompletud biológica, pero cuya traducción más precisa con la noción freudiana es *Indefensión*):

(...) ¿la terminación del análisis, la verdadera, entiendo la que prepara para devenir analista, no debe enfrentar en su término al que la padece con la realidad de la condición humana? Es propiamente esto lo que Freud, hablando de la angustia, designó como el fondo sobre el que se produce su señal, a saber, la *Hilflosigkeit*, el desamparo, en el que el hombre en esa relación consigo mismo que es su propia muerte, pero en el sentido en que les enseñé a desdoblarla este año, no puede esperar ayuda de nadie. (1989: 362)

Lacan tergiversa la noción propuesta por Freud sobre *Hilflosigkeit*: es precisamente la condición de indefensión, al ser tomado en necesidad por otro auxiliador lo que introduce al individuo a un orden distinto al narcisismo y bajo el cual se supedita la moralidad. Así le aborda Freud en *Proyecto de Psicología para Neurólogos* (1985):

El organismo humano es al comienzo incapaz de llevar a cabo la acción específica. Esta sobreviene mediante auxilio ajeno: por la descarga sobre el camino de la alteración interior, un individuo experimentado advierte el estado del niño. Esta vía de descarga cobra así la función secundaria, importante en extremo, del entendimiento [*Verständigung*; o «comunicación»], y el inicial desvalimiento del ser humano es la fuente primordial de todos los motivos morales. (Freud, S. 1976, I: 362-363)

Es el encontrarse sin-auxilio la entrada a la otredad, a una heteronomía radical descubierta por Freud. La traducción de *Hilflosigkeit* como “desvalimiento” o “prematuración” hace remitir a un carácter de biología evolutiva, pensando a un humano como prematuro en tanto sus capacidades como cría animal, por el cual sostenemos una

sentido.” (Miller, J.A., 2014. Presentación del tema del IXº Congreso de la AMP, “*Lo real en el siglo XXI*”). Disponible en: <http://wapol.org/es/articulos/Template.asp?intTipoPagina=4&intPublicacion=38&intEdicion=13&intArticulo=2468&intIdiomaArticulo=1>

relación de dependencia con nuestra madre biológica (la concepción más común de “otro auxiliador”). El carácter heterónomo quedaría disuelto al crecer, alcanzando con la maduración una autonomía biológica y psicológica (la formación de una identidad individual), por lo que el sufrimiento neurótico tendría su explicación en una inmadurez psíquica causada por la relación conflictiva con los padres o por un carácter cultural o de época histórica que someten al individuo a un mero “desarraigo subjetivo”. Esta explicación no sería propiamente psicoanalítica, sino *behaviorista* o reducida a rasgos de carácter.

El *otro auxiliador*, como función más que como sustancia extensa, no sólo satisface, sino que introduce la vivencia de dolor, y a su vez el juicio en el individuo, inscribiendo sobre este los límites de su cuerpo. Sobre esta trama se constituye el deseo, no sólo articulando el cuerpo propio con el trabajo de pensamiento, sino un lazo inexorable, heterónomo, entre el individuo y el prójimo, ambos en el campo de una carencia que convoca al auxilio e inaugura lo humano. La vivencia de satisfacción brinda al individuo la oportunidad de tener un objeto de amor, pero este mismo le aporta una hostilidad y extrañamiento. “Entonces, la situación que valora como peligro y de la cual quiere resguardarse es la de insatisfacción, *el aumento de la tensión de la necesidad*, frente al cual es impotente” (Freud, S. 1976, XX: 130). La *Hilflosigkeit*, traducida como impotencia, queda ligada a la angustia, no por la pérdida de un objeto solamente, sino porque la posición de pérdida lo remite a su carácter inaugural de “sin-auxilio”, de falta en ser. La *Hilflosigkeit* y su relación con la otredad crean en el individuo en una disposición amorosa, lo coloca en un orden distinto al narcisismo: “crea la necesidad de ser amado, de que el hombre no se libraré más.” (p.145). Noción radicalmente opuesta a un abandono y desamparo como el propuesto por Lacan.

Continuando con esa lectura, Lacan propone ahora la figura de *Edipo en Colono* respecto a su supuesta frase final: «*mè phýnai*» (“Antes bien, no ser”, “no haber nacido”, “nada soy”). Dice al respecto:

Esta es la preferencia con la que debe terminar una existencia humana, la de Edipo, tan perfectamente lograda que no muere de la muerte de todos, a saber, de una muerte accidental, sino de la verdadera muerte, en la que el mismo tacha su ser. Es una maldición consentida de esa verdadera subsistencia que es la del ser humano, subsistencia en la sustracción de él mismo al orden del mundo. Esta actitud es bella y, como se dice en el madrigal, dos veces bella por ser bella. (Lacan, J. 1989: 365)

Lacan pasa por alto que la frase “Antes bien no ser” y su sentido no es pronunciada por Edipo, sino por el Coro, en la Antístrofa: “El no haber nacido triunfa sobre cualquier razón. Pero ya que se ha venido a la luz lo que en segundo lugar es mejor, con mucho, es volver cuanto antes allí de donde se vienen.” (Sófocles, 1992: 559). Edipo pronuncia “*nada soy*” en otro contexto: cuando es buscado por los Tebanos en la guerra de *Los Siete contra Tebas*:

Edipo. — ¿Y a quién podría irle bien por mi pobre mediación?
 Ismene. — Dicen que en tus manos está su poder.
 Edipo. — ¿Cuándo ya no soy nada, entonces resulta que soy persona?
 Ismene. — Ahora los dioses te encumbran y antes te perdían.
 Edipo. — ¡Vano es levantar a un anciano que se arruinó de joven! (1992: 526)

Con el material que hemos revisado, podemos sostener que la Ética Trágica que Lacan busca incorporar al psicoanálisis se orienta hacia excesos del individualismo, el nihilismo, el solipsismo como aislamiento y la biologización radical. Se termina llegando a la noción de destino como determinación más allá de las leyes, más allá incluso de los dioses, en la pulsión de muerte. No por ello apelamos a un psicoanálisis que pretenda garantizar el bien supremo o la adaptación, pues se trata simplemente del reverso del mismo argumento. Ambos exaltan la posibilidad de un individuo en tanto isla en antagonismo con su entorno, cuestión que inevitablemente nos remite al problema de la Locura.

¿Es éste el único modo de leer Antígona? ¿es ésta la ética que conviene sostener para operar sobre el material clínico y dirigir la cura? Proponemos el estudio de dos elementos en el texto para dar dos posibles desarrollos que se aparte de la lectura que criticamos. El primero es el verso inicial de Antígona⁶⁹:

<p>ANTÍGONA.— ¡Oh Ismene, mi propia hermana de mi misma sangre!, ¿acaso sabes cuál de las desdichas que nos vienen de Edipo va a dejar de cumplir Zeus mientras nosotras aún estemos vivas? Nada doloroso ni sin desgracia, vergonzoso ni deshonoroso existe que yo no haya visto entre tus males y los míos. (Sófocles, 1992: 77)</p>	<p>Ἀντιγόνη.— Ὁ κοινὸν ἀντάδελφον Ἰσμίνης κάρα, ἄρ' οἴσθ' ὅ τι Ζεὺς τῶν ἀπ' Οἰδίπου κακῶν ὅποιον οὐχὶ νῶν ἔτι ζώσαιν τελεῖ; οὐδὲν γὰρ οὔτ' ἀλγεινὸν οὔτ' ἄτης ἄτερ οὔτ' αἰσχρὸν οὔτ' ἄτιμόν ἐσθ', ὅποιον οὐ τῶν σῶν τε κάμῶν οὐκ ὅπωπ' ἐγὼ κακῶν.</p>
--	--

⁶⁹ Versión en griego antiguo por el Proyecto Perseus, disponible en: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0185%3Acard%3D1>

La primera frase (“Ω κοινὸν αὐτάδελφον Ἰσμήνης κάρα”) presenta problemas de traducción de acuerdo con Steiner: “Literalmente leemos algo parecido a esto: “Oh común cabeza de Ismena o compartida cabeza de mi hermana”.” (Steiner, G. 1991: 163). El vocablo κοινὸν remite a “común” (como κοινή a “habla común”), pero también a “comunidad” y “consanguíneo”. “El movimiento pendular de la significación en el κοινὸν de Antígona es verdaderamente dialéctico. (...) hace de las dos hermanas de Edipo un solo ser, un ‘ser común’”. Los términos restantes remiten a esta indiferenciación primordial: αὐτάδελφον significa “compartido”, pero Steiner señala también la significación de “sororidad”; por último, Ἰσμήνης κάρα es traducida habitualmente como una expresión afectiva (“querida Ismene”), pero su significado va más allá. Literalmente “cabeza/esencia de Ismene”, permite otra reflexión:

Tanto física como metonímicamente, la cabeza de una persona encarna su individualidad. A la tenue luz que procede del alba, Antígona reconoce a Ismena por la forma o por la inclinación de su cabeza. Pretender que esa cabeza sea “común a nosotras dos” y “compartida en la totalidad de la condición de hermana” es negar radicalmente la diferenciación más vigorosa y más evidente entre personas humanas. (...) Antígona exige una unidad “de una sola cabeza”. En la penumbra, las sombras se confunden en una masa. (1991: 164)

Para Steiner, lo que mueve a Antígona no es una “pasión criminal”, sino una imposibilidad desde el orden del individualismo: una fusión formada por su dualidad. La importancia de Polinices cobra otro sentido, en tanto él vale para Antígona como Ismene y ella misma: en tanto un solo ser. En la misma escena somos testigos de la fragmentación, de cómo Antígona no vuelve a recurrir a la dualidad cuando Ismene rechaza ayudarle, optando ahora por su posición de soledad radical. La colectividad primigenia le es negada.

El mismo Lacan llega a formular una consideración ética similar, años antes del Seminario VII, en el texto *La cosa freudiana y el sentido del retorno a Freud* (1955), donde enuncia:

Lo que distingue a una sociedad que se funda en el lenguaje de una sociedad animal, incluso lo que permite percibir su retroceso etnológico: a saber, que el intercambio que caracteriza a tal sociedad tiene otros fundamentos que las necesidades aun satisfaciéndolas, lo que ha sido llamado el “don como hecho social total” —todo eso por consiguiente es transportado mucho más lejos, hasta objetar la definición de esa sociedad como una colección de individuos, cuando la inmixión de los sujetos forma en ella un grupo de muy diferente estructura. (...) Los términos para los que planteamos aquí el problema de la intervención psicoanalítica hacen sentir bastante, nos parece, que la ética no es individualista. (Lacan, J. 2009: 392)

La ética ahí propuesta, de la *inmixión*, es radicalmente opuesta a la ética trágica. Parte de una fundación en el lenguaje, no en la sustancia viva, y su intercambio no es el de la necesidad (ni el del servicio de los bienes), pues no es una colección de individuos (entendidos cada uno en su esencia vital individual: 1+1+1+n) sino como una mixtura, un argumento topológico donde el antagonismo Individuo-Sociedad no tiene cabida. Se trata de un sujeto en mediación, articulado, con la Otredad. Es precisamente la ruptura con esta sustancia ética de inmixión lo que da pie a una moral individualista, a un sufrimiento individual, con los ideales adscritos a esta posición (libertad, responsabilidad, misantropía, nihilismo, etc.).

Por último, es necesario dar una respuesta a la última cuestión, la que articula lo estudiado respecto a Antígona con nuestra investigación: ¿Qué relación tiene –si es que la hay– Antígona, figura de la Tragedia, con Alceste, imagen del loco, del Alma Bella, por antonomasia? Antígona no es un caso de locura, sin embargo, la Ética Trágica que Lacan deduce de ella orienta a creer que se trata de otra entidad “libre” con un destino trágico. Proponemos que existe entre ellos un solo rasgo común, aunque su explicación obedece a dos problemas distintos en psicoanálisis: su posición de petrificación. Si la de Alceste se explica por una estasis del ser y la potencia de la identificación al ideal, haciéndole un caso de *locura*, en Antígona se trata de *alienación*, de una petrificación por la pulsión de muerte. Veremos de qué se trata.

¿Es Antígona realmente autónoma? Si se responde afirmativamente, ¿en qué sentido lo es? Indicamos que para Lacan no se trata finalmente de *su* deseo individual, sino de estar absorbida por el Deseo de la Madre. Sin embargo, hay dos elementos más que la determinan. El primero es la *Díkê* Δίκη (Justicia, ley no escrita). Antígona es autónoma en el sentido de no responder al *nomos* νόμος (ley, costumbre), a las leyes escritas de los hombres, pero responde al mandato de los dioses. Reaparece el carácter doble de la pieza: Antígona rompe la ley (νόμος) para preservar la Δίκη de los dioses. Estas leyes, de romperse, acarreaban el castigo divino, las cuales incluían: Respetar a los familiares, extranjeros y huéspedes, no incurrir en *hybris* y dar sepultura a los muertos de la familia. Creonte cae en *Hamartía* al intentar hacer lo correcto respetando la ley νόμος, sin saber que rompe la Δίκη.

El otro elemento que la determina es su propia desmesura. Antígona incurre en *hybris*, pero, a diferencia de los héroes trágicos, su desmesura no es del orden de la *αμαρτία*, sino de la *Áte* (Ἄτη)⁷⁰. Vocablo presente desde los primeros versos en el diálogo inicial, indica la fuente de la desgracia de Antígona. La *Áte*, en la tradición griega, sufre una transformación: mientras en Homero se trataba de una ceguera producida por los dioses, en la Tragedia se le sustituye propiamente por *Locura*.

Así lo documenta la helenista Ruth Padel, al interrogarse sobre la frase “*Quem deus vult perdere, dementant prius*” («A quien un dios quiere destruir, antes lo enloquece») (Padel, R. 1995: 23-25). Conjetura un posible origen en la frase presente en *Antígona*, pronunciada por el Coro (Antístrofa 2º) tras la sentencia de Creonte: “Sabiamente fue dada a conocer por alguien la famosa sentencia: lo malo llega a parecer bueno a aquel cuya mente [*phrénēs*] conduce una divinidad [*theós*] hacia el infortunio [*áte*], y durante muy poco tiempo actúa fuera de la desgracia.” (Sófocles, 1992: 100).

Padel abunda en los significados de *Áte* en la Tragedia Griega: En Esquilo se trata del “castigo divino”, consecuencia de *hybris* (Padel, 1995: 370); desde Píndaro, *áte* es un estado mental en el que un mortal ofende a una deidad, recibiendo castigo por ello: una mala pasión del entendimiento dañado como comienzo de la locura (p.371). En Sófocles *áte* es “misericordia, calamidad, dificultad” (p.375); y destaca el uso enfático en *Antígona*, durante el “canto de *áte*” o “himno de *áte*”, para Padel, el núcleo espiritual de la obra. En él, se explican las dimensiones del “crimen” cometido por Antígona:

CORO. Estrofa 1ª:

¡Felices aquellos cuya vida no ha probado las desgracias! Porque, para quienes su casa ha sido estremecida por los dioses, ningún infortunio [*átas oudén*] deja de venir sobre toda la raza, [...]. (Sófocles, 1992: 99)

Y continúa en la Antístrofa:

Antístrofa 1ª:

Veo que desde antiguo las desgracias de la casa de los Labdácidas se precipitan sobre las desgracias de los que han muerto, y ninguna generación libera a la raza, sino que alguna deidad las aniquila y no les deja tregua. Ahora se había difundido una luz en el palacio de Edipo sobre las últimas ramificaciones. Pero de nuevo el

⁷⁰ El Diccionario Manual Griego Vox (Griego Clásico-Español) [2009] define Ἄτη: ceguera del alma, locura, falta, crimen; mentira, ruina, desgracia; dolor || la Fatalidad (Diosa del castigo y la venganza) - ἄτew: estar enfurecido, ciego, alocado. (p. 93)

polvo sangriento de los dioses infernales lo siega, la necedad de las palabras y la Venganza de una resolución (p. 100)

La desgracia (y la acción) de Antígona no están motivadas por un puro “traspasar los límites” ni por una pasión inhumana: Antígona se encuentra determinada totalmente por la maldición de los Labdácidas (descendencia de donde provienen Antígona, Ismene, Polínices, Eteocles, Edipo, Layo y Lábdaco). Maldición presente en la *Historia* de Heródoto: “Este hecho, en cuanto su datación, podría situarse en la época de Layo, hijo de Lábdaco, nieto de Polidoro y bisnieto de Cadmo.” (Heródoto, 2000: 107); los *Siete contra Tebas*: “Toda la raza de Layo, odiada por Febo” (Esquilo, 1986: 298) y “¡Oh, nuevos infortunios de esta familia mezclados ya a las antiguas desgracias!” (p. 300), entre otros. La maldición precede a Antígona, la desgracia determina a su familia por un yerro de Lábdaco (negarse a unirse al ditirambo dionisiaco de *Las Bacantes*) que enfureció a las deidades y extendió su desgracia por toda la stirpe. A diferencia de Creonte, no se trata de un *αὐτὸς ἁμαρτῶν* (un yerro cometido por sí mismo), sino de *allotroía áte*. Es infligida por los dioses, conduciendo a la confusión “entre lo malo y lo bueno” en Antígona. Lacan repara en ello:

Uno se acerca o no a *Áte* y cuando uno se acerca a ella eso se debe a algo que, en este caso, está vinculado con un comienzo y con una cadena, la desgracia de la familia de los Labdácidas. (...) lo que sucede en todos los niveles de este linaje es (...) un *mérimna* [μέριμνα: afán, cuidado, preocupación, ansiedad, “lo que divide” -sentimientos, entendimiento o percepción-] (...) El *mérimna* de los Labdácidas empuja a Antígona hacia las fronteras de la *Áte*. (Lacan, J. 1989: 316)

No se trata simplemente de estar capturada por el deseo “criminal” de Yocasta, sino de que la subjetivación entera de Antígona está atravesada por esta maldición. Al final, cuando realiza “su” deseo hasta las últimas consecuencias, su final es idéntico a los demás miembros de su familia (Edipo, Yocasta, Eteocles y Polinices mueren por su propia mano). Nada ha cambiado, no se ha producido movimiento subjetivo alguno. La última esperanza de los Labdácidas (el matrimonio de Antígona y Hemón) muere cuando también Hemón, su prometido, muere por su propia mano cuando trataba de vengar a Antígona, abalanzándose sobre su padre Creonte.

Si bien ubica la *allotroía áte* del lado del Otro, Lacan insiste en nominar como “suya” esta desmesura del Real, y repara poco en el “sentido” que puede tener la acción de Antígona (enterrar a Polinices). Lo sitúa más bien como una pasión, un crimen, un deseo que la lleva hacia lo Real (en un entendido de fuera de sentido, más allá de lo Simbólico). Sin embargo,

su acto, siguiendo la maldición y el mandato de la ley Δίκη, es justamente una incidencia de lo Simbólico sobre lo Real, para mantener el orden sobre el mundo: si no se realizan los rituales, Tebas será cubierta por la peste y la locura. No se trata de un crimen que no respete el orden natural, sino un acto del simbólico que pretende continuar con dicho orden.

Para finalizar, el elemento que da sentido a su final (y en el cual poco repara Lacan en el análisis del texto). Antígona, al dirigirse a su cámara mortuoria (v. 810-v. 855), exalta su soledad y se despide del mundo. Justo antes, el Coro sostiene un canto a Eros: “Eros, invencible en batallas (...) nadie, ni entre los inmortales ni entre los percederos hombres, es capaz de rehuirte, y el que te posee está fuera de sí” (Sófocles, 1992: 107). Eros, una pasión, lleva a la locura, acaso de otra clase, y Antígona sufre las consecuencias. En su lamento, exclama una comparación fundamental:

ANTÍGONA.—Oí que de la manera más lamentable pereció la extranjera frigia, hija de Tántalo, junto a la cima del Sípilo: la mató un crecimiento de las rocas a modo de tenaz hiedra. Y a ella, a medida que se va consumiendo, ni las lluvias ni la nieve la abandonan, o según cuentan los hombres. Y se empapan las mejillas bajo sus ojos que no dejan de llorar. El destino me adornece de modo muy semejante a ella. (p. 108)

Antígona se refiere Niobe, nieta de Zeus e hija de Tántalo. Su *hybris* fue la soberbia, despreciando a Leto (madre de Apolo y Artemisa) por su escasa descendencia, en comparación a las 7 hijas y 7 hijos que Niobe había dado a Anfión. Apolo y Artemisa, en venganza, asesinaron a sus hijos (salvo dos: Melibea y Amiclas). Destrozada por su dolor, Niobe quedó petrificada en vida, llorando desconsoladamente por meses. Finalmente, Zeus la convirtió en roca, la cual quedó asimilada (alienada) al monte Sípilo. Aún petrificada, su llanto no cesó, resquebrajando la roca, de la que brotó un manantial. Así lo ilustra el Canto XXIV de *La Ilíada*:

También Níobe, la de hermosos cabellos, se acordó del alimento, aquella Níobe a la que doce hijos se le murieron en el palacio, seis hijas y seis hijos en plena juventud. A éstos los mató Apolo con los disparos del argénteo arco, irritado contra Níobe, y la sagitaria Ártemis a aquéllas, por haber pretendido igualarse a Leto, la de bellas mejillas. Decía que ésta sólo había alumbrado a dos y que ella a muchos; pero aquéllos, aun siendo sólo dos, a todos hicieron perecer. Nueve días estuvieron yaciendo muertos, sin que hubiera quien los enterrara: en piedras el Cronión había mudado a las gentes. Pero al décimo los enterraron los dioses, hijos del Cielo. Entonces fue cuando se acordó del alimento, agotada de llorar. Y ahora Níobe en algún sitio entre rocas en los montes solitarios del Sípilo, donde dicen que están los cubiles de las divinas ninfas que en las riberas del Aqueloo brotan,

convertida en piedra, rumia sus duelos por obra de los dioses. (Homero, 1996: 602)

Antígona elige compararse con Niobe: lejos de una “decisión absoluta” (que implica una libertad absoluta), está inmóvil, mineralizada, muerta en vida: mortificada. Lacan ubica este efecto con el *entre-dos-muertes* ante aquello que se le impone como un destino fatal, funesto, inevitable. En el encuentro con su finitud, Lacan cree encontrar un punto de mira para observar de éste el punto último del deseo. Pero ¿por qué orientar el psicoanálisis hacia una posición mortificante? La denominada “clínica del Real” (nominación que el lacanismo propone para nominar el psicoanálisis que se apoya en la *ultimísima* enseñanza de Lacan) y del “deseo decidido” son una forma específica de malinterpretar el deseo como si fuese propio, individual y explícito. Cuestión no poco grave, pues supone que un paciente puede acceder a “su deseo” de manera voluntaria y decidir sobre este a cada paso que da, teniendo por horizonte la confrontación con la fatalidad. Esta posición supondría un retroceso respecto al descentramiento del Yo que inaugura el descubrimiento del inconsciente.

Lacan continúa definiendo este estado de petrificación:

Antígona declaró sobre sí misma y desde siempre —Estoy muerta y quiero la muerte. Cuando Antígona se pinta como Niobe petrificándose, ¿con qué se identifica? —si no con ese inanimado en el que Freud nos enseña a reconocer la forma en que se manifiesta el instinto de muerte. Se trata efectivamente de una ilustración del instinto de muerte”. (Lacan, J. 1989: 337)

El Coro marca un límite en su identificación, recordándole que es una mortal. Antígona replica: no pertenece ni a los difuntos ni a los vivos. El Coro sentencia “Estás vengando alguna prueba paterna” (Sófocles, 1992: 109). Lo que está en juego para hacer más cruenta la mortificación es una culpa trágica, una culpa hereditaria. Rasgo que freudianamente ubicamos desde el costado de un superyó cruel.

Para concluir, podemos señalar lo recorrido: ciertos quiebres en la enseñanza de Lacan, de no ser abordados, habilitan operatorias fijadas en ideales que enfatizan al individuo, anulando al sujeto, ya sea hacia la locura (ser arrancado del registro Simbólico), ya sea a la alienación (como mortificación petrificante). Ambas llevan a la noción de un destino funesto. No obstante, habría que distinguir si se tiene la posibilidad o no para interrogar ese destino, es decir: si se impone como indialectizable, se dirige hacia la Locura; por otro lado, si hubiera espacio para interrogar el sentido del mensaje que se porta, habría

posibilidad de análisis. Estas condiciones de posibilidad dependen de la posición (ética y teórica, con consecuencias clínicas) de psicoanalista, que dan apertura a cierto tipo de discurso.

2.6. La locura en la clínica psicoanalítica. Una aproximación.

Reuniendo los enunciados y temas elaborados hasta aquí, aproximamos un esbozo sobre lo que podría concebirse en la clínica psicoanalítica, tal como es pensada por Lacan.

Existe entonces un concepto de locura que describe posiciones posibles consubstanciales al Yo, que excluyen al Otro. Podríamos distinguir dos tipos: la “locura pascaliana”, sostenida en la creencia necesaria del individuo habilitada por la identificación definida en el estadio del espejo en la formación del Je; sin por ello una creencia totalitaria, pues puede interrogarse, habilitando una posición subjetiva específica⁷¹. La segunda, ampliada en este estudio, influenciada por Hegel, sería el conjunto de elementos descritos por la doctrina lacaniana de la locura: locura como identificación inmediata (sin mediación del Otro) con el ideal.

En su definición propiamente psicoanalítica, expuesta en *Función y Campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis* (1953), se sostiene como una palabra que opera en tanto cosa, y un delirio indialectizable producido por las objetivaciones del discurso contemporáneo a la ciencia y sus efectos. La locura supone entonces una condición específica del malestar cultural en torno al cual el paciente habla.

El loco no es psicótico, ni se confunde con las formas de extravagancia o sinrazón, se les de una connotación peyorativa o se les elogie. Loco es aquel que puede afirmar lo que es sin otros, pero a condición de arrebatarles ese reconocimiento: no es un ascetismo o una posición solitaria ni de inhibición, sino de rivalidad, capturada en el eje imaginario (reflejado en la misantropía que puede caracterizarle). Es necesario distinguir la posición del *Corazón del alma bella*, pues en ocasiones Lacan las superpone como si se tratara de una misma entidad. La posición del *corazón infatuado* supone la obstinación por proteger el deseo en

⁷¹ Condición que puede coincidir con la afirmación de Lacan respecto a Napoleón: contrario a lo que se piensa, Napoleón no se creía Napoleón (no se sostenía en la igualdad yo=yo del alma bella); pues conocía que su vida era debararía del sentido en “Bonaparte”.

tanto singular hasta constituirse como antagonista del orden social. Posición que Jacques Alain Miller (2008) privilegia en su concepción del deseo:

El aparato de deseo, que es singular para cada uno, objeta la salud mental. El deseo está en el polo opuesto de cualquier norma, es como tal extranormativo. Y si el psicoanálisis es la experiencia que permitiría al sujeto explicar su deseo en su singularidad, este no puede desarrollarse más que rechazando toda intención terapéutica; así, la terapia de lo psíquico es la tentativa profundamente vana de estandarizar el deseo para encarrilar al sujeto en el sendero de los ideales comunes, de un *como todo el mundo*. [...]

El falso psicoanálisis es entonces el que sigue los pasos de la norma, ese cuyo objeto es reducir la singularidad en beneficio de un desarrollo que convergería en una madurez constitutiva del ideal de la especie. El falso psicoanálisis es el psicoanálisis que se piensa como terapéutico. [...]

El discurso analítico sólo reconoce como norma la norma singular que se desprende de un sujeto aislado como tal de la sociedad. Hay, pues, que elegir entre el sujeto y la sociedad, y el análisis está del lado del sujeto [...]

Las normas sociales –en el psicoanálisis verdadero– ya no predominarán respecto de la norma singular, un sujeto que alcanza lo auténtico de su deseo puede estar en contradicción respecto de este orden que supuestamente lo domina. (Miller, 2008: 36)

Miller concibe el deseo como punto de antagonismo entre el sujeto y la sociedad, favoreciendo la concepción del primero en tanto aislado. Cuestión que no deja de resultar paradójica, por la modalidad que Lacan da al deseo en tanto deseo del Otro, el cual podría definir un objeto específico que definiera “lo auténtico” del deseo. La perspectiva del lacanismo acentúa el individualismo antagónico, la búsqueda de un “sí mismo” auténtico al que debería de ejercerse fidelidad en contrapartida de la alteridad.

El deseo del analista no es ajustarlos a, no es hacerles el bien, no es curarlos, sino justamente obtener lo más singular de lo que constituye su ser; esto es, que sean capaces de delimitar lo que los diferencia como tales y de asumirlo, de decir: Yo soy esto que no está bien, que no es como los demás, que no apruebo, pero que es esto, lo cual sólo se obtiene, en efecto, por una ascesis, una reducción [...]. Justamente, lo que Lacan llamaba *pase* demandaba la captura de un *es eso* en su singularidad. De modo que mientras ustedes piensen que pertenecen a una categoría, deben renunciar a hacer el *pase*. (p. 40)

La dirección de la cura desde el lacanismo es *loca*: la exaltación de la singularidad, cerrándose sobre sí misma, posición que coincide con el alma bella (voz divina, contemplativa –más que agresiva y misantrópica: obturada en una sociedad de iguales–). Hemos criticado el esquema de lectura presente en la interpretación lacaniana de Antígona como solitaria y ejecutora de su deseo hasta las últimas consecuencias. La locura aparece como la erradicación del lazo social.

Esta posición no es condicionada por déficits orgánicos (una perturbación cerebral) ni psíquicos: se trata de la forma adoptada por el yo [*moi*] del hombre moderno, regido por un discurso de la libertad calificado por Lacan de *delirante*. Es decir: la locura constituye la posición subjetiva prototípica de la actualidad⁷², bajo la exigencia de la autorrealización, la autodeterminación, autonomía: un sujeto libre y responsable, con interioridad e identidad a sí mismo, y el imperativo a la fidelidad al *self* y desear de forma libre y singular, sin Otro.

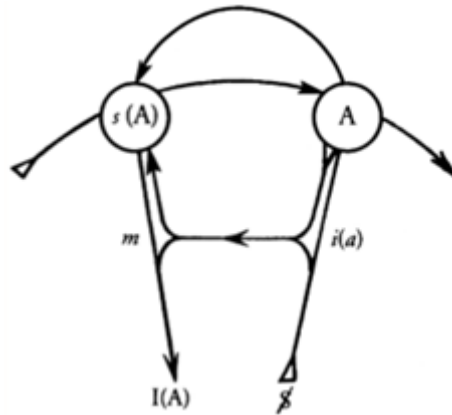
Los problemas derivados por el concepto de locura conciernen a la dirección de la cura (cuando busca emancipar, enloquece), el diagnóstico (en la oposición “diagnosticar o no diagnosticar: la primera apunta comúnmente a subsumir al sujeto en una categoría a modo de verdadero ser; la segunda continúa el proyecto de exaltación de la singularidad), en inicio del tratamiento (la exclusión de la locura como cuestión preliminar al psicoanálisis; sin embargo, los analistas exaltan el individualismo al promover una *responsabilidad subjetiva*), y el estatuto del material clínico (si se cree en el inconsciente, pulsión, goce, etc. en tanto esencias o en tanto conceptos que permiten dar cuenta de problemas clínicos, es decir: si se trata de una óptica o una ética –esta misma siendo un problema en psicoanálisis, como se ha indicado).

Por último, siguiendo el establecimiento de locura en tanto concepto, encontramos la posibilidad de establecer una escritura conceptual en la intermediación al ideal (de la que se derivan las nociones asociadas: creencia, desconocimiento, estasis del ser y libertad) en el segundo grafo del escrito *Subversión del Sujeto* (1960):

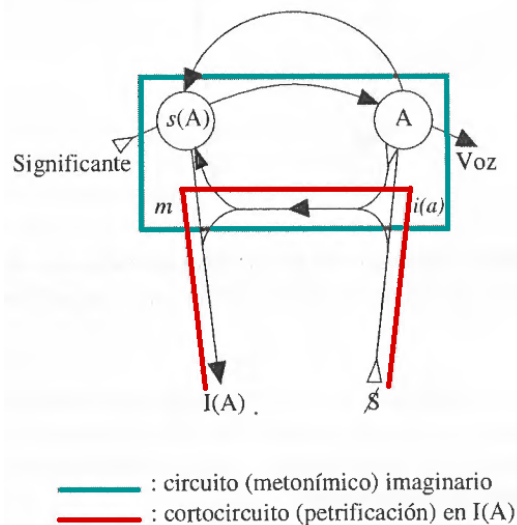
Lo dicho primero decreta, legisla, “aforiza”, es oráculo, confiere al otro real su oscura autoridad.

Tomemos solamente un significante como insignia de esa omnipotencia, lo cual quiere decir de ese poder todo en potencia, de ese nacimiento de la posibilidad, y tendremos el trazo unario que, por colmar la marca invisible que el sujeto recibe del significante, aliena a ese sujeto en la identificación primera que forma el ideal del yo. (Lacan, J. 2009: 768)

⁷² En *La Agonía de Eros* (2014) Byung-Chul Han apunta: “Vivimos en una sociedad que se hace cada vez más narcisista. La libido se invierte sobre todo en la propia subjetividad. El narcisismo no es ningún amor propio. El sujeto del amor propio emprende una delimitación negativa frente al otro, a favor de sí mismo. En cambio, el sujeto narcisista no puede dejar claramente sus límites. De esta forma, se diluye el límite entre él y el otro. El mundo se le presenta solo como proyecciones de sí mismo. No es capaz de conocer al otro en su alteridad y de reconocerlo en esta alteridad. Solo hay significaciones allí donde él se reconoce a sí mismo de algún modo. Deambula por todas partes como una sombra de sí mismo, hasta que se ahoga en sí mismo.” (p. 11) El Eros, experiencia de otredad por definición, queda desplazado en la erosión del *otro* y la alteridad.



Esta identificación primera, inmediata en tanto el Otro no se encuentra ubicado aún, posee cualidad de aforismo, de sentencia oracular, en tanto confiere un destino y un punto de detención. Estas funciones ya se encuentran en el vocablo *fatuus*, el cual da lugar a infatuación. El delirio de infatuación, la locura en psicoanálisis supone más que una simple presunción o una posición de víctima: un solo significante (oscuro en tanto no está en representación a otro significante) produce un punto de detención, mortificante, sostenido en la identificación no mediada con el ideal simbólico I(A) (leído como “Uno del Otro”). De quedar detenido ahí, ubicamos la petrificación en el circuito $\$ - i(a) - m - I(A)$ ⁷³.



Lacan sostiene un más allá de los ideales como característico del psicoanálisis. Esta propuesta no se sostiene desde una moral individualista, ni desde un nihilismo en tanto creencia de la inexistencia de valores trascendentales, o de una orientación que pretende ir

⁷³ Cfr. Eidelsztein, A. (2007) El grafo del deseo. Ediciones Manantial. Buenos Aires, Argentina. (p. 98)

más allá de todo semblante: se trata de ir más allá del yo ideal (en la metonimia infinita imaginaria) y del ideal del yo (incidencia del simbólico en lo imaginario, petrificando en un delirio indialectizable.

El más allá de los ideales que plantea Lacan es, para el psicoanálisis, un postulado ético (no moral) porque en rigor es el único camino con salida para el sujeto. El más allá de los ideales no funciona, para el psicoanálisis, como su condición moral; el más allá de los ideales es imprescindible en la dirección de la cura del sujeto barrado.

Los ideales como tales, en nuestra teoría del sujeto, posibilitan dos únicas vías, y ambas son sin salida. Son dos vías que nunca dan, verdaderamente, un lugar para la dialéctica del sujeto. Por eso la dirección de la cura implica, respecto de ambas salidas en *impasse*, el pase. No hay opciones para el sujeto, el pase es uno solo: decirle que no a la vía identificatoria, tanto imaginaria como simbólica.

Son, entonces, postulados teóricos -y no posiciones morales- lo que empuja a los psicoanalistas a ir más allá de los ideales. Hay que ir más allá de los ideales porque el ideal implica siempre un punto de detención mortífero o una metonimia infinitizada desgarradora. (Eidelsztein, 2007: 99)

La posición de la locura rechaza la posibilidad de recibir el propio mensaje invertido desde el Otro. Su locura no es del orden del daño, el exceso o el desgarrar con la razón: se trata de un desgarrar con la Otredad, sin alcanzar plenamente la emancipación a estar *capturado, petrificado* por el ideal. Si bien las condiciones de la época le dan especificidad, Lacan posiciona la locura como un fenómeno del lenguaje⁷⁴:

Es un círculo vicioso decir que somos seres hablantes. Somos “*parlêtres*”, término que tiene ventaja para sustituir al inconsciente, por equivocarse sobre el parloteo {*la parlote*}, por una parte, y sobre el hecho de que ***es por el lenguaje que tenemos esta locura de que hay ser: porque es cierto que creemos en ello, creemos en ello a causa de todo lo que parece hacer substancia***; ¿pero en qué es ser, por fuera del hecho de que el lenguaje usa el verbo ser? Usa el verbo ser, pero moderadamente. El hombre podría decir que él es un cuerpo, y sería muy sensato, pues es evidente que el hecho de que él consiste en un cuerpo es lo que hay de más seguro. Se han emitido algunas dudas sobre la existencia de un mundo exterior en nombre del hecho de que después de todo no tenemos de él más que percepciones, pero basta hacerse (como he hecho yo mismo hace un momento), hacerse un chichón al encontrar algo duro para que sea completamente manifiesto que hay cosas que resisten, que hay cosas que no se desplazan tan fácilmente; en cambio, aquello sobre lo cual el hombre insiste, es, no que él es un cuerpo, sino, como se expresa (eso es algo sorprendente), *que tiene uno*. (Lacan, 1975: 51-52)

⁷⁴ Cfr. El Síntoma (1975) J. Lacan. *Conferencias y charlas en universidades norteamericanas*, nov. - dic. 1975. Columbia University Auditorium school of International affairs 1º de Diciembre de 1975. Trad. Ricardo Rodríguez Ponte. Disponible en <https://www.lacanterafreudiana.com.ar/2.5.1.26%20%20%20%20CONFERENCIAS%20Y%20CHARLAS%20EN%20UNIVERSIDADES%20NORTEAMERICANAS.%201975.pdf>

Separarse del Otro implica salir del lenguaje: cuestión paradójica, pues sólo es por y en el lenguaje que la idea de ser puede concebirse en el orden del sujeto en psicoanálisis: ser siempre incompleto, discontinuo e intermitente.

Mientras el lacanismo concibe (como veremos en el cuarto capítulo de esta investigación) al loco como irresponsable, y la salida de la locura en tanto responsabilizar, Lacan la concibe como aquel que no reconoce la razón de su ser en el desorden que denuncia, es decir: es necesario interrogar ese ser, habilitado por la posición del analista en tanto permite el encuentro con el Otro y el deseo. La dificultad, lo indica Lacan, radica en no entificar al sujeto (1983: 87). Es necesario entonces concebir una noción de sujeto que no coincida con las definiciones esencialistas de lo humano. Esta necesidad es lo que concibe las operaciones lógicas de alienación-separación, producidas para el entendimiento de la causa del *sujeto* en tanto insuficiente, el encuentro con el Otro desde la disimetría y la alteridad. Estos desarrollos serán el núcleo del siguiente capítulo.

Capítulo III.- La lógica de *alienación* y *separación* como causa del sujeto en psicoanálisis.

«Nos equivocamos al decir: *yo pienso: deberíamos decir me piensan*. — Perdón por el juego de palabras. YO es otro. Tanto peor para la madera que se descubre violín, ¡y mofa contra los inconscientes, que pontifican sobre lo que ignoran por completo!» Carta de Arthur Rimbaud a Georges Izambard, 13 de mayo 1871.

Se ha introducido ya, en los capítulos anteriores, la cuestión de la locura. Ello lleva a considerar, primero, una tendencia y acentuación al individualismo en la cultura Occidental –y, por ende, en psicoanálisis–, con una potencia inédita en la civilización científica. Segundo, que dicha tendencia recae directamente respecto a la consideración que el analista da a la dirección de la cura y a qué tipo de malestar se trata en la clínica psicoanalítica.

La propuesta psicoanalítica de Lacan se plantea en dirección opuesta a la locura, pues esta niega e imposibilita la vía lógica del inconsciente y el significante, al no existir la posibilidad de una falta de sentido respecto al sufrimiento y preguntarse por este. Sin ese estado de falta, el tratamiento psicoanalítico no tiene lugar, pues no hay lugar para la pregunta “¿Seré esto, o lo otro? Lo que me pasa, ¿es por mi o por los otros?”; no hay incompreensión por el sufriente respecto a su estado, no duda de nada. La locura supone un margen en psicoanálisis y, en consecuencia, este debe constituirse como un discurso no-loco.

Sin embargo, se corre el riesgo de dirigirse hacia dicho margen, convirtiéndose en una profesión delirante, con efectos iatrogénicos (en este caso, aportar conceptos que den potencia a la identificación inmediata de la locura: *creerse* histérica, obsesivo... analizante, psicoanalista). En consecuencia, el tema de la locura como concepto de Lacan es inentendible si se separa de un cuestionamiento a la consideración lógica con la que se opera en psicoanálisis. Pensar la locura conlleva a replantear qué estatuto conferimos al sufrimiento con el que opera el psicoanálisis, de dónde proviene y qué puede hacerse con este.

Los conceptos de *alienación* y *separación* son operaciones lógicas concebidas por Lacan para ilustrar la causa del sujeto (distinguido radicalmente de la noción de “individuo”,

como también del sujeto hegeliano de la autoconsciencia). Dichas operaciones no sólo no coinciden con lo que popularmente se entiende por alienación y separación como vocablos (significados que nuestro estudio abarca en el Capítulo I), ni con los conceptos filosóficos homónimos en las filosofías de Hegel y Marx, sino que la propuesta de Lacan es justamente lo contrario. También es necesario distinguir estas operaciones lógicas de la primera conceptualización de *alienación* en la obra de Lacan, en la constitución imaginaria del Yo en la identificación.

En este capítulo se describen brevemente las concepciones hegeliana y marxista, no sólo para diferenciarlas de los conceptos de Lacan, sino para clarificar la importancia de concebir una operación contraria a lo que el sentido común (dentro y fuera del psicoanálisis) entiende por alienación y separación. Posteriormente, se da un seguimiento puntual a los primeros desarrollos realizados por Lacan respecto a alienación. Por último, se expone la lógica de alienación y separación como causa del sujeto y deducida por Lacan desde las leyes del inconsciente, teniendo como resultado un sujeto incorporal, producto de la articulación significante, efecto del lenguaje, que no es causa de sí mismo.

3.1. Antecedentes de la operación *alienación* y *separación*.

En nuestro primer capítulo hemos realizado ya un estudio etimológico referente al vocablo y sus acepciones. Antes de abordar las nociones de Lacan, definiremos brevemente qué se entiende desde la filosofía hegeliana y marxista por alienación.

De acuerdo con el Diccionario de Filosofía (2001) de José Ferrater Mora, la alienación es para Hegel, en la *Fenomenología del espíritu* (1807), parte del devenir de la conciencia, bajo de la figura de la “conciencia desdichada”, en tanto conciencia-de-sí dividida: “la conciencia puede experimentarse como separada de la realidad a la cual pertenece; siendo esta realidad conciencia de realidad, la separación antedicha es separación de sí misma. Surge entonces un sentimiento de desgarramiento y desunión, un sentimiento de alejamiento, enajenación y desposesión.” (Ferrater, J. 2001: 97-98). Los vocablos empleados por Hegel son *Entfremdung* (alejamiento o extrañamiento de sí mismo), *Entäusserung* (alienación en tanto pérdida de sí mismo, deviniendo otro), *Entzweiung* (desunión) y *Trennung* (separación). Encontramos que la noción de separación aparece a la par

de alienación, siendo la primera causa de la otra. La alienación será de la conciencia respecto a sí misma, fuera de sí (*ausser sich*), consecuencia de la separación de su realidad. Sin embargo, esta separación no debe confundirse con la libertad o el alcance de una autonomía, pues para Hegel “la conciencia no puede persistir indefinidamente en el estado de desunión y desgarramiento, tiene que proceder una reconciliación (*Versöhnung*), que es una reunión (*Vereinigung*) y una apropiación (*Aneignung*).” (p. 98). Es necesario hacer esta precisión, pues, contrario al sentido común, la libertad en el sistema hegeliano no es dicha separación, sino la reunión y re-apropiación de la unidad con el Espíritu. Aunado a ello, la alienación no supone un déficit o una patología en la conciencia, sino un paso necesario para su realización efectiva en la dialéctica de la conciencia a la autoconciencia y finalmente, al saber absoluto, que supone el punto final de arribo del sistema hegeliano.

Por su parte, la concepción marxista retoma el vocablo *Entfremdung* de la teoría hegeliana para constituir su propia teoría en sus *Manuscritos económicos y filosóficos* (1844 [1931]). Marx da énfasis al aspecto “concreto” de la alienación en el trabajo, aunque posteriormente preferiría la noción de *fetichización* de la mercancía. Ferrater Mora indica:

Según Marx, la separación entre el productor y la propiedad de sus condiciones de trabajo constituye un proceso que transforma en capital los medios de producción y a la vez transforma a los productores en asalariados (*Das Kapital*, I, iii). Es, pues, menester liberar al hombre de la esclavitud originada por el trabajo que no le pertenece (el "plus" de trabajo) mediante una apropiación del trabajo. De este modo el hombre puede cesar de vivir en estado alienado para alcanzar la libertad, o apropiación. (Ferrater, J. 2001: 98)

La alienación deriva de las relaciones de producción en las que el trabajo ya no supone la autorrealización humana en la sociedad burguesa. Es necesario señalar que la libertad propuesta por Marx no supone en absoluto que el individuo se escinda de la sociedad, sino la abolición de la propiedad privada para alcanza la apropiación (sentido ya indicado en Hegel), recuperando el trabajo en tanto autorrealización, como opuesta al individualismo, el cual Marx entiende como “deshumanización” por parte del capitalismo. Dicho de otro modo: la libertad no será objeto de ideales de un yo autónomo emancipado.

Pasemos ahora a las concepciones de Lacan. Ante el surgimiento de las escuelas instintivistas y de Psicología del Yo, así como la ya mencionada disputa en la SPP (*Société psychanalytique de Paris*) en 1953 sobre la formación de los analistas en torno a la neurobiología humana, Lacan dio énfasis en el inicio de su enseñanza a cambiar el estatuto

del Yo, en tanto engaño estructural. No sería equivalente ya con la identidad del individuo, ni al conjunto de vivencias o impresiones desde la percepción-consciencia. Dejando la identidad en el campo de la psicología, Lacan pone el acento en la identificación con la imagen del otro para la constitución del Yo. En consecuencia, el Yo (como veremos, de carácter imaginario) sería consistente en el hecho de ser fundamentalmente alienado. Esta teoría es desarrollada en el conjunto de escritos del periodo de 1936 a 1950, en los cuales aparece con proximidad respecto a la locura y la posición de alma bella. Citaremos concisamente tres de los textos mencionados, con fin de especificar este desarrollo. En *Acerca de la causalidad psíquica* (1946), Lacan afirma que esta identificación alienante por la que se constituye el Yo supone una creencia similar a la de la locura: “Las primeras elecciones identificatorias del niño, elecciones “inocentes”, no determinan otra cosa [...] que esa locura, gracias a la cual el hombre se cree un hombre.” (p. 184). Hay algo de esta locura ligada a la estructura de desconocimiento del Yo, pero que no es propiamente la infatuación que hemos descrito. Lacan alude al aforismo de Pascal sobre una “locura común”⁷⁵: todo *yo* posee una locura mínima por estructura, en tanto función de desconocimiento constituida por las identificaciones. La posibilidad de análisis reside justamente en que dicha creencia pueda ponerse en duda:

(...) la ingenuidad individual del sujeto que cree en sí, que cree que él es él, locura harto común (...). Es evidente que todos tendemos a creer que nosotros somos nosotros. Pero observen con atención y verán que no estamos tan seguros como parece. En muchas circunstancias, muy precisas, dudamos, y sin sufrir por ello ninguna despersonalización. (Lacan, J. 1983: 23-24)

Posteriormente, Lacan articulará agresividad, identificación y narcisismo en el texto *La agresividad en psicoanálisis* (1948), puntualizando que la relación con el prójimo con base en la identificación será de rivalidad. En este escrito Lacan evoca el aforismo de Arthur Rimbaud “Yo es otro”: “¿Quién sino nosotros volverá a poner en tela de juicio el estatuto objetivo de ese “yo” [“je” en la frase de Rimbaud], que una evolución histórica propia de nuestra cultura tiende a confundir con el sujeto?” (1983: 122). El diagnóstico no es sólo un problema clínico, sino contextualizado en una cultura cuya progresión histórica

⁷⁵ “Al respecto, el famoso *Elogio de la locura* conserva todo su valor, por identificar [la locura] al comportamiento humano normal (...). Lo que entonces se decía en el lenguaje de los filósofos, de filósofo a filósofo, terminó con el tiempo por ser tomado en serio, al pie de la letra: vuelco que se produce con Pascal, quien formula, con todo el acento de lo grave y lo meditado, que hay sin duda una locura necesaria, y que sería una locura de otro estilo no tener la locura de todos.” (Lacan, J. 1984: 29-30)

individualista supone un límite para el entendimiento preciso del concepto *Sujeto*. Problema fundamental, en tanto no es sólo los psicoanalistas postfreudianos, sino un movimiento histórico que progresivamente da preferencia al yo; como ya hemos señalado, encontramos este favorecimiento individualista en la figura de los héroes del Romanticismo. Líneas más adelante, Lacan alude a una crítica a los abusos y malentendidos del *Ego* en el *cogito ergo sum*, recordando a los psicoanalistas que la acentuación del Yo supone el obstáculo principal en la cura de los síntomas (p.122). La referencia a Descartes será fundamental en lo que refiere al sujeto, más adelante.

Continuando con la idea de una vicisitud cultural respecto al individualismo, incluimos la última cita de la relación alienación – locura, en el escrito *Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis* (1943), ya trabajada con anterioridad en el Capítulo II pero que complementa el desarrollo que aquí se presenta:

La tercera paradoja de la relación del lenguaje con la palabra es la de sujeto que pierde su sentido en las objetivaciones del discurso. Por metafísica que parezca su definición, no podemos desconocer su presencia en el primer plano de nuestra experiencia. Pues es ésta la alienación más profunda del sujeto de la civilización científica y es ella la que encontramos en primer lugar cuando el sujeto empieza a hablarnos de él: por eso, para resolverla enteramente, el análisis debería ser llevado hasta el término de la sabiduría. (Lacan, J. 2011: 271-272)

El problema adquiere otra dimensión: es el discurso el que provee objetivaciones, las cuales adquieren mayor potencia en la civilización científica⁷⁶. Cuando Lacan subraya el riesgo de alienar (entendido por: dar potencia a la identificación) al paciente con conceptos psicoanalíticos (2011: 272), es porque el psicoanálisis provee un aparato teórico con conceptos que fácilmente dan consistencia identificatoria no mediada. La responsabilidad recae del lado del psicoanalista (y no, se verá después, del paciente), en tanto clínico como teórico, por ser responsable de que sus postulados y su operatoria aporten o no posibilidad de objetivar al paciente. El efecto es del lenguaje (las objetivaciones del discurso), recayendo en una cultura específica (la acentuación histórica del yo que desemboca en la civilización científica, sin Otro) y que configura una clínica (que puede o no contribuir a la locura y ser una *profesión delirante*). Conviene recordar que dicha advertencia figura en el inciso II. (*El*

⁷⁶ Lacan vuelve sobre este tópico en el *Postscriptum* del texto *De una cuestión preliminar para todo tratamiento posible de psicosis* (1957), en el que indica: “Por eso desde la misma atalaya adonde nos ha llevado la subjetividad delirante, nos volveremos también hacia la subjetividad científica: queremos decir, la que el científico que ejerce la ciencia comparte con el hombre de la civilización que la sostiene.” (Lacan, J. 2009: 550)

símbolo y el lenguaje como estructura y límite del campo psicoanalítico) del texto *Función y campo...*; el lenguaje marca un límite del campo psicoanalítico y, en tanto la locura es un fenómeno ligado al lenguaje, supone tanto un margen inanalizable como un obstáculo para el psicoanalista en su planteamiento teórico y clínico.

Para evitar que el psicoanálisis se convierta en una práctica individualista, y oica, Lacan postula un primer concepto de alienación para recordar a los psicoanalistas que el Yo es, esencialmente, función de desconocimiento, como se indica en el temprano escrito *El estadio del espejo como formador del yo [Je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica* (1949 [1936]), primer referente de la mencionada constitución del Yo en tanto imaginario:

A estos enunciados se opone toda nuestra experiencia en la medida en que nos aparta de concebir el yo como centrado sobre el sistema *percepción-conciencia*, como organizado por el “principio de realidad” en que se formula el prejuicio cientifista más opuesto a la dialéctica del conocimiento —para indicarnos que partamos de la *función de desconocimiento* que lo caracteriza [...]. (Lacan, J. 2009: 105)

Si esto ya ha quedado planteado, si Lacan propone una distinción radical entre el sujeto y el individuo, ¿por qué hacer una teorización nueva con alienación y separación, explicando la causa del sujeto? Es necesario volver a subrayar que esta conceptualización no proviene de una viñeta clínica, ni de un problema filosófico. En el contexto del Seminario XI, “*Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*”, dictado en 1964, los postulados de este seminario son una respuesta directa a la IPA más allá de la legitimidad freudiana institucionalizada, matizando su retorno a Freud no como un retorno puro a las fuentes, sino un *retourner* (giro) a la radicalidad del descubrimiento freudiano.

La noción de “*alienación*”, recibida del sentido común, pone el acento en la heteronomía respecto a otro, encarnado en la familia, la religión, los genitores. En consecuencia, el ideal de libertad apunta a una autonomía entendida como separación de estas encarnaciones: dejar el hogar, separarse de los padres para lograr la identidad propia, liberarse desengañado de las ataduras sociales y éticas, liberarse de la tradición y devenir autónomo, regido por mi propia ley. Ello deriva en la misantrópica posición del fenómeno de la locura. El psicoanálisis, en su concepción de la dirección de la cura y el lazo social, así como la constitución del individuo, se ve concernido por este ideal.

Las circunstancias que llevan a Lacan a postular esta nueva lógica responden a dos vicisitudes articulables entre sí, cada una presentada al inicio de los textos donde es presentada: “Posición del Inconsciente”⁷⁷, y el Seminario XI, ambos redactados en 1964, por lo que presentaremos una lectura simultánea. En el primero, se aborda la dificultad que los psicoanalistas tienen con el concepto de inconsciente, lo que los hace volver hacia la psicología y su error central al considerar que el fenómeno de la consciencia es unitario. En el segundo, las objeciones hechas a Lacan respecto a la noción de estructura, a nombre de un reclamo concreto: Si se da primacía a la estructura, ¿no se descuida la dinámica sexual presente en la experiencia analítica?, es decir, la condición “singular” del paciente, de su historia y su sufrimiento.

Añadiremos una tercera vicisitud a la necesidad de concebir esta lógica: Lacan –lo hemos revisado ya– aporta concepciones individualistas a la doxa psicoanalítica (señalado en nuestro estudio en su abordaje a la ética), por lo que este movimiento supone una rectificación y, propondremos, otra ética.

Como convoca el título, pensar la posición del inconsciente presenta dos problemas: uno teórico (qué concepto de inconsciente sostenemos) y otro tópico (cuál es su espacialidad). Lacan, a la par de reconsiderar la causa del sujeto, producirá un nuevo concepto de inconsciente, que no coincide con las tópicas freudianas, pero tampoco con los desarrollos lacanianos previos, consecuencia directa de los postulados de *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*⁷⁸ (1960). En este último escrito, Lacan precisará tres cuestiones específicas:

- Qué estatuto tiene el sufrimiento que concierne al psicoanálisis.
- Qué entendemos por “Otro” (“Autre”), llamado Gran Otro y escrito *Å*.
- Qué función de genitivo siguen los aforismos “el inconsciente es el discurso *del Otro*” y “el deseo del hombre es el deseo *del Otro*”.

⁷⁷ Compendio de intervenciones en el Congreso reunido en el hospital de Bonneval bajo el tema del inconsciente freudiano en 1960.

⁷⁸ En la nota al pie colocada al inicio de este texto, en *Escritos 2*, Lacan justifica la importancia de su publicación “para dar al lector una idea del adelanto que ha tenido siempre nuestra enseñanza en relación con lo que podíamos dar a conocer de ella” (Lacan, J. 2009: 755)

Empecemos, con las preguntas que, a momentos, resultan fundamentales: ¿cómo se conciben el dolor y el sufrimiento desde el psicoanálisis? ¿con qué malestares se trabaja en la clínica psicoanalítica, y en qué sentido ese estatuto es distinto al que da la cultura o la psicología? Lacan concreta esta problemática en la posición freudiana respecto a la histeria:

Pues tal es el sentido, sobre el cual no se hace insistencia, de ese apartamiento al que procede Freud con respecto a los estados hipnoides, cuando se trata de explicar así incluso únicamente los fenómenos de la histeria. Éste es el hecho enorme: que él prefiere el discurso de la histérica. Lo que hemos llamado “momentos fecundos” en nuestra ubicación del conocimiento paranoico no es una referencia freudiana. (Lacan, J. 2009: 757)

Se trata entonces del discurso, no de estados. Freud elige trabajar con el decir, y su intervención inicia en el orden de la *talking cure*. El estatuto psicoanalítico que damos al sufrimiento es de un hecho discursivo que tiene efectos performativos en el cuerpo del paciente, pero cuya causalidad no es orgánica. Si el origen del malestar es orgánico, será lugar de la medicina intervenir. El psicoanálisis no niega el cuerpo, sino que desplaza y delimita sus condiciones de posibilidad al discurso y sus efectos. La especificidad del psicoanálisis, del sufrimiento que tiene cabida en la clínica no es *lo que le pasa a alguien*, sino aquel en donde una falta de sentido, en tanto quien sufre no puede salir de su situación –más allá de la razón y la voluntad– y no cesa de repetirse no obstante no tenga el anhelo de seguir sufriendo, pueda articularse a la demanda y el deseo, si se puede dar cuenta de ese malestar desde la lógica significante. Se sufre por la demanda del Otro, cuando resulta inalcanzable en la voz de su imperativo. La insatisfacción, si bien vivida en el cuerpo o narrada en estados, es un hecho de discurso, por una posición específica ante el lenguaje (en su concepción propiamente psicoanalítica).

Lacan advierte que *no se hace insistencia* en este hecho, por lo que los lugares de formación psicoanalítica no reparan en ello, influenciados por la ideología individualista de la cultura occidental. De esto derivan los lugares comunes en el establecimiento de rasgos y signos (heredados de la tradición psiquiátrica y la nosología freudiana) en base a los cuales se establecería quién *es* histérica, obsesivo, psicótico, etc. Dar primacía al discurso anula esta posición: hablar del *discurso histérico*, habilita pensar que el sufrimiento no tiene función de *ser*, ni que se alude a rasgos de carácter o conductas de los pacientes en base a los cuales se les diagnostica en categorías objetivantes. Más allá de una simple oposición a la clasificación,

Lacan alude aquí la necesidad de anular dos problemas presentes en toda práctica psicoanalítica: el saber del analista como referencial y previo a toda escucha, y las objetivaciones del discurso psicoanalítico que dan posibilidad a explicar el sufrimiento: “*usted sufre porque es histérico, obsesiva...*”. Interrogar el inconsciente, entonces, no es arrebatarse el secreto ni llegar a la profundidad, a la esencia del paciente donde se revela lo que es, sino que el sufriente “*diga por qué*”: planteando que la causa de su malestar sea de estructura discursiva, es decir: no individual, sino relacional.

Pasemos a la segunda cuestión: ¿Qué entendemos por Otro? Concepto empleado en el estructuralismo francés y en las ciencias sociales del siglo XX y XXI, Lacan da una definición psicoanalítica⁷⁹ de este:

Partamos de la concepción del Otro como lugar del significante. Todo enunciado de autoridad no tiene allí más garantía que su enunciación misma, pues es inútil que lo busque en otro significante, el cual de ninguna manera podría aparecer fuera de ese lugar. Lo que formulamos al decir que no hay metalenguaje que pueda ser hablado, o más aforísticamente: que no hay Otro del Otro. Es como impostor como se presenta para suplirlo el Legislador (el que pretende erigir la Ley). (2011: 773)

Lacan subvierte la noción de significante saussureano, en tanto el significante (en lo que concierne al sujeto y al psicoanálisis) no se da su propia significación, sino que remite a otro significante. A la par, hay puntualizaciones fundamentales en esta cita: Lacan dice “*no hay Otro del Otro*”, contrario a la creencia de la doxa lacaniana que sostiene la creencia de la inexistencia del Otro, en tanto desaparición del referente simbólico para el sujeto, dando primacía ahora a un supuesto Uno, promoviendo una lectura sobre la decadencia de los ideales, de las instituciones, de la ley y sus encarnaciones. La inexistencia del metalenguaje no tiene como consecuencia la desaparición del referente, sino destacar la falta intrínseca que estructura al lenguaje, esto es: no todo puede ser dicho, no por un déficit simbólico sino por su estructura de agujero. El Otro no sería entonces una determinación absoluta, a la vez que

⁷⁹ La definición del Otro como *lugar* del significante es acompañada por la de *cadena* de significantes (“*anillos cuyo collar se sella en el anillo de otro collar hecho de anillos*”), *batería* y *tesoro*. La última es pertinente para ilustrar la incompletud lógica del registro simbólico, al leer el matema $S(A)$ como “significante de una falta en el Otro, inherente a su función misma de ser el tesoro del significante. Esto en la medida en que al Otro se le pide (*che vuoi*) que responda del valor de ese tesoro, es decir, que responda sin duda desde su lugar en la cadena inferior, pero en los significantes constituyentes de la cadena superior, dicho de otra manera, en términos de pulsión.” (Lacan, 2009: 778). Los elementos del sistema significante adquieren valor exclusivamente por la articulación de un significante a otro, en oposición y diferencia respecto del otro, sin cerrar en un significado. A esto se añade que la parte faltante POR ESTRUCTURA (esencia del tesoro) da valor a los demás elementos.

cancelaría la noción de saber absoluto hegeliano, derivando en ello su escritura en A barrada (Ā). De ello, Lacan deduce su particular teoría de la verdad: siempre es medio-dicha y emerge con la aparición del lenguaje: “Si dije que el inconsciente es el discurso del Otro [*Autre*] con una A mayúscula,” dice Lacan, es para indicar que “[...] ese otro es el Otro que invoca mi mentira como fiador de la verdad en la cual él subsiste.” (Lacan, J. 2009: 491). Esta cita, tomada del escrito *La instancia de la letra en inconsciente o la razón desde Freud* (1957), refiere al aforismo “el inconsciente es el discurso del Otro”, el cual, junto a “el deseo del hombre es el deseo del Otro”, deben precisarse para no dar lugar a la ambigüedad del genitivo. Gramaticalmente, el genitivo puede indicar propiedad, posesión o pertenencia. En la declinación del latín, Lacan refiere a dos de sus usos: el genitivo subjetivo y el objetivo.

Pues aquí se ve que la nesciencia en que queda el hombre respecto de su deseo es menos nesciencia de lo que pide [*demande*], que puede después de todo cernirse, que nesciencia de dónde desea.

Y a esto es a lo que responde nuestra fórmula de que el inconsciente es el discurso del Otro, en la que hay que entender el "de" en el sentido del de latino (determinación objetiva): de *Alio in oratione* (complétese: *tua res agitur*).

Pero también añadiendo que el deseo del hombre es el deseo del Otro, donde el "de" da la determinación llamada por los gramáticos subjetiva, a saber la de que es en cuanto Otro como desea (lo cual da el verdadero alcance de la pasión humana). (Lacan, J. 2009: 774-775)

La escritura de Otro en tanto Ā, como falta (incompletud) en el registro simbólico, convoca que hay una falta de saber, una nesciencia en tanto falta de saber distinta a la ignorancia del desconocimiento. En este caso, no hay nesciencia de lo que demanda, sino de *dónde* desea (“*Este deseo, ¿viene de mí?*”). A partir de este punto, veremos más adelante, el concepto deseo se verá modificado respecto a desarrollos previos, incluyendo el ya mencionado Seminario VII, donde se sostiene el deseo como metonímico, en tanto introductor de la falta en ser.

Afirmar que en la fórmula del inconsciente se emplea la determinación del genitivo objetivo, implica que el inconsciente es hablar del Otro. Ello supone un giro radical respecto a la noción popular en tanto el inconsciente sería la profundidad más íntima, el secreto más radical, nuclear y propio del hablante. Respecto al deseo, la determinación subjetiva indica que no habría más singularidad en el deseo, no habría deseos propios en lo que concierne al psicoanálisis: habita en uno en tanto que, en su deseo, es Otro quien desea. En ello se encuentra el indicio de una alienación: no desde la lectura de “buscar un deseo propio,

reapropiarse del deseo” o un “margen de libertad respecto al Otro”, sino que, estructuralmente (entiéndase: por la relación con el lenguaje), lo que el individuo piensa como su esencia, su ser, se ve comprometido en tanto lo que desea aparece a nivel consciente como lo que no quiere. Esto no debe confundirse con una “doble consciencia” o una intención oculta que debe desenmascarse, sino a la particularidad del vínculo del Sujeto y el Otro.

Lacan da una indicación que nos permitirá pasar propiamente al estudio de la lógica de alienación y separación:

Pues para volver a encontrar la pertinencia de todo esto, es preciso que un estudio bastante profundizado, y que no puede situarse sino en la experiencia analítica, nos permita completar la estructura del fantasma ligando esencialmente en ella, cualesquiera que sean sus elisiones ocasionales, a la condición de un objeto (respecto del cual no hemos hecho más arriba sino rozar por la diacronía su privilegio), el momento de un *fading* o eclipse del sujeto, estrechamente ligado a la *Spaltung* o escisión que sufre por su subordinación al significante. Es lo que simboliza la sigla (\$\diamond a)\$ [...]. (p: 775)

Sirva como introducción preliminar: Encontrar la pertinencia del deseo y el inconsciente en el contexto psicoanalítico requiere un estudio del *fading* que sufre el sujeto a condición de estar subordinado (mas no determinado) al significante.

3.2. Las operaciones lógicas de alienación y separación.

Previo a la explicación de los operadores conceptuales alienación-separación, es necesario dar razón del papel de la lógica en psicoanálisis, a sabiendas que su recurso no es el tradicional. En el Seminario de “La relación de objeto” (1956-1957) Lacan inicia dando cuenta de las razones de este recurso:

Freud ya empezó en la *Traumdeutung* a decirnos algo de la lógica del inconsciente, [...] Desde luego, no es la misma que nuestra lógica habitual. Una cuarta parte, por lo menos, de la *Traumdeutung* está consagrada a mostrar cómo cierto número de articulaciones lógicas esenciales, el o lo uno o lo otro, la contradicción, la causalidad, pueden trasladarse al orden del inconsciente. Esta lógica se puede distinguir de nuestra lógica habitual. Así como la topología es una geometría de goma, en este caso se trata también de una lógica de goma. (Lacan, 1994, p. 388)

Se trata entonces de la lógica del inconsciente desarrollada por Freud, al deducir un sistema que niega lo inconsciente en tanto producciones irracionales o inefables. Es lo que Lacan denominará “estructuras freudianas”: condensación y desplazamiento.

El material psíquico [...] se figura como un producto multidimensional de por lo menos triple estratificación [...] Primero es inequívoco un ordenamiento lineal cronológico que tiene lugar dentro de cada tema singular [...] Ahora bien, esos temas muestran una segunda manera de ordenamiento: están [...] estratificados de manera concéntrica en torno del núcleo patógeno [...] Nos resta ahora por consignar un tercer tipo de ordenamiento, el más esencial y sobre el cual resulta más difícil formular un enunciado universal. Es el ordenamiento según el contenido de pensamiento, el enlace por los hilos lógicos que llegan hasta el núcleo, [...] Ese ordenamiento posee un carácter dinámico, por oposición al morfológico de las dos estratificaciones antes mencionadas [...] Si se está por iniciar un psicoanálisis [...], [el] avance se produce superando resistencias [...] Pero por regla general es preciso resolver antes otra tarea. Hay que adueñarse de un tramo del hilo lógico, pues sólo con su guía puede uno esperar adentrarse en lo interior." (Freud, S. 1976. T. II: 293-297)

En consecuencia, al hablar de lógica no se refiere a la lógica clásica, ni se pretende subsumir el psicoanálisis en una formalización totalizante: se trata de dar cuenta del inconsciente y sus leyes, introduciendo la teoría del significante. El par alienación-separación avanza en este sentido.

Lacan indica el motivo de introducir esta nueva conceptualización en dos textos, que deben ser leídos a la par. Comencemos con indicar la del Seminario XI, perteneciente a la clase del 27 de mayo de 1964, nombrada por Jacques-Alain Miller como “El sujeto y el Otro: la alienación”, que da apertura al apartado “El campo del Otro, y retorno a la transferencia”. Lacan señala puntualmente: para constituir el psicoanálisis como una ciencia del inconsciente, ha de partirse del hecho de que el inconsciente está estructurado como un lenguaje. Frase de moneda común entre el lacanismo pero, ¿qué quiere decir? Esta afirmación supone que el inconsciente, como el lenguaje, está regido por leyes (veremos de cuales se trata). Justo después, aclara: “De ello he deducido una topología cuyo fin es dar cuenta de la constitución del sujeto” (Lacan, J. 1987: 211). No crea una filosofía, sino que toma el recurso de la espacialidad topológica no euclidiana (es decir, donde las superficies habilitan otra consideración espacial más allá el adentro-afuera) para dar cuenta del origen del Sujeto.

En Posición del inconsciente Lacan pretende rectificar el inconsciente ante la lectura psicológica que predomina, definiéndolo: “El inconsciente *es* un concepto forjado sobre el rastro de lo que opera para constituir al sujeto.” (Lacan, J. 2011: 790); continuando con una enumeración de lo que *no es*: una especie que define lo atribuible a lo carente de consciencia: lo no-consciente, el inconsciente del Romanticismo (Novalis, Von Hartman), lo pasional que sobrepasa el carácter y la voluntad, o el inconsciente metafísico. Estas confusiones surgen de

rebajar el concepto (el entendido común de “aterrizar la idea”, alegoría al realismo aristotélico y la caída de Tales de Mileto en una zanja al mirar las estrellas como una primacía de la experiencia respecto a la abstracción) aplicándolo a fenómenos “al gusto”, a elección del clínico en tanto sus prejuicios y experiencias lo habilitan a hacerlo.

Continuando con la aseveración “el inconsciente está estructurado como un lenguaje”, Lacan designa “metáfora y metonimia [...] según nuestras tesis, los mecanismos mismos descritos por Freud como los del inconsciente”. Alusión hecha por Roman Jakobson [1896-1882], lingüista que, interesado en los estudios de las afasias de Freud, encontrando que los mecanismos de condensación y desplazamiento⁸⁰ son los polos de las leyes del lenguaje, según Jakobson: metáfora y metonimia. Afirmar que el inconsciente está estructurado como un lenguaje significa que opera bajo estas leyes.

Continuando con esta afirmación, Lacan introduce la pregunta: “¿son estos efectos de lenguaje, o efectos de palabra?” (2011: 790). Esto quiere decir: lo dicho, la materialidad discursiva con la que se trata en psicoanálisis el sufrimiento del paciente: ¿es efecto de lenguaje, en tanto social, sincrónico, o de palabra, en tanto individual, diacrónica? Pregunta que podemos remitir a la preocupación de los analistas por la supeditación del sujeto a la estructura, y, por qué no, a la pregunta del paciente respecto a su padecer: Lo que me aqueja, ¿viene de mí, o de los otros? ¿Se trata de un problema social –reducible a categorías, signos y tipos patológicos identificados desde la generalidad–, o individual –concerniente a la singularidad del caso en tanto su historia y vivencias particulares–? ¿Qué espacialidad ocupa el sufrimiento, de dónde proviene: adentro o afuera? Respecto a esta cuestión, es señalado por Lacan que los materiales clínicos se ven afectados por la acentuación del instinto (fruto de una malinterpretación de la *Trieb* freudiana). Las consecuencias de ello son claras: se da prioridad a la corporalidad y a la manifestación de patologías patente en conductas, en detrimento de la palabra del paciente, produciendo un extravío teórico y clínico fundamental.

⁸⁰ Planteados por Freud como mecanismos del inconsciente, con base en su hipótesis económica sobre la libido en su teoría de la representación y ejemplificada en los procesos oníricos, el lapsus, el acto fallido, la formación del síntoma y el chiste (*Witz* –ingenio o agudeza del lenguaje). Mientras el desplazamiento (*Verschiebung*) indica el movimiento del afecto ligado de una representación a otra con un lazo asociativo débil, la condensación (*Verdichtung*) habilita agrupar en una sola representación distintos elementos de otras series de representaciones.

Ante esta disyunción (que es señalada meramente como la dicotomía del lenguaje precisada por Saussure), no se propone elegir una o la otra a modo de una determinación resolutive (“responsabilizando” o “exculpando” al individuo respecto a su malestar, interiorizándolo o haciéndolo ajeno a este), sino trabajar la disyunción misma:

[...] es ciertamente esa disyunción misma la que nos da la respuesta, o más bien es al llevar al Otro a fundarse como el lugar de nuestra respuesta, dándola él mismo bajo la forma que invierte su pregunta en mensaje, como introducimos la disyunción efectiva a partir de la cual la pregunta tiene un sentido. (Lacan, J. 2011: 794)

En este punto, Lacan precisa una indicación clínica: el lugar de la respuesta del psicoanalista (ante la pregunta del paciente: “lo que me aqueja ¿soy yo su causa, o los otros? ¿víctima o verdugo?”) no debe ser la afirmación o negación, sino a donde se debe fundar el Otro. ¿Qué quiere decir esta indicación, y cuáles son sus efectos en la práctica clínica? Es vital no confundir estos enunciados con meras abstracciones, con una suerte de entelequia sin ninguna materialidad. Se corre el riesgo de convertirlo en una filosofía oscura, por lo que en oposición, la psicología (y el sentido común) degrada el psicoanálisis a una mentalidad primitiva, a una astrología sin actualidad ni efectividad. La apuesta psicoanalítica recae en el acento del sentido, es decir: que el sufrimiento está provisto de significado, pese a mostrarse irracional.

Para la comprensión clara de lo que se pretende introducir, servirá remitirse al conflicto presentado en la locura: el desconocimiento dialéctico del Alma Bella plantea la imposibilidad de pasar de un *logoi* (argumento, lógica) a otro, confrontarlos, hacer un corte. Como señala este estudio, dicha dialéctica habilitaría la salida del “puro uno mismo”, de la estasis del ser. Lo que Lacan está proponiendo es que, en oposición a la estasis de la identificación, el psicoanalista funde una dialéctica discursiva. Este posicionamiento nos conduce directamente a plantear la causa del sujeto.

Toda noción de causa, de acuerdo con Lacan, se distingue necesariamente de Ley. Esta distinción se sostiene en tanto la Ley no admite indeterminación, mientras al hablar de causa implica remitir a cierta incompletud, cierta hiancia (*béance*) traducida en una dificultad conceptual. Entre la causa y el efecto “hay un hueco en el intervalo. En suma, sólo hay causa de lo que cojea” (Lacan, J. 1987: 30). Los conceptos inconsciente y Sujeto, en psicoanálisis, cojean, implican cierta dificultad que se hace patente cuando los analistas (como clínicos y

teóricos) retroceden ante la novedad radical que ambos introducen (en el caso del inconsciente, psicologizándolo; en el caso de Sujeto, haciéndolo análogo al individuo viviente). Sin embargo, dar cuenta de la causa no será una determinación, sino que toma en cuenta la *béance*⁸¹ de la estructura. Lacan es claro, al afirmar que “La relación del sujeto con el Otro se funda toda sobre un proceso de hiancia (*béance*).” (p. 214).

Recapitulemos: se trata, entonces, de dar cuenta de la causa de un concepto que escapa a los determinismos y está inevitablemente marcado por la falta en la estructura (es decir, en su relación con el lenguaje): *Sujeto*. Discernir su causa pretende darle otro estatuto, contrario a las concepciones de la psicología, el psicoanálisis “psicologizado”, la filosofía y el saber común. Comenzaremos a explicar esta tesis precisando que el sujeto no es causa de sí mismo, sino que es efecto del lenguaje:

El efecto de lenguaje es la causa introducida en el sujeto. Gracias a ese efecto no es causa de sí mismo, lleva en sí el gusano de la causa que lo hiende. Pues su causa es el significante sin el cual no habría ningún sujeto en lo real. Pero ese sujeto es lo que el significante representa; y no podría representar nada sino para otro significante: a lo que se reduce por consiguiente el sujeto que escucha. (Lacan. J. 2011: 794-795)

Esta definición de Sujeto elimina la comunicación intersubjetiva: un significante representa al sujeto, no frente a otro sujeto (no se trata, pues, de seres humanos con habilidades cognitivas que permitan la comunicación) sino frente a otro significante. Lacan precisa que en el mundo del *Real-Ich* (yo real), de la consciencia (agreguemos: de la razón, la voluntad y la percepción), las cosas pueden existir sin que nada de ello entrañe o involucre al sujeto. (2011: 206) A su vez, el significante desde el psicoanálisis se distingue de la noción de significante de la lingüística (desde el cual, el signo saussureano presupone que significado y significante remiten uno al otro).

De ello deducimos que el sujeto no es libre ni autodeterminado desde su inicio⁸²: su causa es el lenguaje, y depende de la relación significativa sin esta ser determinante, sino sujeta a la covariación de los mismos. No se trata de términos absolutos, ni el sujeto es un

⁸¹ Se propone la traducción de *béance* por “Oquedad”, en vez de la locución “Hiancia” establecida por la traducción oficial de los *Escritos* y seminarios de Lacan. Mientras “hiancia” (de “hiato”) alude más propiamente a una separación condicionada temporalmente, “oquedad” (de “hueco”) señala una cavidad estructural (no producto de una acción, sino que *está hecha así*).

⁸² Con lo cual, tropos como “*recuperar* un margen de libertad originaria del sujeto” carecen de sentido en psicoanálisis. No *pierde* la libertad en tanto emancipación, pues nunca la tuvo.

subproducto simple de su combinatoria (por lo que metáforas como “sujeto sujetado”, que colocan el acento a una supuesta subordinación y sometimiento al Otro, no tienen lugar en psicoanálisis). Acaso esto nos permita responder la popular pregunta: “*Si el sujeto no es un individuo, una persona... ¿qué es?*”. El sujeto, como lo indica el vocablo francés *sujet* (asunto, materia, tema), es un efecto discursivo impersonal representado entre dos significantes, que debe ser necesariamente distinguido del individuo biológico, el sujeto gramatical y de las metáforas estructuralistas y psicológicas.

Lacan dará un paso más al definir esta cualidad discursiva del sujeto, al afirmar que “Ello [*Ça*] habla de él”, es decir: los elementos del discurso que atañen al psicoanálisis son dichos más allá de la consciencia (razón y voluntad), eliminando la cuestión de la intencionalidad.

Al sujeto pues no se le habla. "Ello" habla de él, y ahí es donde se aprehende, y esto tanto más forzosamente cuanto que, antes de que por el puro hecho de que "ello" se dirige a él desaparezca como sujeto bajo el significante en el que se convierte, no era absolutamente nada. Pero ese nada se sostiene gracias a su advenimiento, ahora producido por el llamado hecho en el Otro al segundo significante. (Lacan, J. 2009: 495)

Aparece otra precisión fundamental: antes del advenimiento significativo, el sujeto *no era*, era *nada*; pero tras su aparición, desaparece de nuevo (por efecto del *fading*), sólo sosteniéndose haciendo un llamado al Otro, en el segundo significante, por lo cual es necesario afirmar que no hay sujeto sin Otro (agregamos: no hay sujeto sin mediación del lenguaje, siendo la inmediatez -la ausencia del Otro-, la locura).

A la par, ello conlleva eliminar las condiciones evolutivas respecto al origen del sujeto. Por ende, alienación y separación, como operaciones lógicas, no suponen una línea antecedente – consecuente, ni tampoco tiempos de desarrollo que den cabida al déficit (no lograr pasar de un estadio a otro) o incompletud. Ello introduce una nueva concepción de temporalidad para lo que atañe al sujeto y el inconsciente: circular, no lineal ni evolutiva (y por consecuencia, no intuitiva ni comprensible desde el sentido común). La separación no es el momento superador o resolutorio de la alienación. Por estar fundado en una falta estructural, una *béance*, el proceso es circular, pero asimétrico. Los elementos revisados hasta este punto desembocan necesariamente en la descripción de los dos movimientos en la constitución del

sujeto, sobre los cuales Lacan postula *alienación y separación*. Comencemos detallando el primer movimiento:

3.2.1. El vel lógico de la alienación.

La alienación, indica Lacan, es cosa del sujeto (2011: 799) y su advenimiento por y en el lenguaje. Añade: “En un campo de objetos, no es concebible ninguna relación que engendre la enajenación [*aliénation*], si no es la del significante. Tenemos por origen el dato de que ningún sujeto tiene razón para aparecer en lo real, salvo que existan allí seres hablantes.” (p.799). La alienación no es con el semejante, la familia, el sistema político, ni el Otro: la alienación es al significante, y las determinaciones en la subjetivación (del sujeto del inconsciente) serán por la relación significante, no por las vivencias efectivas entre los genitores y el niño. Si bien el lenguaje y los seres hablantes (individuos humanos biológicos) preexisten al sujeto, la relación de individuos no determina el advenimiento del sujeto, con ello descartando las concepciones populares respecto a la interacción fáctica del niño con su entorno, las vivencias y posibles “traumas” (en el sentido cotidiano del vocablo) marcarán un destino al infante.

Efecto de lenguaje por nacer de esa escisión original, el sujeto traduce una sincronía significante en esa primordial pulsación temporal que es el *fading* constituyente de su identificación. Es el primer movimiento. (Lacan, J. 2011: 795)

Lacan se encuentra advertido que entre los demás psicoanalistas, incluyendo varios de sus alumnos, se hablaba de un “segundo Lacan” que prioriza lo simbólico, por lo que justifica este énfasis al indicar que el significante “juega y gana si puede decirse, antes de que el sujeto se percate de ello...” (p. 799). Surge en el lenguaje, pero “reduciendo al sujeto en instancia a no ser más que un significante, petrificándolo con el mismo movimiento con que lo llama a funcionar, a hablar, como sujeto.” (Lacan, J. 1987: 215).

El sujeto adviene en el lenguaje, pero costo de quedar capturado entre el *fading* [\$] que constituye su identificación. Este desvanecimiento es denominado por Lacan como *afánisis*, y supone el efecto radical, letal, del significante. “El significante, produciéndose en el lugar del Otro todavía no ubicado, hace surgir allí al sujeto del ser que no tiene todavía la palabra, pero al precio de coagularlo.” (2011:795).

Lacan, refiriéndose a la afánisis, precisa que el concepto fue primero empleado por el psicoanalista Ernest Jones (1879-1958). Del griego ἀφάνισις (*aphanisis*, “desaparición”), el concepto es planteado por Jones en los textos “*El desarrollo precoz de la sexualidad femenina*” (1927) y “*El miedo, la culpabilidad y el odio*” (1929). Buscando el equivalente femenino al temor de castración en el valor, Jones propone una fantasía en los niños, no obstante su sexo, que en ambos casos produciría el temor del complejo de castración: la afánisis, como extinción total y permanente de la aptitud y posibilidad de experimentar el placer sexual. Si bien su mecanismo en el hombre y la mujer sería distinto, Jones pretendía llevar sus investigaciones más allá de los prejuicios clínicos en el abordaje masculino de la castración, viendo esta como mera amenaza parcial.

Respecto a la afánisis postulada por Lacan, lo que desaparece no es el deseo ni la satisfacción sexual, sino el sujeto mismo, bajo el efecto letal del significante. Esta es la base de la alienación. Para ilustrar este efecto, y dadas las confusiones con el vocablo y las nociones filosóficas, Lacan concibe un *vel*⁸³ (o) lógico nuevo para la operación de alienación.

La alienación reside en la división del sujeto que acabamos de designar en su causa. Adentrémonos en la estructura lógica. Esta estructura es la de un *vel*, nuevo en producir aquí su originalidad. Para eso hay que derivarlo de lo que llaman, en la lógica llamada matemática, una reunión (que se reconoce ya que define cierto *vel*).

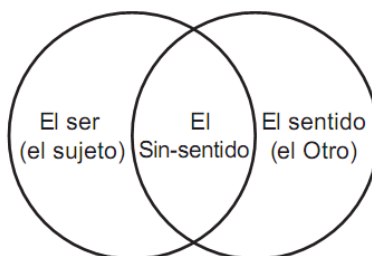
Esta reunión es tal que el *vel* que llamamos de alienación sólo impone una elección entre sus términos eliminando uno de ellos, siempre el mismo sea cual sea esa elección. Su prenda se limita pues aparentemente a la conservación o no del otro término, cuando la reunión es binaria.

¿En qué consiste este *vel*? En lógica proposicional, los conectores u operadores lógicos son símbolos empleados para conectar dos enunciados o fórmulas. En el caso de la disyunción lógica (\vee), se distingue el “ó” exclusivo (una cosa o la otra, no ambas) del “ó” inclusivo (donde una no impide a la otra). El *vel* introducido por Lacan supone un nuevo tipo de disyunción, ilustrado por Lacan con las proposiciones “la bolsa o la vida” y “la libertad o la vida”. En ambos casos, la elección de una supone la pérdida permanente de la otra, por lo que no se trata de una elección real, pues su consecuencia es “[...] *ni lo uno ni lo otro*. La

⁸³ *Vel*, “conjunción disyuntiva que sirve para nombrar dos o más cosas, dejando libre la elección o conjetura, porque designa una diferencia fundada meramente en la opinión, mientras que *aut* denota una diferencia que estriba en la naturaleza misma de las cosas” *Nuevo diccionario latino-español etimológico*, de Raimundo de Miguel, Madrid, Victoriano Suarez, 1940.” (en Lacan, J. 2009: 800)

elección sólo consiste en saber si uno se propone conservar una de las partes, ya que la otra desaparece de todas formas.” (Lacan, J. 1987: 219). Volvamos a los ejemplos planteados: de elegir la bolsa, se pierden ambas; si se elige la vida, se vive una existencia privada de la bolsa. Lo mismo opera con la libertad, y esta proposición es coherente con la enseñanza de Lacan al respecto: no hay libertad sin vida, pero la vida se ve necesariamente amputada de libertad.

Esta operación disyuntiva de la lógica proposicional es relacionada por Lacan con la lógica de conjuntos, específicamente con la lógica de unión (\cup).



En la figura mostrada, la unión del conjunto A y el conjunto B en $A \cup B$ elimina los elementos repetidos en ambos. La implicación es la siguiente: el sujeto, en tanto dividido, por efecto del *vel* alienante, aparecerá de un lado como sentido por efecto del significante, a costa de aparecer del otro lado en tanto *afánisis*.

Ilustremos esto con lo que nos interesa, el ser del sujeto, el que está aquí del lado del sentido. Si escogemos el ser, el sujeto desaparece, se nos escapa, cae en el sin-sentido: si escogemos el sentido, éste sólo subsiste cercenado de esa porción de sin-sentido que, hablando estrictamente, constituye, en la realización del sujeto, el inconsciente. En otros términos, la índole de este sentido tal como emerge en el campo del Otro es la de ser eclipsado, en gran parte de su campo, por la desaparición del ser, inducida por la propia función del significante. (p. 219)

La pregunta con estructura del *vel* alienante es: ¿el ser o el sentido? Si se elige el ser, se pierde el sujeto, produciendo petrificación (la omnipotencia de $I(A)$ como significante aforístico). Si se elige el sentido, será uno en tanto falta en ser (*manque à être*) y carente del sin-sentido necesario para la realización del inconsciente. Lo que Lacan pretende indicar es que, en psicoanálisis, la salida de este efecto pasa por el sujeto, a consecuencia de la pérdida del ser y de toda noción de mismidad, la puesta en cuestión entre identidad y diferencia. Es esto lo que Jean Michell Vappereau (1996) identifica como la pregunta “¿Es uno... o son dos?": en la causa del sufrimiento: ¿es el individuo o son los otros? ¿se trata de algo particular o social? Esta teorización puede escribirse en la siguiente tabla:

<i>Est-ce on ?</i>	<i>Ou</i>	<i>Est-ce deux ?</i>
S ₁		S ₂
Rasgo Unario		<i>Vorstellungsrepräsentanz</i>
Identidad		Diferencia
Identificación		Repetición

3.2.2. La separación como *velle*.

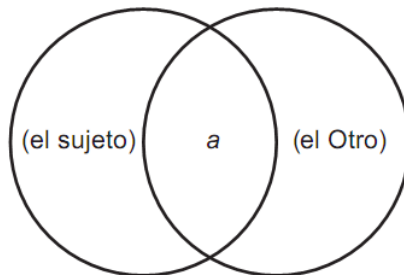
Al introducir la segunda operación, Lacan precisa que, en su circularidad no simétrica, se muestra una torsión especial, que nos remite a la espacialidad de la banda de Moebius, pues da cierre a la función topológica de borde de la alienación, añadiendo “la torsión que motiva el traslape⁸⁴ del inconsciente” (2011.: 821). Mientras la alienación se constituye como el movimiento donde aparece el sujeto en el lenguaje como eclipsado, en *fading*, la separación introducirá el deseo, bajo una nueva concepción.

Pero en el segundo [movimiento], toda vez que el deseo hace su lecho del corte significante en el que se efectúa la metonimia, la diacronía (llamada "historia") que se ha inscrito en el *fading* retorna a la especie de fijeza que Freud discierne en el anhelo inconsciente (última frase de la *Traumdeutung*). Este soborno segundo no cierra solamente el efecto del primero proyectando la topología del sujeto en el instante del fantasma; lo sella, rehusando al sujeto del deseo que se sepa efecto de palabra, o sea lo que es por no ser otra cosa que el deseo del Otro. (Lacan, J. 2011: 795)

Ante el *fading* del significante, \$, la salida será en el orden del deseo, introduciéndolo al campo del Otro, por el cual ya se había accedido por la vía del sentido. La separación es del efecto afanístico del significante, no del Otro, pues este constituye su oportunidad para escapar del factor letal del intervalo significante. La salida es, lo habíamos señalado desde nuestro estudio de la locura, dialéctica: “La fórmula lógica que viene a modificar dialécticamente esta segunda operación se llama en lógica simbólica: la intersección.” (Lacan, J. 2009: 821).

Esta intersección (\cap), a diferencia de la operación de reunión, superpone los elementos comunes en dos conjuntos, en este caso, sus faltas:

⁸⁴ La RAE establece “traslape” como “parte de una cosa cubierta por otra”, de *tras-* y el lat. *lapis* 'piedra'.



El sujeto es rescatado de la pasividad mortificante en la que se encontraba, atacando la cadena en su punto de intervalo, aquella donde se intersecan la parte perdida del sujeto (la identidad, el ser) y la propia falta del Otro (\bar{A}) ($A \cap B$). La pérdida del sujeto es superpuesta (de ahí el “traslape” del inconsciente) como posible respuesta al deseo del Otro, en la forma de la interrogante “¿puedes perderme?” (p. 823). Del vel alienante de la elección forzada deviene *velle* (querer): la parte perdida en la primera operación permite un trabajo del deseo en función de la otredad, constituyendo una noción fundamental en psicoanálisis: el objeto *a*.

Por esta vía el sujeto se realiza en la pérdida en la que ha surgido como inconsciente, por la carencia que produce en el Otro, según el trazado que Freud descubre como la pulsión más radical y a la que denomina: pulsión de muerte. Un ni *a*— es llamado aquí a llenar otro ni *a*—. El acto de Empédocles, al responderle, manifiesta que se trata aquí de un querer. El vel vuelve a aparecer como *velle* [querer]. Tal es el fin de la operación. (p. 802)

En esta operación, Lacan sitúa la *Ichspaltung* freudiana, pertinente al texto “*La escisión del yo en el proceso defensivo*” (1930). Freud ilustra ahí la situación de un infante frente a la amenaza de castración, que contiene resonancias a la elección de *ni lo uno ni lo otro*: la satisfacción pulsional o la vida. Si elige la satisfacción, sobrevendrá el temor de que un peligro real; si elige la vida, tendrá que renunciar a la satisfacción. Así, tiene dos opciones: renunciar a la satisfacción o negar la realidad y continuar con la satisfacción. El conflicto que se convoca aquí es del orden de la exigencia pulsional y la prohibición de la realidad. Para sortear dicha situación, el infante elige ambas, a costa de la *Ichspaltung*: “(...) este éxito se logra a costa de un desgarrón del yo que nunca se cura, sino que se profundiza con el paso del tiempo”. (Freud, S. 1976: XXIII: 275)

Es necesario puntualizar la noción de “parte”, pues suele ser objeto de malentendidos. Al remitir al equívoco remite *Separare* (separar) y *se parere* (parirse), tiende a hacerse

alegorías sobre engendrarse a sí mismo, en tanto el sujeto advendría “libre”, separado. Lacan aclara: “este deslizamiento está fundado en su común aparejamiento en la función de la *pars*.” (Ibidem.:802), añadiendo que *Parere* (procurar) no apunta a una metáfora biológica sobre el nacimiento, sino una concepción del lazo social, vinculante, característico del empleo jurídico y social de los vocablos indoeuropeos. Trabajar la *pars* no implica un renacimiento o un “nacer desprendiéndose de otro”, sino lo contrario: interrogar qué lógica tiene el sufrimiento respecto al deseo del Otro.

La dirección de la cura, la disolución de la neurosis de transferencia, implican el pasaje por el Otro. El psicoanálisis no oferta recuperar la libertad, ni aportarle un “ser” o una identidad al paciente. Tampoco se trata de llevar al paciente a un estado de falta, ni de aceptación de la incompletud (propia y del Otro) como herida narcisista. A su vez, la falta del Otro no supone su decadencia ni vaticina su inexistencia, sino que permite superponer la falta del sujeto para articularse a este. ¿Qué relación hay, entonces, respecto a locura y *alienación-separación*? Que mientras la primera sostiene la libertad y la inmediatez de la identificación, la segunda, en tanto operación, habilita la dirección opuesta y contraria. Habiendo estudiado las condiciones de esta operación, podremos dar cuenta como los conceptos del psicoanálisis sufren una covariación, que reafirma un psicoanálisis fincado en la otredad, excluyendo los ideales de libertad e individualismo.

Capítulo IV.- Obstáculos para el abordaje crítico de una teoría del sujeto y la locura en psicoanálisis.

«[...] si es verdad que lo que Hegel llama "ley del corazón" y "delirio de la presunción" es una estructura fundamental del ser humano, ¿cómo sorprenderse de ver al propio analista manifestar a veces una ceguera que llega a hacerle asimilar las desventuras de su personaje y los infortunios de su Yo a la orientación de su pensamiento y aun a los destinos de la verdad?» (Laplanche, J. y Leclaire, S. 1960: 95)

En el presente capítulo se intentará responder la pregunta implícita en el título de este documento: ¿qué relación tienen las operaciones lógicas de alienación y separación con el concepto de *Locura*? A su vez, se propone estudiar los obstáculos (sean conceptuales, epistemológicos, hermenéuticos u ontológicos) que dificultan⁸⁵ pensar dicha relación, presentes en el psicoanálisis actual.

Afirmar que existe una relación entre dos elementos (*a* y *b*) resulta trivial. La importancia radica no sólo en dar cuenta *qué* relación hay sino en formular *cómo* acontece esta relación, es decir: qué problemas o cuestiones –sean de índole clínica, teórica o metodológica– hay en *a* que son compartidos, respondidos, refutados o trastocados en *b*; a la par, resulta necesario indicar la modalidad de esta relación (si es de proximidad, analogía, continuidad, reciprocidad, antinomia, etc.).

Desde esta perspectiva se propone señalar, primero, los elementos comunes que existen entre dos conceptualizaciones temporalmente distantes (una original de 1946 – aunque desarrollada a lo largo de toda la obra–, la otra formulada en el periodo 1960-1964). Ambas son aportes inéditos al psicoanálisis (inexistentes antes de Lacan⁸⁶), producto del

⁸⁵ O, al menos, matizan lo que se entiende por esta y sus consecuencias. Tomamos distancia de toda acusación de una “mala lectura” o falta de entendimiento, para dar primacía a los presupuestos que favorecen cierto esquema de lectura y no otro.

⁸⁶ Con ello destacamos que no se trata de conceptos existentes en la obra de S. Freud: se trata de importaciones de otras disciplinas a la teoría psicoanalítica que permiten repensar los problemas freudianos, generando otra clínica, con otros problemas, condiciones de posibilidad y límites. Si bien dicho estatuto no es exclusivo de los conceptos aquí tratados, sirve para insistir sobre el esquema de lectura que damos al *Retorno a Freud*, no como

dialogo con otras disciplinas (la filosofía en un caso, la lógica proposicional y de conjuntos en el otro). También convergen en emplear definiciones contrarias a lo que comúnmente se entiende por *locura*, *alienación* y *separación*. El contexto histórico en ambas supone una ruptura en la vida del psicoanalista francés (la crítica a Henri Ey en la transición de psiquiatra a psicoanalista en 1946 y el episodio conocido como la *excomuni3n* en 1964). Por 3ltimo, podemos identificar una recurrencia de temas entre ambas teorías: la libertad, el deseo, la cuesti3n de la causa y la insistencia en la *petrificaci3n*.

El enfoque desde el cual retomamos las cuestiones desarrolladas hasta este punto es 3tico, determinante en lo que refiere a la posici3n de psicoanalista. A partir de la consideraci3n que se d3 al sujeto, es posible un psicoanálisis u otro. La cuesti3n no radica s3lo en un purismo conceptual –qu3 se entiende por determinado t3rmino o cierto pasaje de Lacan– sino que lo que se entiende por locura y sujeto trastoca el *para qu3* psicoanalítico: la direcci3n de la cura y la condici3n analizabilidad.

Se ha planteado al sujeto como efecto del lenguaje: no es sin Otredad, esta le constituye, por lo que no es causa de s3 mismo. Las operaciones de alienaci3n y separaci3n tornan incompatibles al psicoanálisis de Lacan las nociones de libertad, adaptaci3n, maduraci3n, identidad y mismidad. Suponen un modelo para concebir la posibilidad de la salida de la transferencia, no como ganancia o recuperaci3n de autonomía, sino en tanto consecuencia de articular la parte perdida de uno mismo (representada por el objeto *a*) con relaci3n al deseo del Otro, dirigiéndose al lugar del analista. La locura apunta a la direcci3n contraria: la erradicaci3n de la Otredad. Encerrado en la tautología *yo = yo*, desconoce su papel en su malestar, colocándose como v3ctima misantrópica. Por medio de la inmediatez –no mediaci3n del Otro– de la identificaci3n, *cree* ser libre, dándose una consistencia (“*esto soy yo*”) a costa de quedar petrificado en una estasis del ser. El loco no duda de nada, no interroga la causa de su sufrimiento –pues ya posee la explicaci3n: *el infierno son los otros*–, por lo que Lacan concibe la locura como *inalizable*.⁸⁷

un retorno a las fuentes ante el desvío de los postfreudianos sino como un *repensar* la radicalidad del descubrimiento del inconsciente, vale decir: el descentramiento respecto del *yo*. En intento de encontrar una pretendida continuidad o “fidelidad” a Freud por parte de Lacan anula la novedad te3rica del 3ltimo, y borra la especificidad propuesta por el primero.

⁸⁷ “Inalizable” no es el atributo deducido en un individuo a partir de un conjunto de rasgos y/o propiedades que harían inviable el tratamiento psicoanalítico (Ej.: si el paciente presenta resistencias, si hay “un punto de

Tras esta breve recapitulación, la respuesta que proponemos es la siguiente: su relación es de oposición. Suponen lógicas contrarias y opuestas. Si la causalidad de la locura deriva en un individuo libre (y, por ende, sin relación de mediación con el Otro), la causalidad deducida de *alienación–separación* tiene por efecto la aparición del sujeto en el campo del Otro, su articulación a este y un modo específico de concebir el sufrimiento y la cura en la práctica psicoanalítica. Si la locura es producto de la concepción de la subjetividad como individualista, la hipótesis de la causa del sujeto da cuenta de su aparición en y desde la otredad. Dependiendo cual se tome, se dará primacía a la moral del alma bella o a una ética del sujeto.

Se propone que los desarrollos sobre la causación del sujeto permiten responder a los problemas planteados por la locura, es decir: concebir un psicoanálisis no-loco.

Sin embargo, reparamos que la tergiversación de alienación y separación (desde la lectura del desarrollo: nacer alienado al Otro –comúnmente identificado con la Madre– y separarse de este para obtener autonomía y encontrar un deseo *propio*) describe con precisión el ideal de *liberación* propio de la locura. Conviene reiterar lo que Lacan denomina *la estructura fundamental de la locura*:

1. El Yo primordial, como esencialmente *alienado*.
2. El sacrificio primitivo, como esencialmente *suicida*.

Dicho lo anterior, proponemos leer que en la locura opera un tipo de *alienación* (del yo, a manera de identificación inmediata) y un tipo de *separación* (del Otro, en tanto suicidio –el cual puede ser social, como lo ilustra el ejemplo de Alceste), que debe ser radicalmente distinguido de las operaciones de *alienación* (al efecto afanístico del significante) y de *separación* (respecto de ese mismo factor letal, articulándose al Otro desde su hiancia). La primera consolida el individualismo, la segunda habilita salir de este por la vía lógica del significante y el inconsciente. Si no se repara en esta oposición, existe el riesgo de dirigir el tratamiento analítico hacia la locura.

goce”, “poco superyó”, etc.). Se designa como “*inanalizable*” el criterio otorgado a las condiciones lógicas del material clínico. Si no hay una falta de sentido en el sufrimiento, ni un estado de duda o concernimiento respecto a este, no hay tratamiento analítico posible.

En la obra de Lacan, locura y sujeto son conceptos, pero también índice: sirven como término-brújula para orientarse respecto a ciertos problemas cruciales del psicoanálisis de Lacan (y acaso, también para el psicoanálisis no-lacanianos).

El objetivo de este capítulo es argumentar los obstáculos y problemas que dificultan concebir esta relación, a saber: la oposición libertad–determinación, la acentuación por la responsabilidad subjetiva y la noción de *Estructura* como *inmixión de Otredad*. Para su estudio, se citan los textos de diversos psicoanalistas lacanianos, a fin de generar una contrastación crítica y argumentativa de los desarrollos de los discípulos respecto a la propuesta de Lacan. Contrastar los abordajes de distintos autores respecto a la locura y el sujeto no se reduce a señalar discrepancias conceptuales o niveles de interpretación: en última instancia, su posición da cuenta del modo e intención con que abordan el psicoanálisis y la operación clínica que de ella surge. No se sostiene que dichas lecturas sean erróneas, sino que manifiestan una tendencia que atraviesa al psicoanálisis, con efectos y consecuencias que necesitan ser estudiados.

4.1. Libertad y determinación en psicoanálisis.

Comenzaremos con plantear las preguntas más recurrentes respecto a la hipótesis del sujeto a partir de Lacan: si surge en el lenguaje ¿está determinado por este? ¿es objetivo del psicoanálisis otorgarle cierto nivel de autonomía? En el texto *El prójimo. Tres indagaciones en teología política* (2010), el filósofo esloveno Slavoj Žižek asevera:

¿Está el sujeto, entonces, totalmente determinado por la estructura significante, o dispone de un margen de libertad? (...) Lacan (...) admite una autonomía subjetiva mucho más fuerte: en la medida en que el sujeto ocupa el lugar de la falta en el Otro (orden simbólico), puede llevar a cabo la separación (la operación que es lo opuesto de la alienación) y suspender el reino del gran Otro; en otras palabras, separarse de él. (Žižek, S. 2010: 185)

Posición reversa a lo que teoriza Lacan. Encontramos descrito en este párrafo, con precisión, el sesgo de lectura producido cuando se entiende “alienación” y “separación” desde el sentido común: la supuesta existencia de Otro omnipotente en un primer tiempo, del cual el sujeto puede separarse y disponer de una libertad limitada, marginal. Si bien el texto no tiene pretensiones clínicas, sí indaga sobre un posible lazo social a partir del psicoanálisis. Las repercusiones en este sentido serán subrayadas más adelante.

En los libros *La angustia y el deseo del Otro* (1993) y *El deseo del psicoanalista: libertad y determinación en psicoanálisis* (1999), Diana Rabinovich sostiene una posición semejante a la de Žižek. Este último inicia con la siguiente declaración: “A nuestro entender, si el psicoanálisis no abre para cada sujeto hablante la posibilidad de ese “poco de libertad” como la denomina Lacan, su ejercicio deviene una mera estafa.” (1999: 9).

Esta idea es el eje de su lectura, refiriendo al “poco de libertad” como “acción liberadora del psicoanálisis” (p.105), condición de posibilidad del tratamiento (p. 106) y, por último, como meta del psicoanálisis:

La meta del análisis, para Lacan, es que el sujeto obtenga cierto margen de libertad en relación con el lugar que ocupó como objeto de deseo del Otro. Para ello el deseo del analista debe buscar esa diferencia absoluta que permita la separación del sujeto en la experiencia. (1999: 154)

La afirmación no carece de problemas: no se cita el pasaje de Lacan donde haga tal afirmación⁸⁸ (lo cual no pasaría de ser un capricho revisionista si no entrara en contradicción directa con el rechazo a la libertad entendida como liberación o emancipación que se ha señalado), el empleo del sintagma “sujeto hablante”⁸⁹ hace ambigua la distinción entre el individuo con facultades lingüísticas y el concepto *Sujeto* en psicoanálisis. Por último, hace mención alusión directa a la operación de separación, a la cual dedica un capítulo completo.

¿Qué entiende Rabinovich por libertad? Mientras en *La angustia...* afirma que el deseo del Otro es una “determinación absoluta” y descarta toda libertad que aspire a un “todo

⁸⁸ La expresión “poco de libertad” pertenece a un pasaje de *Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis* (1953). Es empleada respecto al desarrollo de la noción de *palabra plena* en el contexto de la rememoración y la asociación libre: “Es que no se trata para Freud ni de memoria biológica, ni de su mistificación intuicionista, ni de la paramnesia del síntoma, sino de rememoración, es decir, de historia, que hace descansar sobre el único fiel de las certidumbres de fecha la balanza en la que las conjeturas sobre el pasado hacen oscilar las promesas del futuro. Seamos categóricos, no se trata en la anamnesis psicoanalítica de realidad, sino de verdad, porque es el efecto de una palabra plena reordenar las contingencias pasadas dándoles el sentido de las necesidades por venir, tales como las constituye *la poca libertad* por medio de la cual el sujeto las hace presentes.” (Lacan, J. 2009: 248-9) No supone la posibilidad de autonomía mínima a alcanzar o recuperar.

⁸⁹ Lacan sustituye el sintagma *l'être parlant* (“el ser hablante”) por “*parlêtre*” (“hablanser”), neologismo compuesto por “*parle*” (tercera persona del presente indicativo del verbo *parler*, “hablar”) y *être*, “ser”. Este pone el acento en el habla respecto del ser. Mientras que “ser hablante” remite a un ser (comúnmente asimilado con el recién nacido en tanto “ente biológico” por el lacanismo) que posteriormente adquirirá la capacidad de hablar, *parlêtre* subvierte esta concepción, indicando la necesidad del habla para concebir (cierto tipo de) ser. Referir a un “sujeto hablante” dificulta integrar el sentido del sujeto atravesado por el “*Ça parle*” (“Eso habla”).

es posible”⁹⁰ (1993: 24), en *El deseo del psicoanalista* se opone al deseo del Otro como “destino prefijado”, suponiendo un espacio limitado para recuperar un deseo “propio”.

Las cuestiones mencionadas remiten a los orígenes del psicoanálisis. Freud es categórico al señalar los límites de la consciencia y la voluntad en los procesos psíquicos, afirmando en *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901) que “no hay en lo psíquico nada que sea producto de un libre albedrío, que no obedezca a un determinismo.” (Freud, S. 1976, VI: 236). No obstante, su posición no supone necesariamente una rigidez de invariables en los mecanismos psíquicos. Respecto a los factores etiológicos y las metas de la pulsión en la vida amorosa, indica la “acción conjugada” de dos elementos: “Δαίμων Τύχη [disposición y azar] determinan el destino de un ser humano; rara vez, quizá nunca, lo hace uno solo de esos poderes.” (Freud, S. 1976, XII: 97). Hacia el final de su obra, hace un balance respecto a la efectividad del tratamiento psicoanalítico, indicando que se tiene un mayor campo de incidencia en aquellos casos de etiología traumática que en los que impera una predisposición por la pulsión de muerte. Paul Ricoeur, en su lectura de Freud, señala el Complejo de Edipo como elemento clave en la discusión del determinismo en psicoanálisis:

Una primera cosa impresiona a todo lector de los primeros escritos de Freud, y es el carácter fulgurante del descubrimiento del Edipo, captado de un solo golpe y en bloque, como drama individual y como destino colectivo de la humanidad, como hecho psicológico y como fuente de la moralidad, como origen de la neurosis y como origen de la cultura. (Ricoeur, P. 2007: 77)

En lo que corresponde a Lacan, hemos reiterado su renuencia ante la noción de libertad, considerada en tanto valor que funda la dignidad del Hombre –en la dimensión que la antropología moderna le otorga–, con la citada sentencia: *el loco es el hombre libre*.⁹¹ El psicoanálisis no se guía nunca por el discurso de la libertad, calificado de delirante. La dirección de la cura desde la perspectiva de Lacan, pese a tener variables importantes a lo largo de su obra, no apunta a una ganancia o recuperación de autonomía.

⁹⁰ Incluso dedica un capítulo a la cuestión de la locura (“*Locura y psicosis en la enseñanza de Lacan*”, p. 119-143). No desconoce entonces la crítica de Lacan al ideal de libertad entendido como emancipación radical.

⁹¹ “*Y eso por lo cual ustedes están en su presencia justificadamente angustiados es porque el loco es el hombre libre.* (...) El loco es verdaderamente el ser libre. El loco, en este sentido, es de una cierta manera ese ser de irrealdad, esa cosa absurda, absurda... por otra parte magnífica, como todo lo que es absurdo. Al buen Dios de los filósofos se lo ha llamado *causa sui*, causa de sí, (...) es por eso que es un loco; es por eso que ustedes tienen ante él un sentimiento muy particular que es lo que debería, en nosotros, constituir el progreso — progreso capital — que podría resultar del hecho de que algún psicoanalizado se ocupe un día verdaderamente del loco.” (Lacan, J.:25-6) En “Breve discurso a los psiquiatras” (1967). Inédito. Traducción de Ricardo Rodríguez Ponte.

En oposición a esta libertad estrechamente ligada a la locura y al *liberum arbitrium*, Lacan propone la *función*⁹² de libertad a partir de las operaciones de alienación y separación:

Por metafísico que pueda parecer, ya que hay que admitir que nuestra técnica emplea con frecuencia la expresión liberar algo, como si la cosa se diera por sentada, no está de más notar de paso que allí está en juego ese término que bien merece la calificación de espectro –la libertad. Justamente, el sujeto tiene que liberarse del efecto afanístico del significante binario, y, todo bien mirado, ocurre que de eso se trata efectivamente en la función de la libertad. (Lacan, J. 1987: 227)

La noción de “liberar algo” ha sido inherente al psicoanálisis desde sus comienzos. La expectativa de la cura del método freudiano, en su versión más conocida, era *liberar* al paciente de sus síntomas y restaurar sus capacidades de amar y trabajar⁹³, expectativa que se vería puesta en entredicho conforme avanzaran las indagaciones del analista vienés sobre la cultura desde su teoría pulsional.

Lacan concede a la libertad el papel de “espectro”. Desde esta perspectiva la libertad no es un acto emancipatorio sino efecto fantasmático, nunca plenamente alcanzado, “esa libertad que, a fin de cuentas, ninguna persona sería, desde luego, encuentra jamás” (p. 235). Se libera del sentido coagulante que designaba su destino, del efecto del desvanecimiento al que estaba condicionado en la dupla significante.

Por ser el significante primordial puro sin-sentido, entraña la infinitización del valor del sujeto, valor que no está abierto a todos los sentidos, pero que cancela todos los sentidos, lo cual es muy distinto. Queda explicado así por qué no pude evitar el empleo de la palabra libertad al referirme a la relación de alienación. En efecto, ese significante que mata todos los sentidos funda, en el sentido y el sin-sentido radical del sujeto, la función de la libertad. (p. 259-260)

El elemento paradójico es este: el Otro (A), comúnmente entendido como una estructura *a priori* que aplasta, sujeta al individuo, no es tal. Esto se debe a su propia falla (en tanto incompletud estructural), escrita en tanto $S(A)$ ⁹⁴. El Otro –barrado, inconsistente– *determina a la indeterminación* en el lenguaje, lo que habilita un acontecimiento fundamental en el espacio analítico: *el equívoco*. La estructura del lenguaje, ordenada en tres registros (Real-Simbólico-Imaginario), cuya materialidad es el significante y cuyo correlato es el

⁹² Conviene destacar el sentido matemático del término función, es decir: la relación de los elementos de un conjunto con otro.

⁹³ “Del mismo modo que entre la salud y la enfermedad no existe una frontera definida y sólo prácticamente podemos establecerla, el tratamiento no podrá proponerse otro fin que la curación del enfermo, el restablecimiento de su capacidad de trabajo y de goce.” (Freud, S. T. III. 1981: 1005)

⁹⁴ Leído: “significante de la falta del Otro”.

inconsciente, no obtura ni determina al sujeto, sino que condiciona su decir en tanto opaco a sí mismo, rebasando su intención y colocando al paciente en entredicho.

No hay entonces para el sujeto algo como una determinación del Otro (a modo de sujeción) ni una libertad a recuperar (a modo de autonomía). La operación de alienación y separación concibe su salida de la pasividad en la que se encuentra coagulado⁹⁵ (la elección forzada entre $S_1 - S_2$) al trabajar la *pars*, parte perdida de sí mismo y del Otro, dando una nueva concepción de valor (opuesta al nihilismo) y el deseo.

Paradójicamente, el loco es el único ser a la vez libre y determinado: mientras cree ser sin el Otro, su relación inmediata con el ideal lo mortifica. El loco del alma bella sabe lo que es, sabe que es el mundo: no duda de nada, pero a costa de ser un títere del ideal, sin posibilidad dialéctica de pasar a otro lugar, sin posibilidad de advertir la parte (en el sentido establecido por la operación de separación, que trasciende la lógica víctima-victimario en la que se encierra) que juega en su infortunio que deviene un verdadero “destino prefijado”, siempre funesto.

4.2. Responsabilidad subjetiva: la interiorización de la causa del sufrimiento.

En este subapartado se vinculan dos problemas: locura y responsabilidad. Por unanimidad, el lacanismo sostiene que la posición de Alma Bella supone un “sujeto irresponsable”, al cual habrá que rectificar (es decir, hacer reconocer su responsabilidad; añádase: su culpa) para que el tratamiento psicoanalítico comience propiamente. Dejar de estar loco, desde esta perspectiva, es asumir la responsabilidad. Esta afirmación no es gratuita: responde a una lectura de Freud y Lacan. Sin embargo, se propone que prescribir la responsabilización del “sujeto” (aquí homologado con “paciente”) no supone un progreso frente al empuje al individualismo, sino un retroceso, que pone en manifiesto la falta de claridad respecto al concepto de locura (así como el concepto *sujeto*) produciendo una lectura que pareciera enfatizar al hombre como “*persona*” y sujeto de derecho, en tanto individuo. Cabe interrogar si esta concepción es compatible con el sujeto del inconsciente de Lacan.

⁹⁵ El empleo de los vocablos *petrificación* y *coagulación* denota el sentido de la estasis del ser, colocando el énfasis en una posición de consistencia, de solidez, a costo de quedar estancado, sin posibilidad de movimiento: es esta la muerte subjetiva.

Es necesario aclarar que no se aboga por una irresponsabilidad del paciente, ni por colocar la causa del sufrimiento en los otros (ello reforzaría la idea de la bella alma víctima del curso del mundo, promoviendo el ideal emancipatorio como cuota de bienestar), o en el inconsciente (convertido en una nueva modalidad de la frase “*The devil made me do it*”⁹⁶).

Es cierto que el paciente debe –como condición mínima– verse compelido o interesado por lo que le acontece, al menos para poder interrogarse por ello. Lo dicho no le es ajeno, le concierne, aunque no encuentre explicación racional por ello. Estos contenidos, asociados a un modo de malestar, “colocan a alguien en posición de incomodidad que trae como consecuencia la queja a manera de pregunta, de demanda a Otro durante el tratamiento: ¿por qué sufro, por qué me mortifico?” (Galindo. C. 2016: 47). Pero es a condición de poder dirigir estas interrogantes, no a una explicación (con reminiscencias del viejo ideal de volver consciente lo inconsciente) o a una imputabilidad, sino hacia trabajar la parte (*pars*) que designa el nexo entre el deseo del Otro y la parte perdida de uno mismo. Como nuestro estudio del par lógico alienación-separación mostró, la pregunta “*lo que me pasa, este malestar que me rebasa, que no comprendo y no obstante se repite ¿es por mí o es por los otros?*” supone la disyunción primera que permite la intervención analítica. Responder “es por usted” o “es por los otros” anula la entrada de la pregunta, es decir, la puesta en cuestión del “*ser*” del sujeto.

Para sostener la aseveración anterior, realizamos una indagación respecto a las tres posturas en la cuestión del lugar de la responsabilidad en psicoanálisis: el lacanismo, Freud y Lacan.

4.2.1. La acentuación de la responsabilidad en el lacanismo.

A continuación, realizamos un breve recorrido por diversos autores del lacanismo, para quienes el nexo locura–responsabilidad tiene un peso fundamental en la clínica psicoanalítica, ya sea al inicio del tratamiento o en la dirección de la cura.

⁹⁶ Frase popularizada en 1970 por el comediante norteamericano Flip Wilson con su personaje Geraldine Jones, perpetua irresponsable de sus acciones. El dicho popular remite a la respuesta de Eva ante Yahvé cuando este la interroga por comer el fruto prohibido del Arbol de la Sabiduría: “Dijo, pues, Yahveh Dios a la mujer: «¿Por qué lo has hecho?» Y contestó la mujer: «La serpiente me sedujo, y comí.»” (Génesis 3:13).

La cuestión de la locura distinguida de psicosis ha sido objeto de estudio y eje de la escritura y enseñanza del psicoanalista Jean Michel Vappereau, quien no sólo da una descripción de esta, sino que la integra a sus desarrollos. Sus criterios sobre su diagnóstico y tratamiento resultan fundamentales para la discusión del papel de la responsabilidad en psicoanálisis, a la que recientemente se le ha agregado el epíteto de *subjetiva*.⁹⁷ Citaremos variedad de pasajes en sus libros y cursos, con el fin de desplegar puntos fundamentales para su estudio.

En “*Lu, le pliage du schéma de Freud*” (1998), Vappereau indica un paso previo a todo análisis: la distinción entre locura y causalidad psíquica, y la renuncia por parte del analizante a lo que denomina “*política del alma bella*”. Define la locura en tres registros del desconocimiento: 1) ser hablado o pensado por otro, 2) la posición de alma bella (a su decir, de *irresponsable*), 3) creerse hasta la desmesura del Yo. Mientras la primera es señalada como condición del inconsciente como discurso del Otro, da cuenta de las otras dos de un modo que pudiera parecer paradójico. Sobre la posición de irresponsable, sostiene que el psicoanálisis conduce a la *responsabilización*: “Tomar la responsabilidad de lo que le pasa, aun cuando ni siquiera lo haya querido, es la difícil actitud que propone Freud.” (Vappereau, J.M. 1998: 48). No obstante, su consideración sobre la tercer forma de locura entrará choque con la última afirmación:

Cómo no creerse... esto o aquello, éste y luego aquel, sobre todo en una época donde el Yo esta puesto por delante, incluso bajo su aspecto teórico – en efecto, la noción de individuo (no divisible) es debida a Aristóteles – y jurídico. Esta noción se refuerza por la responsabilidad individual sobre la que reposa nuestro derecho. (p.48)

Vappereau apunta a la responsabilización como un requisito de entrada al tratamiento psicoanalítico, para inmediatamente señalar la responsabilidad individual que sustenta el derecho como reforzador del individualismo y el encumbramiento del Yo, desde el cual se enuncia “*yo sé quién soy y sé lo que deseo*”. Esta indicación sugiere distinguir dos tipos de responsabilidad: la jurídica (individual) y la psicoanalítica. Sin embargo, no desarrolla esta

⁹⁷ La responsabilidad de tipo subjetiva es una figura específica en Derecho: “La responsabilidad civil subjetiva surge ante un acto antijurídico que causa un daño que ha de ser reparado. El carácter subjetivo le viene dado por el hecho de que el criterio de imputación subjetiva que utiliza es la culpabilidad del autor.” (Sanz, A. 1998: 28) Implica la reparación de un daño (relación de obligación), colocando al responsable en posición de deuda, suponiéndolo culpable.

distinción a lo largo del texto, homologando el carácter de “discurso no-locó” del psicoanálisis con la responsabilización producida en el inicio de análisis:

(...) algo puede comenzar, por el hecho de haber sabido poner aparte la locura. El psicoanálisis es la no locura, según la definición que nos hemos dado más arriba. El sujeto en el discurso analítico está considerado como responsables de las consecuencias y de los efectos de sus palabras de analizante. (p. 51)

En las mismas líneas alude al caso Dora, homologando su posición de “*bella indiferencia*” con la locura del alma bella, traslape que no es sin consecuencias. Además de estas cuestiones, Vappereau articula la locura a distintos conceptos, que constituyen su concepción misma del psicoanálisis. Considera que el capitalismo evacua la cuestión del sujeto en pos de un cuerpo turístico, describiendo el discurso capitalista como aquel que considera que el sujeto no piensa, no calcula ni juzga. “Vivo como turista: recorro el mundo, pero no estoy en el mundo.”⁹⁸. Este empuje a la locura, siguiendo la indicación de Lacan sobre la potencia de las objetivaciones producidas en la civilización científica, caracteriza una *subjetividad científica*:

(...) la ciencia, y aún el psicoanálisis con Freud y Lacan, participan de la instauración de una psicosis social, que Lacan caracteriza con el sujeto de la ciencia, de la subjetividad científica, con tres criterios: él dice que 1) es un delirio sobre la libertad, 2) una coartada a propósito de lo real y, finalmente, 3) una psicosis social. (Vappereau, J.M. 2012: 8)⁹⁹

Vappereau considera la locura como una enfermedad ético-política ligada al lenguaje, la cual el psicoanálisis refuerza, cuando se esperaría que operase en dirección opuesta (la no-locura). Si bien establece la carencia de elementos para analizar la locura, insiste en eludir este individualismo misantrópico por medio de la responsabilidad. Con ella, se atempera al Superyó, el cual califica como “instancia loca” y “pseudoinstancia”. Por último, da un tratamiento especial al aforismo freudiano “*Wo Es war, soll Ich werden*”, el cual interpreta así: “allí donde eso estaba, ahí donde yo estoy enteramente determinado por los otros, en ese lugar yo debo comenzar a hablar en primera persona.” (Vappereau, J.M. 2000: 26)¹⁰⁰. Contraponen esta interpretación a la lectura común sobre la determinación del inconsciente

⁹⁸ Cfr. Vappereau, J.M. (2009) Conferencia “*No hay violencia sin pacto*” (26/08/2009). Disponible en <http://www.teebuenosaires.com.ar/>

⁹⁹ Cfr. Vappereau, J.M. (2012) Curso “*La repetición en tanto que lazo. De dos dificultades mayores para el psicoanálisis en el curso de los cuatro últimos años del seminario del doctor J. Lacan*”. Clase 04 (28/04/2012). Disponible en <http://www.teebuenosaires.com.ar/>

¹⁰⁰ Cfr. Vappereau, J.M. (2000) Topología y psicoanálisis. Revista *Acheronta. Psicoanálisis y Cultura*. n° 11. Julio 2000. Versión pdf recuperada en: <http://www.acheronta.org/acheron11.htm>

sobre el neurótico, como un “no culpar al inconsciente”. Distingue así la psicoterapia del psicoanálisis en tanto la primera exculpa y la segunda responsabiliza. Por último, establece que los niños no son analizables, debido a su incapacidad de comprometerse con su palabra. (2012: 11)

Respecto a la responsabilidad, una cantidad importante de psicoanalistas lacanianos (independientemente de su adscripción institucional o sus discrepancias teórico-clínicas) coinciden con inhabitual unanimidad al dar cuenta de una acentuación inequívoca por la responsabilidad subjetiva, paulatinamente instituida como un principio rector ético que llama al sujeto (comúnmente usado en un sentido ambiguo, refiriendo a la vez al paciente como al concepto de Lacan) a “hacerse cargo” o “responder” por sus quejas, actos, sus decires en análisis, sus síntomas y satisfacciones. No suele señalarse discrepancia entre el modelo teórico-clínico de Freud y de Lacan en este respecto. Las referencias seleccionadas en ambos autores suelen coincidir en la mayoría de casos.¹⁰¹ Braunstein, quien no repara en el concepto de locura en Lacan, afirma que el alma bella es una de las “cuatro bellezas de la histeria” (junto a la *bella indiferencia*, *la bella durmiente* y *la bestia*)¹⁰²:

Quejosa, víctima, objeto de humillaciones, traiciones, incomprensiones e ingratitudes, ella es alma bella, depositaria inmerecida de sevicias y desgracias. (...) El relato de la inocencia perseguida, del sujeto que es castigado cuando no hace sino seguir la ley del corazón, exige la inversión dialéctica indicada por Lacan en los comienzos de su enseñanza. (Braunstein, N. 2006: 221-222)

Afirma también que “para el psicoanalista toda víctima es un sospechoso de complicidad cuando no el autor intelectual del crimen.” (p. 223). Posteriormente, citando a Kafka y su *Carta al Padre*, sugiere este reconocimiento (en el sentido de admisión) de “su parte de culpa” como el fin de las entrevistas preliminares y el inicio del análisis, coincidiendo con Vappereau. Posición compartida por múltiples analistas, de diversas escuelas y orientaciones: Ricardo Rodríguez Ponte¹⁰³, quien admite una franca diferencia entre locura y psicosis en la obra de Lacan, habla de una “locura excluida” (estableciendo

¹⁰¹ Para sostener el tema de la responsabilidad como eje ético, el lacanismo suele citar la alusión a Dora, la intervención “¿qué lugar ocupas en tu queja?” atribuida a Freud, el aforismo “*Wo Es war, soll Ich werden*”, las “inversiones dialécticas” establecidas como rectificación subjetiva por Lacan y su aforismo “De nuestra posición de sujeto somos siempre responsables”.

¹⁰² Cfr. Braunstein, N. (1990) *El Goce*, un concepto lacaniano. Siglo XXI Editores, Buenos Aires.

¹⁰³ En Seminario “Psicosis: La cuestión preliminar y otras cuestiones” (clases 1, 5 y 6). Recuperado en línea: <http://www.efba.org/efbaonline/rodriguezp-sem-01-00.htm>

finalmente la distinción al proponer que la psicosis no participa en la *locura común*) correspondiente al alma bella y cuya exclusión consiste en responsabilizarse, pero especificando qué clase de responsabilidad le corresponde al psicoanálisis: mientras el Derecho Civil moderno presupone la existencia de un individuo, el psicoanalista parte de un *sujeto dividido*. Sobre el objetivo del análisis, Marta Gerez sostiene que “es a todas luces sabido que el psicoanálisis aspira a ampliar cada vez más el campo de la responsabilidad del paciente, esto es, que llegue a dar(se) cada vez más respuestas desde el yo, el ello y el superyó. Tal es el camino trazado por Freud en *La responsabilidad moral del contenido de los sueños* y lo esperable de un análisis.”¹⁰⁴

En la conferencia titulada “Patología de la ética” (1989), Jacques Alain Miller sintetiza su postura sobre la responsabilidad, coincidiendo con los autores anteriormente citados:

El ejemplo es del caso Dora: ella se acerca al análisis quejándose de los demás; “la culpa es de mi padre ... ” (...) Hay un primer tiempo donde el sujeto que entra en análisis para quejarse de los demás debe percibir su responsabilidad subjetiva personal. Es decir “eso de lo que tú te quejas, eso es tu propia culpa”. Esto resulta sorprendente si se piensa que el psicoanálisis es el aprendizaje de la exculpación: “¡Es mi inconsciente! Yo no soy responsable de nada ... ” Al contrario: lo que uno aprende en análisis, si es que aprende algo, es que es responsable de todo lo que le ocurre. (...) el sujeto del inconsciente es siempre un acusado. (Miller, J-A. 1991:73)

Respecto al tratamiento de la locura, Miller dedica tres clases al tema en su libro “*Donc: La lógica de la cura*” (2011), que compila cursos de 1994 en torno al desenlace del análisis. Al proponer la pregunta sobre quién podría legítimamente afirmar (a modo de conclusión) “*Entonces yo soy analizado*”, responde: aquel que ha dejado de estar loco.

El sujeto que legítimamente puede decir *Entonces yo soy analizado* (...) es el sujeto que de veras habría renunciado a la ley del corazón. Quien podría decir legítimamente *Entonces yo soy analizado* sería aquel que ha cesado de estar loco. (Miller, J.A. 2011: 100)

Miller coloca la locura como un fenómeno concomitante a la formación del *yo* (concebido como una instancia loca), y hace con esta una teoría del fin de la cura: el analizado es un no-loco. Contrario a Vappereau, quien considera la exclusión de la locura como un

¹⁰⁴ Cfr. Gerez, M. “La responsabilidad del paciente”. Revista *Imago-Agenda*. N° 129, mayo 2009. Recuperado en línea: <http://www.imagoagenda.com/articulo.asp?idarticulo=1060>

momento inicial, Miller la concibe como la conclusión –en un sentido lógico– del tratamiento.¹⁰⁵

Si bien su análisis sobre el texto “Acerca de la causalidad psíquica” es puntual, su postura presenta problemas. Equipara el “*Entonces yo soy analizado*” con “*Entonces yo soy mortal*”, indicando el fin de análisis como una nueva subjetivación de la muerte (la admisión de la finitud), el cual intenta articular a la operación de separación. Propone como consigna de análisis “la reducción de todos los prestigios del Yo para tener acceso al ‘ser-para-la-muerte’.” (p.143), el cual pretende hacer equivalente con la barra del sujeto [§] transformando la asunción de la muerte en la asunción de la tachadura del sujeto. (p.144) Esta postura sugiere vulnerar el narcisismo por medio de la des-idealización mortificante.

Aunado a ello, afirma que “el análisis es en sí mismo una garantía de salud mental ínfima” (p.118), posicionamiento que nos conduce de vuelta al tema de la responsabilidad y su vínculo con el tratamiento de la locura. En la conferencia anteriormente citada, Miller sostiene que si bien el psicoanálisis no corresponde plenamente al terreno de la salud mental, comparte con esta un elemento: la consideración del sujeto en tanto *sujeto de derecho*.

(...) la experiencia crucial para el concepto de salud mental es la decisión sobre la responsabilidad del individuo: si el individuo puede ser castigado o es irresponsable. Así, un hombre con buena salud mental es aquel que puede ser castigado por sus actos. En esto encontramos una vinculación, no antigua sino actual, entre la ética, el derecho y la salud mental. (Miller, 1989: 70)

A lo que añade: irresponsabilidad es dejar ser determinado por otros, actitud impropia de un sujeto de derecho, es decir: en tanto persona natural (individuo humano), acreedor de derechos y obligaciones. A esto se añade: la posibilidad de ser castigado por sus actos.

En resumen: pese a la diversidad de filiación institucional de los autores citados, se presenta una homogeneidad en el lacanismo respecto al lugar de la responsabilidad en psicoanálisis. Resulta necesario cuestionar la pertinencia de la responsabilidad en un dispositivo como el psicoanalítico. Dado a que los autores citados aluden a una continuidad

¹⁰⁵ Enric Berenguer señala tanto el inicio como el final del tratamiento para orientar al paciente respecto a su responsabilidad: “al principio o al final de un tratamiento, situamos al sujeto frente a su deseo y su goce, permitiéndole ver que, allí donde él se queja de un destino injusto, se trata de las consecuencias de sus propias elecciones. (...) le queda la posibilidad de hacerse responsable.” En “¿Yo responsable de mi queja?” *Página 12, Suplemento de Psicología*, 2007. Recuperado en línea: <http://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/9-82091-2007-03-22.html>

Freud-Lacan respecto al tema de la responsabilidad, daremos una breve revisión del tema por los dos autores.

4.2.2. Freud: la causa del malestar *está* en uno mismo.

Encontramos el vínculo locura – responsabilidad (si bien con un sentido netamente distinto al de Lacan) en la obra de Freud, integrando un elemento fundamental: el sueño. En el primer capítulo de la *Traumdeutung*, titulado “La literatura científica sobre los problemas oníricos”. En este, Freud compila y contrasta las consideraciones de diversos autores respecto al tema del sueño, haciendo especial énfasis en el estatuto de su validez como objeto de conocimiento y la relación de las disposiciones morales con las mociones oníricas. Mientras Freud sostiene que el sueño no nos es ajeno, expone la opinión de sus contemporáneos: el sueño es visto por una gran mayoría de los autores citados como una incoherencia, asemejada a la locura (empleada aquí como vocablo):

El sueño es incoherente; une sin esfuerzo las más grandes contradicciones; afirma cosas imposibles; prescinde de todo nuestro acervo de conocimientos, tan importante para nuestra vida despierta, y nos muestra exentos de toda sensibilidad ética y moral. El individuo que en la vida despierta se condujese como el sueño lo muestra en sus situaciones sería tenido por loco, y aquel que manifestara o comunicase cosas semejantes a las que forman el contenido onírico nos produciría una impresión de demencia o imbecilidad. (Freud, S. T. I, 1981: 381)

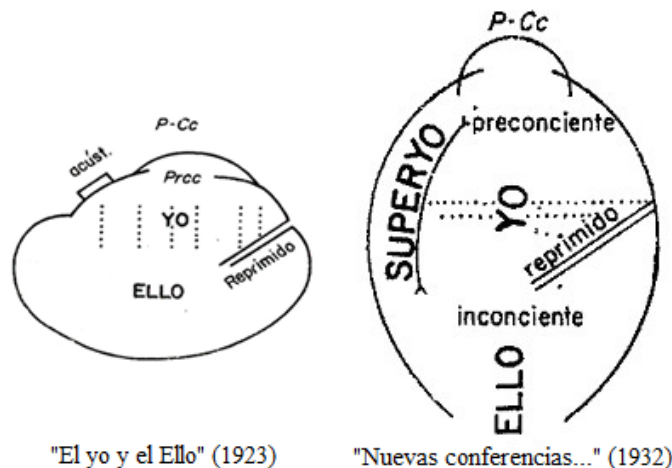
El apartado f. “Los sentimientos éticos del sueño” pone en tela de juicio dos posturas: la que considera que la personalidad moral desaparece en el sueño y la que, por el contrario, considera que el imperativo categórico se extiende más allá de la vigilia. (p. 389) Mientras a la primera postura le será indiferente el problema respecto a exigir una responsabilidad por el contenido de los sueños inmorales, la segunda deberá aceptar dicha responsabilidad.

En 1925, Freud añade desarrollos e ideas a estas propuestas bajo el nombre de "*Algunas notas adicionales a la interpretación de los sueños en su conjunto*". De los tres apartados agregados, el segundo (B. La responsabilidad moral por el contenido de los sueños) precisa en qué sentido se hace mencionada articulación:

Si el contenido onírico —correctamente comprendido— no ha sido inspirado por espíritus extraños, entonces no puede ser sino una parte de mi propio ser. Si pretendo clasificar, de acuerdo con cánones sociales, en buenas y malas las tendencias que en mi se encuentran, entonces debo asumir la responsabilidad por ambas categorías, y si, defendiéndome, digo cuanto en mi es desconocido,

inconsciente y reprimido, o pertenece a mi *yo*, entonces me coloco fuera del terreno psicoanalítico, no acepto sus revelaciones y me expongo a ser refutado por las crítica de mis semejantes, por las perturbaciones de mi conducta y por la confusión de mis sentimientos. He de experimentar que esto, negado por mí, no sólo *está* en mí, sino que también *actúa* ocasionalmente desde mi interior. (Freud, S. T. III, 1981: 2894)

La noción de responsabilidad es congruente con la afirmación freudiana del inconsciente como “parte de nuestro ser”, entrando en consonancia con la modificación al esquema del Aparato Psíquico introducida en 1923 en el texto *El yo y el Ello* en tanto *individuum* (indivisible), con un elemento nuclear (el Ello) en una superficie cerrada: “Un in-divido { *Individuum* } es ahora para nosotros un Ello psíquico, no conocido { no discernido } e inconsciente, sobre el cual, como una superficie , se asienta el yo, desarrollado desde el sistema P como si fuera su núcleo.” (Freud, S. T. XIX. 1979: 26)¹⁰⁶



A pesar de que Freud localice un “núcleo de nuestro ser” indiviso, esta noción de ser no dejaría de ser problemática. En el texto “*Mi relación con Josef Popper-Lynkeus*” (1932), Freud cita la obra *Phantasien eines Realisten* (1899), la cual describe a un hombre que no entra en contradicción con sus sueños ni les considera irracionales, vale decir: no hay en éste deformación onírica alguna que oponga su pensar y su sentir. Un pasaje de la narración describe lo anterior: “En mis pensamientos, como en mis sentimientos, reinan el orden y la armonía; además, aquellos nunca luchan entre sí... Yo soy uno, indiviso; los otros están divididos, y sus dos partes –soñar y estar despierto– se hallan en guerra casi permanente.”

¹⁰⁶ En este gráfico Freud no incluye el Superyó. Será incluido en la 31ª Conferencia “La descomposición de la personalidad psíquica”. (1933)

(Freud, S. T. III, 1981: 3098) La dificultad de interpretar el sueño residirá en esta división. Aquel sujeto dividido entrará en conflicto con su vida en la vigilia y al dormir. Sólo estando en unidad, sin contradicción, podría esquivarse este dilema y la cuota de angustia que conlleva al neurótico. Es el ideal de esa posición de inmediatez consigo mismo lo que nuestro estudio denomina *Locura*, antípoda del inconsciente. Por contraparte, mientras haya división consigo mismo, desencuentro con el deseo, habrá un sufrimiento ante el cual pueda introducirse una pregunta, la necesidad de un testimonio al verse concernido por ello: habrá posibilidad de análisis.

La cuestión de la espacialidad supone un punto de tensión en la obra de Freud: su teoría y clínica se sostienen en un individuo, atravesado por la indefensión (*Hilflosigkeit*) que lo coloca en dependencia con un prójimo y fragmentado (escindido) por la represión, pero distinguible bajo las nociones de partes–extrapartes. Conceptos como inconsciente, libido, pulsiones, etc. le son sustanciales y propios (o al menos, se conjetura que tienen efectos en su interior). Desde esta perspectiva, las mociones oníricas no podrían provenir más que de sí mismo. La exigencia de una responsabilidad por los contenidos oníricos es coherente con su sistema. En su lectura de Freud, Jean Laplanche apunta a una postura bastante cercana con los autores lacanianos citados anteriormente:

El paciente debe ser llevado a considerar el fenómeno de la enfermedad como una parte de sí mismo. En lugar de tratar los síntomas y sus causas como un hecho externo, el paciente debe mostrarse presto para asumir de alguna manera la responsabilidad de la enfermedad [...] dado que el psicoanálisis pretende del enfermo la experiencia de la autorreflexión, exige una “responsabilidad ética hacia el contenido” de la enfermedad; pues el reconocimiento a que debe conducir el análisis es únicamente el siguiente: que el *yo* del paciente se reconozca en su otro, representado por la enfermedad, como en su *yo* alienado, y se identifique con él (Laplanche, J. 1968: 234)

El tratamiento queda determinado por la admisión de responsabilidad, ligado a la noción de ganancia secundaria del síntoma (función paradójica que habilita concebir a la vez sufrimiento y satisfacción por el síntoma). Afirmamos la coherencia de esta postura con la clínica planteada por Freud. Como hemos señalado, el problema responde a la procedencia de lo pulsional y la espacialidad del aparato psíquico: es coherente dentro de la teoría freudiana este tipo de proceder. Sin embargo, ¿es lo mismo válido para los desarrollos de Lacan?

4.2.3. Sujeto y responsabilidad.

Lacan sostiene a lo largo de su obra una crítica sistemática a la responsabilidad, a la par de su ya revisada crítica a la libertad. Hecho patente cuando coloca en el índice razonado de los conceptos principales de sus *Escritos* la responsabilidad en un conjunto ligado a la Ideología de la libertad, propia de los ideales del hombre moderno:

V. Epistemología y teoría de la ideología.

B. Teoría de la ideología.

1. La ideología de la libertad: teoría del yo autónomo, humanismo, derechos del hombre, responsabilidad, antropomorfismo, ideales, maduración instintiva, etc.

(Lacan, J. 2009, E.2: 864)

Se puede así subrayar la articulación de las nociones de responsabilidad, libertad (en tanto autonomía) a la idea de hombre moderno: un individuo *responsable* requiere suponerse *libre*. Nudo de nociones que servirá como eje de la crítica a la responsabilidad. Encontramos un primer esbozo de esta crítica en su tesis doctoral, donde vincula la responsabilidad con la personalidad, la cual define como “un hecho de experiencia psicológica ingenua. A cada uno de nosotros se nos muestra como el elemento de síntesis de nuestra experiencia interior.” (Lacan, J. 2011: 29) Confirma así que se trata de una interioridad, con una noción de espacialidad que configura una subjetividad específica. En “*Fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna.*” (2006) Charles Taylor asocia la dicotomía dentro-fuera con un modo particular de concebir el Yo:

La noción moderna de yo está relacionada con un cierto sentido (o quizás una familia de sentidos) de interioridad -se podría decir que está constituido por él- [...] En nuestro lenguaje de autocomprensión «dentro-fuera» desempeña un papel importante. Creemos que nuestros pensamientos, ideas y sentimientos están «adentro» de nosotros, mientras que los objetos en el mundo a los que se refieren esos estados mentales están «fuera». [...] Para nosotros el inconsciente está dentro y pensamos acerca de las profundidades de lo no dicho, de lo indecible, de los intensos sentimientos, afinidades y temores incipientes que se disputan en nosotros el control de nuestras vidas, como algo interior. Somos criaturas con profundidades interiores, con interiores parcialmente inexplorados y oscuros. (Taylor, C. 2006: 161)

La noción de una espacialidad partes-extrapartes afecta la orientación con que se indagan los hechos psíquicos. Sin embargo, Taylor afirma que “Se trata más bien de un modo de autointerpretación históricamente limitado, un modo que ha venido a ser predominante en el Occidente moderno.” (p.161) La identificación de contenidos con una interioridad

responde a una coyuntura histórica, que coloca las fuentes morales en el interior. El individuo moderno cree saber lo que es por el contenido de su interior (ilustrado por Hegel con la figura del *corazón*), no como efecto de una civilización, una época o condiciones de discurso.

Suponer que el “sujeto” debe responsabilizarse para dar cuenta de lo que es *suyo* implica operar en la lógica que hemos citado. El tema de la responsabilidad acarrea necesariamente la noción jurídica del castigo, en tanto asignación de la culpa¹⁰⁷. En su obra *Destinos personales: La era de la colonización de las conciencias*. (2006), Remo Bodei ubica el ideal por responsabilizar como una interiorización del malestar, empleando la referencia a Nietzsche en el segundo ensayo de la *Genealogía de la Moral*:

Las ideas de voluntad y de libertad no tienen su origen en la teoría, sino en la necesidad de control social, de hacer a los hombres individualmente responsables de sus acciones: «Toda la vieja psicología, la psicología de la voluntad, tiene su presupuesto en el hecho de que sus autores, los sacerdotes colocados en la cúspide de las viejas comunidades, querían otorgarse el derecho de imponer castigos: querían otorgarle a Dios ese derecho... A los seres humanos se los imaginó “libres” para que pudieran ser juzgados, castigados –para que pudieran ser culpables: por consiguiente, se tuvo que pensar que toda acción era querida y que el origen de toda acción estaba situado en la conciencia (–con lo cual el más radical fraude *in psychologicis* quedó convertido en principio de la psicología misma...). Aun hoy –agrega Nietzsche– los teólogos «continúan infectando la inocencia del devenir por medio del “castigo” y la “culpa”. El cristianismo es una metafísica de verdugo...».” (Bodei, R. 2006: 176)

A lo largo de su obra, al igual que Taylor, Bodei dedica su indagación al proceso de construcción del yo en el individualismo moderno como íntegro, consciente y responsable. Rescata asimismo la perspectiva de Pindarello, de quien cita: “Cuando de todas maneras has actuado, incluso sin sentirte ni reconocerte luego en los actos cumplidos; lo que has hecho queda como una prisión para ti. Y, como espirales y tentáculos, te enredan las consecuencias de tus acciones.” (p.250). Posición semejante a la expuesta por el lacanismo.

Por último, nos servimos de la reflexión de Giorgio Agamben para reflexionar el vínculo entre ética y responsabilidad:

El verbo latino *spondeo*, del que deriva nuestro término “responsabilidad”, significa “salir de garante de alguno (o de sí mismo) en relación a algo y frente a alguien”. [...] El gesto de asumir responsabilidad es, pues, genuinamente jurídico, no ético. No expresa nada noble o luminoso, sino simplemente el ob-ligarse, el

¹⁰⁷ Al respecto existe un desarrollo de Lacan en el texto *Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en criminología*: “La responsabilidad, es decir, el castigo, es una característica esencial de la idea del hombre que prevalece en una sociedad dada.” (Lacan, J. 2009.: 140)

constituirse en cautivo para garantizar una deuda, en un escenario en que el vínculo jurídico estaba todavía íntimamente unido al cuerpo del responsable. (Agamben, G. 2002: 20-21)

No se puede constituir una “ética de la responsabilidad”, esta corresponde al campo del derecho, y el epíteto de *subjetiva* incumbe a la noción de persona, individuo. No es compatible con el concepto *sujeto* de Lacan. Las operaciones de alienación y separación conciben una topología del sujeto, comprometiendo una espacialidad que no comporta afuera ni adentro y un inconsciente vacío sin interioridad ni profundidades, sino planteado como el discurso del Otro, un texto sin autor que cae sobre un cuerpo, pero cuya procedencia y sentido son desconocidos para el analizante. El sujeto no coincide con el individuo de carne y hueso: efecto del lenguaje, hablado por el Ello y sostenido en el intervalo de significantes, ¿cómo podría ser responsable? Si porta un texto del cual no conoce su contenido ni su sentido –ni siquiera que lo porta– ¿qué modalidad podrá tener una exigencia de responsabilidad? Sin embargo, el lacanismo toma unánimemente una afirmación presente en el escrito *Intervención sobre la transferencia* (1952) en el que Lacan alude al caso Dora:

Una primera inversión dialéctica que no tiene nada que envidiar al análisis hegeliano de la reivindicación del “alma bella”, la que se rebela contra el mundo en nombre de la ley del corazón: “mira, le dice, cuál es tu propia parte en el desorden del que te quejas”. (2011: 212-213)

La frase, erróneamente atribuida a Freud¹⁰⁸, transliteró el “mira tu propia parte” a “cual es tu papel en tu queja”; desde este axioma con pretensiones universales se coloca esa a nombre de una rectificación subjetiva el pasaje de “quejarse de otros” a “quejarme de mismo”. Fórmula que subsume la práctica clínica en una disposición yóica, y que presupone una queja de otros en el inicio del tratamiento (fenómeno más asociado a la histeria pero ¿qué valor tendría, por ejemplo, en la obsesión, en donde el neurótico toma a su cargo las faltas del Otro?).

Esta clase de enunciados, elevados a manera de receta general, debe leerse de forma cautelosa. Comprender la rectificación en tanto corrección o enderezamiento del camino no

¹⁰⁸ La pregunta de Freud no gira en torno a una admisión de culpa ni a una rectificación en sentido de la corrección conductual, sino a la identificación por el síntoma de la histeria: “Cierta día se quejó de un supuesto nuevo síntoma, unos lacerantes dolores de estómago, y yo di en lo justo preguntándole: «¿A quién copia usted en eso?». El día anterior había visitado a sus primas, las hijas de la tía fallecida. La más joven había formalizado noviazgo, y con esa ocasión la mayor contrajo unos dolores de estómago y debió ser llevada a Semmering.” (Freud, S. T..1976, VII: 35)

sólo asume que existe un camino correcto, sino que conduce a una posición donde se asume la falta del Otro para no saber nada de ella, vale decir: encerrando al individuo en sí mismo.

Sobre el alma bella y su “irresponsable” posición, se considera la siguiente afirmación, procedente de “Respuesta al comentario de Jean Hippolyte sobre la *Verneinung* de Freud” (1954):

No se sacará sin provecho a la bella alma de su rebeldía contra el desorden del mundo, poniéndola en guardia en cuanto a la parte que le toca en él, lo inverso no es verdad, y no debe bastarnos que alguien se acuse de alguna mala intención para que le aseguremos que no es culpable de ella.

Era sin embargo una magnífica ocasión para poder percatarse de que, si hay por lo menos un prejuicio del que el psicoanalista debería desprenderse por medio del psicoanálisis, es el de la propiedad intelectual. (Lacan, J. 2011: 375)

Como indica la crítica de Hegel, revisada en este texto, la posición del alma bella no es de irresponsabilidad, sino de inmovilidad contemplativa; responsabilizarla sólo reafirmará su individualismo desde otra posición: la del ideal del hombre racional, dueño de sí mismo. El inconsciente estructurado como un lenguaje pone en entredicho la propiedad intelectual por lo dicho; en su lugar, se propone trabajar la *parte* en función del Otro. El prejuicio jurídico-psicológico por la responsabilidad se coloca en oposición a una ética del sujeto. No se trata de “responder” en el sentido de la confesión; la entrada en análisis supone el estudio o la puesta en duda del ser que designaba el S₁. Rendir culto al mito del Yo como idéntico a sí mismo, con acceso inmediato a la verdad, supone lo que Lacan denominó *Yocracia*:

El Yo trascendental es S₁ el Yo del amo, aquel que de algún modo encierra en sí como verdad cualquiera que enuncia un saber.

El Yo idéntico a sí mismo, eso es precisamente lo que constituye el S₁ del imperativo puro.

El Yo se desarrolla precisamente en imperativo, porque siempre está en segunda persona.

El mito del Yo Ideal, del Yo que domina, del *je* por el que al menos algo es idéntico a sí mismo, a saber, el enunciador, es precisamente lo que el discurso universitario no puede eliminar del lugar donde se halla su verdad. De todo enunciado universitario de cualquier filosofía, -aunque fuese la que en rigor se podría señalar que más se le opone, o sea, si fuera filosofía, el discurso de Lacan- surge irreductiblemente la *Yocracia*. (Lacan, J.1992: 66)

Lacan distingue al sujeto de la ciencia del sujeto responsable en el texto “La ciencia y la verdad” (1967), en el cual se encuentra también la última referencia al alma bella en los *Escritos*, así como el conocido aforismo citado por el lacanismo para promover la responsabilidad en psicoanálisis:

Decir que el sujeto sobre el que operamos en psicoanálisis no puede ser sino el sujeto de la ciencia puede parecer paradójica. Es allí sin embargo donde debe tomarse un deslinde a falta del cual todo se mezcla y empieza una deshonestidad que en otros sitios llaman objetiva: pero es falta de audacia y falta de haber detectado el objeto que falla. De nuestra posición de sujeto somos siempre responsables. Llaman a eso terrorismo donde quieran. Tengo derecho a sonreír, pues no será en un medio donde la doctrina es abiertamente materia de negociaciones, donde temeré ofuscar a nadie formulando que el error de buena fe es entre todos el más imperdonable.

La posición de psicoanalista no deja escapatoria, puesto que excluye la ternura del “alma bella”. Si aún es paradójica decir esto, también es acaso la misma. (Lacan, J. 2011: 816)

Como mencionamos, el sujeto responsable y el sujeto de la ciencia (sobre el cual opera el psicoanálisis) no coinciden como uno mismo: “El objeto de la mitogenia no está pues ligado a ningún desarrollo, ni tampoco detención, del sujeto responsable. No es con ese sujeto con el que se relaciona, sino con el sujeto de la ciencia.” (p. 819) Con la expresión “*De notre position de sujet, nous sommes toujours responsables*”¹⁰⁹ se alude a que la hipótesis de sujeto que se sostenga es responsabilidad del analista, es decir: el analista debe responder a qué posición de sujeto toma (teórica y clínicamente) pues compromete su praxis en la dirección de la cura. No obstante, se piensa la responsabilidad del costado del paciente, entendida como “eres responsable de tu posición en la vida”, enunciado fruto del ideal de un sujeto fuerte, responsable, que se hace cargo de su malestar. Posición que coincide más con la filosofía sartreana, pero que no coincide con los postulados de Lacan.

Ser psicoanalista es una posición responsable, la más responsable de todas, ya que él es aquel a quien es confiada la operación de una conversión ética radical, aquélla que introduce al sujeto en el orden del deseo... (Lacan, 1965: 202)¹¹⁰

A esto agrega, en “De un silabario a posteriori”: “Hasta tal punto el psicoanálisis no es ya nada desde el momento en que olvida que su responsabilidad primera es para con el lenguaje.” (Lacan, 2011: 686) De estos dos enunciados podemos sostener que es resultado de la operación analítica y la posición del psicoanalista (de acuerdo a la hipótesis del lenguaje que sostiene) la posibilidad de un análisis en el orden del deseo, por definición, en el campo del Otro. La ética del psicoanálisis consiste en sostener un concepto de sujeto que, en

¹⁰⁹ En francés: “*De notre position de sujet, nous sommes toujours responsables*”. Se propone leer: “De nuestro (referido a los psicoanalistas) planteamiento de *Sujeto* (singular, como concepto) somos responsables.”

¹¹⁰ “... *étrepsychanalyste c'est une position responsable, la plus responsable de toutes, puisqu'il est celui ti qui est confié l'opération d'une conversion éthique radicale, celle qui introduit le sujet ti l'ordre du désir...*”. Lacan, J. *Le séminaire XII*. Clase del 5 de mayo de 1965. Disponible en staferla.free.fr p. 202.

contraposición a los ideales del hombre moderno, habilite una escucha no individualista, sostenida en la lógica del inconsciente y la estructura significante en *inmixión* de Otredad. Desde la perspectiva de Lacan, surge el riesgo de que el psicoanálisis suponga un agente iatrogénico en la civilización científica, esto es: aumentar el malestar del sufrimiento moderno que debería curar. La posición del analista determinará si se puede operar la subversión del sujeto o si se trabajará con un individuo, no obstante se emplee una jerga lacaniana para nombrarlo.

El psicoanálisis no alude a responsabilizar al sujeto, ni a culpar al semejante, a fuerzas extrañas, al destino o al inconsciente. Tampoco implica la irresponsabilidad ni la absolución, pues la noción de estructura erradica la libertad y la responsabilidad por no existir una propiedad respecto a lo dicho: “Hay un saber perfectamente articulado del que, hablando con propiedad, ningún sujeto es responsable. Cuando de pronto un sujeto tropieza con él, puede tocar ese saber inesperado, se queda, él, el que habla, bien desconcertado, ya lo creo.” (Lacan, J. 1992: 81-82) ¿Cómo concebir la relación entre el paciente y sus decires, su malestar, si no es por la responsabilidad? Por un modo particular de estar interpelado, compelido e invitado a actuar tras dar cuenta que lo que ocurre fuera de mi decir tiene efectos en mí:

Lo que afirmamos aquí es que al reconocer el drama de la locura, la razón está en lo suyo, *sua res agitur*, porque es en la relación del hombre con el significante donde ese drama se sitúa. (2011: 549)

¿Qué valor tiene este *sua res agitur*? Es también evocado en Subversión del sujeto (1960): “Y a esto es a lo que responde nuestra fórmula de que el inconsciente es el discurso del Otro, en la que hay que entender el “de” en el sentido del *de* latino (determinación objetiva): *de Alio in oratione* (complétese: *tua res agitur*).” (p: 774) La frase, a su vez, es citada por S. Kierkegaard en el texto Temor y temblor (1843): “No ignoro las acciones que el mundo admira como grandes y magnánimas; hallan eco en mi alma porque estoy humildemente seguro de que el héroe ha luchado por mí también *jarn tua res agitur*. [Horacio, Epístola I, 18, 34.]” (Kierkegaard, S. 1968: 25)

Se trata entonces de una referencia a Horacio (65 a.C.-8 a.C.) poeta latino, que, como se indica, aparece en el Libro I de sus Epístolas: “Y es que tu interés está en juego cuando arde la pared del vecino, y los incendios desatendidos suelen cobrar mayor fuerza.” (Horacio, 2008: 294). Graciela do Pico analiza su traducción:

Tua res: tua, es el pronombre posesivo femenino: tu. La palabra *res* tiene innumerables significados: cosa, hecho; ser, objeto; acontecimiento, circunstancia; acto; fondo de las cosas; bienes, fortuna; utilidad; relaciones entre personas; asunto, litigio; causa; idea vaga que puede traducirse por un pronombre neutro o incluso no traducirse, etc.

Agitur es la voz media del verbo *ago* o *agito*. El matiz de la voz media, que Lacan subrayó, es que el principio y el término de la acción no recae sobre el objeto sino sobre el sujeto. En castellano la voz media se suele traducir tanto en voz cuasirefleja como en voz activa.

Según Ernout y Meillet, *ago* es un antiguo verbo de la lengua pastoril, cuyo sentido originario señalaba el movimiento del campesino arreando los animales, empujando *hacia* delante, y no como *duco* (conducir) que lo hace pero *desde* adelante. También se opone a *facio*, hacer, en tanto éste expresa una actividad en un instante determinado y *ago* una acción durativa. De éste derivan los términos: *agón*, lucha, *agónia*, la víctima sagrada aunque también significa agonía, y *actio* y *actus*, acto.

El verbo latino *agito* que deriva de *ago*, significa, según Gaffiot, empujar violentamente hacia adelante —tanto en sentido físico como moral—; poner en movimiento; agitar, perseguir, atormentar, remover sin cesar; vivir, pasar el tiempo, etc. De *agito* deriva el término *cogito*, (*cum, agito*), *cogitatio*, etc., y el *agieren* freudiano.¹¹¹

Considerando esto, la paráfrasis de Lacan puede entenderse como “en el discurso de Otro tu cosa (asunto, ser, causa) se agita (se habla, es empujada, atormenta), es de tu interés. Ahora tu ser está en juego.”; concepción que permite repensar un estatuto ético ante la locura. Si se trata de desconocimiento, y no de irresponsabilidad, una intervención con nomenclatura jurídica poco hará para revertir el efecto individualista. El infatuado elige desconocer; en contraposición, una clínica regida por el concepto de inconsciente no culpabiliza ni absuelve: genera las condiciones para indicar que ese incendio en la casa ajena está intrínsecamente relacionado con los decires del paciente, cobrando estos otro valor. Esto es lo que debe entenderse por la estructura inmisión de Otredad, planteada por la misma concepción del significante y la teorización del operativo lógico alienación-separación, en tanto vincula Otro (A) y sujeto (\$) a partir de sus faltas.

4.3. La locura como rechazo a la noción de Estructura propuesta por J. Lacan.

¿Qué es lo que lleva a que los analistas consideren la admisión de culpa como el inicio del análisis? Aventuramos una respuesta: el obstáculo para concebir la estructura, a la cual

¹¹¹ Cfr. Graciela do Pico (2003) Horacio en el campo lacaniano. XIII Encuentro Internacional del Campo Freudiano. Disponible en : <http://ea.eol.org.ar/01/es/template.asp?simultaneas/biblioteca/programa/textos/gdopico.html>

comúnmente se homologa con la nosografía psiquiátrica o categorías diagnósticas. El sintagma “estructura clínica” es inexistente en la obra de Lacan. Comúnmente se piensa la Estructura como categorías nosológicas en las que se “encasilla” al paciente, sin dejar lugar a la llamada “clínica del caso por caso”. Conviene revisar las críticas a esta concepción.

En el texto “*Perturbación en Pernepsi*” (1988) Jean Allouch introduce una crítica a lo que denomina “clínica *pernepsy*”, es decir: la triada perversión/neurosis/psicosis. Con base en el concepto de transferencia en tanto *sujeto supuesto saber*, el psicoanálisis excluiría la posición estóica de *morósofo*, vale decir: el analista no se coloca como poseedor de un saber que lo colocaría como cuerdo, sensato, normal. Desde este presupuesto critica la certidumbre que se coloca en la psicopatología psicoanalítica, heredera del estoicismo y su noción de locura como desequilibrio de las pasiones. Allouch opta por seguir a Erasmo y su *Encomium Moriae*, tomando como bandera la frase “no hay no-loco” (en ocasiones atribuida erróneamente a Lacan y no a la lectura que Allouch hace de este), optando por hacer énfasis en la palabra del paciente en detrimento del saber previo que torga la categoría nosográfica.

En continuidad a ese texto, diversos miembros de la *École lacanniane de psychanalyse* (ELP) optan por hablar de locura para no hablar de psicopatología, criticando no sólo las categorías sino la noción misma de *clínica*. No obstante, al hablar de *locura* la ELP no alude a lo que hemos procurado delimitar en tanto concepto sino a diversas formas asociadas con ese nombre que atañen a cuestiones antropológicas, filosóficas e históricas (siendo frecuente la referencia a Foucault). Mientras Allouch sostiene la sentencia “*no hay no-loco*” como insignia del proyecto de des-psicopatologización, Vappereau insistirá, siguiendo a Lacan, en el psicoanálisis como la oportunidad de un discurso no-loco. Analicemos esta propuesta de Allouch.

Allouch alude a la locura, pero no se trata del *Wahnsinn* hegeliano que hemos tratado ni la locura del *fatuus*, sino de la *Moria* erasmiana. Considera que conviene privilegiar esta concepción de locura frente a la de los estoicos, que tiene por heredero el alienismo y posteriormente las prácticas psiquiátricas sostenidas en excluir el valor de la palabra del enfermo mental.

La exclusión del *morósofo*, ese ser teratológico, no tiene la finalidad de instalar alguna otra figura en el puesto que pertenecería al no-loco. El acto de esta exclusión opera metonímicamente, vale como la exclusión de cualquier término

que sirva de referencia para encarnar una figura de no-locos (en cualquier orden: el sabio, el razonable, el libre, el sensato, el normal). En una fórmula muy pascaliana, Moria interroga, pero de hecho afirma, y tanto más llanamente cuanto que parece interrogar: “Todo, en efecto, entre los hombres, ¿no se hace de acuerdo con la Locura, por locos, entre locos?”. De ahí nuestra primera afirmación heurística: *no hay no-locos*. Por sí sola forcluye la problemática estoica de la locura. (Allouch, 1993: 21)

El enunciado “no hay no-locos” quiere decir, en resumen, que el psicoanalista no se sostiene desde la posición de alienista. Propuesta ya existente en los desarrollos de Lacan:

Ahí todavía, lo que me parece eminente, es justamente aquello por lo cual eso nos abre también esta estructura psicótica como siendo algo en lo que debemos sentirnos en nuestra casa. Si no somos capaces de darnos cuenta de que hay un cierto grado, no arcaico, a poner en alguna parte del lado del nacimiento, sino estructural, a nivel del cual los deseos son, hablando con propiedad, locos {*fous*}; si para nosotros el sujeto no incluye en su definición, en su articulación primera, la posibilidad de la estructura psicótica, no seremos nunca más que alienistas. (Lacan, 1962: 25)¹¹²

Para Allouch operar desde la posición de sujeto supuesto saber, opuesta a la de alienista, implica perturbar el uso de lo que denomina *clínica pernepsi*: “Este “pernepsi” se obtiene transliterando, de acuerdo con una regla acrosilábica, las llamadas tres entidades mayores de nuestra clínica: perversión, neurosis, psicosis.” (1993: 27). Si bien esta crítica tiene sus méritos, se busca sostener que el conjunto “*pernepsi*” no son distintas estructuras, sino modos de posicionarse en la Estructura, que es una y escrita en tanto incompletud.

En el lacanismo se sostiene comúnmente que a partir de los años 70 inicia el recurso a la topología y con ello se deja atrás la estructura (como influencia del estructuralismo), haciendo énfasis en lo “singular del caso”. Esto es falso por dos razones; la primera: en el Seminario XX, *Encore* (1973) Lacan sostiene: “En un escrito que verán publicado como el filo de mi discurso del año pasado [*L’Etourdit*], creo demostrar la estricta equivalencia de topología y estructura.” (2008: 16) La llamada clínica nodal no deja atrás las estructuras, y habilitan otra clasificación, alejada del “tipo clínico”.¹¹³ La segunda: Lacan es contundente al diferenciar su noción de estructura del estructuralismo, como también de una mera división nosológica de entidades clínicas, poniendo de relieve su interés fundamental: el lenguaje.

¹¹² Cfr. Seminario 9: La identificación — Clase 18: Miércoles 2 de Mayo de 1962. Trad. Rodríguez Ponte.

¹¹³ Desde esta dimensión ordena la locura como redondeles sueltos, la paranoia en tanto nudo de trébol y la neurosis como enlace bruniano de cuatro

Mis *Escritos* reúnen las bases de la estructura en una ciencia que está aún por construir –y estructura quiere decir lenguaje–, en la medida en que el lenguaje como realidad proporciona aquí los fundamentos.

El estructuralismo durará lo que duran las rosas, los simbolismos y los Parnasos: una temporada literaria, lo cual no quiere decir que ésta no vaya a ser más fecunda. La estructura, por su parte, no pasará tan pronto porque ella se inscribe en lo real o, más bien, porque nos brinda la oportunidad de dar un sentido a esa palabra, real, más allá del realismo que, socialista o no, es siempre sólo un efecto de discurso. (Lacan, J. 2012: 243-244)

“Estructura quiere decir lenguaje”, afirmación coincide con aquella primera frase de “Subversión del sujeto”: “Una estructura es constituyente de la praxis llamada psicoanálisis.” (2011:756) Esa estructura es el lenguaje, ordenada en los registros R.S.I., cuyos elementos son significantes, caracterizados por su oposición covariante. No se trata de una estructura total como en el estructuralismo, que obtura al sujeto. Las determinaciones del Otro no deben confundirse con un destino inapelable: es escrito en tanto \mathbb{A} (“no hay universo del discurso” y “No hay Otro del Otro”). Ello constituye el psicoanálisis, y hemos señalado, condiciona al equívoco ante el cual se convoca a interpretar. Ante estas hay posibilidad de acto y respuesta.

En consecuencia, los elementos del conjunto llamado “*pernepsi*” no son diferentes estructuras, sino posiciones diferentes en la estructura, posiciones frente a la incompletud simbólica (\mathbb{A}). Se llamará neurosis, perversión o psicosis no a un conjunto de rasgos y conductas que den cuenta del proceso mórbido; tampoco son esencias o el “verdadero ser” de un paciente, sino a una posición específica del sujeto en la discontinuidad que condiciona su malestar.

Ahí está aquello hacia lo cual podemos avanzar, aunque sea la zona más velada, la más difícil de articular de nuestra experiencia. Pues justamente tenemos su control en cuanto que por unas vías que son las de nuestra experiencia, vías que recorreremos más habitualmente, las del neurótico, tenemos una estructura que no se trata de ningún modo de poner así sobre el lomo de chivos emisarios. A este nivel, el neurótico, como el perverso, como el psicótico mismo, no son más que caras de la estructura normal.

Se me dice a menudo luego de estas conferencias: cuando usted habla del neurótico y de su objeto que es la demanda del Otro, a menos que su demanda sea el objeto del Otro, ¡háblenos del deseo normal! Pero justamente, hablo de él todo el tiempo.

El neurótico, es el normal en tanto que para él el Otro {*Autre*} con una A mayúscula tiene toda la importancia.

El perverso, es el normal en tanto que para él el falo — el Φ mayúscula, que nosotros vamos a identificar a ese punto que da a la pieza central del plano proyectivo toda su consistencia — el falo tiene toda la importancia.

Para el psicótico el cuerpo propio, que hay que distinguir en su lugar, en esta estructuración del deseo, el cuerpo propio tiene toda la importancia. Y no son aquí más que caras donde algo se manifiesta de este elemento de paradoja que es el que voy a tratar de articular ante ustedes en el nivel del deseo. (Lacan, 1962: 18)¹¹⁴

Contemplar un sujeto atravesado por el lenguaje, sin estar sometido o determinado por este, sino en *immixing* de Otredad, habilita considerar que: “Cuando digo empleo del lenguaje, no quiero decir que lo empleemos. Nosotros somos sus empleados. El lenguaje nos emplea, y por este motivo eso goza.” (Lacan, J. 1992: 70) Apuntar a que el paciente se responsabilice por “*su*” elección de goce muestra un desconocimiento y un rechazo a la estructura. Responsabilizar ante “*su*” decir desconoce y rechaza la lógica de “*Ello habla*”, donde “el sujeto está eximido de sostener su discurso con un *yo digo*.” (Lacan, J. 2008: 19) Asimismo, se elimina el ideal de autonomía: no puedo separarme de la estructura en tanto no estoy sometida por esta; es condición de posibilidad, y estoy hablado por ella:

Pierre Daix. — Respecto a usted, Sartre dice en la revista de la que usted ha hablado: “la desaparición o como dice Lacan el «descentramiento» del sujeto, está ligado al descrédito de la historia. Si no hay más praxis, tampoco puede haber sujeto. ¿Qué nos dicen Lacan y los psicoanalistas que se dicen sus seguidores? El hombre no piensa, es pensado, como es hablado para ciertos lingüistas. El sujeto, en este proceso, no ocupa más una posición central. Es un elemento entre otros, siendo lo esencial la capa, o, si usted prefiere, la estructura en la cual está tomado y que lo constituye”.

Jacques Lacan. — Esas palabras revelan una hojeada apresurada de lo que yo escribo, peor todavía: una atención que se contenta con los ecos más vagos. No me quejaré por eso.

[...] Yo no pienso que el hombre sea pensado, puesto que evito hablar del hombre. Trato de construir lo que resulta de que en el ser que discurre, ello habla en otro lugar que ahí donde por aprehenderse como hablante, concluye de ello con firmeza que es en tanto que él piensa. Qué es entonces de lo que él es, ahí donde de lo que él piensa, se comprueba que no sabía nada. El imperfecto es aquí esencial para significar su ocultamiento definitivo.

Lamento la confusión de la estructura con la capa. La capa no es de mi incumbencia. [...]

Sostengo que si hay una posición idealista en este asunto, es precisamente la que plantea *el sujeto desde el comienzo*. Sin duda la estructura del sujeto contradice las intuiciones. Pero la historia de las ciencias debería haberse practicado suficientemente para que se sepa que la suerte de la ciencia siempre ha sido que le fuera necesario soltar ciertas intuiciones a fin de constituirse como ciencia.

Descartes constituyó la física del movimiento desembarazándose del *ímpetus*.

Hoy tenemos que destrabarnos de la ilusión de la autonomía del sujeto, si queremos constituir una ciencia del sujeto. (Lacan, J. 2008: 13-14)

¹¹⁴ Cfr. Seminario 9: La identificación — Clase 24: Miércoles 13 de Junio de 1962. Trad. Rodríguez Ponte. Disponible en <https://www.lacanterafreudiana.com.ar/lacanterafreudiana/jacqueslacanseminario9.html>

El obstáculo en el gremio psicoanalítico es rechazar la estructura sin saber que, al hacerlo, su operación clínica se dirige hacia la locura, pues elimina la posibilidad del advenimiento del sujeto. Si se rechaza la estructura, se rechaza el inconsciente como discurso del Otro, dejando a un paciente en tanto individuo imputable, negando la función de sujeto y la vía lógica del significante, ofertándole los ideales de nuestra época. Un psicoanálisis que da una acentuación al individuo en su res extensa, que empuja al paciente a cortar ataduras, que evita la interpretación y considera la angustia y el silencio señales de “un buen análisis” erradica lo que ha sido teorizado como subversión del sujeto.

Como ya se ha señalado, en *Situación del Psicoanálisis en 1956* Lacan apunta que es precisamente el psicoanálisis la más delirante de las profesiones descritas por Paul Valéry: “(...) tomaremos la mano que Valéry tiende a Freud cuando hablando de esos "únicos" que pueblan lo que él llama las *profesiones delirantes*, hila la metáfora de los dos electrones cuya edificante música oye zumbiar en el átomo de su unicidad: uno que canta: "No hay más que yo, yo, yo", y el otro que grita: "pero hay un tal..., un tal... y tal Otro". Porque, añade el autor, el nombre cambia bastante a menudo.” (2011: 450)

En la sesión del 25 de mayo de 1954, perteneciente al Seminario 2 “*El Yo en la teoría de Freud*”, Lacan abunda respecto a este efecto enloquecedor (al que se refiere en este momento como “paranoia post-analítica”):

[...] no hace falta tener un buen psicoanalista, basta con creer firmemente en el psicoanálisis. [...] Debo decir que la literatura analítica constituye en cierto modo un delirio *ready-made*, y no es raro ver sujetos vestidos con esa ropa, de confección. (Lacan, J. 1983: 364).

En 1978, en el contexto de la clausura de las Jornadas del Pase, indica el fracaso del paso aunado a una ampliación a la locura, colocada como crítica al sistema de creencias en el interior del psicoanálisis y aquello que se consideraba necesario para convertirse en psicoanalista:

“Pero es necesario decir que para constituirse como analista hace falta estar extravagantemente [*drôlement*] mordido, mordido por Freud principalmente, es decir, creer en esa cosa absolutamente loca que llamamos el inconsciente y que he ensayado traducir por el "sujeto supuesto saber".
[...] es incluso eso lo que es necesario ver: ¿cómo es que hay gente que cree en los analistas, que les vienen a demandar algo? Es una historia absolutamente loca.” (Lacan, 2003 p. 111)

Crear en el inconsciente era para Freud una vía necesaria en la formación de los psicoanalistas: ello por el poco impacto que tenía en sus alumnos las proposiciones teóricas del mismo. Freud propone así la vivencia de los procesos del análisis “en su propia alma” como paso indispensable de la formación:

Cuando damos a nuestros discípulos instrucción teórica en el psicoanálisis, podemos observar cuán poca impresión les causamos al comienzo. Toman las doctrinas analíticas con la misma frialdad que a otras abstracciones de que fueron nutridos. Acaso algunos quieran convencerse, pero no hay indicio alguno de que lo estén. Ahora bien, exigimos que todo el que quiera ejercer en otros el análisis se someta antes, él mismo, a un análisis. Sólo en el curso de este «autoanálisis» (como equivocadamente se lo llama), cuando vivencia de hecho los procesos postulados por el análisis en su propia persona —mejor dicho: en su propia alma—, adquiere las convicciones que después lo guiarán como analista. (Freud, S. 1976, XX: 186)

Es necesario indicar que no es esta la posición de Lacan, quien considera la creencia (una asunción inmediata, sin Otro, a modo de esencia) en el orden de la locura. No corresponde al psicoanálisis formar a creyentes del inconsciente, sino sostener una teoría del inconsciente que propicie las condiciones lógicas y clínicas de una práctica, un dispositivo artificial cuya función no es descubrir esencias en el mundo, sino operar sobre las dimensiones del decir del sufriente para apuntar a un sentido distinto.

El psicoanálisis posibilita el empuje a la locura en ciertas condiciones que debemos especificar:

- 1) Al brindar términos que dan consistencia a la identificación ideal, a modo de sutura del ser (un paciente que se objetiva a partir de la categoría de -por ejemplo- “histeria”).
- 2) Al asumir la posición de extraterritorialidad con otras disciplinas y en la sociedad al *creerse psicoanalistas*: rehuyendo al debate y la confrontación de argumentos, habitados por una creencia inmediata a modo de esencia.

La ilustración del efecto iatrogénico del psicoanálisis queda completa: ante un analista enloquecido, infatuado, a su vez identificado de manera inmediata al significante “psicoanalista” (el cual tiene efectos performativos y lo coloca fuera del orden del universal: es dueño de una certeza que lo aparta del vulgo, al que enfrenta desde una visión misantrópica), puede producirse la locura de creerse analizante por el decir del analista, por su designio, el cual cree conducirlo hacia la libertad. Desde la perspectiva de Lacan, el

analista no podría ser fuente de afirmaciones elevadas a ideal o verdades eternas. Por el contrario, la posición de psicoanalista está condicionada a la docta ignorancia, una nesciencia que no se confunde con ignorancia, sino con una falta de saber –habilitada por la estructura del lenguaje.

Mientras una inequívoca mayoría opta por “desenmascarar” al alma bella responsabilizándola ante sus actos en los que no se reconoce, Lacan opta por otra vía: sostener la hipótesis *sujeto*, que habilite un trabajo analítico que trascienda los límites individuales con los que se pretende objetivar el sufrimiento que nos concierne. Para ello, deposita la responsabilidad (de carácter deontológico) en el analista, así como la exigencia ética de entrar al debate con otras disciplinas, dejando de lado el psicoanálisis esotérico:

Se comprenderá entonces que nuestro uso de la fenomenología de Hegel no implicaba ninguna fidelidad al sistema, sino que predicaba con el ejemplo la oposición a las evidencias de la identificación. Es en la conducción del examen de un enfermo y en el modo de concluir sobre él donde se afirma la crítica contra el bestiario intelectual. Es no evitando las implicaciones éticas de nuestra praxis en la deontología y en el debate científico como se desenmascarará a la bella alma. La ley del corazón, ya lo hemos dicho, hace de las suyas más lejos que la paranoia. (Lacan, J. 2011: 796)

Es la posición (en tanto función) de psicoanalista la que habilitará una clínica u otra con sus efectos y alcances específicos. Fundar un discurso no- loco, en tanto considera se el lenguaje como vinculante y lazo social, propone otro psicoanálisis. Asimismo, se invita a salir de la posición mistagógica en que se tornan los lugares de transmisión de psicoanálisis, para pensar y argumentar una teoría siempre en actualización, apuntando a sus quiebres, sin sostener una certeza inmediata. El *impasse*, el punto de estancamiento, es lo que Lacan denomina la *estasis* del ser. Estancamiento que se produce cuando los psicoanalistas coagulan al sujeto al imputarlo bajo una presunta culpa, en una categoría nosológica, o en la búsqueda radical de su singularidad, sin dar lugar al advenimiento de Otro discurso.

CONCLUSIONES.

La investigación realizada permitió la reflexión y la confrontación de argumentos en temas que son de vital importancia para el psicoanálisis. Presentamos los resultados y conclusiones de esta investigación:

La asimilación del vocablo *locura* con el de *psicosis* es un hecho reciente. Su polisemia histórica y raíces etimológicas dan cuenta de ello, marcando sus diferencias y alejándose del terreno de la patología. Insiste en sus acepciones la noción del extravío, sea de la razón o del alma. Ninguno de estos nos interesa, sino un extravío del habla. Lo encontramos en la figura de la infatuación, homologada con locura (*folie*) en el francés del siglo VI. Observamos un cambio semasiológico en *fatuus*, vocablo latino que remitía a una deidad dionisiaca de carácter oracular, para después significar la imagen de un loco de una vanidad infundada y desmesurada. En este cambio se ilustran los elementos que permiten una mejor comprensión de la doctrina de la locura como distinta de psicosis establecida por J. Lacan.

A la par, se indagó sobre el sentido de *alienación*, término que reemplazó el de *locura* en el nacimiento de la psiquiatría y ligado con el de *libertad* por oposición, en el acto “*liberador*” de Pinel. La pérdida de identidad y el extrañamiento de uno mismo, cayendo dentro del orden de otro (*alius*) nos permite entender la dificultad que comporta el abordaje del concepto *alienación* en la lógica creada por Lacan. El anhelo de salir de la alienación (*heteronomía*, ley del otro) por una separación (logrando la *autonomía*) da cuenta de esta dificultad.

J. Lacan elaboró una doctrina de la locura que atraviesa su obra, teniendo principal presencia en los *Escritos*. Al criticar el dualismo organicista de Henri Ey, Lacan coloca el acento en la creencia delirante, despreciada por los psiquiatras de la época al colocarla en el registro del error y el déficit. Crítica del delirio en que se sostiene la figura del Hombre Moderno: *loco es el que se cree lo que no es*. Para Lacan, loco es quien se cree, sin que ello remita a inadecuación con la realidad sino a *creerse* (creer ser: tener consistencia de ser) sin Otro. El problema de la locura es inherente al lenguaje (*vivido íntegramente en el registro del sentido*): en el ser del hombre, en tanto hablante, existe el riesgo de la locura.

Para su entendimiento, Lacan recurre a la *Fenomenología del espíritu*, de donde importa las nociones “*ley del corazón*”, “*delirio de infatuación*” y “*alma bella*” –productos de una moralidad individualista–; y al *Misántropo* de Moliere y su dilema: desierto o mundo. Con ello formula la estructura general de la locura: Un *Yo* primordial (esencialmente alienado) y un sacrificio primitivo (esencialmente suicida). Formula válida para todo *yo*, que –según Lacan– se encuentra preñado de delirio. La posibilidad de poner en entredicho, preguntar *¿Quién soy yo y por qué me mortifico?* para salir del “*yo=yo*” hacia un “*Yo es otro*”, diferencia la locura de la causalidad psíquica.

Estas elaboraciones dan un nuevo estatuto al narcisismo (estasis del *ser*, en vez de libidinal), dependiente del rechazo al Otro (identificación inmediata: creer que se puede ser sin Otro), motivo por el cual Lacan podrá afirmar “*el loco es el hombre libre*”. Libre del Otro, al menos de forma ilusoria, creyendo darse su propia determinación. Donde Ey veía la locura como una patología de la libertad, Lacan señala una en tanto condición de la otra.

La locura desarrollada por Lacan no es *psicosis*: incumbe a la “grieta abierta de la esencia del hombre” y no a la perturbación mental o la fragilidad orgánica. En esta se produce una alienación (al significante, generando efecto de destino funesto) y una separación (del Otro y el prójimo, en forma de suicidio, sea real o social, como el efectuado por Alcestes). *El individuo prefiere perderlo todo antes de perderse a sí mismo, a costa de proteger el ideal que garantiza su libertad*. Es por ello menester la elaboración de una lógica inversa, en un sentido que habilite la causalidad del sujeto y no de la locura. El par alienación-separación responde a esa problemática.

Se ha señalado el recurso a las figuras hegelianas del *corazón*, el delirio de infatuación y el alma bella. La figura del corazón surge en el apartado *Razón*, mientras que el Alma Bella supone la última figura de la *Fenomenología*, en el apartado del *Espíritu*. El alma bella no es un concepto propiamente hegeliano, sino de F. Schiller, filósofo del Romanticismo (aunque también presente en Novalis, Goethe, Schelling y Fichte). Acuñada en un debate con Kant: la moralidad no es producto de un imperativo exterior y coercitivo, sino de la *gracia*, fruto inmediato de la sensibilidad del individuo. En el *Alma Bella* razón y sentimiento convergen de forma natural. Hegel criticará esta moralidad como un sentimentalismo individualista

producido por una ruptura con la Ética, conduciendo invariablemente a la tragedia o a la locura.

¿Qué ética conviene al psicoanálisis para no incurrir en la moral del Alma Bella? Freud no encontró esta vertiente muy prometedora, denunciando la ética como un mandato del Superyó, cuando no un proyecto fracasado. Lacan pretende formular una ética trágica en el retrato de una Antígona inhumana, autónoma, que no vacila ante su deseo llevándolo hasta sus últimas consecuencias (su doble muerte). Se postuló una crítica a esta formulación acudiendo a la *Antígona* de Sófocles para mostrar el sesgo de los desarrollos lacanianos hacia el individualismo.

Se dio revisión a los antecedentes de las operaciones lógicas *alienación* y *separación*, a fin de dar cuenta de su necesidad. En ellas se entiende el origen del *Sujeto* (distinto de individuo). Al ser efecto del lenguaje no es *causa sui*, quedando representado en el intervalo de significantes. La *alienación* es al efecto afanísico del significante que deja al sujeto desvanecido bajo el *fading* de la identificación –una disyunción entre ser [S₁] y sentido [S₂] que implica una pérdida ineliminable. La *separación* supone separarse del factor letal del significante articulando su falta (escrita \$, falta en ser) a la del Otro (escrita A, inexistencia de metalenguaje o incompletud del registro simbólico). Esta lógica erradica los ideales de adaptación (dependencia) y emancipación (libertad), producto de una nueva concepción de inconsciente.

Por último, se expuso la relación entre *locura* y *alienación – separación*: son lógicas inversas y conducen a elementos contrarios. Mientras la locura es el delirio de identidad del individuo (alienado al significante y separado del Otro), *alienación – separación* es la causa del sujeto (alienado al efecto letal del significante y separado de este por medio de su articulación al Otro, superponiendo sus faltas). Mientras el vel de alienación se ejemplifica en la disyunción “*la libertad o la vida*” (si elige la libertad, pierde ambas; si elige la vida, padecerá una vida amputada de libertad), la locura se sostiene en la disyunción “*la libertad o la muerte*” (no se trata de una disyunción excluyente: si elige la libertad, tiene la libertad de morir; si elige la muerte, fue libre de elegir).

Se abordaron los obstáculos para concebir esta relación, estos son:

1. La falsa oposición libertad – determinación: El sujeto no es libre (en tanto el límite de la libertad es la locura), pero tampoco se encuentra determinado (no es un “sujeto sujetado”: el lenguaje no es su yugo sino su condición de posibilidad). La relación propuesta entre sujeto y Otro es de *inmixión de Otredad*.
2. La acentuación a la responsabilidad subjetiva: En tanto se erradica un aparato psíquico concebido en partes-extrapartes para plantear un inconsciente vacío (estructura de banda de Moebius), es lógicamente insostenible responsabilizar al analizante. Se postula el *sujeto* como un texto sin autor que, no obstante, le concierne al paciente. En vez de *responsabilización* (que acentúa la relación de obligación y de culpa) se propone el aforismo con el que Lacan presenta el inconsciente: *de Alio in oratione, tua res agitur*.

A modo de conclusión general, se propone que el recorrido de locura y sujeto es necesario para repensar la primera afirmación freudiana sobre el psicoanálisis como descentramiento del Yo (movimiento descrito como Giro Copernicano y herida al narcisismo del Hombre). Justamente el delirio de infatuación y la locura del alma bella describen ese narcisismo, desde un estatuto diferente, con otros presupuestos. Así, se puede encontrar un punto que atañe al tema que originalmente se refutaba en psicoanálisis: la igualdad yo = yo.

Distinguir el concepto de locura en psicoanálisis es un paso imprescindible, al ser un sesgo frente al cual se establece la especificidad de su modelo teórico y clínico; a la vez que lleva la marca de la ruptura con la Modernidad (y con los modelos que esta posibilitó en la psiquiatría y la psicología). Más específicamente, el concepto de *locura* en Lacan demostró ser un referente fundamental para entender las posibilidades lógicas y clínicas de su propuesta, pero también sus limitaciones.

La reformulación de Lacan sobre una causalidad del sujeto no equivalente a la evolución o maduración psicológica implica una heteronomía radical por y en el lenguaje, ante la cual no se implica una determinación absoluta ni un ideal emancipatorio.

Entender *locura* en oposición a la lógica de *alienación-separación* como causación del sujeto implica operar un dispositivo que se distingue radicalmente del sentido común. El desconocimiento de estos postulados teóricos tiene impacto clínico al momento de no llevar a discusión si la práctica que se sostiene y transmite tiene efectos iatrogénicos.

En continuidad con esta afirmación, se verifica la necesidad de la crítica y debate interno en psicoanálisis, así como la interpelación con las tradiciones que le atraviesan y las críticas que se dirigen a la formación de sus saberes.

Hay así tres ejes comprometidos en esta investigación, que dan cuenta de tres dificultades para el psicoanálisis:

1. Teórico, en tanto el psicoanálisis corre el riesgo de convertirse en un solipsismo, una enseñanza esotérica con un lenguaje hermético de iniciados.
2. Clínico, cuando se sostienen afirmaciones arbitrarias de la clínica como fuentes incuestionables de saber; por otro lado, cuando la práctica se orienta con los ideales objetivantes que erradican la subversión del sujeto propuesta por Lacan.
3. Epistémico, al negar el diálogo y debate con otras disciplinas

Estas cuestiones no son arbitrarias, comprometen la posición que toma el psicoanalista, la cual no podrá ser de neutralidad. Esta investigación, como parte de la línea de trabajo "*La relación del psicoanálisis con otros campos disciplinarios, incluido el científico*", opta por un psicoanálisis que no incurra en extraterritorialidad –con este mismo espíritu, cada capítulo supuso un diálogo con distintas disciplinas. Por los diversos problemas derivados del recorrido de este documento, no se propone este trabajo como un proyecto concluido, sino que abre la posibilidad a nuevas investigaciones.

BIBLIOGRAFÍA

- Abbagnano, N. (1974) Diccionario de filosofía (1961). 2ª Edición. Fondo de Cultura Económica, México.
- Agamben, G. (2002) Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III. Editorial Pre-textos. Valencia, España.
- Allouch, J. (1993) Perturbación en pernepsi. *Litoral n°15: Saber de la locura*. Ed. ELP, Córdoba. p. 7-36
- Avery, W. T. (1955). El origen de "loco". *Revista de Filología Española*, 39, 323-332.
- Ávila, M. (2015) Filosofía y psicoanálisis. Del Cogito de Descartes al sujeto del inconsciente según Lacan. UNAM. México.
- Bachelard, G. (1948) La formación del espíritu científico. Siglo Veintiuno Editores. Buenos Aires, Argentina.
- Berenguer, E. (2007) ¿Yo, responsable de mi queja? *Página 12, Suplemento de Psicología*. Disponible en línea: <http://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/9-82091-2007-03-22.html>
- Bodei, R. (2006) Destinos personales: La era de la colonización de las conciencias. (2002) Editorial El Cuenco de la Plata. Buenos Aires, Argentina.
- Brauer, D. (2009). La contradicción de la razón consigo misma. Reflexiones en torno a la concepción de la locura en la antropología de Hegel. *Revista latinoamericana de filosofía*, 35(2), 287-305.
- Braunstein, N. (1990) El Goce, un concepto lacaniano. Ed. Siglo XXI. Buenos Aires, Argentina.
- Brizuela, F. I. (2012). Hamartía en Antígona de Sófocles. In *VI Coloquio Internacional del Centro de Estudios Helénicos (La Plata, 2012)*.

- Casanova, B. (2003) Lacan y la esencia de *Antígona*. *Trama y fondo: revista de cultura*.
Disponible en línea:
http://www.tramayfondo.com/revista/libros/44/Basilio_Casanova.pdf
- Cavanilles y Centi, A. (1932) Apéndice a la memoria sobre el Fuero de Madrid (1805-1863)
Ed. Millares Carlo.
Disponible en línea: <http://www.romling.uni-tuebingen.de/bologna/madrid.pdf>
- Cereso Galán, P. (2010) El quijotismo en la dialéctica hegeliana de la razón práctica. En *Liberación y constitución del espíritu. Elementos hegelianos en el pensamiento contemporáneo. III Congreso Internacional de la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel* (Salamanca, 18-20 de octubre de 2006). Ediciones Universidad de Salamanca. España. pp. 63-89
- Chalmers, A. (1990) ¿Qué es esa cosa llamada ciencia? Una valoración de la naturaleza y el estatuto de la ciencia y sus métodos. Ed. Siglo XXI. México.
- Chemama, R. (1996) Diccionario de Psicoanálisis. Amorrortu Editores. Buenos Aires, Argentina.
- Coloquio Internacional de Filosofía [24 de mayo; 1900: Francia] (1997) Lacan con los filósofos. Ed. Siglo XXI. México.
- Corominas, J. (1966) Diccionario etimológico de la lengua castellana. 3ra. Ed. Gredos, Madrid, España.
- _____ (1984) Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico. Ed Gredos. Madrid, España
- Covarrubias y Orozco, S. Tesoro de la Lengua Castellana o española (1611) consultado en línea: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/765/1093/tesoro-de-la-lengua-castellana-o-espanola/>
- Daquin, J. (1996) La filosofía de la locura. (1801) Colección Pathos, UAQ. México.
- Dauzat, A. (1964) Nouveau Dictionnaire Étymologique et Historique. Ed. Larousse. París.

- Derrida, J. (1989) Cogito e historia de la locura. La escritura y la diferencia. (1967) Anthropos Editorial del Hombre. Barcelona, España.
- _____ (1994) De un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía. (1983) Ed. Siglo XXI, México.
- _____ (2005) “Ser justo con Freud” La historia de la locura en la edad del psicoanálisis. Resistencia del psicoanálisis. Ed. Paidós. Buenos Aires, Argentina.
- Descartes, R. (1977) Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas. Introducción, Traducción y notas: Vidal Peña. Editorial Alfaguara. Madrid, España.
- Diccionario de Autoridades Edición Facsímil de la de 1732. (1979) Editorial Gredos. Madrid, España.
- Duque, F. (2010) Hegel. La Odisea del Espíritu. Círculo de Bellas Artes. Madrid, España.
- Dumont L. (1987) Ensayos sobre el individualismo. Editorial Alianza. España.
- Eidelsztein, A. (2008) Las estructuras clínicas a partir de Lacan [Volumen I y II]. Letra Viva. Buenos Aires, Argentina.
- _____ (2009) Los conceptos de alienación y separación de Jacques Lacan. *Desde el jardín de Freud*, (9), 73.
- _____ (2001) Curso *La Ética del Psicoanálisis*. Disponible en: http://www.apertura-psi.org/?page_id=303&paged=3
- Espasa (2005). Diccionario de la lengua española. Pozuelo de Alarcón, España: Ed. Espasa-Calpe S.A.
- Evans, D. (1997) Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano. Editorial Paidós. Buenos Aires, Argentina.
- Ey, H. (1988) Estudios sobre los delirios. Ed. Fundación archivos de neurobiología. Madrid, España.
- Ferrater Mora, J. (1994) Diccionario de Filosofía (1941) Editorial Ariel, 2ª edición, España 2009.

- Fortanet, J. (2008). En torno a la “Historia de la locura”; la polémica Foucault – Derrida. *Revista Observaciones Filosóficas* N°6. (Fecha de consulta: 16/08/2016). Disponible en línea: <http://www.observacionesfilosoficas.net/entornoalahistoria.html>
- Foucault, M. (1976) Historia de la locura en la época clásica. (I, II) (1964) Fondo de Cultura Económica. México.
- Freud, S. (1984) Interpretación de los sueños (1900[1899]) Obras Completas, Vol. IV-V. Amorrortu Editores. Buenos Aires, Argentina.
- _____ (1984) Introducción al narcisismo. (1914) Obras Completas, Vol. XIV. Amorrortu Editores. Buenos Aires, Argentina.
- _____ (1976) Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (*Dementia paranoides*) descrito autobiográficamente (1911) Obras Completas, Vol. XII. Amorrortu Editores. Buenos Aires, Argentina.
- _____ (1973) La responsabilidad moral por el contenido de los sueños. En Obras Completas, T. III. Editorial Biblioteca Nueva. Madrid, España.
- _____ (1976) ¿Pueden los legos ejercer el psicoanálisis? Diálogos con un juez imparcial (1926) Obras Completas, Vol. XX. Amorrortu Editores. Buenos Aires, Argentina.
- _____ (1976) Inhibición, síntoma y angustia (1926) Obras Completas, Vol. XX. Amorrortu Editores. Buenos Aires, Argentina.
- _____ (1976) El porvenir de una ilusión (1924) Obras Completas, Vol. XXI. Amorrortu Editores. Buenos Aires, Argentina.
- _____ (1976) El Malestar en la Cultura (1930[1929]) Obras Completas, Vol. XXI. Amorrortu Editores. Buenos Aires, Argentina.
- _____ (1976) Dostoievski y el parricidio. (1928 [1927]) Obras Completas, Vol. XXI. Amorrortu Editores. Buenos Aires, Argentina.
- _____ (1979) Mi contacto con Josef Popper-Lynkeus. (1932) Obras Completas, Vol. XXII. Amorrortu Editores. Buenos Aires, Argentina.

- _____ (1976) Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis. En torno de una cosmovisión (1932) Obras Completas, Vol. XXII. Amorrortu Editores. Buenos Aires, Argentina.
- _____ (1979) Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis. La descomposición de la personalidad psíquica. (1933[1932]). Obras Completas, Vol. XXII. Amorrortu Editores. Buenos Aires, Argentina
- Galindo, C. (2016) Sacudir los infiernos: el sufrimiento y el automartirio. *Psicoanálisis: Imaginario, deseo y escritura. Colección: Las preguntas de la esfinge, volumen 3.* Taberna librería editores. México.
- Gerez, M. (2009) La responsabilidad del paciente. *Revista Imago-Agenda.* N° 129, mayo 2009. Recuperado en línea:
<http://www.imagoagenda.com/articulo.asp?idarticulo=1060>
- Gómez de Silva, G. (1991) Breve diccionario etimológico de la lengua española. Fondo de Cultura Económica. México.
- Gómez Ramos, A. (2010) El devenir de la moralidad: el placer, el corazón y la virtud. (Comentario al capítulo V.B. de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel). *Hegel. La Odisea del Espíritu.* Círculo de Bellas Artes, Madrid
- González, J. H. C. (2012). La ley del corazón y el olvido de los fines. *Universitas Philosophica*, 29(59), 65-80.
- González, R. (1997) Crónica de la mesa redonda: «El misántropo, de Moliere». En *La década de oro de la comedia española 1630-1640: actas de las XIX Jornadas de teatro clásico, Almagro, 9, 10 y 11 de julio.* Edición cuidada por Felipe B. Pedraza Jiménez y Rafael González Cañal. Almagro: Ediciones de la Universidad Castilla-La Mancha: Festival de Almagro, 1997. p. 285-291.
- Hegel, G. W. F. (1966) Fenomenología del espíritu. (1807) Fondo de Cultura Económica. México.
- _____ (1955) Lecciones sobre la Historia de la Filosofía III. (1833) Fondo de Cultura Económica, México.

- Heidegger, M. (1990) De camino al habla. Ediciones del Serbal-Guitard. Barcelona, España.
- Hernández, L.A.G. (2010) El sentimiento y la razón: La crítica de Schiller a la moral kantiana. *Laguna: Revista de filosofía*, N° 27, 2010, págs. 35-42
- Heródoto (2000) Historia. Ed. Gredos. España.
- Hesíodo (2000) Los trabajos y los días. Ed. Gredos. España
- Hyppolite, J. (1974) Génesis y Estructura de La Fenomenología del Espíritu. (1947) Ed. Península, Barcelona.
- Jones, E. (2009) "Temor, culpa y odio" (leído el 27 de julio de 1929 en el XI Congreso Internacional de Psicoanálisis, realizado en Oxford). Disponible en línea: <http://elpsicoanalistalector.blogspot.mx/2009/03/ernest-jones-temor-culpa-y-odio-leido.html>
- Kierkegaard, S. (2006) El reflejo de lo trágico antiguo en lo trágico moderno. En O lo uno o lo otro: un fragmento de vida. 1. Escritos v. 2/1 (1813-1855) Editorial Trotta. Madrid, España.
- Kojève, A. (2013) Introducción a la lectura de Hegel. Lecciones de la *Fenomenología del espíritu* impartidas desde 1933 hasta 1939 en la École Pratique des Hautes Études. Ed. Trotta. Madrid, España.
- Lacan, J. (1979) De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad (1932) Editorial Siglo XXI. México.
- _____ (1981) El Seminario, Libro 1. Los escritos técnicos de Freud. (1953-54) Ed. Paidós. España.
- _____ (1983). El Seminario, Libro 2. El Yo en la teoría y la técnica de Freud. (1954-55) Ed. Paidós. España.
- _____ (1984). El Seminario, Libro 3. Las Psicosis. (1955-56) Ed. Paidós. España.
- _____ (1988). El Seminario, Libro 7. La ética del psicoanálisis. (1959-60) Ediciones Paidós. México.

- _____ (2003) El Seminario, Libro 8. La transferencia. (1960-61) Ediciones Paidós. México.
- _____ (1987) El Seminario, Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. (1964) Ediciones Paidós. México.
- _____ (Inédito) Seminario 12. Problemas cruciales del psicoanálisis. Clase 16. (1964) Disponible en: staferla.free.fr.
- _____ (Inédito) Seminario 13. El objeto del psicoanálisis. Clase 20. (1966) Disponible en: <http://www.psicoanalisis.org/lacan/13/20.htm>.
- _____ (2008) El Seminario, Libro 16: De un Otro a otro. (1968-69) Ed. Paidós. Buenos Aires.
- _____ (1992) El Seminario, Libro 17: El reverso del psicoanálisis. (1969-70) Ed. Paidós. Buenos Aires.
- _____ Seminario 19. "...O peor. El Saber del psicoanalista. (Charlas en St. Anne)" (1972). Inédito, versión en línea: http://www.valas.fr/IMG/pdf/lacan_le_savoir_du.19bis_-_copie.pdf. La versión corresponde a Ricardo E. Rodríguez Ponte realizada para la Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- _____ (2012) Seminario 21 "Los desengañados se engañan o los nombres del padre" (1973-74) Inédito (Versión completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires por Irene M. Agoff de Ramos. Revisión Técnica: Evaristo Ramos).
- _____ (2006) El Seminario, Libro 23. El Sinthome. (1975-76) Ed. Paidós. España.
- _____ (2011). Escritos 1. La agresividad en psicoanálisis. (1948) Ed. S. XXI, México.
- _____ (2011). Escritos 1. Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en criminología. (1951) Ed. S. XXI, México.
- _____ (2011). Escritos 1. Acerca de la causalidad psíquica. (1950[1946]) Ed. S. XXI, México.

- _____ (2011). Escritos 1. Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. (1956[1953]) Ed. S. XXI, México.
- _____ (2011). Escritos 1. Intervención sobre la transferencia. (1952) Ed. S. XXI, México
- _____ (2011). Escritos 1. Variantes de la cura-tipo. (1955) Ed. S. XXI, México.
- _____ (2011). Escritos 1. La cosa freudiana, o el sentido del retorno a Freud en psicoanálisis. (1956) Ed. S. XXI, México.
- _____ (2011) Escritos 1. Respuesta al comentario de Jean Hyppolite sobre la Verneinung de Freud. (1956) Ed. S. XXI, México.
- _____ (2011). Escritos 2. De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis. (1959) Ed. S. XXI, México.
- _____ (2011). Escritos 2. La dirección de la cura y los principios de su poder. (1961[1958]) Ed. S. XXI, México.
- _____ (2011). Escritos 2. Observación sobre el informe de Daniel Lagache: “Psicoanálisis y estructura de la personalidad”. (1960) Ed. S. XXI, México.
- _____ (2011). Escritos 2. Subversión del sujeto y la dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. (1960) Ed. S. XXI, México.
- _____ (2011) Escritos 2. Posición del inconsciente. (1964[1960]) Ed. S. XXI, México.
- _____ (2011) Escritos 2. La ciencia y la verdad. (1966[1965]) Ed. S. XXI, México.
- _____ (2011) Escritos 2. De un silabario a posteriori. (1966) Ed. S. XXI, México.
- _____ (2012). Alocución sobre las psicosis del niño (1967) Otros Escritos. Ed. Paidós. España.
- _____ (2012). Breve discurso en la O.R.T.F. En Otros escritos. Ed. Paidós. España.
- _____ (1967). De Roma '53 a '67: Razón de un fracaso. Versión en línea: <http://www.lacanterafreudiana.com.ar/> La traducción corresponde a Ricardo E.

Rodríguez Ponte realizada para circulación interna en la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

_____ (1975) “Conferencias y charlas en universidades norteamericanas”, Conferencia sobre El Síntoma p. 51-52 en <http://www.lacanterafreudiana.com.ar/>

_____ (1966) Entretien avec Pierre Daix. Versión bilingüe en: <http://ecole-lacanianne.net/es/bibliolacan/pas-tout-lacan-3/>.

_____ (1967) Breve discurso a los psiquiatras. Establecimiento del texto, traducción y notas: Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana De Buenos Aires. Disponible en: <http://www.lacanterafreudiana.com.ar/>

_____ (2003) Intervención conclusiva en las audiencias de la Escuela Freudiana de París, el 8 de enero de 1978 en Deauville. Traducción de Norma Ferrari. En *Revista Acheronta (psicoanálisis y cultura)*, N° 17 (Julio 2003)

Lane Fox, R. (2005) *El Mundo Clásico. La epopeya de Grecia y Roma*. Ed. Crítica. Barcelona, España.

Lantéri-Laura, G. (1994) Proceso y psicogénesis en la obra de J. Lacan. *Revista Litoral n°16: Antecedentes lacanianos*. Ed. ELP, Córdoba. p. 25-43

_____ (2000) *Ensayos sobre los paradigmas de la psiquiatría moderna*. Editorial Tricastela, Madrid.

Laplanche, J. & Pontalis, J.B. (1987) *Diccionario de psicoanálisis*. (1968) Labor, Barcelona.

Lebrun, L. (1937) *Dictionnaire Étymologique de la Langue Française: basé sur le groupement des mots: Précédé 1.- d'une liste de radicaux latins et grées; 2.- d'une notice sur les suffixes et les préfixes*. Ed. Librairie Fernand Nathan. París.

Le Robert, *Dictionnaire de la Langue Française*, París, Le Robert, 1985.

Littré, É. (1971) *Dictionnaire de la langue française*. Ed. Gallimard/Hachette. Paris.

Maleval, J.C. (2004) *Locuras histéricas y psicosis disociativas*. (1996) Ed. Paidós. Argentina.

Miller, J.A. (1991) *Lógicas de la vida amorosa*. Ed Manantial. Buenos Aires, Argentina.

- _____ (2011) *Donc*: La lógica de la cura. Ed. Paidós. Buenos Aires, Argentina.
- _____ (2014). Presentación del tema del IX° Congreso de la AMP, “*Lo real en el siglo XXI*”). Disponible en:
<http://wapol.org/es/articulos/Template.asp?intTipoPagina=4&intPublicacion=38&intEdicion=13&intArticulo=2468&intIdiomaArticulo=1>
- Milner, J.C. (1996) *La obra clara: Lacan, la ciencia y la filosofía*. Editorial Manantial. Buenos Aires, Argentina.
- Molière. (2015) *El misántropo. El Burgués gentilhombre*. (1669) Alianza Editorial. Madrid.
- Moliner, M. (2004) *Diccionario de usos del Español*. T.-I. Ed. Gredos. Madrid, Gredos.
- Muñoz, P. (2011) *Las locuras según Lacan*. Ed. Letra Viva. Buenos Aires, Argentina.
- _____ (2007). *La doctrina lacaniana de la locura y su revisión a partir de la teoría de nudos*. XIV Jornadas de Investigación y Tercer Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur. Facultad de Psicología - UBA, Buenos Aires.
- Nebrija, A. *Lexicon hoc est Dictionarium ex sermone latino in hispaniensem*. Diccionario Latino- Español) (1495)
- Nettleship, H. (1885) *Lectures and essays on subjects connected with Latin literature and scholarship*. p. 50-51
- Nietzsche, F. (2000) *El nacimiento de la tragedia*. (1871) Alianza Editorial. Madrid, España.
- _____ (1972) *La Genealogía de la Moral*. (1887) Alianza Editorial. Madrid, España.
- Nuevo tesoro lexicográfico de la lengua española. (Real Academia de la Lengua Española)
En <http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtll>
- Padel, R. (2008) *A quien los dioses destruyen. Elementos de la locura griega y trágica*. (1995) Ed. Sexto piso. Madrid, España.
- Palem, R. M. (2009). Actualidad del pensamiento de Henri Ey (1900-1977). *Salud mental*, 32(3), 259-262.

- Palmieri, A. (2011) La substancialización en Occidente: Un problema ontológico. 3er Congreso Internacional de Investigación, 15 al 17 de noviembre de 2011, La Plata. Disponible en Memoria Académica en línea:
http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.1456/ev.1456.pdf
- Pascal, B. (1981) Pensamientos. (1670) Alianza Editorial. Madrid, España.
- Proyecto Perseus. Disponible en línea:
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0185%3Acard%3D1>
- Rabaté, J.-M. (2007) Lacan literario: la experiencia de la letra. Ed. Siglo XXI. México.
- Rabinovich, D. (1993) La angustia y el deseo del Otro. Editorial Manantial. Buenos Aires, Argentina.
- _____ (1999) El deseo del psicoanalista: libertad y determinación en psicoanálisis. Editorial Manantial. Buenos Aires, Argentina.
- Ricoeur P. (2007) Freud: Una interpretación de la cultura (1965) Ed. Siglo XXI, 12ª edición. México
- Rodríguez Garzo, M. La Até de Antígona. Nodus L'aperiòdic virtual de la Sección Clínica de Barcelona, disponible en
<http://www.scbicf.net/nodus/contingut/article.php?art=103&autor=51&pub=3&rev=21>
- Rodríguez Ponte, R. (1998) Seminario “Psicosis: La cuestión preliminar... y otras cuestiones” (clases 1, 5 y 6). Recuperado en línea: <http://www.efba.org/efbaonline/rodriguezp-sem-01-00.htm>
- Roudinesco, E. & Plon, M. (2008) Diccionario de psicoanálisis. Ed. Paidós. Buenos Aires, Argentina.
- Roudinesco, E. (2006) Pensar la locura: Ensayos sobre Michel Foucault. Ed. Paidós. Buenos Aires, Argentina.

- Safouan, M. (2008) *Lacanianana* (1) Los seminarios de Jacques Lacan 1953-1963. Ed. Paidós. México.
- Sampson, A. (1998). Ética, moral y psicoanálisis. *Revista Colombiana de Psicología*, (7), 81-93.
- Sánchez Mendoza, O. (2012) Até el mal en forma de diosa. Consultado en: <http://sabiomiticoscar.blogspot.mx/2012/09/ate-el-mal-en-forma-de-diosa.html#!/2012/09/ate-el-mal-en-forma-de-diosa.html>
- Sófocles. (2006) *Antígona, Edipo Rey, Edipo en Colona. Tragedias.* (442 A.C.). Ed. Gredos: España
- Schiller, F. (1985) *Sobre la gracia y la dignidad.* [1793] *Sobre poesía ingenua y poesía sentimental. Y una polémica: Kant, Schiller, Goethe, Hegel.* Icaria Editorial, Barcelona.
- Spinoza, B. (2011) *Ética demostrada según el orden geométrico.* Alianza Editorial. Madrid.
- Steiner, G. (1991) *Antígonas.* (1929) Editorial Gedisa. Barcelona, España.
- Tamayo, L. (2008) *El estilo de Heidegger. Heidegger: Sendas que vienen.* Circulo de Bellas Artes. Madrid, España.
- Taylor, C. (2006). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna.* Paidós Ibérica. Barcelona, España.
- Vappereau, J.-M. (1996) *¿Es Uno..., o es Dos? Expresión acabada de la cuestión previa formulada por Jacques Lacan.* Ediciones Kliné. Argentina.
- _____ (1997) *Estofa. Las superficies topológicas intrínsecas.* Ediciones Kliné, Argentina.
- _____ (1998) *Locura o Causalidad Psíquica. En Lu, le pliage du schéma de Freud. Topologie En Extension.* Versión electrónica en: www.teebuenosaires.com.ar, traducción por María Inés Kaplan y Marta Dubini.
- _____ (2000) *Topología y psicoanálisis. Revista Acheronta (psicoanálisis y cultura).* N°11 (Julio 2000). Disponible en: www.acheronta.org

- _____ (2009) Conferencia “No hay violencia sin pacto”, miércoles 26 de agosto, 2009.
Disponible en <http://www.teebuenosaires.com.ar/>
- _____ (2012) Curso “La repetición en tanto que lazo. De dos dificultades mayores para el psicoanálisis en el curso de los cuatro últimos años del seminario del doctor J. Lacan.” Clases 1 y 4. Disponible en <http://www.teebuenosaires.com.ar/>
- Vega, C. (2011). Hegel y el alma bella. Consideraciones ético-políticas desde la fenomenología del espíritu. *Nómadas*, (32). Disponible en:
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18120706021>
- Watt, I. (1999) Mitos del individualismo moderno: Fausto, Don Quijote, Don Juan y Robinson Crusoe. Cambridge University. Madrid, España.
- Zimra, G. (1993) Loca razón. *Artefacto 4*, revista de la escuela lacaniana de psicoanálisis. México, D.F.
- Žižek, S. (2007) Cogito, Madness and Religion: Derrida, Foucault and then Lacan.
Disponible en: <http://www.lacan.com/zizforest.html>
- _____ (2010) El prójimo: Tres indagaciones en teología política. Amorrortu Editores. Buenos Aires, Argentina.