



Universidad Autónoma de Querétaro  
 Facultad de Psicología  
 Maestría en Psicología Clínica

EL DESEO DEL OTRO Y LOS SUPUESTOS LIBERTARIOS

TESIS

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

**Presenta:**

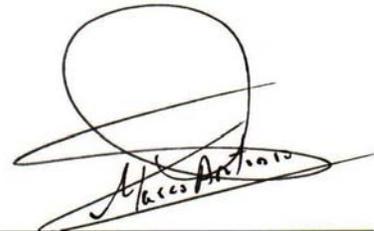
Lic. José de Jesús López Balderas

**Dirigido por:**

Dr. Marco Antonio Macías López

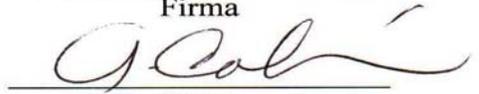
SINODALES

Dr. Marco Antonio Macías López  
 Presidente



Firma

Dra. María del Carmen Araceli Colín Cabrera  
 Secretario



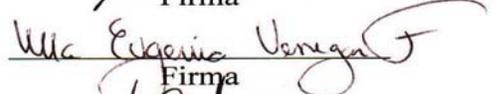
Firma

Dra. Raquel Ribeiro Toral  
 Vocal



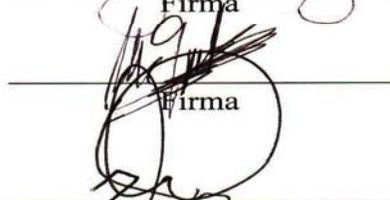
Firma

Mtra. Ma. Eugenia Venegas Fernández  
 Suplente



Firma

Dra. Ma. Guadalupe Reyes Olvera  
 Suplente



Firma

Lic. Jorge Antonio Lara Ovando  
 Director de la Facultad



Dr. Luis Gerardo Hernández Sandoval  
 Director de Investigación y Posgrado

Centro Universitario  
 Querétaro, Qro.  
 Noviembre del 2007  
 México

## RESUMEN

La presente investigación aborda la temática de esa instancia que el psicoanalista Jacques Lacan ha denominado Otro, en tanto un lugar de significantes, de esas estructuras lingüísticas a través de las cuales se transmite el deseo, que dentro del sistema humanizante logra materializarse por medio del lenguaje. Se analizará esa alienación que se presenta con respecto a ese lugar del Otro, en tanto dependencia significativa, surgiéndome ante este planteamiento la pregunta de ¿Qué lugar hay para la libertad? Ese deseo del Otro respecto del cual estamos sujetos se manifiesta a través de síntomas, actos, lapsus, que no sólo se muestran en el plano del discurso entre analista y analizante, sino también en discursos propios del ámbito cotidiano, filosófico, político, ideológico, etc. Por ello partiendo de postulados teóricos y metodológicos del psicoanálisis, propongo un posible acercamiento no sólo al discurso analítico, sino también a discursos gestados en campos disciplinarios diversos. Así, dejándonos llevar por la sonoridad de los términos “supuestos” y “libertarios”, se abordarán esos “supuestos” que propuso Sigmund Freud rebelándose de cierta forma ante el contexto social y la comunidad médica de su época, poniendo la primera pieza de la doctrina psicoanalítica, que se ha considerado subversiva desde diversos puntos de vista. También se analizarán discursos que proponen una “supuesta” liberación ante reglas de diversa índole, o ante estructuras establecidas que representan una ley, discursos que se escuchan tanto en decires que tienen mucho de “locos”, como también en diferentes contextos culturales, filosóficos o políticos, se escuchará la literalidad de dichos discursos, dejando que afloren sus “errores”, contradicciones, paradojas, ya que ahí puede aparecer la verdad que contienen. También se dará una opinión sobre el sujeto-supuesto-saber o analista, que “supuestamente” y en ocasiones realmente, sabe intervenir ante el discurso del analizante que manifiesta un deseo proveniente de sus semejantes, deseo del cual el analizante en ocasiones pretende saber algo, saber que podría generarle a dicho analizante una especie de “liberación”, cuando se percata de que no es tan libre como pretendería o ilusoriamente creería ser, ya que le han transmitido algunas expectativas de vida los seres hablantes que le estructuraron.

**(Palabras clave:** deseo, Otro, alienación, libertad, escucha, discursos.)

## SUMMARY

This investigation is about an instance that means the psychoanalyst Jacques Lacan: Other, therefore a place of significant, of this linguistic structures through which the wish pass on, inside of humanizant system achieves to make physically through the language. I'll analyze that alienation who presents about to these place of the Other therefore significant dependence, I was wondering my self: is there a place for liberty? That Other's wish about we are fastened it reveals through symptoms, acts, slip of the tongue, etc. They aren't only show in the speech's background between analyst and analyzant, also in speeches about daily field, philosophical, political, ideological, etc. For that reason beginning of theoretical and methodological psychoanalysis premises, I suggest a possible rapprochement not only to analytic speech, also to speeches gestated in several disciplinairies fields. Thus, we are influenced by resounding terms "supposed" and "libertary" I will tackle a sujet this "supposed" that Sigmund Freud suggested being rebel in that way in the presence of social context and medical community of those years, starting the psychoanalytic doctrine which has been considered subversive from several points of view. We'll also analyze speeches which suggest an alleged freeing in the presence of rules of many ways or in the presence of set structures that represent a law, speeches that sounds like crazy words and in differents cultural, philosophical or political contexts, we will listen the literacy of that speeches leaving that come to the surface their "mistakes", contradictions, paradox there can appear the truth that they content. Also I give my opinion about sujet-supposed-knowledge or analyst who takes for garanted and once he really knows how to take part in the presence of the analizant's speech whose shows a wish coming from their fellow beings and the analyst pretend to know something, that knowledge can create to the analizant a way of "liberation" when he/she realize that he/she is not so free as he/she was thinking or illusory he/she thought be because their speaker fellow beings whose structured him/her had passed on some expectancies.

**(Key words:** wish, Other, alientation, liberty, listening, speeches.)

## DEDICATORIA

A Lili Elizabeth García ya que es la mujer de mi vida.

A mis amigos: Omar Guillen (Chaca), Héctor Mazun, Fernando Méndez (Panal), Paco Ríos, por haber estado conmigo en las buenas y en las malas, y por su apoyo moral, sin el cual seguramente esta historia no hubiera sido la misma. A Armando Domínguez, Mario Lecuona y Paty Cruz y Gerardo por su amistad, y a mucha banda de Querétaro que se ha portado muy chida conmigo durante mi estancia en esta ciudad. (y también al pingüino).

“...no somos liberi no realmente  
liberi es siempre aquel que nos comprende  
que nos compra que nos vende  
liberi son los sueños en la noche  
liberi es este espejo que se rompe  
liberi si se libera la mente  
somos liberi para siempre  
liberi somos políticamente  
paradójica inútilmente...”

L. Dalla.

## **AGRADECIMIENTOS**

Al Dr. Marco Antonio Macias por el valioso tiempo que ha brindado a este proyecto y por la formación académica que de él he recibido.

A las docentes: Dra. Araceli Colin, Dra. Raquel Ribeiro, Mtra. Ma. Eugenia Venegas y Dra. Guadalupe Reyes, por sus acertadas asesorías en torno a la presente tesis.

Al Mtro. Adolfo Chacón por el discurso psicoanalítico que sostuvimos.

A los docentes: Dr. Carlos Galindo, Dra. Betzabet Palacios, Dr. Jorge Reyes y Mtro. José Casas, por la formación académica que recibí de ellos en la maestría.

A mis padres Antonio López y Rosalinda Balderas por su apoyo.

A mi hermana Juana Maria y a mi cuñado Franco Rodríguez por su apoyo.

## ÍNDICE

	Página
RESUMEN	I
SUMMARY	II
DEDICATORIA	III
AGRADECIMIENTOS	IV
ÍNDICE	V
INTRODUCCIÓN	1
Capítulo 1: LOS SUPUESTOS TEÓRICOS DEL PSICOANÁLISIS COMO DOCTRINA SUBVERSIVA.	10
1.1 Delimitación teórica del concepto de Otro que se aborda en la presente Investigación.	10
1.2 Los supuestos psicoanalíticos.	13
Capítulo 2: EL SUPUESTO DISCURSO DE LA LIBERTAD.	29
2.1 Sobre algunos discursos ideológicos y un acercamiento psicoanalítico a ellos.	29
2.1.1 El existencialismo de Sartre y su “ <i>liberté</i> ”.	31
2.1.2 ¿El Otro se desvanece o sigue haciendo valer sus demandas?	41
2.1.3 Las expectativas de vida del “ <i>camino hippie</i> ”.	44
2.1.4 ¿Anarquismo?	46
2.1.5 Lee Kyung Hae y el “ <i>amo absoluto</i> ”.	48
2.1.6 Un posible puente de interlocución entre el psicoanálisis y otros campos disciplinarios.	50
2.2 El discurso de la libertad en la locura.	53
2.2.1 Antonin Artaud: Un rompimiento radical con el simbólico (¿o en el simbólico?)	61
2.3 El discurso de la locura y el discurso analítico.	71
Capítulo 3: LOS SUPUESTOS – SUJETOS – SABERES Y LA INTERVENCIÓN ANALÍTICA ANTE EL DISCURSO DEL OTRO.	81
3.1 El saber del analista: saber intervenir ante el discurso del analizante.	81
3.2 El deseo del analista es el deseo del Otro.	102
CONCLUSIONES	108
BIBLIOGRAFÍA	113

## INTRODUCCIÓN

*"Mandar y obedecer es lo mismo. El más autoritario manda en nombre de otro, de un parásito sagrado - su padre -, transmite las sagradas violencias que padece."<sup>1</sup>*

Jean Paúl Sartre.

El psicoanálisis gira alrededor de un universo discursivo, de una dimensión en la que la palabra toma un peso, una importancia primordial. ¿Pero a qué se hace referencia cuando se habla de esa dimensión discursiva en la que la palabra ocupa ese sitio de privilegio? Se hace referencia a que a partir de esa palabra toman cuerpo las diferentes características, los diferentes sesgos de lo que es el sistema humanizante, esa palabra transmite ciertas expectativas, ciertos proyectos de vida y ciertos mandatos implícitos, esa palabra que nos transmiten nuestros semejantes que llegan a ocupar ese lugar, esa instancia central que en el psicoanálisis lacaniano se denomina: Otro, ese Otro que opera a partir de significantes, en tanto que es un lugar de significantes, un Otro a través del cual se perpetúa el deseo, deseo transmitido a través de toda una especie de entramado que toma un sinnúmero de formas, de matices, de rodeos.

De esta forma la palabra ocupa un sitio de privilegio, y la pregunta obligada que el psicoanalista Jacques Lacan se formuló al respecto, es la de ¿Quién habla? ¿Quién articula palabra? (Lacan se cuestiona esto en torno a esa manifestación del ser hablante que es la paranoia, en el seminario de Las estructuras freudianas en la psicosis, 1988, sesión del 23 de noviembre del 55, Pág. 39). La importancia de esta pregunta reside en que a partir de esa palabra se marca una apuesta humanizante, apuesta que se constituye de diferentes elementos o registros, que en el cuerpo de la teoría lacaniana son el real, el simbólico y el imaginario (sin olvidar ese cuarto elemento que puede funcionar como anudador de los otros tres registros, ese elemento es el síntoma).

La presente investigación gira en torno a la temática de esa instancia que Lacan denomina Otro, ese Otro como lugar de significantes, ese Otro como lugar que ocupa aquel que articula un lenguaje a través de producciones discursivas de diferente índole. El deseo del semejante que como habíamos dicho viene a ocupar el lugar de los significantes, puede manifestarse a través de formaciones como un síntoma, un acto, un texto, un error en el decir, etc. Podemos admitir que el psicoanálisis desde sus inicios ha puesto atención a dichas formaciones, sin embargo estas se muestran en todos los ámbitos humanos, no solo en el plano de un discurso entre analista y

---

<sup>1</sup> Frase extraída del texto autobiográfico de Jean Paúl Sartre: Las palabras, 2000: Pág. 16.

analizante. Por esta razón desde el psicoanálisis me propongo intentar un posible acercamiento no únicamente al discurso analítico, sino también a discursos gestados en campos disciplinarios distintos al psicoanálisis, leyendo dichos discursos de una manera psicoanalítica, es decir escuchando su literalidad. De lo anterior se desprende el hecho de poder ubicar cómo el deseo humano proveniente del deseo del semejante que llega a ocupar esa instancia que Lacan denomina Otro, tiene múltiples formas de hacerse escuchar.

Esta investigación aborda la temática del Otro y de la sujeción que tenemos con ese Otro en tanto seres deseantes; por lo anterior se analizará la transmisión del deseo que a partir de ese lugar del Otro opera, pero al mismo tiempo se tratará de cuestionar, de analizar lo que está en juego en ese planteamiento psicoanalítico relativo a ese lugar de significantes, relativo a ese lugar del Otro, respecto del cual estamos alienados, en tanto que tenemos una dependencia significativa respecto de ese campo del Otro. De esta forma me surgen algunas interrogantes:

¿Ante esta alienación, ante esta dependencia significativa que como sujetos deseantes presentamos respecto de ese lugar del Otro, que lugar hay para la libertad?

¿Puede existir una cierta libertad ante esa apuesta humanizante, respecto de la cual estamos sujetos, que toma cuerpo a partir de los significantes provenientes de ese lugar del Otro?

¿Qué tipos de libertad puede presentar un sujeto deseante, es decir en que plano subjetivo se encontrarían esos tipos de libertad, cual sería su estatuto, de que orden serían?

¿Quién se libera realmente ante el deseo transmitido por nuestros semejantes que llegan a ocupar ese sitio de Otro en el que está en juego una cadena de significantes que estructura de forma implícita?

¿Puede ser el psicoanálisis una forma de liberación ante lo que ha sido determinante para un sujeto, hasta cierto momento de su historia vital, puede ser una forma de liberación ante lo que le han transmitido por medio de significantes, que han sido determinantes dentro de la red discursiva que le da una estructura como sujeto deseante, una estructura particular, singular?

¿Cómo realizar una lectura válida, partiendo de algunos postulados teóricos y metodológicos del psicoanálisis, a manera de un puente de interlocución, en el que se atienda a otro tipo de discursos gestados en ámbitos culturales, sociales o políticos, que hablan de la libertad?

¿Es posible darle alguna lectura psicoanalítica a un discurso como el del existencialismo, en el que en ciertos momentos se han producido planteamientos que excluyen (o intentar excluir) toda estructura representativa de la ley, y por lo tanto lo que una estructura tal determina, qué lectura se le puede dar desde un punto de vista psicoanalítico a un discurso que promueva tal idea de libertad como la piedra angular de todos los demás valores?

A través de la siguiente investigación se pretende dar posibles respuestas a las anteriores interrogantes (o al menos dar algún esbozo de respuesta, o poder vislumbrar

alguna otra interrogante que nos aclare un poco el terreno) partiendo de algunos postulados de autores que escriben sobre psicoanálisis, y por lo tanto se hará referencia a discursos analíticos, algunos de ellos obtenidos de mi particular experiencia, ya sea como analizante, o ya sea como practicante del psicoanálisis, con la intención de “aterrizar”, de darle una consistencia “real” a algunos planteamientos teóricos y volverlos un poco más tangibles, estando al tanto de que la única tangibilidad de la que se puede hablar en el psicoanálisis es la respectiva a un discurso pronunciado por un individuo, en el que se revela el deseo, discurso que puede ser en forma verbal o en forma de acto. Sigmund Freud, el iniciador de la doctrina psicoanalítica, plantea en su conferencia 1 de “Introducción al psicoanálisis” (Obras Completas Sigmund Freud, Tomo XV, 1991: Pág. 14), la gran diferencia que existe entre el psicoanálisis y la medicina en torno a la existencia de algo tangible con lo que se pueda tener un contacto inmediato por medio de la percepción; señala de esta forma que en la medicina se pueden ver por ejemplo preparados anatómicos, contracciones de músculos, agentes de la enfermedad en estado aislado, etc., a diferencia del psicoanálisis en el cual no ocurre otra cosa tangible mas que un intercambio de “palabras” entre el analizado y el analista.

Con lo anterior al hablar de discursos (o del discurso) analíticos concernientes a mi particular experiencia, hago referencia tanto a cuestiones que fueron “dichas” en mi análisis, como a cuestiones que fueron pronunciadas por algunas de las personas con las que he practicado el psicoanálisis, ante lo cual es necesario no ignorar que existen vicisitudes al vincular la labor de investigación con la práctica psicoanalítica propiamente dicha, por ejemplo desde el punto de vista ético respecto del cual es pertinente guardar precauciones.

Sin embargo opino que es justificado y hasta necesario vincular estrechamente la labor investigativa con la analítica, ya que la labor de investigar en psicoanálisis es parte precisamente de la práctica clínica, siempre y cuando no se afecte o (y) se subordine una labor en beneficio de la otra, como sería el caso si se hiciera mención del discurso textual de un analizante cuyo tratamiento analítico estuviera en curso, con el objetivo de abordar algún concepto (Sigmund Freud plantea al respecto de esta cuestión, en el artículo “Consejos al médico en el tratamiento psicoanalítico”, Obras Completas Sigmund Freud, Tomo XII, 1991: Pág. 114, que “*Mientras el tratamiento de un caso no esté cerrado, no es bueno elaborarlo científicamente.*”).

Sin embargo como se mencionó anteriormente, a lo largo del presente escrito también se tomarán como material de investigación fenómenos por medio de los cuales se plantean diversos tipos de discursos, en los que están en juego ideologías políticas, filosóficas, etc, que son distintos al discurso analítico; fenómenos tales podrían ser catalogados como concernientes a otras disciplinas distintas como la antropología, o la sociología. Sin embargo abordar dichos fenómenos (por ejemplo un acto, una categoría simbólica, un modelo de imagen, etc.) nos puede servir para cuestionar algo en torno al deseo plasmado en producciones humanas que el psicoanálisis explica a través de la teoría y que puede ver materializadas dentro de

actos analíticos específicos, por medio de la red discursiva que se despliega en actos tales.

Pues bien, partiré de la idea psicoanalítica planteada en términos lacanianos de que en un sujeto deseante el deseo puede ser transmitido a partir de significantes provenientes de ese lugar de Otro, ese Otro en el que está en juego la palabra como instrumento privilegiado, la palabra verbal o en acto (esa palabra a partir de la cual se plasma lo real, lo imaginario y lo simbólico), a partir de ese lugar del Otro somos introducidos en una red humanizante y el deseo que a través de ese lugar del Otro opera es lo que al ser humano le sirve como pivote, y que sin embargo puede llevarlo a seguir muy diferentes rumbos, puede ir en pos de muy diversos proyectos o empresas de vida.

En este punto del deseo humanizante es donde reside la importancia del mito de Edipo para el psicoanálisis según Lacan. Él es claro al respecto en el seminario de La angustia (Versión en C. D., sesión del 16 de enero del 63):

*“En el origen del deseo, el deseo del padre y la ley no son mas que una y misma cosa, y la relación de la ley con el deseo es tan estrecha que solo la función de la ley traza el camino del deseo: el deseo, en tanto que deseo de la madre, para la madre, es idéntico a la función de la ley. En la medida en que la prohíbe, la ley impone desearla: porque, después de todo, la madre no es en si el objeto más deseable. Si todo se organiza alrededor del deseo de la madre, si a partir de ahí se plantea que la mujer a la que ha de preferirse – pues de eso se trata - debe ser otra que la madre, qué quiere decir esto sino que la propia estructura del deseo se impone, se introduce una orden y que, digámoslo de una vez, se desea porque está ordenado.”*

Desde este punto de vista la condición de la transmisión del deseo es la que nos estructura como seres humanos, como sujetos en falta capaces de desear algo, algo quizás innombrable la mayoría de las veces.

Surge así en la condición humana la situación de que el deseo logra materializarse a partir de la aparición del lenguaje que se va escribiendo en forma de una historia particular y única para cada sujeto deseante. Dicha historia particular para cada sujeto será un intrincado modelo en el que están en juego una serie de estructuraciones, de proyectos de vida, de expectativas, y en ocasiones de órdenes implícitas, que pueden llegar a determinar la aparición de ciertas formaciones psíquicas.

Con lo anterior puedo decir que en la presente investigación parto del supuesto de que el deseo es impuesto, y denomino a esta idea psicoanalítica como “supuesto”, porque el psicoanálisis gira alrededor de muchos “supuestos”, por la sencilla razón, pero muy complicada al mismo tiempo, de que el psicoanálisis al ser una disciplina que trabaja con cuestiones pertenecientes a la subjetividad humana tiene mucho de ficción, ficción en torno a la teoría psicoanalítica en sí, ficción que sólo llega a volverse “real” en cuanto el discurso llegue a ser analizado, ya sea de una manera formal o informal, ya sea dentro o fuera de los límites convencionales de un

consultorio, ya sea ante un analista supuestamente reconocido como tal o ante alguien que no lo es.

De tal forma se parte en esta investigación sobre ese supuesto un tanto loco denominado deseo, un tanto loco y aun más si recordamos esa afirmación, que sólo corrobora lo que algunos autores psicoanalíticos vienen planteando en torno al deseo, desde que aparecieron los primeros textos psicoanalíticos, afirmación mencionada por Lacan, en el seminario antes citado (sesión del 8 de mayo de 1963), en la que se plantea que el deseo del ser humano es ilusión, ilusión referida al registro de la verdad que está en juego en torno al deseo:

*“La verdad de que se trata no podría ser una verdad última. La enunciación es ilusión, en este caso debe ser tomada en la dirección que queda por precisar, de lo que puede ser o no ser la función del ser. Decir que el deseo es ilusión, es decir que no tiene soporte, que no tienen desembocadura ni apunta a nada”.*

El deseo es algo que nunca tiene un fin último; pero aun así, a pesar de sus características dicho supuesto no pierde un grado de legitimidad.

Si admitimos que el supuesto del deseo tiene validez, una validez justificada subjetivamente hablando, y aun más si admitimos que tiene validez por lo que nuestra experiencia analítica nos ha mostrado tanto como practicantes del psicoanálisis o como analizantes (y no simplemente por lo que nos han contado en los discursos universitarios o por lo que hemos leído), de esa forma podemos hablar de que ese concepto llamado deseo se materializa tomando la forma por así decir de un texto, un texto lleno de proyecto de vida y expectativas implícitas que al serle transmitidas a cada sujeto le dan estructura.

Hasta aquí he venido hablando principalmente de la primera parte del título que propongo, es decir de la cuestión del deseo de los semejantes que ocupan ese lugar de Otro, deseo que es transmitido por medio de esa cadena de significantes que se estructura como un lenguaje; ¿Pero que sucede con la segunda parte del título propuesto, a que nos puede remitir? hablo pues de los “supuestos libertarios”, y si nos dejamos llevar por la sonoridad de este par de palabras a la manera de la escucha psicoanalítica, dichas palabras nos pueden remitir a varias ilaciones de ideas, algunas de ellas relacionadas con una liberación ante algo establecido.

La primer temática que se aborda en el presente proyecto es en relación a los “supuestos” o hipótesis propuestas por Sigmund Freud, con las cuales el creador del psicoanálisis se rebeló de cierta forma ante el contexto social y la comunidad médica de finales del siglo XIX. El segundo sesgo temático al que nos puede remitir la parte del título antes mencionada, hace referencia al discurso que propone una supuesta liberación o rebeldía ante reglas de diversa índole, ante estructuras establecidas que representan una ley, discurso muy conocido en la actualidad, discurso que simultáneamente se puede escuchar tanto en discursos delirantes que tienen mucho de

locos, como en diferentes ámbitos de la actividad cultural e intelectual (por ejemplo en la vertiente filosófica denominada existencialismo en ciertos de sus textos). Una tercer temática a la que nos puede remitir la sonoridad de las palabras citadas en el título y que también se abordará en la presente investigación es en relación a los “supuestos” – sujetos - saberes o sujetos - supuestos – saberes, es decir a los practicantes del psicoanálisis, que supuestamente portamos un saber sobre lo que le ocurre a los analizantes, pero a saber, sólo sabemos (en ocasiones) intervenir ante un discurso (el del analizante) que manifiesta un deseo, un deseo que nos es transmitido por nuestros semejantes que llegan a ocupar ese lugar del Otro, un deseo del cual el analizante quiere saber algo (o en ocasiones no saber nada), saber que supuestamente y en ocasiones realmente le genera a dicho analizante una especie de “liberación” o “rebeldía” ante ese deseo que le ha sido transmitido, liberación que se produciría cuando el analizante se percata de que está sujeto a dicho deseo.

Así pues las tres cuestiones que propone esta investigación, y que están por demás vinculadas entre sí, tienen que ver con una ley establecida, con una ley a la que sólo se le representa, y con una posible lectura que desde el psicoanálisis se hace de ella; por lo tanto cabe mencionar que el psicoanálisis se sustenta sobre una cierta noción de determinismo psíquico, determinismo que si bien no se plantea como algo absoluto, si puede leerse en algunos pasajes de los textos analíticos, como una propuesta, de que existen ciertos designios vitales impuestos a cada sujeto, impuestos por medio de estructuras psíquicas determinadas por la historia a manera de discurso, que le ha acontecido a cada ser humano (ya que como afirma el psicoanalista Alberto Sladogna en su artículo: “Recorrido del nudo locura – psicosis” en Revista Artefacto No. 4, 1993: Pág. 26 “*la historia del sujeto está tejida con palabras*”), o por la significación que a cada sujeto lo remite su historia. La cuestión aquí sería:

¿Existe pues la posibilidad de liberarse ante ciertos designios o expectativas que están inscritos por medio de las palabras de esos semejantes que ocupan el lugar del Otro (ya que en ocasiones, por ejemplo, algo puede ser transmitido a manera de designio por los padres, y en otras ocasiones aunque algo no le sea transmitido como tal al sujeto, este puede darle el significado de designio)?

¿Existe de tal forma una posibilidad para la libertad de no ser una pura utopía, una ilusión o un espectro (como Lacan califica a la libertad en su seminario Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis\*)?

¿Existe una posibilidad para la libertad de no ser sólo un discurso que verse sobre la libertad, sino un discurso producto de la libertad en sí (que pueda manifestarse de diversas formas, y que se encuentre reprimido o no en cada sujeto)?

Podemos advertir que en el psicoanálisis se encuentra una cierta forma particular de “rebeldía” o de “liberación”, en tanto que es y ha sido un discurso subversivo desde

---

\* “*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 mas notar de paso que allí está en juego ese término que bien merece la calificación de espectro –la libertad.*” (1991: Pág. 227) Sesión del 3 de junio de 1964.

varios puntos de vista. Por un lado como se mencionó anteriormente el psicoanálisis como doctrina irrumpió dentro de un contexto social, cultural y científico que no tardó en mostrar su hostilidad ante los partidarios de esta peculiar disciplina, de esta forma el psicoanálisis se gestó como una subversión, como una versión alterna de concebir la subjetividad del ser humano. Por otro lado el psicoanálisis también es subversivo desde el punto de vista particular para un sujeto específico que aprenda algo del análisis atravesando por el acto analítico mismo, en el sentido de que a través de este acto, un sujeto puede acceder a la posibilidad de estar al tanto de su falta de independencia en relación con el deseo de los seres hablantes que lo rodean, de esta forma aunque parezca una aparente paradoja, la liberación que generaría el psicoanálisis (si es que así pudiera llamarse a esta condición) a un analizante, sería la de mostrarle que no es tan libre como pretendería o como ilusoriamente creería ser.

De esta forma a lo largo de esta investigación se hablará de ciertos tipos de libertad a la que puede acceder un sujeto deseante y de posibles lecturas que se le pueden dar a esta condición, así como de los diferentes planos de la subjetividad humana en los que esta se puede presentar. Así pues se hablará de la libertad desde un punto de vista psicoanalítico, y se intentará explicar porque la doctrina psicoanalítica no se sustenta en el plano de un discurso de la libertad en el que se excluya a los otros. Lacan habla en su seminario titulado Las estructuras freudianas en la psicosis (1988, sesión del 8 de febrero del 56) de la postura del psicoanálisis en torno al discurso de la libertad, haciendo referencia al sufrimiento del ser por aquello que escapa de su elección libre, como sus síntomas y su estructura:

*“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, imperceptible o no, delirante. El psicoanálisis pone la mira sobre el efecto del discurso en el interior del sujeto, en otro lugar.” (Pág. 194)*

Dentro de la doctrina psicoanalítica algunos autores se han ocupado por el tema de la libertad y sus peculiaridades. En la presente investigación principalmente se abordarán algunos planteamientos en torno a la libertad, de autores como Lacan, en sus seminarios: Las estructuras freudianas en la psicosis (1988) y Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1991), así como el planteamiento de Luis Tamayo en torno a la “libertad originaria” de Heidegger, trabajado en el texto: Del síntoma al acto (2001). En el primero de los seminarios de Lacan antes mencionados (sesión del 8 de febrero de 1956), se abordan algunos matices del discurso de la libertad (partiendo de la idea de la no abolición, pero si generalización de una cierta servidumbre en nuestra sociedad), que según el planteamiento lacaniano se encuentra reprimido en cada sujeto:

*“Resumiendo, tras la servidumbre generalizada, hay un mensaje secreto, un mensaje de liberación, que subsiste de algún modo en estado reprimido.” (Pág. 191)*

El discurso de la libertad se puede entender como algo indisociable del sistema humanizante, y mucho se expone en campos disciplinarios un tanto o un mucho

separados del psicoanálisis (ideológica, epistemológica y metodológicamente hablando). Discursos de la libertad, con sus particularidades en cuanto a forma y a contenido, que propusieron y proponen algunos pensadores (algunos quizás mas pensantes que otros); algunos de ellos incluso han llegado a entender la libertad en términos de una cierta autonomía en relación a toda estructura representativa de la ley, en relación a toda expectativa que nos sea transmitida, o en relación a toda regla establecida dentro de algún contexto ideológico o social. Idea de libertad propuesta en ciertos momentos, en ciertas obras, por algunos pensadores de corriente existencialista como Jean Paul Sartre\*. Dicho discurso sobre esa cierta independencia o libertad se analizará en esta investigación, partiendo de lo que algunos postulados teóricos y metodológicos de algunos psicoanalistas nos puedan aportar en esta materia.

De tal manera dentro de la presente investigación en el primer capítulo se abordará la cuestión de los supuestos o hipótesis en torno al psiquismo, propuestas por Freud, principalmente las de la existencia de lo inconsciente y la importancia de las pulsiones sexuales, ya que a decir verdad se puede localizar que dichas hipótesis vinieron a ser el punto de partida de los postulados de posteriores autores psicoanalíticos, postulados psicoanalíticos que se consideran y se han considerado subversivos desde la mirada de diversos ámbitos sociales e intelectuales. Así en el capítulo inicial se atenderá al hecho de que al centrar el interés investigativo sobre la temática de esa instancia que Lacan denomina Otro, en tanto que ese Otro es un lugar de significantes a partir de los cuales el hombre adquiere su estatuto humano, al mismo tiempo se presenta como ineludible la tarea de abordar la elaboración conceptual freudiana de deseo inconsciente, elaboración conceptual que Freud plantea a partir de sus certezas obtenidas en la práctica clínica. Abordaremos cómo la práctica clínica propuesta por Freud ha sido subversiva a lo largo de su historia, ya que transgrede normas o ideas que el grueso de la sociedad tiene sobre lo que es o debe ser un tratamiento clínico. En dicho capítulo también formularé mi planteamiento de que dicha clínica psicoanalítica vendría a ser una cierta “rebeldía reglamentada” dentro del ámbito clínico. Rebeldía en el sentido de fue iniciada por Freud al rebelarse a muchas de las ideas concebidas dentro del ámbito medico del cual proviene; y reglamentada ya que no carece de reglas (por ejemplo la de poner atención parejamente flotante al discurso del analizante), reglas que el practicante del psicoanálisis no acatará por el simple hecho de haberlas leído o escuchado dentro de algún discurso teórico, sino que más bien seguirá dichas reglas al haberse producido en él el efecto subjetivante de hacerlo, a través de la experiencia del análisis propio.

---

\* En lo particular soy un asiduo lector de los textos del filósofo francés de corriente existencialista Jean Paul Sartre. En diversos textos de dicho autor como: La nausea, A puerta cerrada, El muro, Las palabras, El existencialismo es un humanismo, he podido percatarme del estilo trágico e irónico con el que plasma sus concepciones sobre la existencia humana, estilo que en lo personal ha despertado en mi un interés constante que me lleva a analizar sus obras. Sin embargo mi interés por sus postulados filosóficos y mi fascinación por su estilo literario no me impiden cuestionar sus aseveraciones, partiendo de la base de la literalidad de su propio discurso escrito, dicha tarea es la que se lleva a cabo en el capítulo 2 de la presente investigación.

En el segundo capítulo se hablará sobre el discurso de la libertad que pueden desplegar los sujetos dentro de diferentes ámbitos de la actividad humana, es decir dentro del ámbito cotidiano, el filosófico, el analítico, el político, etc.; discurso de la libertad que puede plantearse de una forma patente a través de discursos o propuestas explicativas que versen sobre libertad, o en forma de acto que no solo verse sobre libertad sino que sea un producto o efecto de la libertad en sí. De esta forma se atenderá textualmente a algunos discursos de libertad con la intención de lograr un posible puente de interlocución entre ciertos discursos psicoanalíticos y discursos gestados en otros campos disciplinarios. Con dicha finalidad se abordarán discursos como el que produce el existencialista francés Jean Paúl Sartre dentro del campo de la filosofía, como el de los hippies dentro del campo de la cultura, o como el que han desplegado algunos pensadores de corriente anarquista o libertaria como Noam Chomsky, Emma Goldman y Lee Kyung Hae a través de sus ideologías políticas. Para cerrar el capítulo dos se observará con el detenimiento requerido el discurso de la libertad de la manera en que se produce dentro de esa condición humana que es la locura (locura entendida en tanto fenómeno discursivo), poniendo atención a la literalidad de discursos tales, principalmente al testimonio escrito del demiurgo Antonin Artaud, con el propósito de articular algunas interrogantes en torno a la posible relación que guarda el “loco” con el deseo del semejante que ocupa el lugar de la palabra, el lugar del Otro, e incluso interrogantes en torno a la posibilidad de un acercamiento efectivo del psicoanálisis al campo de la locura.

En el tercer capítulo se abordará el tema del sujeto-supuesto-saber proponiendo que la inversión de dichos términos, ordenándolos como supuesto-sujeto-saber también sería válida, cobrando sentido esta inversión ya que supuestamente y en ocasiones realmente el analista está sujeto a un saber, pero no a un saber “adivinatorio” que correspondería al saber del analizante (ese saber que el analizante le atribuye al analista a través de la transferencia), sino un saber intervenir ante el discurso que dicho analizante despliega, saber intervenir que al analista se le impone como un efecto subjetivante de la vivencia en sí mismo del análisis. Así, en este último capítulo nos adentraremos en el tema de la intervención analítica ante ese discurso por medio del cual el analizante manifiesta un deseo, un deseo que proviene del deseo de los seres hablantes que lo han estructurado, un deseo del cual en ocasiones el analizante pretende saber algo, ya que ese saber podría generar que dentro de su historia subjetivante algo se “libere”.

# CAPÍTULO 1

## LOS SUPUESTOS TEÓRICOS DEL PSICOANÁLISIS COMO DOCTRINA SUBVERSIVA.

### 1.1 Delimitación teórica del concepto de Otro que se aborda en la presente investigación.

Iniciaremos la presente investigación haciendo un recorrido histórico, a partir de algunos postulados de Jacques Lacan, en torno a esa elaboración conceptual que él ha denominado Otro con mayúscula, con la finalidad de delimitar a que terreno remitiremos al lector al hablar sobre dicho concepto de Otro. Historizaremos el concepto mencionado refiriéndonos solo a ciertos periodos de la enseñanza de Lacan, relativos a la impartición de algunos de sus seminarios, realizaremos esta tarea por orden cronológico.

En mayo de 1955, dentro del seminario: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica (1983) Lacan al hablar de la relación de alteridad fundamental, plantea que al referirnos a los otros, hay que distinguir por lo menos dos:

*“...uno con una A mayúscula, y otro con una a minúscula que es el yo. En la función de la palabra de quien se trata es del Otro.” (Pág. 355)*

Ese Otro con mayúscula en el que está en juego la función de la palabra, es el que nos atañe a lo largo de las siguientes líneas.

Lacan en el mismo seminario al hablar de que hay esos otros sujetos, plantea al Otro en tanto no conocido:

*“...es preciso no omitir nuestra suposición básica, la de los analistas: nosotros creemos que hay otros sujetos aparte de nosotros, que hay relaciones auténticamente intersubjetivas. No tendríamos motivo alguno para pensarlo si no fuera por el testimonio de aquello que caracteriza a la intersubjetividad: que el sujeto puede mentirnos. Es la prueba decisiva. No digo que sea el único fundamento de la realidad del otro sujeto, sino que es su prueba. En otros términos, nos dirigimos de hecho a unos A1, A2, que son lo que no conocemos, verdaderos Otros, verdaderos sujetos.*

*Ellos están del otro lado del muro del lenguaje, allí donde en principio no los alcanzo jamás. Fundamentalmente, a ellos apunto cada vez que pronuncio una verdadera palabra, pero siempre alcanzo a a', a'', por reflexión. Apunto siempre a los verdaderos sujetos, y tengo que contentarme con sombras. El sujeto está separado de los Otros, los verdaderos, por el muro del lenguaje.*

*Si la palabra se funda en la existencia del Otro, el verdadero, el lenguaje está hecho para remitirnos al otro objetivado, al otro con el que podemos hacer todo cuanto queremos, incluido pensar que es un objeto, es decir, que no sabe lo que dice. Cuando nos servimos del lenguaje, nuestra relación con el otro juega todo el*

*tiempo en esa ambigüedad. Dicho en otros términos, el lenguaje sirve tanto para fundarnos en el Otro como para impedirnos radicalmente comprenderlo.” (Págs. 366 y 367)*

Posteriormente Lacan entre 1955 y 1956 en su seminario: Las estructuras freudianas en la psicosis (1988), ahonda en torno al concepto de Otro, abordándolo por medio de su ternario real, simbólico e imaginario:

*“Esta la persona real que está ante uno en tanto ocupa lugar - en al presencia de un ser humano está eso, ocupa lugar, en su consultorio pueden entrar a lo sumo diez personas, no ciento cincuenta – está lo que ven, que manifiestamente los cautiva, y es capaz de hacer que de repente se echen en sus brazos, acto inconsiderado que es del orden imaginario; y luego está el Otro que mencionábamos, que también puede ser el sujeto, pero que no es el reflejo de lo que tienen enfrente, y tampoco es simplemente lo que se produce cuando se ven verse.” (Pág. 85)*

Con esta afirmación advertimos que para Lacan el Otro no es la persona real que ocupa un lugar físico, ni tampoco lo que vemos como reflejo proyectado en esa presencia, sino que en rigor al hablar del Otro nos encontramos en la dimensión de la palabra:

*“A partir del momento en que el sujeto habla hay un Otro con mayúscula.” (Ídem, Pág. 63)*

Posteriormente en el mismo seminario (sesión del 13 de junio de 1956) Lacan propone un sesgo más en su abordaje sobre el Otro:

*“Entonces, antes de hablar del otro como algo que se coloca o no a cierta distancia, que somos o no capaces de abrazar, de estrechar, incluso de consumir en dosis más o menos rápidas, se trataría de saber si la fenomenología misma de la forma en que las cosas se presentan en nuestra experiencia no obliga a un abordaje diferente y, precisamente, el que adopto cuando digo – antes de ver cómo va a ser más o menos realizado – que el Otro debe ser considerado primero como un lugar, el lugar donde se constituye la palabra.” (Pág. 391)*

Así en este momento de su enseñanza Lacan al hablar del Otro pone el acento en que dicho Otro, primero es un lugar de la palabra. Seis años después en su seminario: La angustia (Versión en C. D.), en noviembre de 1962, Lacan continuará enfatizando el concepto de Otro en tanto un lugar del significante:

*“...Para mi no hay, no solo acceso sino ni siquiera sustentación posible de mi deseo que sea pura referencia a un objeto, cualquiera que fuese, si no es acoplándolo, anudándolo con lo que se expresa por medio del S/ que es esa necesaria dependencia con relación al Otro como tal. El mismo Otro, desde luego, con el que en el curso de estos años pienso haberlos extenuado al forzarlos a distinguirlo, en cada instante, del otro, mi semejante. Es el Otro como lugar del significante. Es mi semejante entre otros, desde ya, pero no solo esto pues es también el lugar como tal donde se instituye el orden de la diferencia singular de la que les hablaba al comienzo.” (Pág. 16)*

La posición de Lacan en torno al Otro al concebirlo, principalmente, como un lugar, se sostendrá a lo largo de seminarios posteriores. Así pues el Otro es un lugar respecto del cual el sujeto mantiene una dependencia significativa. Podemos leer dicha postura lacaniana en innumerables ocasiones, por ejemplo tanto en mayo de 1964, dentro de su seminario: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1991), como años más tarde y seminarios después en 1972, cuando impartió el seminario titulado en español: Aun (1981):

*“El Otro es el lugar donde se sitúa la cadena del significante que rige todo lo que, del sujeto, podrá hacerse presente, es el campo de ese ser viviente donde el sujeto tiene que aparecer.”* (1991: Pág. 212, seminario de 1963 -1964)

*“...hoy quiero poner el acento en las operaciones de la realización del sujeto en su dependencia significativa respecto del lugar del Otro.”* (Pág. 214, Ídem)

*“El Otro, es el lugar donde viene a inscribirse todo lo que puede articularse del significante, es, en su fundamento, radicalmente el Otro. Por eso, este significante, con los paréntesis, señala al Otro como tachado: S (A).”* (1981: Pág. 98, seminario de 1972 -1973)

Recapitulando los anteriores postulados, en la presente investigación al hablar del Otro nos referiremos a ese Otro en tanto el lugar de los significantes que es ocupado por un sujeto, por un semejante (la madre, el padre, un grupo social, la cultura), no conocido, en tanto que el muro del lenguaje nos impide alcanzarlo, nos impide comprenderlo, ya que un sujeto puede mentir por medio de su discurso razonado, incluso y principalmente, sin estar al tanto de que miente por medio de su discurso, discurso del que surge la verdad en la equivocación, en el decir fallido.

## 1.2 Los supuestos psicoanalíticos.

*“Ahora bien, es propio de la naturaleza humana el inclinarse por tachar de incorrecto algo que no gusta, y después es fácil hallar argumentos en su contra. La sociedad convierte entonces lo ingrato en incorrecto y pone en entredicho las verdades del psicoanálisis con argumentos lógicos y fácticos, pero lo hace a partir de fuentes afectivas y sostiene estas objeciones, en calidad de prejuicios, contra todo intento de réplica.”*

Sigmund Freud<sup>1</sup>

La segunda parte del título propuesto para el presente trabajo investigativo, es decir la que hace mención de los “supuestos libertarios”, debido a su ambigüedad sonora, puede remitirnos a varias ilaciones de ideas. La primera de esas ilaciones que propondré es la relativa a los supuestos o hipótesis en torno al psiquismo, propuestas por Sigmund Freud, con las cuales el creador de psicoanálisis se rebeló (queriéndolo o no) a la comunidad científica e intelectual de su época, rompiendo así con esquemas de pensamiento dentro de diversos ámbitos sociales. Iniciaré el presente capítulo haciendo mención de dos frases de un psicoanalista francés asiduo lector de los textos freudianos: Jacques Lacan, frases que se encuentran en el seminario: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1991), sesiones del 22 de enero y 15 de abril del 64 respectivamente, que pueden guiarnos en torno a la cuestión del ensamblaje teórico de la doctrina psicoanalítica, en tanto doctrina subversiva iniciada por Sigmund Freud:

*“El inconsciente se manifiesta siempre como lo que vacila en un corte del sujeto - de donde vuelve a surgir un hallazgo, que Freud asimila al deseo –“ (Pág. 35)*

*“El inconsciente es el discurso del Otro.” (Pág. 137)*

Realizando la lectura de las anteriores frases, que Lacan plantea al hablar de la manifestación y estructura del inconsciente según se muestra en la experiencia analítica, salta a la vista el hecho de que al centrar en la presente investigación el interés sobre la temática de esa instancia que Lacan denomina Otro, en tanto que ese Otro es un lugar de significantes a partir de los cuales se humaniza el hombre, al mismo tiempo se presenta como necesaria la tarea de atender el término freudiano de deseo, deseo en tanto inconsciente, aludiendo de tal manera a la elaboración conceptual que Freud llamó inconsciente, concepto alrededor del cual si bien se han

---

<sup>1</sup> Conferencia 1: “Introducción al Psicoanálisis”. Obras Completas Sigmund Freud, Tomo XV (1991:Págs. 20 y 21) S. Freud.

presentado virajes, se sustenta la doctrina psicoanalítica tanto desde el punto de vista teórico como metodológico.

Lacan en su seminario antes mencionado aborda los conceptos freudianos principales, a saber, el inconsciente, la repetición, la transferencia y la pulsión; y en su sesión del 22 de enero del 64, al tocar el tema del significante, plantea que:

*“Si queremos comprender de que trata el psicoanálisis hay que volver a evocar el concepto de inconsciente en los tiempos por los que Freud pasó para forjarlo, ya que solo podemos darle forma acabada llevándolo a su límite.”* (Pág. 31)

Lacan advierte la necesidad de evocar e incluso de historizar el concepto de inconsciente freudiano cuando se trate de comprender algo sobre psicoanálisis, y es sostenible afirmar (y posteriormente se enfatizará en el porque) que dicho concepto de inconsciente marca las líneas directrices del psicoanálisis desde sus inicios, en el sentido de que ese concepto determina y delimita el desarrollo subsiguiente de la doctrina iniciada por Sigmund Freud.

Freud plantea desde sus certezas obtenidas en su práctica clínica el concepto de inconsciente, y lo plantea dentro de un contexto cultural nada preparado para recibir una doctrina como el psicoanálisis, que viene a ser en todo punto una especie de revulsivo dentro de las concepciones que se planteaban en 1890 sobre la subjetividad. Para decirlo abiertamente, Freud revela sus ideas teóricamente y las lleva a la práctica iniciando de esta forma una doctrina por demás subversiva en relación con la ideología imperante dentro de la sociedad en aquella época. El mismo Freud da cuenta de forma explícita en su conferencia 1: “Introducción al psicoanálisis” (Obras Completas Sigmund Freud, Tomo XV, 1991) de cómo dos de sus premisas se oponen a ciertos prejuicios de diversa índole:

*“Por dos de sus tesis el psicoanálisis ultraja a todo el mundo y se atrae su aversión; una de ellas choca con un prejuicio intelectual, la otra con uno estético-moral.”* (Pág. 18)

*“La primera de esas aseveraciones ingratas del psicoanálisis dice que los procesos anímicos son, en si y por si, inconscientes, y los procesos concientes son apenas actos singulares y partes de la vida anímica total. Recuerden ustedes que, por el contrario, estamos habituados a identificar lo psíquico con lo conciente. A la conciencia la consideramos directamente el carácter definitorio de lo psíquico, y a la psicología, la doctrina de los contenidos de la conciencia. Hasta nos parece tan trivial esa igualación que sentimos como un absurdo manifiesto toda contradicción a ella. Y no obstante, el psicoanálisis no puede menos que plantear esa contradicción; le es imposible tomar como supuesto la identidad, entre lo conciente y lo anímico. Su definición de lo anímico dice que consiste en procesos del tipo del sentir, el pensar, el querer; y se ve obligado a sostener que hay un pensar inconsciente, hay un querer inconsciente. Pero con eso se ha enajenado la simpatía de todos los amigos de la científicidad sobria y se ha hecho sospechoso de ser una fantástica doctrina esotérica que querría edificarse en las tinieblas y pescar en río revuelto.”* (Pág. 19)

*“Menos todavía pueden ustedes sospechar cuan estrecho es el lazo que une esta primera audacia del psicoanálisis con la segunda, que ahora mencionaré. Este segundo enunciado que el psicoanálisis proclama como uno de sus hallazgos contiene, en efecto, la aseveración de que mociones pulsionales que no pueden designarse sino como sexuales, en sentido estricto y en sentido lato, desempeñan un papel enormemente grande, hasta ahora no apreciado lo suficiente, en la causación de las enfermedades nerviosas y mentales. Y, mas aun, que esas mismas mociones sexuales participan, en medida que no debe subestimarse, en las mas elevadas creaciones culturales, artisticas y sociales del espíritu humano.”* (Págs. 19 y 20)

*“La sociedad no discierne amenaza mayor a su cultura que la eventual emancipación de las pulsiones sexuales y el regreso de ellas a sus metas originarias. Por eso no gusta de que se la altere sobre esa delicada pieza de su basamento, no tiene interés alguno de que se reconozca la fuerza de las pulsiones sexuales y se ponga en claro la importancia que la vida sexual posee para los individuos; mas bien, con propósito pedagógico, opta por desviar la atención de todo ese ámbito. Por eso no soporta el mencionado hallazgo de la investigación psicoanalítica, y daría cualquier cosa por ponerle el marbete de repulsivo en lo estético, de vituperable en lo moral, o de peligroso.”* (Pág. 20)

De esta forma la doctrina psicoanalítica partiendo de supuestos como la existencia de lo inconsciente y las pulsiones sexuales trata de irse abriendo paso ante un entorno que a todas luces le era hostil. El mismo Freud en otro texto denominado: “Lo inconsciente” (Obras Completas Sigmund Freud, Tomo IV, 1991), afirma que el planteamiento de la existencia de lo inconsciente es un “supuesto” legítimo, al hacer referencia a actos psíquicos que se vuelven palpables en el momento en que ciertas experiencias, incluso anteriores a la época del psicoanálisis vienen a darle soporte y sentido a dicho supuesto, con lo cual deja de ser un simple supuesto para convertirse en una elaboración conceptual en torno a manifestaciones vivenciables, tangibles (como el lapsus, el síntoma, el sueño, etc.) del ser hablante:

*“Desde muchos ángulos se nos impugna el derecho a suponer algo anímico inconsciente y a trabajar científicamente con ese supuesto. En contra, podemos aducir que el supuesto de lo inconsciente es necesario y es legítimo, y que poseemos numerosas pruebas a favor de la existencia de lo inconsciente.”* (Pág. 163)

*“...los experimentos hipnóticos, en particular la sugestión poshipnótica, pusieron de manifiesto de manera palpable, incluso antes de la época del psicoanálisis, la existencia y el modo de acción de lo inconsciente anímico”* (Pág. 165)

Freud con sus supuestos también se rebela ante las ideas científicas de la medicina tradicional comúnmente aceptadas por la sociedad convencional de finales del siglo XIX y al crear una nueva doctrina que no carece de reglas, en tanto por ejemplo una de esas reglas es poner atención al discurso del paciente, podemos decir que Freud despliega una cierta “rebeldía reglamentada” dentro del ámbito clínico; Freud es un rebelde (del latín *rebellis*, de *bellum*, guerra; que se rebela o subleva, indócil, desobediente, opuesto con tenacidad.\*) en el sentido de que se rebela o subleva,

---

\* Diccionario Enciclopédico Autores varios. Editorial Olimpia. Barcelona, Esp. 2002.

faltando a la obediencia en torno a muchas de las ideas concebidas dentro del ámbito médico del cual proviene, por ejemplo una concepción dentro de la medicina es que el saber lo tiene el médico, no el paciente como lo plantea Freud en la doctrina psicoanalítica.

Freud reconoce y plantea en su conferencia 1: “Introducción al psicoanálisis” (Obras Completas Sigmund Freud, Tomo XV, 1991: Pág.17), que en el psicoanálisis muchas cosas ocurren de manera diversa de lo que es habitual en la medicina, por ejemplo en cuanto a la formación del analista, que a diferencia de la formación del médico, el psicoanálisis se aprende primero en uno mismo, es decir, a través de la vivencia del análisis propio, del cual se puede extraer una convicción sobre lo que en esta doctrina se plantea. Idea tal que sería difícil de asimilar para un médico cirujano tradicional al cual ni siquiera le pasaría por la cabeza el hecho de tener que ser paciente primero, o ser intervenido quirúrgicamente para aprender en sí mismo el método y los efectos de su práctica clínica. Del mismo modo al anterior ejemplo, dentro del psicoanálisis se da de manera diversa el planteamiento de lo que es el inconsciente, con respecto de las formas de plantear el inconsciente que se venían manejando o que aun se manejan. Lacan resume esta cuestión de la siguiente manera en su seminario Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1991), sesión del 22 de enero del 64:

*“El inconsciente freudiano nada tiene que ver con las llamadas formas de inconsciente que le precedieron, como tampoco con las que lo acompañaron o todavía lo rodean. Para comprender lo que quiero decir, abran el diccionario Lalande. Lean la muy bonita enumeración que hizo Dwelshauvers en un libro publicado hace unos cuarenta años por Flammarion. Enumera unas ocho o diez formas de inconsciente que no le dicen nada a nadie, que designan simplemente lo no consciente, lo más o menos consciente. Y en el campo de las elaboraciones psicológicas se pueden encontrar miles de variedades más.”* (Págs. 31 y 32)

De esta forma el creador del psicoanálisis contradice muchas ideas imperantes y lo hace expresando un discurso teórico que por otra parte pone énfasis en la existencia de un cierto determinismo psíquico; se puede afirmar pues, que su obra es en muchos pasajes un discurso determinista que pone de manifiesto que el ser humano no es tan libre como muchas veces se cree o se pretendería, ya que el albedrío humano se ve coartado en tanto que muchas de las decisiones o elecciones humanas que parecerían aparentemente pertenecientes a un libre albedrío, en realidad están en función de ciertas expectativas inscritas por medio de las palabras, en la historia personal de cada sujeto y que tienen relación con experiencias particulares en las que el goce tiene una importancia central. Hablamos así parafraseando a Marie De Brancion (en su artículo “Diálogo con el síntoma”, en Revista Litoral 20, 1995: Pág. 62) de ciertas expectativas concernientes al deseo, en tanto deseo inconsciente y de la forma en que cada quien goza de su inconsciente al escenificar ciertos actos o producciones como el síntoma, que vistas desde un punto de vista psicoanalítico no son entendidas como producto del libre albedrío de cada sujeto.

De Brancion en el artículo ya mencionado plantea esta cuestión de la siguiente manera:

*“La lengua hablada deja sus improntas: marcas, huellas, sedimentos, detritus, aluviones. Hemos sido impregnados por la manera en que las primeras palabras fueron habladas y escuchadas.” (Pág. 60)*

*“Una “coalescencia” se forma entre los primeros “gozos” y esas huellas, huellas sonoras, esa coalescencia cristaliza el síntoma.” (Ídem)*

Así en el mismo artículo se ejemplifica por medio del caso Hans, esa “coalescencia” entre los primeros “gozos” y las huellas sonoras que dejan las palabras, subrayándose el hecho de que para Hans sus primeras erecciones no son autoeróticas sino heteroeróticas, y ese goce extraño al cuerpo Hans lo va a encarnar en el caballo, el rechazo al caballo está en el principio de su fobia, caballo es el significante de esa cristalización del síntoma.

Podemos notar como los trabajos clínicos de Freud permiten un abordaje del síntoma muy distinto del que hubiera propuesto la comunidad científica de su época, o incluso la comunidad científica (por ejemplo la psiquiatría) en la actualidad. Así Freud se subleva a una comunidad científica y lo hace produciendo un discurso que por otra parte, muestra pretendiéndolo o no, lo cuestionables que pueden ser algunas premisas teóricas de aquellos pensadores que sustentan su ideología partiendo de un discurso de la libertad que excluya las expectativas, proyectos de vida, valores, que los otros nos transmiten, discurso tal que, a saber, puede llegar a proponer una autonomía en relación a toda estructura representativa de la ley y por lo tanto en relación a los proyectos de vida a seguir que de esa estructura provinieran. Con su propuesta psicoanalítica Freud se sale por una parte de los lineamientos establecidos dentro de la medicina convencional y por otra parte al señalar sus postulados contradice, directa o indirectamente, de una forma u otra, ideologías gestadas en otros ámbitos del saber y la cultura; aunque evidentemente al ser una doctrina distinta, el psicoanálisis no tiene necesariamente por que coincidir en su forma de plantear la naturaleza humana con otros campos disciplinarios, como por ejemplo la filosofía.

Freud nos muestra que no somos tan libres como se creería o como se pretendería, y lo hace tomando como soporte un extenso material que fue recopilando a lo largo de su historia como clínico, exponiendo toda una serie de casos monográficos, de datos anecdóticos, de vivencias y de ocurrencias personales, surgidas en la interacción con sus pacientes y en su vida cotidiana. Freud argumenta cómo muchas decisiones, ocurrencias, e incluso olvidos y errores que se presentan en nuestro acontecer y que podríamos atribuirselos a la voluntad libre o a la simple casualidad, en realidad están motivados por un cierto determinismo psíquico; en su texto “Psicopatología de la vida cotidiana” (Obras Completas Sigmund Freud, Tomo VI, 1991) llega a la siguiente intelección:

*“Si a ciertas insuficiencias de nuestras operaciones psíquicas y a ciertos desempeños que parecen desprovistos de propósito se les aplica el procedimiento de la indagación psicoanalítica, demuestran estar bien motivados y determinados por unos motivos no consabidos a la conciencia.” (Pág. 233)*

El psicoanalista austriaco aporta toda una propuesta teórica y metodológica en torno al psiquismo humano a través de sus experiencias clínicas, de sus supuestos, de sus intelecciones, de sus abordajes de casos, aunque dicha propuesta no debe leerse como un modelo dogmático, estático, en el que la última palabra ya se haya dicho, y a través del cual ya se hallan descubierto significados o verdades absolutas.

Sigmund Freud da cuenta a lo largo de los años, a través de su obra, de que el psicoanálisis no gira alrededor de un discurso de la libertad en el que se excluya a los otros, de que el psicoanálisis no se coloca en el plano de un discurso tal, porque su mismo creador, es decir él mismo se posiciona en función de algo, un algo del que recibió una “mordedura” que le dejó efectos que fueron de por vida, ese algo que mordió a Freud fue el inconsciente, por el cual a lo largo de su obra nunca dejó de interesarse, siempre se interesó por los efectos de ese inconsciente, por sus formaciones, por la forma en que este se hace escuchar; ese inconsciente le dictó gran parte de las páginas de su obra.

El psicoanalista francés Jean Allouch (1993, en Revista Litoral 15) en su artículo: “Perturbación en pernepsi” (Lacan utiliza el término “pernepsi”, fusionando en él la primera sílaba de cada una de las estructuras psíquicas de la clasificación psicopatológica que Freud utilizaba: perversión, neurosis y psicosis), plantea la cuestión de la mordedura de Freud, retomando la afirmación de Lacan realizada en octubre del 76 en la que se menciona que Freud había recogido ese *Unbewusst* en Hartmann, que Freud había sido mordido por el *Unbewusst* hartmanniano. Allouch precisa esta cuestión en el artículo antes citado por medio de la cadena de mordeduras:

*“Alguien MORDIDO por alguien MORDIDO por algo”  
El analista                      Freud                      el inconsciente (Pág. 29)*

Así pues esta doctrina llamada psicoanálisis nace a partir de un hombre “mordido” por su deseo que en tanto inconsciente lo coloca en falta, y que lo lleva a escribir todo un marco teórico que puede ser llevado a la práctica; marco teórico que gira alrededor de una serie de supuestos respecto de los cuales sólo se puede tener una “real” convicción en el momento en que se vivencian en carne propia las situaciones a los que estos supuestos hacen referencia, dentro de esa experiencia por demás peculiar denominada análisis, esa experiencia es la que convierte a esos supuestos “ficticios” (en tanto que pueden ser simplemente entendidos a manera de teoría imaginativa por aquel que su discurso no ha analizado) en nociones que realmente se pueden llevar a la práctica, en forma de un verdadero acto, es decir un acto analítico.

Esa experiencia analítica que gira a través del discurso por medio del cual se manifiesta el deseo, es la que convierte a un simple teórico del psicoanálisis en un practicante del psicoanálisis, esa experiencia es la que lo hace pasar a otra cosa.

De tal forma también podemos darnos cuenta de que el psicoanalista sigue una serie de lineamientos teóricos y metodológicos propuestos por un sujeto “mordido” por su inconsciente; lineamientos que el psicoanalista no sigue por el hecho de haberlos leído o escuchado dentro de algún contexto universitario, sino mas bien al haberse producido en él el efecto subjetivante de hacerlo, a través de esa experiencia analítica, experiencia analítica que puede tener lugar dentro o fuera de un consultorio, ante un analista supuestamente reconocido como tal o ante alguien que no lo es.

Si continuamos hablando de “mordeduras” también se puede afirmar que muchos de los que somos o pretendemos ser practicantes del psicoanálisis en cierto momento pudimos haber presentado una “mordedura” por Freud, mordedura que en ocasiones lleva a cometer los mismos errores en nuestra práctica clínica que él cometió, mordedura que lleva también a plantear los mismos supuestos que él (claro está, bajo algunas o muchas modificaciones y cuestionamientos), y en ocasiones esa mordedura lleva incluso a escribir sobre temas psicoanalíticos usando formas de expresión que él empleaba. Dicha mordedura puede incluso llevarnos, si nuestro discurso no lo hemos analizado, a colocarnos en ocasiones en la creencia o el supuesto erróneo de que portamos el saber, de que en realidad nos encontramos en el lugar del saber que nos atribuyen los analizantes; pero al posicionarnos en ese lugar relativo al saber no permitiríamos que se desplegara ese saber que en realidad existe, pero que viene de otra parte, es decir del analizante.

Freud señaló dicho supuesto, supuesto de que existe en el paciente la creencia de que el psicoanalista posee su saber, de que sabe qué es lo que le acontece, de que sabe porque está como está, supuesto que deja de ser un simple “supuesto” para convertirse en una experiencia vivenciable cuando somos concernidos en carne propia por ese fenómeno llamado transferencia. En torno a esa creencia del analizante de que el analista porta su saber, años después, en los textos lacanianos se llega a designar al psicoanalista como un sujeto – supuesto – saber (en el capítulo 3 de la presente investigación se abordará la temática relativa a dicho lugar de sujeto – supuesto – saber); supuesto que como he venido diciendo en anteriores líneas, sólo toma su real dimensión en el momento en que vivenciamos directamente cómo es que el paciente coloca al analista bajo su creencia en un lugar de tal peculiaridad.

Jean Allouch en el artículo antes mencionado, advirtió remitiéndose a Freud, que el analista para que realmente cumpla su función de analista, no debería ceder ante sus “creencias” conceptuales, ni ante su “mordedura” en torno a Freud. Esta posición del analista en tanto no creyente ni mordido, según Allouch sería una cuarta e imprevista posición subjetiva (las otras tres posiciones subjetivas en torno al análisis para Allouch serían la de Freud mordido por el inconsciente pero descreído, la del analizante

creyente en los psicoanalistas pero no mordido por Freud y la de ciertos “psicoanalistas” que serían a la vez mordidos y creyentes en el psicoanálisis):

*“Esta cuarta posibilidad señala el lugar de la clínica analítica tal como Freud formulara una de sus exigencias de principio, y que por otra parte es impensable en psiquiatría: abordar cada caso como si nada hubiera sido depositado, en cuanto saber, después del análisis de los casos anteriores.” (Pág. 31)*

Según esta afirmación el analista no debería ceder ante sus creencias preconcebidas, sin embargo podríamos cuestionarnos: ¿sí un analizante para que efectivamente se analice debe de ser un creyente del psicoanálisis y (o) del saber de su psicoanalista al menos al principio de su camino analítico? Como practicantes del psicoanálisis podemos observar las diferencias que en el trabajo clínico se pueden dar entre un paciente que de inicio “cree” que obtendrá algo de la práctica clínica que ahí tendrá efecto, y otro paciente que llega al espacio clínico casi convencido de que hablar siendo escuchado por alguien que hará resonancia ante sus palabras no le servirá de nada. Un día un paciente me ilustró abiertamente como es que a veces un sujeto puede intentar aclararse algo de sí mismo, de su deseo, basado en una “creencia” muy distinta a la del supuesto saber del psicoanalista, aunque acuda a un espacio clínico (espacio en el que en ocasiones se puede efectuar una práctica psicoanalítica); dicho hombre me comentó en una de las primeras sesiones: *“Yo mejor quisiera irme con los monjes budistas para conocerme a mí mismo.”*

Al hablar de “mordeduras”, de “creencias” y de que el analista es puesto en un lugar relativo al saber por un sujeto, es decir por el analizante, ya que ese sujeto transfiere su propio saber y lo reconoce en la persona del analista, nos damos cuenta de cómo la doctrina psicoanalítica viene a colocarse en una dimensión muy distante a la de un discurso de libertad absoluta, el psicoanálisis reconoce esa cierta dependencia del sujeto con los otros, en tanto que a partir de los otros nos reconocemos a nosotros mismos en diversos planos, reconocemos nuestra corporeidad, nuestra imagen y nuestro deseo. Dentro del psicoanálisis se advierte cómo es que alguien puede ser posicionado en el lugar de amo, o de esclavo, e incluso se reconoce una cierta duplicidad de ambos lugares dentro de nuestra sociedad. Así Lacan afirma en su seminario: Las estructuras freudianas en la psicosis (1988), sesión del 8 de febrero de 1956 que:

*“Vivimos en una sociedad donde no está reconocida la esclavitud. Para la mirada de todo sociólogo o filósofo, es claro que no por ello está abolida. Incluso es objeto de reivindicaciones bastante notorias. Está claro también, que si la servidumbre no está abolida, se puede decir que está generalizada. La relación de aquellos a los que llamamos explotadores no deja de ser una relación de servidumbre respecto al conjunto de la economía, al igual que la del común. Así la duplicidad amo-esclavo está generalizada en el interior de cada participante de nuestra sociedad.” (Pág. 190)*

Si hablamos de la dependencia que mantiene el sujeto con los otros, no podemos dejar al margen a ese sujeto, que si bien en el acto analítico deja de lado su posición de

sujeto y se coloca como artefacto de resonancia de la palabra, se ha designado sujeto – supuesto - saber, es decir al analista, ya que en la doctrina psicoanalítica también se está sujeto a lineamientos y supuestos teóricos, claro está que cada quien los seguirá o no dependiendo de los efectos subjetivantes que de su experiencia analítica provengan; así, al haber atravesado por esa experiencia llamada analítica, se trabaja estando al tanto de que existen expectativas o deseos que se transmiten (por un semejante que ocupa el lugar del Otro en términos lacanianos) y que toman cuerpo en el ordenamiento humano a través de la articulación de las palabras, palabras que hacen coalescencia con algo del orden del goce.

Aquel que llega a ocupar el lugar de analista sabe o se supone que sabe que en la situación analítica debe dejarse capturar por una escucha pareja de lo que el analizante dice, y dejar que sus intervenciones analíticas se impongan derivadas de dicha escucha, pero sin embargo no puede olvidarse de algunas reglas básicas, como por ejemplo la regla básica que se le comunica al paciente de que asocie libremente ideas. El psicoanalista o el que crea serlo debe estar al tanto de estas reglas, pero al mismo tiempo como practicantes del psicoanálisis nos permitimos cuestionar dichas reglas, con lo cual observamos que el psicoanálisis tiene sus lineamientos como cualquier otra doctrina, sin que por ello dejemos de asumir una posición crítica respecto a nosotros mismos y a nuestros colegas, asumiendo una posición de ignorancia frente a la verdad que pueda desplegarse a partir del discurso del analizante, cuando este logra cuestionarse sobre su historia, sobre su deseo.

Por lo que se ha mencionado podemos decir que esta doctrina tan peculiar gira a través de un discurso muy apartado del discurso de la libertad, bajo el supuesto de que existe una dependencia quizá muy cercana a ser infranqueable con respecto a esos semejantes que ocupan el lugar de la palabra, que son los seres hablantes que nos rodean, el psicoanálisis plantea esa dependencia que tenemos con respecto a los demás sujetos, pero al mismo tiempo nos permite cuestionarnos sobre nuestra falta, sobre nuestra falta de ser y de independencia, sobre los fenómenos que en cierta forma determinan las condiciones del sistema humanizante, sobre el porqué este sistema es como es. Con lo cual opino que el psicoanálisis al permitirnos cuestionarnos nos devuelve una poca de satisfacción ante esa necesidad de liberación que según Lacan (en la sesión antes mencionada, Pág. 191) se articula un tanto reprimida en cada sujeto a manera de un lenguaje secreto, de un lenguaje de liberación.

Ahora bien ejemplifiquemos un poco lo que se ha venido diciendo. Se ha mencionado que la teoría psicoanalítica desde la propuesta freudiana plantea esa dependencia que cada sujeto tiene con respecto de esos seres hablantes que lo rodean y por lo tanto con el deseo que queda inscrito en la historia de cada sujeto, estando en juego en esa historia expectativas e incluso mandatos que provienen del deseo de esos otros sujetos, ya que en ocasiones por ejemplo los padres pueden transmitir ciertas expectativas al hijo, que funcionan a manera de mandatos implícitos, ya sea porque fueron transmitidas implícitamente en ese sentido o porque el hijo les da ese sentido. En el artículo freudiano llamado “Construcciones en el análisis”, que data de 1937

(Obras Completas Sigmund Freud, Tomo XXIII, 1991: Págs. 255-270), se habla de que la tarea del analista es la de “colegir” o mejor dicho “reconstruir” la historia olvidada del paciente, a partir de los indicios, o de las “ruinas” que esta historia olvidada ha dejado tras de sí. Freud en ese artículo menciona textualmente que de esta forma el trabajo del analista: “...muestra vastas coincidencias con el del arqueólogo que exhuma unos hogares o unos monumentos destruidos o sepultados.” (Pág. 261).

Según Freud en el texto anteriormente citado, el analista también debe comunicar al analizado la “reconstrucción” que ha obtenido, presentarle pues cada pieza de su prehistoria olvidada. Este acto de reconstruir por parte del analista según la hipótesis freudiana debería de culminar con el hecho de que el analizado recuerde esa historia olvidada, o que por lo menos alcance una convicción sobre la verdad de la reconstrucción que se le proporcionó, haciendo de esta forma suya la historia que el analista le ha comunicado. Las reconstrucciones planteadas por Freud tendrían el objetivo de que en el paciente se produzcan efectos en su subjetivación, ya que sus síntomas e inhibiciones son entendidos como consecuencias de sus represiones, son el sustituto de su historia olvidada.

En toda esta idea freudiana observamos esa noción de determinismo psíquico que mencioné anteriormente, ese supuesto de que la historia de un sujeto y todo lo contenido en ella relativo al deseo, encarnado mediante la palabra, la palabra de los padres, de los semejantes, incluso la palabra en forma de acto, viene a determinar su posterior acontecer en materia subjetiva.

Desde esta hipótesis freudiana la historia de un sujeto, historia que está construida con palabras, vendría a determinar en cierta forma su destino, pero en lo particular opino que cuando un sujeto decide analizar todo aquello que está en juego en su historia, accede a una situación en la que no todo está dicho, en la que no todo está determinado, o incluso accede a una situación en la que a aquello que ha dicho (y) o escuchado a través de su historia puede dársele otro sentido. Un sujeto accede a esa situación analítica por ejemplo a partir de una pregunta de sí mismo que llegue a formularse, y a su vez esa pregunta lo llevará a otras preguntas, con lo cual se dará cuenta de que la historia o el relato de su vida puede presentar imprecisiones, vaguedades, lagunas, incógnitas, y que por lo tanto esa historia no llega a concluirse hasta el momento de la muerte, de tal forma lo que dicha historia llegue a determinar será en cierto punto incierto y podrá atravesar por algunos virajes producidos por lo que este sujeto puede ir completando, recordando y también produciendo inéditamente en el transcurso de esa historia vital.

Si bien Freud pone la primera piedra del psicoanálisis, rompiendo con muchos esquemas conceptuales de su época, al construir todo un marco teórico y llevarlo a la práctica, es evidente que la doctrina psicoanalítica no se ha quedado así como Freud la planteó, ha atravesado por múltiples cuestionamientos y modificaciones propuestas por otros autores posteriores al psicoanalista austriaco; modificaciones que en gran medida

vienen a enriquecer esta doctrina y a convertirla en un discurso muy apartado de un dogmatismo estático.

Uno de esos autores posteriores a Freud (quizá el más importante) fue Jacques Lacan, el cual fue un asiduo lector de la obra freudiana y propuso un “retorno a Freud”. Lacan mismo llegó a catalogarse como “freudiano”, pero el ser “tomado” por la obra freudiana no le impidió cuestionar incisivamente el marco teórico y la metodología de su maestro. Lacan viene a deslizar esa “cáscara de plátano” (imaginativamente) bajo los pies de su maestro evidenciando así algunos puntos insostenibles de la obra freudiana, Lacan plantea que algunos postulados freudianos no eran sostenibles al darse cuenta de esto en su experiencia analítica, por ejemplo la clasificación psicopatológica que Freud empleaba dividiendo los trastornos del alma en perversión, neurosis, psicosis, es insostenible para Lacan al hacer énfasis en la función signifiante del síntoma, de lo cual se desprende que todo síntoma sería en sí una manifestación heterogénea que no puede ser clasificada; para Lacan hablar de perversión, neurosis y psicosis llega a ser inoperante y propone un “no es eso” en este abordaje freudiano para pasar a otra cosa (hasta cierto punto), abordando las manifestaciones del ser hablante por medio de la elaboración conceptual de pernepsi que borra las fronteras psicopatológicas freudianas

Lacan aplica un “no es eso” (este “no es eso” es un segmento textual de la frase: “*Te pido que rechaces lo que te ofrezco porque no es eso*”, la cual es una de las formulas mas afortunadas de Lacan, según Jean Allouch, para decir lo que fue su recepción de las manifestaciones, diversas, de la locura. Frase obtenida del artículo: “Punto de vista lacaniano en psicoanálisis” de Allouch, en Revista Artefacto 5, 1995: Pág. 165) al hacer expresa su postura crítica a menudo ante algunos pasajes de los textos freudianos. De esta forma Lacan al igual que en el ejemplo anterior, plantea una nueva problematización para el psicoanálisis, al cuestionar el dualismo cuerpo y alma empleado por Freud e introduciendo el ternario del real, simbólico e imaginario, pero no se queda ahí, sino que va mas allá, llegando al punto de problematizar dicho ternario por él mismo propuesto, poniendo de nueva cuenta en uso su “no es eso” ante lo que él ofrece como planos directrices en el ser hablante, al introducir en esa metáfora del nudo de tres elementos (R. S. I.) un elemento mas, a saber, el síntoma con esa cierta santidad contenida (sántoma).

Jacques Lacan a través de su discurso teórico, y de lo que nos relata sobre el discurso analítico obtenido en su práctica, por ejemplo sobre sus intervenciones, nos da una clara muestra de la postura subversiva en la que se encuentra el psicoanálisis, de esa postura crítica a partir de la cual se gesta esta doctrina, de ese punto de vista que molesta, que “ultraja” y contradice prejuicios intelectuales y morales (como Freud reconoce). “*Ese muchacho nos fastidia*” fue la respuesta recibida del jurado por Lacan después de la comparecencia para obtener su título de medicina (lo cual se menciona en el artículo citado líneas antes), una breve metáfora que podemos emplear con un tanto de hilaridad para ilustrar el hecho de que para la clínica convencional hay elementos del psicoanálisis que nunca han dejado de “fastidiar”.

Por otra parte dentro del movimiento producido por Lacan, él mismo habla de su retorno a Freud, aunque para algunos, en cierto sentido Lacan desplaza a Freud, sin embargo hay cuestiones freudianas que Lacan no termina de desplazar, por ejemplo no derrumba por completo la idea freudiana del determinismo psíquico, no derrumba la idea de que existe cierta estructura psíquica\*, determinada por la historia de cada sujeto inscrita mediante una cadena de significantes, pero Lacan también hace énfasis en un factor que Freud mencionó muy poco, ese factor es el azar.

La teoría lacaniana no habla de que en el análisis se trate de “reconstruir” una historia ya establecida con anterioridad, sino que habla de “rehistorizar”, es decir, que el paciente al decir nuevos fragmentos de su historia, quizá nunca dichos, o al producir inéditamente algunos fragmentos pueda plantearse una nueva historia, un nuevo relato de sus situaciones vitales. Con lo anterior podemos decir que en cierta forma el psicoanálisis mismo en cuanto a su teoría y su método se ha rehistorizado a través del tiempo, y sobre todo a partir de las aportaciones producidas por Lacan. Es evidente y llamativo el viraje que se ha dado incluso en cuanto a la definición de psicoanálisis, para Freud en 1916, en su conferencia 1: “Introducción al psicoanálisis” (Obras Completas Sigmund Freud, Tomo XV, 1991: Pág. 13), este era “*una modalidad de tratamiento medico de pacientes neuróticos*”; para Lacan en la entrevista Freud para siempre (2004: Pág. 3) el psicoanálisis es “*un síntoma revelador del malestar de la civilización en la cual vivimos*”. Sin embargo estas dos definiciones según mi punto de vista no se contraponen entre sí, ya que no podemos decir que el psicoanálisis en las épocas de Freud no fuera sintomático al revelar malestares, ni que el psicoanálisis en la actualidad, incluso después de mas de veinte años de la muerte de Lacan, haya dejado de ser un tratamiento que puede demandar alguien preocupado por sus propias manifestaciones neuróticas; pero es innegable que el concepto que se tiene de esta doctrina ha cambiado al paso de los años, lo cual se refleja en los decires de los textos psicoanalíticos.

Algunos psicoanalistas actualmente proponen la metáfora de que el análisis es como una nueva oportunidad de “tirar los dados en la vida”, metáfora que hace una alusión franca a ese factor del azar que Lacan subraya. Opino que sin duda el azar es un factor que tiene una injerencia real en el desarrollo de una historia vital y de igual forma en el transcurso y los efectos de un análisis. Por ejemplo podríamos preguntarnos en cada análisis particular: ¿Qué es lo que determina que ese sujeto específico decida iniciar un análisis? Quizá una persona inicie su análisis a partir de una situación casual que se le presente, o de un cuestionamiento que se haga motivado por algún acontecimiento puramente azaroso, o tome esa decisión por un factor totalmente distinto; también podríamos cuestionarnos ¿si el azar tiene algo que ver en que un sujeto elija a un

---

\* Bernard Casanova en Revista Litoral 25/26 “Estallidos de clínica” (1988: Pág. 110) advierte que Lacan hace énfasis en la función significativa del síntoma, la cual en sí haría de todo síntoma una producción heterogénea, no etiquetable a partir de ninguna clasificación sobre estructuras o estados del alma; sin embargo por otra parte Lacan al hablar de pernepsi sigue sumergiéndose de cierta forma en la antigua clasificación de las estructuras psíquicas (perversión, neurosis, psicosis) que Freud utilizaba.

psicoanalista en particular? En ocasiones la respuesta es afirmativa. Una persona me relató que su decisión de analizarse conmigo estaba motivada por el hecho de haberse enterado de que mi nombre es el mismo que el de su entonces objeto amado.

En cuestiones como esta es innegable que el azar se hace presente, sin embargo los efectos o resultados que en un análisis puedan atribuirse a cuestiones en las que está en juego el azar siempre se ven entremezclados (combinados o completados) con efectos relativos a lo que a cada analizante le ha sido transmitido y que puede ser real, simbólico o imaginario, por ejemplo algo que se transmite a manera de expectativas que para algunos sujetos pueden funcionar incluso como leyes implícitas que han sido transmitidas a través del lenguaje que proviene de los semejantes (los padres, maestros, un grupo social, la cultura, etc.), continuando así la red del deseo; y al mismo tiempo esto se entremezcla con los efectos derivados de las intervenciones que realice el analista ante el discurso que despliegue el analizante.

Con lo anterior puedo decir que desde mi punto de vista, atendiendo a algunos postulados psicoanalíticos que he mencionado, el libre albedrío del ser humano se ve coartado desde dos vertientes, a saber, por un lado queda atravesado por las expectativas y los proyectos de vida provenientes de esos seres hablantes que nos estructuran y que nos transmiten su deseo implícitamente, incluso en muchas ocasiones sin estar al tanto de qué es lo que están transmitiendo por medio de la palabra (palabra a través de la cual se marca una apuesta humanizante que está constituida por elementos de naturaleza real, simbólica e imaginaria) y por otro lado ve en su vida los efectos tangibles que la “Diosa Fortuna” por medio del factor azar le infringe.

Así bien, por todo lo antes mencionado en el presente capítulo, observamos ejemplificado lo que Lacan nos dice en torno a que el psicoanálisis no se coloca sobre el plano de un discurso de la libertad, en el sentido de que el psicoanálisis no propondría una libertad en la que se excluyera a los otros o a las leyes que estos representan, pero pese a eso el psicoanálisis nació cimentándose sobre un discurso subversivo dentro de la sociedad del siglo XIX, discurso que hasta la actualidad no ha dejado de ser subversivo.

Podemos advertir cómo el psicoanálisis es subversivo en tanto que puede generar una “libertad atándose”, como atinadamente menciona Luis Tamayo en su texto: Del síntoma al acto (2001), haciendo referencia a la libertad postulada por Heidegger en tanto “atadura”:

*“Asimismo, la libertad propia del psicoanálisis no corresponde al liberum arbitrium, a la capacidad electora cuestionada por Freud. En el psicoanálisis, no desaparece la libertad ni se postula la existencia de un determinismo absoluto. Heidegger, al postular la libertad originaria como atadura, como compromiso con la tradición, abrió la vía de la comprensión de la libertad generada en psicoanálisis, esa que nos libera al atarnos.” (Pág. 32)*

Según mi opinión nos podemos percatar de que esta “libertad” de la que habla Tamayo, en la que las expectativas, los proyectos de los semejantes que ocupan el lugar del Otro no están excluidos, se observa en la doctrina psicoanalítica desde su surgimiento en dos sentidos: el primero de ellos, en el aspecto de que teórica y metodológicamente el psicoanalista, no con base en lo que haya leído o escuchado en contextos universitarios, sino a partir de los efectos subjetivantes producidos por la experiencia en si mismo del análisis, se “ata” a una serie de reglas propias de dicho campo disciplinario (por ejemplo: escuchar parejamente el discurso del analizante, pedirle a este que asocie libremente, intervenir no con base en una supuesta comprensión de lo que el paciente diga sino a partir de la sonoridad del discurso por este pronunciado, no emplear la sugestión con nuestros analizantes); y en un segundo sentido se puede decir que el análisis es subversivo, ya que el analizante se “libera atándose” al advertir por medio del análisis la forma en la que está concernido por el deseo de los seres hablantes que lo rodean, padres, hermanos, grupos sociales, influencias culturales, etc., deseo que le es transmitido, deseo en el que están en juego expectativas y proyectos de vida de dichos seres parlantes.

Nos percatamos cómo el psicoanálisis ha sido subversivo a lo largo de toda su historia; del mismo modo que Freud se salió de las normas establecidas por la comunidad científica de su época (para crear sus propias normas), creando una doctrina cuyos postulados en cierta forma han sido molestos (esto comparable a la manera en que muchas ocasiones un síntoma puede ser molesto) para la medicina convencional; Lacan casi medio siglo después se subleva ante una comunidad psicoanalítica que tomaba como incuestionables los postulados freudianos y que paulatinamente los iba dogmatizando; de ese mismo modo el psicoanálisis a lo largo de la historia ha sido subversivo ante reglamentaciones de diversa índole, incluso en ciertos periodos históricos de países como Rusia o Argentina ha sido prohibido por leyes gubernamentales debido a diversos factores. En el siguiente fragmento de una nota del diario Clarín de Buenos Aires, fechado el 16 de diciembre de 1996, se plasman las condiciones de la censura y prohibición del psicoanálisis en Rusia:

*“Diez años atrás era totalmente impensable en Rusia la realización de un seminario, como los que se realizan en estos días, sobre los conceptos freudianos de “transferencia o “resistencia”. Desde 1930 los escritos del padre del psicoanálisis estaban proscritos por ser considerados ideología burguesa y solo entre algunas elites circulaban versiones apócrifas o clandestinas. Unos pocos psicoanalistas se animaban a violar las leyes atendiendo en forma secreta a sus pacientes. Pero, en consonancia con los cambios ocurridos en Rusia desde 1991, en julio pasado el presidente Boris Yeltsin firmó un decreto por el que reconoció oficialmente al psicoanálisis como tratamiento psicológico legítimo.”*

*“No siempre fueron conflictivas las relaciones entre el psicoanálisis y el comunismo ruso. En un principio los Bolcheviques abrazaron el psicoanálisis como un antídoto contra el pensamiento burgués. Los primeros discípulos y pacientes de Freud en Viena eran rusos y fue el idioma ruso la primera lengua extranjera a la que se tradujeron sus escritos. El gobierno soviético fue el primero que reconoció al psicoanálisis como ciencia e incluso fue en Moscú donde se creó en 1926 el primer*

*jardín de infantes psicoanalítico para niños neuróticos. El propio hijo de José Stalin fue unos de sus alumnos.*

*Pero en 1930 Stalin puso fin al experimento psicoanalítico y los textos de Freud fueron prohibidos. Desde entonces solo fue posible estudiar a Freud a través de la crítica marxista, y el movimiento freudiano prácticamente desapareció. Cuando luego de la desaparición de la Unión Soviética los psicoanalistas occidentales comenzaron a llegar a Rusia, se encontraron con una escuela freudiana basada en la literatura de los años 20 y 30, que desconocía totalmente a los sucesores de Freud y sus críticos.”*

El psicoanálisis ha sido subversivo en diferentes sentidos y continua siéndolo, todavía en la actualidad los que llevamos a la práctica clínica los postulados psicoanalíticos en muchos puntos efectuamos una forma de hacer clínica muy diversa con respecto a las formas convencionales de hacer clínica que en la actualidad proliferan y muchas veces imperan en la población; así en la clínica psicoanalítica las cosas ocurren de manera muy distinta con respecto a las ideas o el concepto coloquial que el grueso de la sociedad (que no ha escuchado discursos universitarios que informen sobre psicoanálisis) tiene sobre lo que es o debe ser un tratamiento clínico, concepto que la sociedad se ha formado al enterarse de la forma en la que se trabaja en la mayoría de los tratamientos clínicos diversos al psicoanálisis: emplean la sugestión con el paciente, proponen “curas” rápidas sin necesidad de que el paciente analice detenidamente sus situaciones vitales, el terapeuta da consejos o impone su saber de forma sistemática, se pone el énfasis en darle al paciente “recetas” de comportamiento o técnicas corporales de relajación. El otro día una persona que acudió a mi consultorio en busca de atención clínica, me dijo que ella tenía la idea de que al acudir con el psicólogo, este le daría ordenes específicas, haz esto, estotro y aquello con tu vida; comentó que al contrario de eso yo la había dejado hablar.

Por lo anteriormente mencionado se puede afirmar que la clínica psicoanalítica efectúa algo distinto, e incluso en ocasiones algo opuesto, con respecto a las ideas que el grueso de la sociedad tiene sobre lo que es un tratamiento clínico; para ilustrar esto se puede mencionar cómo todavía en la actualidad no es difícil darnos cuenta de la cara de sorpresa o confusión que pone una persona (que no sea analizante nuestro) no informada sobre psicoanálisis, cuando le comentamos de manera explicativa algunas ideas básicas con las que trabajamos, como por ejemplo que el objetivo principal del psicoanálisis no es extirpar los síntomas molestos que el paciente presente, o que para saber intervenir psicoanalíticamente es pertinente que primero pasemos por la experiencia de ser pacientes, o que en el consultorio de un psicoanalista el que debe de hablar principalmente, porque es el que porta el saber, no es el analista sino el analizante.

Por una parte la doctrina psicoanalítica se sale notablemente de las reglas establecidas dentro de las ciencias positivistas, y por otra parte como una doctrina distinta de la psicología, de la psiquiatría, de la filosofía, crea sus propias reglas, es decir que a cada analista, partiendo de esa experiencia en si mismo del análisis, ciertas

reglas se le “imponen” al momento de colocarse en ese lugar de resonancia de la palabra de los analizantes. Con lo cual el psicoanálisis nos da un ejemplo de la intelección que plantea Lacan dentro de su teoría, con respecto a que cada sujeto por lo general mantiene una dependencia significativa o está intrincado con otros sujetos deseantes, cada sujeto está marcado por los deseos provenientes de esos seres hablantes que son nuestros semejantes, de tal forma un sujeto en realidad está “sujeto” a una serie de proyectos de vida y lineamientos que lo humanizan. Lo anterior me remite a aquel relato del que se hace mención en el seminario de Las estructuras freudianas en la psicosis (1988), sesión del 7 de diciembre de 1955, por medio del cual Lacan habla de ese juego que se instituye en el ser humano a partir de la aparición de la palabra, ese relato es el de Alicia en el país de las maravillas, cuando los servidores y los demás personajes de la corte de la reina se ponen a jugar a las cartas, disfrazándose de cartas y transformándose ellos mismos en el rey de corazón, la reina de pique y el valet de diamantes:

*“Una palabra los compromete a sostenerla por vuestro discurso, a negarla, recusarla o confirmarla, a refutarla, pero mas aun puede llevarlos a muchas cosas que están en la regla del juego. Aunque la reina cambie a cada momento la regla, eso no cambiará para nada lo esencial: una vez entrados en el juego de los símbolos, siempre están obligados a comportarse según una regla.” (Pág. 79)*

En dicho cuento las reglas pueden cambiar, sin dejar de ser reglas, pero una pregunta interesante a mi parecer, que surge en este punto según pienso es: ¿Quién no entra en ese juego de los símbolos del que habla Lacan?, o ¿quien realmente puede liberarse de las reglas instauradas dentro de este juego simbólico, y por lo tanto portar un “auténtico” discurso de la libertad en dicho orden de lo simbólico? Se trabajará sobre esta cuestión en el siguiente capítulo.

## CAPÍTULO 2 EL SUPUESTO DISCURSO DE LA LIBERTAD

### 2.1 Sobre algunos discursos ideológicos y un acercamiento psicoanalítico a ellos.

*“Vivimos en una sociedad donde no está reconocida la esclavitud . Para la mirada de todo sociólogo o filósofo, es claro que no por ello está abolida.”<sup>2</sup>*

Jacques Lacan.

El título que he elegido y sobre todo la segunda parte de este, es decir la de “los supuestos libertarios”, por la ambigüedad sonora que en sus términos presenta, se presta para remitirnos a varios órdenes de ideas. En el anterior capítulo se abordó el primero de esos sesgos temáticos por los que me encamino en la presente investigación, en el que se hace una referencia sobre los “supuestos” o hipótesis propuestas por Sigmund Freud, por ejemplo la existencia de lo inconsciente y la importancia de las pulsiones sexuales, en tanto que fueron planteamientos con los cuales el creador del psicoanálisis se rebeló a la comunidad científica de su época y al mismo tiempo esas hipótesis vinieron a ser la primera pieza de una doctrina que se considera subversiva en diversos ámbitos sociales.

En el presente capítulo seguiré hablando de cuestiones como los “supuestos” y los “sujetos” (sujetos a un sistema “humanizante”), abordando una segunda ilación temática a la que nos puede remitir en el presente escrito el enunciado de “supuestos libertarios”, esa temática respectiva a discursos que se pronuncian en torno a la libertad. La presente investigación habla de la existencia del deseo de esos seres hablantes que ocupan el lugar de la palabra, hablo de la dependencia significativa que en tanto sujetos deseantes presentamos en torno a dicho lugar del Otro, y a su vez hablo de la existencia de supuestos o hipótesis que giran en torno a la libertad, que pueden plantear los sujetos a través de diferentes discursos, es decir, a través del discurso cotidiano, del filosófico, del analítico, del político, etc., en términos de una cierta autonomía con respecto a expectativas, reglas o leyes establecidas dentro de algún ámbito humano.

Al hablar de la libertad abordaremos de entrada la raíz etimológica de dicho término, encontramos así que dicha palabra proviene en su origen del vocablo latino *libertas* (al igual que el griego *eleutheria*), el cual significaba simplemente la condición del hombre no sujeto a esclavitud (Diccionario Enciclopédico. Autores varios. Editorial Olympia. Pág. 863. Barcelona, Esp. 2002). Los griegos usaron el

---

<sup>2</sup> Seminario: Las estructuras freudianas en la psicosis. J. Lacan, sesión del 8 de febrero de 1956, (1988: Pág. 180).

término ἐλεύθερος en un sentido parecido al que tenía *liber* entre los romanos. El hombre que es ἐλεύθερος es, en efecto, libre en el sentido de no ser esclavo. El hombre libre posee, pues, libertad, ἐλευθερία, y también libertad de espíritu, ἐλευθεριότης. Así bien, tan pronto como se comenzó a analizar el significado de ἐλευθερία se vio que este vocablo podía significar o “libertad en cualquier sentido”, que es lo mismo que decir “libertad en todos los sentidos”, o “libertad en un sentido determinado”. Por otra parte es necesario advertir que el concepto de libertad ha sido entendido y usado de muy diversas formas y en diferentes contextos del acontecer humano; según el Diccionario de Filosofía de José Ferrater Mora (1979: Pág. 1969), se ha entendido como: posibilidad de autodeterminación; posibilidad de elección; acto voluntario; espontaneidad; margen de indeterminación; ausencia de interferencia; liberación frente a algo; liberación para algo; realización de una necesidad.

De esta forma en diferentes ámbitos, dicho concepto ha sido entendido en función del campo de acción o los alcances de tal libertad, con lo cual se puede hablar de libertad personal, política, social, moral, de acción, de expresión, de ideas, etc.

Teniendo en cuenta los referentes históricos mencionados y la multivocidad que es propia a dicho término, a continuación propongo un acercamiento psicoanalítico a algunos discursos relativos a la libertad gestados en diferentes ámbitos humanos, a manera de un puente de interlocución entre campos disciplinarios distintos. Nos acercaremos a dicho discurso de la manera en que lo plantean en ciertos momentos algunas ideologías que se intentará ir desglosando (El significado que se le da al término ideología en la presente investigación se desprende del empleado por F. Bacon, “*en su teoría de los ídolos, en la que critica la conciencia falsa, engañada por los prejuicios sociales, y así anticipa el concepto de ideología que es usual en la actualidad. Los enciclopedistas franceses enseñaron que las desfiguraciones sociales de la conciencia pueden engendrarse de manera intencionada y utilizarse así para asegurar el dominio, pero también que pueden superarse por medio de la razón. Puesto que la clase burguesa quiere mantener su dominio, injustificable ya objetivamente, tiene que presentar sus intereses particulares como universalmente válidos y, por eso, no puede llegar al verdadero conocimiento de sí misma, tal como ella se manifiesta en la filosofía, el derecho, la política, etc. El verdadero conocimiento desenmascararía el carácter interesado del propio pensamiento y relativizaría la propia pretensión de poder. Por esto sus productos intelectuales son ideología.*” –Diccionario de filosofía de Walter Brugger, 1983: Pág. 298. –)\*

---

\* Por otra parte la noción de ideología planteada por Sartre “llama “ideólogos” a los filósofos que no son realmente creadores. Los filósofos creadores (como Descartes, Locke, Hegel, Marx) son para Sartre los que han edificado filosofías que se han convertido en “mundos”. Ello ha sido posible porque tales filósofos han producido un pensamiento que ha hecho viviente la praxis que lo ha engendrado. En cambio, los ideólogos (Kierkegaard, Jaspers y, en la, época moderna, todos los pensadores, excepto los citados antes como “filósofos creadores”), se limitan a explorar y a explotar el dominio abierto por los filósofos.

Según ciertas ideologías (filosóficas, políticas, etc.) se supone que existe la posibilidad de “rebelarse” de toda expectativa transmitida, de toda “ley”, o de las pautas tanto implícitas, como explícitas que una instancia directriz marque; dentro de dichas propuestas ideológicas se habla así de que el discurso de una libertad tal es posible, más allá de ser una pura utopía.

A lo largo del presente capítulo se tratará de ir dando ejemplos que plasmen dicho discurso al que se hace referencia, con la intención de aterrizar algunos planteamientos de forma más tangible (estando al tanto de que la tangibilidad de la que se puede hablar para proponer un acercamiento entre el psicoanálisis y los discursos generados en otros ámbitos, es la respectiva a lo que se pronuncia a través de dichos discursos, ya sea en forma verbal o en forma de acto. Esta observación se desprende de ese comentario de Freud en su conferencia de introducción al psicoanálisis en el que plantea que en el psicoanálisis a diferencia de otras disciplinas como la medicina, no ocurre otra cosa tangible mas que un intercambio de “palabras” entre sujetos), incluso hablando de algunos fenómenos que podrían parecer concernientes a doctrinas como la antropología, la filosofía o la etnología.

### **2.1.1. El existencialismo de Sartre y su *liberté***

Hablemos de un primer ejemplo sobre un discurso que se sustente sobre el supuesto de la libertad: el discurso del existencialismo de Sartre. Dicho autor establece a lo largo de su obra que al hablar de existencialismo se refiere al suyo en particular y no al de otros autores (esto se menciona en Razón y violencia de R. Laing, 1990: Pág. 35), por lo tanto en la presente investigación se hablará singularmente de algunos postulados sartreanos y no del existencialismo en general.

El discurso del existencialismo sartreano se sustenta dentro de una doctrina muy distinta al psicoanálisis que es la filosofía, por lo cual algunos de sus términos y(o) premisas no tienen significados equivalentes o incluso no hay alguna referencia directa de ellos en el psicoanálisis, de ahí surge la dificultad para hablar de dicha doctrina partiendo de la teoría psicoanalítica. José Casas en su texto: Relación del psicoanálisis con otros campos disciplinarios: Una apreciación (2002) aborda esa dificultad que se presenta al relacionar campos disciplinarios cuyos discursos son distintos, ya que advierte que:

*“... podríamos comparar cada discurso – por lo menos inicialmente – con la idea kuhniiana de paradigma, en tanto que cada paradigma implica una concepción del mundo y que por lo tanto dos paradigmas distintos pueden llegar a ser*

---

*Los ideólogos llevan a cabo un inventario y hasta erigen algunos edificios intelectuales, pero todo ello nutriéndose del pensamiento de “los grandes muertos”. Sartre indica que es posible saber cuándo nos las habemos con una filosofía o con una ideología. Así, en su opinión, el marxismo es una filosofía. El existencialismo, una ideología.” (Diccionario de filosofía de José Ferrater Mora, 1979, 1980, 1981: Pág. 1614.)*

*incommensurables, en el sentido de que las afirmaciones hechas en un ámbito de discurso son ininteligibles para quienes utilizan el otro.” (Pág. 33)*

Sin embargo pese a la dificultad que aquí se cita, Sigmund Freud el creador del psicoanálisis, en un intento por hablar de la filosofía dentro de la doctrina psicoanalítica, se atrevió a hacer algunas consideraciones desde sus certezas. Freud realizó algunas afirmaciones en torno al método de construcción de conocimiento que emplea la doctrina filosófica, aseverando que la filosofía se encuentra dentro de los límites de una actividad puramente especulativa, retomo esta aseveración freudiana de la obra de José Casas antes mencionada, Pág. 22 (“*El vocablo latino *speculatio* significa la acción y efecto de *speculare* [specular]. Este verbo designa la acción de observar desde una altura.” “*La *speculatio* se lleva a cabo desde un lugar de observación, *specula*. En su sentido originario *speculatio* no significa, pues, “imaginar algo sin tener fundamento para ello”, sino más bien “escrutar algo atentamente”, si bien, por así decirlo, “a la vista de pájaro”. *Speculatio* se usó con frecuencia para traducir el griego *θεωρία*, que también fue vertido por *contemplatio*. Cuando *θεωρία* [teoría] = *speculatio* [especulación], entonces el conocimiento especulativo equivale al conocimiento teórico, de que hablaba Aristóteles al clasificar toda ciencia en ciencia práctica, ciencia productiva y ciencia teórica.” “Como “teoría” la especulación es una actividad fundamental en diversas escuelas filosóficas del final del mundo antiguo –por ejemplo, y sobre todo, en la escuela neoplatónica–” “Entre los filósofos medievales fue corriente la noción de especulación. A veces se consideró ésta como equivalente a la “teoría”; a veces se establecían ciertas diferencias entre especulación y otras actividades “teóricas”. A menudo se relacionó el término *speculatio* con el vocablo *speculum* [“espejo” o bien “imagen” en cuanto “reproducción fiel”]. De ahí que se interpretara *specular* como modo de reflejar –es decir, reflejar contemplativamente–.” –Diccionario de Filosofía, José Ferrater, 1979, 1980, 1981. Pág. 1008). Analicemos un poco la afirmación freudiana al menos en algunas ideas filosóficas específicas concernientes al existencialismo planteado por Sartre.**

Una de las ideas principales del existencialismo es la de que *l’homme est libre, l’homme est liberté*, el hombre es libre, el hombre es libertad, tratemos de advertir que es lo que implica esta afirmación. Jean Paúl Sartre como uno de los pensadores franceses que plantean dicha ideología, en su obra: L’existentialisme est un humanisme, (1996) El existencialismo es un humanismo (Pág. 39), sustenta la hipótesis de que “*l’homme est condamné à être libre*”, el hombre está condenado a ser libre. Entendamos dicha frase como un claro ejemplo de un discurso en el que está en juego el concepto de libertad, pero sin sustancializar dicho concepto, es decir sin proponer que existe un sólo significado posible para éste, o que el psicoanálisis es la única doctrina que porta la verdad absoluta en referencia al concepto de libertad.\*

---

\* José Casas en: Relación del psicoanálisis con otros campos disciplinarios: Una apreciación, 2002: Pág. 35, habla de que al tratar de subordinar una visión del mundo a otra, por considerar una visión superior o con mayor posición de verdad, estaríamos suponiendo que en el mundo hay signos primarios que tienen

El concepto de libertad está presente como un punto central contenido en la concepción sartreana del hombre, según el planteamiento del discurso filosófico sartreano el hombre vendría a constituirse como un ser libre por definición, es decir que desde antes de su nacimiento la libertad sería algo inherente a él.

Es de llamar la atención que en cierto momento de su obra ya mencionada Sartre ha llegado a reconocer, por ejemplo en cuanto al acto de elegir, que la libertad de un hombre específico depende enteramente, en parte, o se encuentra en función de la libertad de los otros:

*“Nous voulons la liberté pour la liberté et à travers chaque circonstance particulière. Et en voulant la liberté, nous découvrons qu’elle dépend entièrement de la liberté des autres, et que la liberté des autres dépend de la nôtre. Certes, la liberté comme définition de l’homme ne dépend pas d’autrui, mais dès qu’il y a engagement, je suis obligé de vouloir en même temps que ma liberté la liberté des autres, je ne puis prendre ma liberté pour but que si je prends également celle des autres pour but.”* (Págs. 69 y 70)\*

*\* Queremos la libertad por la libertad y a través de cada circunstancia particular. Y al querer la libertad descubrimos que depende enteramente de la libertad de los otros, y que la libertad de los otros depende de la nuestra. Ciertamente la libertad, como definición del hombre, no depende de los demás, pero en cuanto hay compromiso, estoy obligado a querer, al mismo tiempo que mi libertad, la libertad de los otros; no puedo tomar mi libertad como fin si no tomo igualmente la de los otros como fin.*

Sin embargo en muchos otros pasajes de la misma obra propone un sesgo muy distinto para su concepción de libertad, sesgo que marca una directriz clara en sus tesis filosóficas, en el que se excluye a los otros, al intrincamiento con estos. De esta forma observamos en algunos pasajes de dicha obra de Sartre, la idea de que:

*“L’existentialiste ne pensera pas non plus que l’homme peut trouver un secours dans un signe donné, sur terre, qui l’orientera; car il pense que l’homme déchiffre lui-même le signe comme il lui plaît.”* (Pág. 40)\*

*\* El existencialista tampoco pensará que el hombre puede encontrar socorro en un signo dado sobre la tierra que lo oriente; porque piensa que el hombre descifra por sí mismo el signo como prefiere.*

Según Sartre no hay ninguna instancia, ninguna ley, ningún “Dios”, que nos marque una apuesta a seguir, observemos otros pasajes textuales en relación a la libertad que Sartre postula:

*“Lorsque je déclare que la liberté, à travers chaque circonstance concrète, ne peut avoir d’autre but que de se vouloir elle-même, si une fois l’homme a reconnu*

---

un solo significado y que ese significado ha sido encontrado o descubierto, lo que hace suponer que quien lo descubrió es propietario de una verdad.

*qu'il pose des valeurs dans le délaissement, il ne peut plus vouloir qu'une chose, c'est la liberté comme fondement de toutes les valeurs.*" (Pág. 69)\*

*\* Cuando declaro que la libertad a través de cada circunstancia concreta no puede tener otro fin que quererse a sí misma, si una vez el hombre ha reconocido que establece valores, en el desamparo, él no puede querer sino una cosa, la libertad, como fundamento de todos los valores.*

*"Si, d'autre part, Dieu n'existe pas, nous ne trouvons pas en face de nous des valeurs ou des ordres qui légitimeront notre conduite. Ainsi, nous n'avons ni derrière nous, ni devant nous, dans le domaine numineux des valeurs, des justifications ou des excuses. Nous sommes seuls, sans excuses. C'est ce que j'exprimerai en disant que l'homme est condamné à être libre. Condamné, parce qu'il ne s'est pas créé lui-même, et par ailleurs cependant libre, parce qu'une fois jeté dans le monde, il est responsable de tout ce qu'il fait."* (Págs. 39 y 40)\*

*\* Si, por otra parte, Dios no existe, no encontramos frente a nosotros valores u ordenes que legitimen nuestra conducta. Así, no tenemos ni detrás ni delante de nosotros, en el dominio luminoso de los valores, justificaciones o excusas. Estamos solos sin excusas. Es lo que expresaré diciendo que el hombre está condenado a ser libre. Condenado porque no se ha creado a sí mismo, y sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace.*

En el mismo texto Sartre continúa hablando de la libertad, respondiendo al mismo tiempo a una de las objeciones que se han formulado en contra del existencialismo:

*"La troisième objection est la suivante: vous recevez d'une main ce que vous donnez de l'autre; c'est-à-dire qu'au fond les valeurs ne sont pas sérieuses, puisque vous les choisissez. À cela je réponds que je suis bien fâché qu'il en soit ainsi; mais si j'ai supprimé Dieu le père, il faut bien quelqu'un pour inventer les valeurs. Il faut prendre les choses comme elles sont. Et, par ailleurs, dire que nous inventons les valeurs ne signifie pas autre chose que ceci: la vie n'a pas de sens, a priori. Avant que vous ne viviez, la vie, elle, n'est rien, mais c'est à vous de lui donner un sens, et la valeur n'est pas autre chose que ce sens que vous choisissez."* (Págs. 73 y 74)\*

*\* La tercera objeción es la siguiente: reciben ustedes con una mano lo que dan con la otra: es decir, que en el fondo los valores no son serios, porque los eligen. A eso contesto que me molesta mucho que sea así: pero si he suprimido a Dios padre, es necesario que alguien invente los valores. Es necesario tomar las cosas como son. Y, además, decir que nosotros inventamos los valores no significa más que esto: la vida no tiene sentido, a priori. Antes de que ustedes vivan, la vida no es nada; les corresponde a ustedes darle un sentido, y el valor no es otra cosa que este sentido que ustedes eligen.*

De tal manera según este discurso el ser humano descifra por sí mismo\* cualquier signo, inventa por sí mismo valores, y le da sentido a las expectativas de vida que los otros nos transmiten como más le plazca; o más aun, según algunos fragmentos de este discurso sartreano no existen expectativas o valores que nos sean transmitidas:

---

\* Para Sartre la conciencia puede captarse a sí misma a través del pensamiento: "... je pense donc je suis, c'est là vérité absolue de la consciente s'atteignant elle-meme.", ...pienso, luego soy; esta es la verdad absoluta de la conciencia captándose a sí misma. Ídem, Pág. 57.

*“Sur le même plan, je dirai qu’il y a aussi mauvaise foi si je choisis de déclarer que certaines valeurs existent avant moi; je suis en contradiction avec moi-même si, à la fois, je les veux et déclare qu’elles s’imposent à moi.” (Pág. 68)\**

*\* En el mismo plano, diré que hay también una mala fe si elijo declarar que ciertos valores existen antes que yo; estoy en contradicción conmigo mismo si a la vez, los quiero y declaro que se me imponen.*

La *liberté* que plantea Sartre es una libertad en tanto condena, una libertad en la que si bien el hombre puede inventar valores y elegir el sentido que le da a su vida sin excusas y sin justificaciones, también se encuentran implicados el desamparo y la responsabilidad ante el acto de elegir, lo cual conduce a la angustia. De esta forma la libertad según la concibe Sartre no es una condición cómoda, ya que no sólo es un valor sino también es una condena. Ante este planteamiento sobre la libertad cabría preguntarse: ¿Qué tan “real” es esa *liberté* de la que habla Sartre, para el propio Sartre o para los partidarios de su discurso, es decir, que tan real es en el sentido de que pueda sustentarse a partir de la tangibilidad del propio discurso sartreano? Abordaremos esta pregunta hablando del concepto de libertad por separado desde dos vertientes distintas: el existencialismo sartreano y el psicoanálisis, sin que por ello dejemos de lado un posible acercamiento de ambos discursos.

Al intentar hacer un acercamiento a las ideas filosóficas que se han mencionado, desde lo que algunas experiencias analíticas nos muestran, el discurso de la libertad puede ser portado por los individuos en diferentes registros de su condición vital. Partiendo de la doctrina psicoanalítica no es posible hacer juicios de valor o descalificar el discurso de la libertad planteado en una doctrina distinta como es la filosofía; pero lo que sí podemos hacer es ubicar en qué dimensión se encuentra un discurso de esta índole, “escuchándolo” en su literalidad, para hablar de él partiendo de la base de su propio texto escrito, y poder observar cuales son los alcances de un discurso tal.

Al respecto de un posible acercamiento entre discursos provenientes de campos disciplinarios distintos José Casas en su texto ya citado (Pág. 41) plantea como ineludible la tarea de tener un conocimiento amplio y preciso de ambos campos que se pretenda relacionar, es decir de las condiciones bajo las cuales cada campo construye su discurso, y señala que por lo menos, como plantea Kuhn, la comparación de un discurso con otro se lleve al terreno de un proceso de aprendizaje similar al que opera cuando se aprende una segunda lengua, y no simplemente traducir a un discurso los conceptos y términos de un discurso distinto, ya que al hacerlo se corre el riesgo de que se pierda el sentido e implicaciones del discurso gestado en el campo disciplinario al que pretendamos acercarnos.

El hecho de atender a esta observación nos muestra la importancia de remitirnos a la literalidad del texto sartreano en la lengua en la que fue producido, y no ignorar el

recorrido literario sartreano dentro del cual dichas premisas fueron planteadas<sup>\*</sup>, ni el contexto histórico-político dentro del cual las producciones discursivas sartreanas eran una pieza importante.

Así en 1938 Sartre publicó La Náusea, novela que pretendía divulgar los principios del existencialismo y que le proporcionó cierta celebridad, al tiempo que se convertía en símbolo de aquel movimiento filosófico. En dicha novela Sartre crea un personaje central ficticio: Antoine Roquentin<sup>\*</sup>. Dicho hombre producto de la fantasía sartreana es un sujeto cuestionador de todo lo que se establece a manera de expectativas humanizantes, sobre todo de aquellas expectativas que se presentan en forma de órdenes, ya sea implícitas o explícitas transmitida por los demás, por nuestros semejantes, por ejemplo expectativas culturizantes, de convivencia social, etc. Roquentin es un sujeto que en su discurso manifiesto intenta resistirse a ser marcado por líneas directrices, por expectativas u ordenes transmitidas, pero al mismo tiempo es un sujeto en el que esos deseos, esas expectativas y esas órdenes siguen haciendo valer sus exigencias. Roquentin por medio de lo que expresa en su discurso escrito sobre su pensar y su actuar, por ejemplo en torno a su mujer amada, al tratar de colmar el deseo de ella, al intentar actuar y ser algo, en función de lo que él cree que ella espera de él, pero de lo cual él no tiene noticia, nos demuestra que continúa comportándose siguiendo las expectativas humanizantes que transmiten sus semejantes por medio de la palabra, incluso a menudo sin darse cuenta de que se comporta en función de dichas expectativas, y aunque estas frecuentemente le producen sensaciones de malestar y náusea.

En 1939 Sartre fue hecho prisionero, aunque consiguió evadirse en 1941 y regresar a París, donde trabajó en el liceo Condorcet y colaboró con A. Camus en Combat, el periódico de la resistencia. En 1943 publicó El ser y la nada, su obra filosófica más conocida, versión personal de la filosofía existencialista de Heidegger, en la que se plantea que el ser humano existe como cosa (en sí), pero también como conciencia (para sí), que sabe de la existencia de las cosas sin ser ella misma un en sí como esas cosas, sino su negación (la nada). Según esta obra sartreana la conciencia sitúa al hombre ante la posibilidad de elegir lo que será. Esta es la condición de la libertad humana; eligiendo su acción, el hombre se elige a sí mismo, pero no elige su existencia, que le viene ya dada y es requisito de su elección; de aquí la famosa máxima existencialista: “*la existencia precede a la esencia*”.

---

<sup>\*</sup> En lo particular he sido un asiduo lector de textos sartreanos (además de su obra aquí abordada), de su texto autobiográfico Las palabras, de algunas novelas en las que el filósofo francés ilustra sus postulados ideológicos a través de personajes ficticios: La náusea y El muro, o de su obra de teatro A puerta cerrada en la que Sartre despliega muy a su estilo trágico e irónico su planteamiento en torno al hombre y su relación con los otros.

<sup>\*</sup> Mi tesis de licenciatura: Una lectura psicoanalítica de la novela La Náusea de Jean Paúl Sartre. Antoine Roquentin y el deseo del Otro (2003) es una propuesta cuyo objetivo es el de observar desde una óptica psicoanalítica al personaje ficticio Antoine Roquentin, ilustrando y planteando a través de él algunos conceptos y cuestionamientos de la teoría psicoanalítica.

Dos años más tarde, alcanzada ya la popularidad, Sartre abandonó la enseñanza para dedicarse exclusivamente a escribir; en colaboración con Aron, Merleau-Ponty y Simone de Beauvoir, fundó Les temps modernes, una de las revistas de pensamiento de la izquierda más influyentes de la posguerra. Por esa época, Sartre inició una fluctuante relación con el comunismo, hecha de acercamientos (uno de los cuales provocó su ruptura con Camus en 1956) y alejamientos motivados por su denuncia del stalinismo o su protesta por la intervención soviética en Hungría.

En su última obra filosófica Crítica de la razón dialéctica (1960), se propuso una reconciliación del materialismo dialéctico con el existencialismo, al cual pasó a considerar como una ideología parásita del marxismo, y trató de establecer un fundamento de la dialéctica marxista mostrando que la actividad racional humana, la praxis, es necesariamente dialéctica. En 1964 Sartre rechazó el Premio Nobel de literatura para no “dejarse recuperar por el sistema”; decididamente contrario a la política estadounidense en Vietnam, colaboró con Bertrand Russell en el establecimiento del Tribunal Internacional de Estocolmo para la persecución de los crímenes de guerra. Tras participar directamente en la revuelta estudiantil de mayo de 1968, Sartre multiplicó sus gestos públicos de izquierdismo, asumió la dirección del periódico La Cause du Peuple y fundó Tout! de orientación maoísta y libertaria.

Según mi opinión podemos advertir la importancia de la biografía sartreana que es de cierta manera subversiva, que nos muestra a dicho pensador en su búsqueda de la “libertad”, de diferentes maneras, ya sea por medio de sus creaciones literarias, o ya sea por medio de su participación abierta en los movimientos de revuelta. Pero la importancia de dicha biografía no reside en el hecho de tomar a esta como una historia o un pasado estático que nos dé respuestas sobre sus argumentos, o herramientas para realizar una lectura o acercamiento al discurso de liberación contenido en sus obras escritas; sino que la importancia de su biografía reside en el hecho de tomarla como una historia tejida de acontecimientos y producciones literarias, a partir de las cuales el discurso sartreano en torno a la libertad se rehistorizaba una y otra vez en los momentos de su presente.

Teniendo en cuenta lo anterior se puede observar que el discurso de la libertad de Sartre plantea la idea de que: *“nous ne trouvons pas en face de nous des valeurs ou des ordres qui légitimeront notre conduite”* (El existencialismo es un humanismo 1996: Pág. 39), no encontramos frente a nosotros valores u ordenes que legitimen nuestra conducta, es decir valores y ordenes establecidos implícita y explícitamente que hagan sentir sus exigencias a cada individuo específico y que lo marquen incluso antes de su nacimiento. Sin embargo esta premisa puede conducirnos a una paradoja muy sencilla de relatar pero irresoluble, en la que caen frecuentemente sujetos que se autocatalogan existencialistas al criticar abiertamente que se deban de seguir valores o reglas a priori, o incluso que dichos valores o reglas existan, pero con orgullo manifiestan seguir la idea que establece no seguir reglas establecidas; ya que en palabras literales de Sartre al hablar del bien y la ausencia de Dios: *“... il ne peut plus y avoir de bien a priori, puisqu’il n’y a pas de conscience infinie et parfaite pour le penser; il n’est écrit nulle*

*part que le bien existe, qu'il faut être honnête, qu'il ne faut pas mentir, puisque précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes.*" (Ídem: Págs. 38 y 39), ...ya no se puede tener el bien a priori, porque no hay más conciencia infinita y perfecta para pensarlo; no está escrito en ninguna parte que el bien exista, que haya que ser honrado, que no haya que mentir; puesto que precisamente estamos en un plano donde solamente hay hombres; y al hablar de la libertad: "... *je suis obligé de vouloir en même temps que ma liberté la liberté des autres*" (Ídem: Pág. 70), estoy obligado a querer al mismo tiempo que mi libertad la libertad de los otros.

Sin embargo esa regla sartreana de "estar obligado a querer la libertad", a su vez es una regla *a priori* para los existencialistas que atienden el discurso sartreano, que estableció otro (Sartre), con lo cual evidentemente está en juego una pauta a seguir transmitida a través de una regla de la doctrina existencialista, pero a través de una regla que sería muy complejo seguir al pie de la letra, regla que los sartreanos pueden seguir motivados o no por una convicción personal, pero que sin embargo no deja de ser una regla *a priori* explícita, regla que a su vez podría ser leída o escuchada de diferentes formas por cada partidario del existencialismo sartreano, con lo cual la literalidad de dicha premisa incluso podría transmitirles implícitamente ciertas expectativas de vida o pautas a seguir. Intentando hacer un acercamiento a esta idea filosófica, partiendo de sus propios criterios, es decir atendiendo textualmente a los planteamientos que el mismo existencialismo postula, podríamos decir que un "auténtico" existencialista sería aquel que no se colocara por sí mismo en ese sitio, aquel que no se autocatalogara como tal por el hecho de intentar seguir la regla que ordena no seguir valores a priori, o aquel que no leyera esa enunciación de "estar obligado a querer la libertad" como lo que textualmente es: una orden.

Observamos así que en el ejemplo anterior un discurso que tenga como base la idea de libertad desde una vertiente puramente ideológica y que se manifieste únicamente en la forma de una teoría, a manera de un simple discurso retórico o universitario, se encuentra en el plano de un discurso al que le da forma la imaginación, en el plano de una propuesta explicativa que plantea el hecho de que el hombre puede o debe ser independiente de los deseos u órdenes de los demás, a manera de una bella historia que imagina como sería un ordenamiento humano así, en el plano de un discurso que versa sobre la posibilidad de un supuesta libertad tal.

Con el ejemplo de la paradoja existencialista se observa que quizá sería poco frecuente sostener y llevar a cabo un discurso de libertad sin excusas, sin justificaciones, sin valores *a priori*, sin órdenes, más allá de la dimensión de la imaginación, más allá de un discurso teórico que verse sobre dicha libertad. Vivenciar en carne propia, mas allá de lo que propone una teoría filosófica, una independencia en relación a toda ley, en relación a las expectativas y mandatos que de una estructura representativa de la ley pueden derivarse, sería una experiencia demasiado peculiar (una situación tal en la que no se siguieran expectativas y reglas transmitidas por otros, podría ser similar a la dimensión delirante en la que pueden encontrarse inmersos

ciertos casos particulares de locura. En el siguiente subcapítulo se hablará del discurso de la libertad en la locura).

Por otra parte desde la doctrina del psicoanálisis Lacan en su seminario: Las estructuras freudianas en la psicosis (1988), sesión del 8 de febrero de 1956, ha hecho algunas consideraciones al hablar sobre el discurso de la libertad, planteando la discordancia entre un discurso patente de la libertad que se presenta tamizado por el razonamiento o por alguna ideología filosófica o política, como el que se da en movimientos de revuelta, que sería en sí ineficaz en torno a una posible transformación social o humana y una acción social (o humana) que sería transformadora en tanto acto:

*“Hace algún tiempo se cayó en cuenta de una discordancia entre el hecho puro y simple de la revuelta y la eficacia transformadora de la acción social. Diré incluso que toda la revolución moderna se instituyó en base a esta distinción, y a la noción de que el discurso de la libertad era, por definición, no sólo ineficaz, sino profundamente alienado en relación a su meta y a su objeto, que todo lo demostrativo que se vincula con él es, hablando estrictamente, enemigo de todo progreso en el sentido de la libertad, en tanto que ella puede tender a animar algún movimiento continuo en la sociedad. Persiste sin embargo el hecho de que ese discurso de la libertad se articula en el fondo de cada quien representando cierto derecho del individuo a la autonomía.” (Pág. 191)*

Podemos distinguir de esta forma la diferencia entre “libertad” en teoría, que se presentaría como un discurso teórico que solamente versa sobre “libertad” y “libertad” en acto, es decir un discurso en forma de acto que no sólo versa sobre “libertad” sino que sea producto de la libertad en sí, un discurso en acto que transforma.

En la premisa planteada dentro del existencialismo sobre la posibilidad de una libertad en la que se excluya a los otros, cuando tiene alcances únicamente teóricos, coincido con la afirmación freudiana en el sentido de que la filosofía puede llegar a ser una actividad especulativa, en el sentido de que el conocimiento especulativo equivaldría al conocimiento teórico del que hablaba Aristóteles al clasificar toda ciencia en ciencia práctica, ciencia productiva y ciencia teórica. Sin embargo opino que no podemos generalizar la afirmación de Freud de que toda premisa gestada dentro de la filosofía es igualmente especulativa. En este caso específico una premisa así se puede ubicar en el terreno de una producción teórica a la que le da forma la imaginación, pero ubicarla en dicho terreno no le resta validez, ni desautoriza el saber subjetivo que en ella se encuentra contenido, sobre todo si consideramos que en la doctrina psicoanalítica desde sus inicios no se desdeñan las producciones o certezas imaginarias sino que se indaga en ellas.

Sin embargo si en términos psicoanalíticos afirmo que a una premisa ideológica le da forma la imaginación, no podemos olvidarnos de que toda producción imaginaria nos remite a algo del orden del deseo innombrable por sí mismo, del orden de “eso que hace obstáculo a la vida del hombre”, de la tendencia a menudo desadaptativa (del real

en términos lacanianos), y a algo simbólico, es decir a algo en el orden de la cadena de significantes, nos dice algo de dicha cadena. Por lo tanto un discurso ideológico de un sujeto, con la dosis de imaginación que contenga, puede ser entendido como una formación en la que está en juego algo que le ha sido instaurado en su particularidad, a través de las palabras y que hace coalescencia con algo del orden del goce. De tal forma una misma ideología compartida por muchos sujetos puede remitir a una cuestión particular a cada uno de ellos.

Ahora bien mas allá de los términos psicoanalíticos, es necesario argumentar mi planteamiento en torno de que la *liberté* que propone Sartre sería del orden de lo imaginario, para lo cual es ineludible la tarea de remitirnos a los propios textos sartreanos. En otro texto de Sartre que se denomina precisamente Lo imaginario (1997), podemos encontrar el sesgo que dicho filósofo francés le da al término “imaginario”, precisando así que lo imaginario está ligado al pensamiento, y es del orden de un acto o de un posible acto. De esta forma Sartre al hablar de la función que guarda la imagen en torno al “pensamiento irreflexivo” plantea que:

*“Nos basta con haber visto que la imagen es como una encarnación del pensamiento irreflexivo. La conciencia imaginante representa cierto tipo de pensamiento: un pensamiento que se constituye en y por su objeto.”* (Pág. 148)

Mas adelante, en el mismo texto, nos aclara su punto de vista en torno a la relación existente entre la libertad y aquello del orden de la imaginación, planteando al mismo tiempo a lo imaginario como algo del orden de un acto:

*“Pero la imaginación, que se ha vuelto a su vez función psicológica y empírica, es la condición necesaria de la libertad del hombre empírico en medio del mundo. Porque, si la función anonadadora propia de la conciencia – que Heidegger llama superación – es lo que hace posible el acto de imaginación, habría que añadir recíprocamente que esta función no se puede manifestar sino en el acto imaginante.”* (Pág. 239)

Así pues para Sartre mismo la imaginación es una condición necesaria de la libertad; ante estas afirmaciones podemos decir que desde el punto de vista sartreano, el hombre es libre de imaginar su libertad. Para Sartre:

*“Lo irreal está producido fuera del mundo por una conciencia que queda en el mundo y el hombre imagina porque es trascendentalmente libre.”* (Ídem)

*“...el acto de imaginación es un acto mágico. Es un encantamiento destinado a hacer que aparezca el objeto en el cual se piensa, la cosa que se desea, de manera tal que se pueda entrar en su posesión.”* (Pág. 163)

Prosiguiendo el texto citado, observamos que el filósofo francés continúa desplegando su definición de imaginario afirmando que:

*“Lo imaginario es en todos los casos el “algo” concreto hacia lo cual se supera a lo existente. Cuando lo imaginario no está propuesto de hecho, la superación y el anonadamiento de lo existente se han hundido en lo existente, la superación y la libertad están ahí pero no se descubren, el hombre está aplastado en el mundo, atravesado por lo real, está lo mas cerca posible de la cosa.” (Pág. 240)*

Para Sartre la libertad puede encontrarse por así decir en estado latente, es decir, que aunque alguien no proponga o no afirme francamente su libertad, siempre existe al menos la posibilidad de que imagine dicha libertad, libertad que estaría ahí pero no habría sido descubierta.

Así, en resumen para Sartre lo imaginario representa cierto tipo de pensamiento (un pensamiento irreflexivo), y tiene el estatuto de acto, el hombre pues imagina o tiene la posibilidad de imaginar. En este punto en el que Sartre plantea las características de lo imaginario podríamos cuestionarnos en relación a su concepto de libertad lo siguiente: ¿Acaso esa *liberté* de la que habla Sartre no está ligada o no representa su pensamiento? ¿Y acaso ese pensamiento de libertad no puede conducir a ciertos sujetos al acto de imaginar una libertad tal, o al menos a la posibilidad de que se de un acto imaginante o una acción libertaria de algún tipo (aunque no por el simple hecho de pensar en libertad o hablar de dicho pensamiento cualquier sujeto pasaría a la acción libertaria en sí)? Opino que la libertad que plantea Sartre es del orden de lo imaginario, ya que no podríamos afirmar tajantemente que una libertad tal no tenga al menos la posibilidad de producirse en tanto acto imaginante o en tanto una acción libertaria.

Sin embargo en torno a esta cuestión también podríamos preguntarnos: ¿Bajo que circunstancias y de que forma podría desplegarse a manera de acción una libertad en la que el hombre descifre por si mismo cualquier signo, en la que cada hombre invente valores en total desamparo, en la que no existen valores a priori, ni tampoco órdenes que legitimen nuestra conducta? Pienso que este cuestionamiento solamente podría ser respondido desde la particularidad de cada sujeto que se encontrara en posición de dar cuenta de una vivencia de libertad tal, ya sea un sujeto que vivenciara una libertad así y que al mismo tiempo afirmara patentemente encontrarse preocupado por los planteamientos sartreanos, o bien un sujeto que en otro orden de experiencias subjetivantes, incluso sin estar al tanto de construcciones discursivas de esta vertiente filosófica, pudiera haber accedido a una libertad como la que se ha planteado en líneas anteriores.

### **2.1.2 ¿El Otro se desvanece o sigue haciendo valer sus demandas?**

Traslademos al terreno del psicoanálisis el cuestionamiento en torno a la posibilidad de una libertad como la propuesta por Sartre, sin la intención de traducir el planteamiento filosófico a conceptos y premisas psicoanalíticas, sino más bien con la intención de observar dicho planteamiento de libertad desde otro punto de vista.

Desde un costado podríamos realizar la lectura de que quizá si hablamos de una libertad en la que no hay valores, ni órdenes, ni expectativas que nos anteceden, ni signos y (o) significantes que nos remiten a ciertas significaciones en tanto algo que nos es “impuesto”, estaríamos hablando de una caída de ese lugar del Otro y por lo tanto de un desvanecimiento de esa dependencia significativa que presentamos en torno al campo del Otro, en torno a ese lugar a partir del cual el hombre es humanizado. Sin embargo vistas las cosas desde otro costado, interrogando la anterior lectura ¿Podríamos afirmar que una libertad en tanto condena sería aquella libertad que el gran Otro deja tras de sí cuando se va, cuando no está más y ante esa caída el sujeto queda solo, sin excusas en el desamparo y la angustia; o a diferencia de lo anterior podríamos hablar de que esa libertad en tanto condena es producto de un Otro que sigue estando ahí, que sigue expresando sus demandas de alguna forma, haciéndolas valer, pero respecto del cual el sujeto por la posición subjetiva en la que se encuentra, se niega a reconocer, o le es imposible reconocer la dependencia, el intrincamiento que en torno a él se presenta? Para hablar de ese lugar de significantes, ya sea de su presencia, o ya sea de su desvanecimiento, es necesario hablar del deseo humano, es decir del deseo del Otro.

Para esta cuestión remitámonos a algunos planteamientos realizados por Jacques Lacan, en los periodos relativos a la impartición de sus seminarios: Las estructuras freudianas en la psicosis (1988) y La angustia (Versión en C. D.), fechados entre noviembre de 1955 y julio de 1956 y entre noviembre de 1962 y julio de 1963 respectivamente. En el primero de dichos seminarios (sesión del 11 de enero de 1956) Lacan afirma que el deseo opera a manera de una ley de simbolización por medio de la cual se transmite el deseo del Otro, sin embargo esta ley puede parecer intolerable en ciertos momentos:

*“Cada cadena simbólica a la que estamos ligados entraña una coherencia interna, que nos fuerza en un momento a devolver lo que recibimos a otro. Ahora bien, puede ocurrir que no nos sea posible devolver en todos los planos a la vez, y que, en otros términos, la ley nos sea intolerable. No porque lo sea en si misma, sino porque la posición en la que estamos implica un sacrificio que resulta imposible en el plano de las significaciones. Entonces reprimimos: nuestros actos, nuestro discurso, nuestro comportamiento. Pero la cadena, de todos modos, sigue circulando por lo bajo, expresando sus exigencias, haciendo valer su crédito, y lo hace por intermedio del síntoma neurótico.” (Pág. 122)*

De tal forma es sostenible afirmar la posibilidad de que con su discurso un pensador existencialista sartreano (hablo de los existencialistas como sujetos deseantes que producen un discurso) puede cuestionar el ordenamiento humano que gira en torno al deseo que los otros nos transmiten (deseo en el que juegan un papel fundamental las leyes de simbolización), evitando o procurando algunos actos sincrónicamente con su ideología de libertad, pero en el fondo o en la superficie, dicha cadena de deseos y órdenes transmitidas por un semejante que ocupa ese lugar del Otro puede seguir haciéndose presente por medio de síntomas y (o) actos que contradigan en ocasiones a sus ideologías manifestadas. Sin embargo precisamente esos puntos en los que aparece

la contradicción, en los que aparece lo paradójico, pueden dar lugar a una verdad inesperada en la que el deseo se encuentra en juego.

Desde un punto de vista psicoanalítico lacaniano o incluso freudiano podemos advertir cómo en el sistema humanizante todo gira alrededor de un factor crucial que es el deseo, ya que un sujeto queda marcado por el influjo de la palabra cuando en él se ha instaurado una cierta ley del deseo, y cuando un individuo no está marcado por dichas leyes de la palabra, también puede presentar efectos de por vida concernientes a su estructura psíquica. En este deseo humanizante es donde reside la importancia del mito de Edipo para el psicoanálisis según Lacan, al hablar del fenómeno de la angustia en el seminario del mismo nombre (versión en C. D., sesión del 16 de enero de 1963):

*“En el origen del deseo, el deseo del padre y la ley no son más que una y misma cosa, y la relación de la ley con el deseo es tan estrecha que sólo la función de la ley traza el camino del deseo: el deseo, en tanto que deseo de la madre, para la madre, es idéntico a la función de la ley. En la medida en la que prohíbe, la ley impone deseársela: porque, después de todo, la madre no es en sí el objeto más deseable. Si todo se organiza alrededor del deseo de la madre, si a partir de ahí se plantea que la mujer a la que ha de preferirse – pues de eso se trata – debe ser otra que la madre, qué quiere decir esto sino que la propia estructura del deseo se impone, se introduce una orden y que, digámoslo de una vez, se desea porqué está ordenado.”*

El deseo del Otro está presente por todos lados en la dimensión humana, tomando forma esencialmente con el lenguaje. Lacan al hablar sobre el fenómeno de la paranoia en el seminario: Las estructuras freudianas en la psicosis (1988), sesión del 7 de diciembre de 1955, menciona que a partir de la palabra se instituye un juego y que los sujetos una vez entrados en el juego de los símbolos, por medio de la totalidad de nuestro discurso hacemos muchas cosas en relación a esa palabra, es decir la sostenemos o la negamos, la recusamos o la cuestionamos, o la escenificamos por medio de nuestros síntomas o nuestros actos.

Lacan ejemplifica lo anterior con un breve relato de lo que ocurre en el cuento de “Alicia en el país de las Maravillas” de Lewis Carol, cuando los servidores y los demás personajes de la corte de la reina se ponen a jugar a las cartas:

*“A partir de una palabra se instituye un juego, comparable en todo a lo que sucede en Alicia en el país de las maravillas, cuando los servidores y los demás personajes de la corte de la reina se ponen a jugar a las cartas disfrazándose de cartas y transformándose ellos mismos en el rey de corazón, la reina de pique y el valet de diamantes. Una palabra los compromete a sostenerla por vuestro discurso, a negarla, recusarla o confirmarla, a refutarla, pero más aun puede llevarlos a muchas cosas que están en la regla del juego. Aunque la reina cambie a cada momento la regla, eso no cambiará para nada lo esencial: una vez entrados en el juego de los símbolos, siempre están obligados a comportarse según una regla.”*  
(Pág. 79)

Con lo anterior podemos decir que el deseo del Otro que se transmite y toma cuerpo a partir de la palabra, y que se manifiesta en las diferentes ideologías puede tener

repercusiones en los tres registros (o en varios de ellos simultáneamente) de la concepción lacaniana sobre el ser hablante, es decir: en el real, el simbólico y el imaginario. Opino que dicha concepción aunque fue creada por Lacan, dentro del campo psicoanalítico, puede tener aplicaciones más allá de dicho campo, ya que a partir de ella podemos abordar la complejidad humana de una forma distinta y (o) sustitutiva de la forma que planteaba el dualismo clásico cuerpo – alma, concepción que fue gestada y empleada en el campo filosófico, pero que también se ha utilizado en el campo psicoanalítico. En los siguientes apartados plantearemos algunas ilustraciones de como el deseo del Otro puede tener implicaciones en los diferentes registros del ser hablante propuestos por Lacan, con la simple finalidad de observar los alcances que presentan algunos discursos ideológicos.

### **2.1.3 Las expectativas de vida del “camino hippie”.**

Han surgido grupos culturales como los hippies que cuestionan las normas sociales, políticas y morales, que son establecidas por la sociedad convencional a través de estructuras representativas de poder (iglesia, gobierno, etc.). Los hippies proponen una actitud alterna ante la vida basada en una filosofía que privilegia valores como la paz, el amor y la libertad. En un artículo llamado “Hippies from A to Z”, escrito por un partidario de dicha ideología: Skip Stone, se plantea que: *“El camino del hippie es antitético a todas las estructuras de poder jerárquicas represivas porque éstas son contrarias a los objetivos del hippie de paz, amor y libertad.”*

Los hippies practican y predicán una forma de vida específica y hacen su aparición irrumpiendo en un contexto social de la década de los sesentas en el que continúan imperando las tradiciones y los formalismos. Sin embargo la ideología hippie llegó a cuestionar la forma de vida moderna, sustentándose en ideas trascendentales como las de Jesucristo, Buda, Guatama o Confucio, proponiendo de esta forma una especie de “reciclaje” de las mismas ideas. Skip Stone en el artículo ya citado afirma que: *“ser un hippie es una cuestión de aceptar un sistema universal de creencias que trascienden las normas sociales, políticas y morales de cualquier estructura establecida, ya sea una clase, iglesia, o gobierno.”*

Los hippies cuestionan lo que la sociedad transmite por medio de la palabra, pero ellos no escapan del hecho de transmitir ciertas expectativas o proyectos de vida por medio de la palabra, proyectos de vida en los que están implicadas algunas propuestas ideológicas y de conducta, en incluso algunas reglas implícitas y (o) explícitas; por ejemplo reglas implícitas y (o) explícitas propuestas en torno a la paz o al significado del amor, “creer en la paz”, “amar al prójimo”. En palabras de Skip Stone: *“Para ser un hippie debes creer en la paz como forma de resolver las diferencias entre los pueblos, ideologías y religiones.” “Amar significa aceptar a los otros como son, dándoles libertad para expresarse y no juzgándolos por las apariencias.”* (Ídem). Dichos enunciados tienen un matiz imperativo explícitamente, en el primero de ellos se

dice “*para ser un hippie debes creer en la paz...*”; en el segundo enunciado se da un significado específico al acto de amar.

Estas son un par de expectativas que en el movimiento hippie se transmiten explícitamente, que desde un punto de vista psicoanalítico nos pueden sonar hasta superyoicas; sin embargo es innegable que a través de la literalidad de esas palabras, cada hippie podría incluso estar transmitiendo otras expectativas y (o) reglas de naturaleza implícita, incluso sin percatarse de qué es todo aquello que está transmitiendo por medio de su discurso ideológico; esto es sostenible por el hecho de que cada frase literal del discurso hippie puede remitir a cada uno de sus partidarios a significantes y (o) a valores distintos, ya que cada uno de dichos partidarios podrá leerla de un modo diferente, quizá para alguno podrá ser una expectativa de vida, para otro un anhelo, para otro una regla, etc.; sin embargo es innegable que a través de esas premisas algo se transmite, y alguien marcado por el influjo significativo de dichas enunciaciones puede desplegar a través de su actuar y su decir un deseo al que desde mi punto de vista no podríamos darle el estatuto de autónomo.

Podríamos decir que el movimiento hippie fue una “rebeldía reglamentaria” y organizada, en la que el deseo de un ser hablante, ocupando ese lugar del Otro (ese lugar de la palabra) proponía un retorno a una postura marginal con la sociedad, postura que tuvo sus profetas aun en tiempos remotos, profetas como Abelardo y Thaureau (parte de esta información fue obtenida del artículo “Los Hippies” de Julio Perales Gay que se encuentra en la Hemeroteca El universal de 1966 – 1975). De tal forma el “hipismo” sigue expectativas y reglas de diferente índole, transmitidas por medio de la palabra, siendo un movimiento estructurado y guiado por los que ellos llamaban “gurus”. Para Stone esa transmisión de un proyecto de vida, ese hecho de guiar por el “camino hippie” radica en estas expectativas: “...ayudemos a los hippies más jóvenes a encontrar el camino para conservar la tierra y lograr más libertad que existe en nuestros sueños más descabellados.” “... podemos tratar de influenciar a los demás por el ejemplo, a través de la tolerancia y el amor y enseñando las virtudes del camino hippie.”(Ídem).

Como se ha dicho el hippie cuestiona lo imperante y pone en práctica algo alterno, pone en práctica “una revolución contra el orden establecido”, pero eso que pone en práctica es algo que gira en torno a un deseo que dista mucho de ser autónomo, sino que proviene de un semejante que ocupa ese lugar de los significantes. El hippie no rompe esquemas en el orden de lo simbólico, ya que como advierte Stone: “*Siempre ha habido hippies desde la primera vez que la sociedad impuso reglas, a Jesús, a Henry David Thoreau, a John Lennon, a ti y a mí. Creo que hay algo de hippy en todos nosotros.*” (Ídem). Por ejemplo el hippie no rompe esquemas en torno a su propuesta de privilegiar el amor en tanto un valor crucial, el hippie más bien rompe algunos esquemas (aunque la finalidad principal manifiesta del hippie quizá no es la de romper esquemas), si así pudiera llamársele, en el terreno de lo imaginario. Por ejemplo ellos

proponen una crítica en acto, el acto de vestirse como lo(s<sup>\*</sup>) hacen, en relación a lo que la sociedad considera el “buen vestir”, el vestir formalista y crean un nuevo patrón de vestimenta e imagen alterna (huaraches, pelo largo, vestimentas con flores multicolores, que tienden hacia un seminudismo, etc.) cayendo así en la obediencia en torno a una regla implícita de cómo vestir o cómo verse, que es interna en ese grupo cultural; es decir los “gurus” hippies no obligaban explícitamente a sus partidarios a vestirse como lo hacían, pero hubiera sido muy interesante escuchar que hubiera dicho el “guru” o como hubiera reaccionado, si alguno de sus partidarios se tomara la “libertad” de portar a menudo corbatas y camisas de vestir. Lo anterior nos ilustra la dificultad de dejarse de comportar según una regla transmitida por otro, la regla de cómo vestir cambió con respecto a lo convencional pero se transformó en otra regla implícita de vestimenta (o semivestimenta) alterna.

De esta manera en el movimiento hippie la palabra que la sociedad convencional transmite, que opera por medio de pautas de conducta y expectativas de vida fue cuestionada y tuvo repercusiones en varios registros: en el registro imaginario, es decir, en la imagen de un grupo específico; en el registro simbólico, reciclando, reordenando expectativas, lineamientos y proyectos de vida, y a su vez llevando a cabo un retorno a una forma de vida comunitaria, en la que incluso el erotismo se ejercía de forma más “natural”, que dista mucho de la que tradicionalmente se practicaba a principios de la segunda mitad del siglo XX; y en el registro de lo real cada hippie desde su singularidad podría dar cuenta de los efectos que le produjo en ese orden su pertenencia a dicho grupo.

#### **2.1.4 ¿Anarquismo?**

En otro ámbito de la actividad humana disímil al anteriormente mencionado, es decir el de la política, se pueden observar grupos partidarios que se denominan “anarquistas” (ejemplos históricos como: la Unión Anarquista Italiana UAI en los años 20, la Federación Anarquista Ibérica en los años 30 en España, etc.) o “partidos del desorden” (en la novela La Nausea de Jean Paúl Sartre se habla de la existencia de partidos políticos “del desorden” que se oponen a los grupos de la “buena voluntad” que luchan a favor de las costumbres conservadoras en Francia. 1996: Pág. 127), dichos partidos políticos cuestionan las leyes transmitidas dentro de los partidos considerados como conservadores, proponiendo al mismo tiempo un ordenamiento político ideológicamente distinto en algunos puntos.

Sin embargo es de llamar la atención que dichos partidos “del desorden” también crean una serie de pautas y lineamientos internos que supuestamente tendrán que cumplir sus militantes y partidarios ya sea tanto dentro como fuera del grupo. En el terreno de la literalidad es erróneo denominar a grupos tales como “del des-orden” ya

---

\* Lapsus mío: ¿Quién los hace que se vistan como lo hacen?

que aun siguen manteniendo un orden, no carecen de él, quizá sería mas adecuado llamarles partidos del re-orden porque proponen y siguen órdenes alternos.

Por otra parte en cuanto a los partidos y uniones “anarquistas”, analizaremos la literalidad de dicho término de anarquía que viene del griego, el prefijo A, que significa “no,” “la falta de,” “la ausencia de,” o “la carencia de”, mas “archos”, que significa “soberano,” “director”, “jefe,” “la persona a cargo de,” “comandante.” Los términos griegos “anarchos” y “anarchia” quieren decir “no tener gobierno -- estar sin gobierno” (Angeles, Peter A.; El Diccionario De Filosofía Harper Collins, Segunda Edición, 1994: Págs. 11 y 12). El significado original del anarquismo no es simplemente “sin gobierno”. “Anarquía” significa “sin soberano” o “sin director”. De esta manera opino que sería poco adecuado llamarles “anarquistas” a las uniones, federaciones y partidos que así se denominan ya que ni suprimen un gobierno interno, ni suprimen instancias directrices que les delimita el territorio ideológico a seguir.

Veamos detenidamente el porqué de esta afirmación: Por una parte es innegable que las uniones y partidos anarquistas se han inspirado en propuestas y expectativas de fondo, provenientes de pensadores como Mikhail Bakunin, Kropotkin, etc., que han recogido anhelos e ideas populares en ciertos momentos históricos y les han añadido el matiz de su filosofía particular, con lo cual dichos pensadores adquieren una posición intelectual y representan cierta autoridad ideológica implícita (aunque sus premisas puedan ser cuestionadas y repensadas) para los partidarios de dichos grupos. Podríamos dar cientos de ejemplos de estas máximas y propuestas “anarquistas” que funcionan como líneas directrices de esta vertiente de pensamiento:

*“...un anarquista consecuente debe oponerse a la propiedad privada de los medios de producción y a la esclavitud asalariada que es uno de los componentes del sistema, como incompatibles con el principio de que el trabajo debe ser emprendido libremente y bajo el control de los productores” (Noam Chomsky, Notas Sobre El Anarquismo).*

*“... el anarquismo propone rescatar el amor propio y la independencia del individuo de todo freno e invasión de la autoridad. Solo en libertad puede el hombre (sic) crecer en toda su estatura. Solo en libertad aprenderá a pensar y a moverse, y a dar lo mejor de sí mismo. Solo en libertad realizará la verdadera fuerza de los lazos sociales que unen a los hombres, y que son la verdadera base de una vida social normal” (Emma Goldman, Habla Emma La Roja, Pág. 59).*

*“El hombre De alma, virtuosa no manda, ni obedece: El poder, cual peste asoladora, Contamina Cuanto toca, y la obediencia Maldición de todo ingenio, virtud, libertad, verdad, Hace esclavos de los hombres, y, del armazón humano Un autómatas mecanizado.” (Percy Bysshe Shelley)*

En las citas anteriores encontramos enunciados de índole imperativa: “un anarquista consecuente debe oponerse a la propiedad privada...”; de índole propositiva: “el anarquista propone rescatar el amor propio y la independencia del individuo...”; e incluso opiniones sobre algún valor: “la obediencia maldición de todo ingenio...”.

Por otra parte dichos grupos anarquistas no carecen de líderes y activistas internos que dominan la escena política de esas agrupaciones, marcando así ciertas pautas a seguir. Un ejemplo histórico de este tipo de figuras anarquistas es Johan Most, discípulo de Mikhail Bakunin y Nechaiev y fundador de la Asociación Internacional del Pueblo Trabajador, de ideología anarquista, y a la que se conocía con el nombre de “Internacional Negra”, dentro del movimiento de la “línea de Chicago”, a finales del siglo XIX; Most en la práctica, defendía los métodos anarquistas de acción terrorista contra las instituciones eclesiásticas y estatales.

Es notorio que las líneas directrices, expectativas y proyectos de estos partidos anarquistas cambian, en relación con las líneas directrices y proyectos propuestos en otro tipo de partidos (por ejemplo los partidos de vertiente conservadora), pero no dejan de ser expectativas explícitas, que pueden mostrar, al mismo tiempo que enmascaran, otras expectativas de orden implícita, transmitidas por seres hablantes que portan o representan cierta autoridad o incluso en ocasiones cierto poder. Por ejemplo en las máximas anarquistas que observamos en líneas anteriores podríamos preguntarnos: ¿A que puede remitir a alguien, implícitamente, el hecho de “*oponerse a la propiedad privada*”? o ¿Qué puede implicar para alguien el hecho de concebir que “*la obediencia*” es “*maldición de todo ingenio*”? Cada anarquista podría dar cuenta de a qué lo remiten dichas premisas.

Con esto el deseo de un ser hablante, en tanto alguien colocado en el lugar del Otro, en tanto alguien que ocupa un lugar en el que está en juego la palabra en su connotación de significante, en este caso colocado en el terreno de una instancia política, se manifiesta reordenando lineamientos pertenecientes a diferentes registros de la dimensión humana, que pueden ser llevados a la realidad sociopolítica sólo a través de ciertos actos igualmente de índole sociopolítica (cabe señalar que evidentemente tanto en unos partidos como en otros puede haber integrantes que no se comporten del todo según las expectativas del ordenamiento humanizante y que lleven un discurso de la libertad mucho más allá de lo común, vivenciando de esta forma una experiencia de delirante autonomía en la que la regla es transgredir las reglas imperantes, las reglas de convivencia social, culturales, lingüísticas, etc. ).

### **2.1.5 Lee Kyung Hae y el “*amo absoluto*”.**

Ahora bien, planteemos una ilustración distinta en la que el deseo del Otro pasa por el registro de lo real, quizá sin que se alcance a efectuar una tramitación simbólica. Por la mayoría de nosotros es conocida (hasta cierto punto) aquella situación que tuvo lugar en Cancún el 10 de septiembre de 2003, en el marco de la quinta conferencia ministerial de la Organización Mundial de Comercio (OMC), en la que hubo un movimiento de protesta en contra de la globalización, haciéndose presente el grupo de los “altermundistas”, movimiento que se vio matizado por ese acto en el que el coreano de 56 años Lee Kyung Hae, ex presidente de la federación coreana de

agricultores progresistas y miembro de la Internacional sindicalista Vía Campesina, se clavó una navaja en el pecho.

La gran mayoría de nosotros quizá no tengamos los elementos necesarios para plantear cuales fueron los diferentes factores que llevaron a este hombre a actuar como lo hizo, no sabemos a fondo porqué tipo de problemáticas personales atravesaba este individuo, ni las certezas subjetivas que traía en mente; sin embargo podemos observar en el texto que Lee le dio a un periodista, parte de la historia de su lucha y un discurso manifiesto de liberación en relación a un modelo económico establecido, es decir el modelo neoliberalista:

*“Mi mensaje va a todos los ciudadanos para decirles que los seres humanos están en una situación de peligro debido a la falta de control sobre las corporaciones multinacionales y un pequeño número de miembros de la OMC que nos llevan a una globalización inhumana, antiambiental, asesina y no democrática. Debe pararse de inmediato, porque si no la lógica fatal del neoliberalismo matará la diversidad global en la agricultura y sería un desastre para todos los seres humanos”*

Lee se encontraba dentro de un grupo ideológico específico, “los altermundistas”, que como todos los grupos se maneja a través de ciertas normas implícitas y explícitas; dicho grupo cuestiona el sistema económico imperante, basándose en reglas o normas distintas a las del neoliberalismo, que a pesar de ello no dejan de ser reglas transmitidas por seres hablantes, por medio de las cuales se marcan ciertas expectativas, por medio de las cuales se propone otro orden, cuyo lema es “*Otro mundo es posible*”.

Lee expresamente y supuestamente se manifestó en contra de unas normatizaciones impuestas, es decir de las del neoliberalismo, sustentándose en el discurso de liberación y las reglas patentes de otro grupo ideológico: “los altermundistas”, pero llevó su discurso de liberación en torno a una estructura representativa de poder (que en la singularidad de su caso no sabemos cual era en realidad esa instancia de la que se rebeló este sujeto por medio de la muerte) mucho mas lejos, mucho mas allá de una teoría, una imagen específica, o un cuestionamiento, llevó su discurso hasta la dimensión de un acto, su discurso fue escenificado por medio de una acción del orden de lo real, de lo real en términos lacanianos: el suicidio; acto suicida en el que quizá se encontró en juego una verdad que no alcanzó a ser tramitada simbólicamente, o que sí se simbolizó quizá no fue atendida o reconocida por otro, Lee en el texto antes mencionado pronuncia lo siguiente:

*“He llegado a la conclusión, aquí en Ginebra, en la puerta de la OMC, y estoy gritándoles a ustedes las palabras que han hervido en mi cuerpo por mucho tiempo.”*

Este hombre en cierta forma se liberó de cierta estructura representativa de poder, sin embargo paso a tener un amo, ese “*amo absoluto*” como denomina Lacan a la

muerte en el seminario: Los escritos técnicos de Freud, sesión del 7 de julio de 1954, (1981: Pág. 417), dicho amo absoluto del que ya se habían presentado esbozos en discursos anteriores de Lee, en forma de acto: su intento de suicidio en un acto similar en 1998, y el ataúd con el que sorpresivamente aparecieron sus compañeros, que Lee ya tenía preparado el día de su fallecimiento.

### **2.1.6 Un posible puente de interlocución entre el psicoanálisis y otros campos disciplinarios.**

Con los anteriores apartados podemos observar cómo una cierta ideología transmitida por medio de la palabra puede sostenerse en diversos planos de la subjetividad; así pues, una ideología puede manifestarse como un engaño, puede mostrarse por medio de un acto, puede plasmarse a través de una imagen o puede sostenerse a manera de una certeza.

Observamos cómo al hablar sobre el ser hablante y sus ideologías, siempre está en juego esa ambigüedad que menciona Lacan al respecto, en el seminario. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica (1983), sesión del 25 de mayo de 1955:

*“Sí la palabra se funda en la existencia del Otro, el verdadero, el lenguaje está hecho para remitirnos al otro objetivado, al otro con el que podemos hacer todo cuanto queremos, incluido pensar que es un objeto, es decir, que no sabe lo que dice. Cuando nos servimos del lenguaje, nuestra relación con el otro juega todo el tiempo en esa ambigüedad. Dicho en otros términos, el lenguaje sirve tanto para fundarnos en el Otro como para impedirnos radicalmente comprenderlo. Y de esto precisamente se trata en la experiencia analítica.” (Pág. 367)*

Esa ambigüedad es en el sentido de que cuando un sujeto habla puede engañarnos y al mismo tiempo engañarse a sí mismo, la palabra se funda en ese Otro hablante pero al mismo tiempo nos impide comprenderlo. De tal forma al decir que existen discursos de la libertad a los que les da forma la imaginación, en tanto que dichos discursos se encontrarían en el orden de una teoría que versa sobre “libertad”, y que como imaginarios que son esos discursos conllevan a un engaño, engaño en tanto pantalla o desfiguración del deseo, no se trata de descalificarlos sino simplemente de plasmar esa realidad incoherente y ambigua inherente al ser humano; realidad verificable y articulada por medio de la palabra, palabra que dice algo y puede querer decir otra cosa que no alcanzamos a comprender porque el muro del lenguaje nos lo impide, ese es el engaño que está en juego en toda ideología.

Opino que precisamente un peligro que corre el psicoanálisis es el de quedarse en el plano de una ideología, es decir que para ciertos sujetos el psicoanálisis solamente sería una ideología, una teoría imaginaria, algo que puede pasar al acto, pasar a ese acto de hacerse analizar ante un practicante del psicoanálisis, algo que puede pasar al acto pero que sin embargo para algunos no pasa, quedándose en el plano de teoría, no accediendo al plano de palabra plena, verdadera, articulada en el acto analítico a través

de los “tropiezos” del decir que revelan. Ese sería un riesgo para el psicoanálisis, el de quedarse en el estatuto de la teoría a la que sólo le diera su consistencia la imaginación y no el acto analítico en sí, ese acto como dispositivo clínico que el analista hace funcionar.

Así al hablar del acto analítico y de las ideologías del ser hablante, localizo que podrían ser comparables ciertos discursos ideológicos (a los que la imaginación les da forma) con las formaciones oníricas en torno a una característica, a saber, que ambas producciones manifiestan un deseo, un deseo en tanto inconsciente que aparece de forma desfigurada. Por lo tanto creo que no sería una idea descabellada la de que un analizante pudiera hablar dentro de su análisis de lo que se le viniera a la mente en torno a sus ideologías filosóficas, políticas, etc., de la misma forma como puede hablar de sus sueños, ya que un discurso ideológico aunque sea masivo, y esté atravesado por el “razonamiento” (obviamente un discurso ideológico no es una formación que se de a manera de un proceso primario) está contenida una buena dosis de fantasía, y cada sujeto específico al hablar de dichos discursos, y a su vez lograr escucharse, puede producir asociaciones de ideas particulares que pueden llegar a ser de la misma naturaleza de las que un analizante pueda referir en torno a una formación onírica o a una fantasía en estado de vigilia.

De tal forma el analizante podría hablar libremente de sus ideologías en análisis, no para poner en primer plano que el analista se las interpretara, sino para que el mismo analizante que así lo deseara pudiera asociar ideas en torno a sus inquietudes y sus certezas ideológicas, lo que a su vez podría conducirlo a cuestionarse sobre algunas de sus situaciones vitales. Cabría señalar que esta idea me surge partiendo de que yo en lo particular trabajé sobre algunas cuestiones ideológicas en mi análisis.

De esta forma pienso que el psicoanálisis podría lograr un acercamiento con los diferentes discursos ideológicos de índole filosófica, política, etc., escuchándolos en su literalidad, es decir a través de la lectura literal de sus textos escritos, o por medio de la escucha de sus discursos orales, y ese posible acercamiento podría ser en dos sentidos: por una parte como ya se mencionó, en cuanto a un análisis en intención, ya que un pensador, filósofo, político o antropólogo también es un sujeto deseante y puede llegar a demandar ser analizado; y por otra parte el psicoanálisis en extensión, con fines de investigación teórica (que es lo que se intenta en el presente capítulo) puede relacionarse con los diferentes discursos ideológicos, si se permite escucharlos atentamente en cuanto al texto que producen, dejando que aflore la verdad que contienen, dejando que afloren sus errores, sus contradicciones, sus paradojas, no para hacer juicios de valor o para descalificarlos, sino porque precisamente en esos errores, en esas contradicciones, es donde puede aparecer una verdad inesperada.

Opino que este intento de lograr un puente de interlocución entre el psicoanálisis y otros campos disciplinarios puede ser visto como una puntualización que da un cierto seguimiento a la propuesta de José Casas, titulada Relación del psicoanálisis con otros campos disciplinarios: una apreciación (2002: Pág. 101), en la que vislumbra que un

medio posible de relación entre el psicoanálisis y otras disciplinas es el de la transliteración, ya que tanto la propuesta de Casas como la propuesta que hago en el presente capítulo, son intentos que están matizados por esa manera psicoanalítica de escuchar parejamente los discursos textuales producidos por el ser hablante, permitiendo que aflore de ellos lo inesperado.

El psicoanálisis siempre ha dado importancia al discurso y a las producciones imaginarias, y por lo tanto no es algo fuera de lugar el tocar el tema de los diferentes discursos de la libertad pertenecientes a cualquier tipo de fenómeno humano desde una perspectiva psicoanalítica, discursos de la libertad siempre delirantes según menciona Lacan al hablar del individuo y sus relaciones con sus semejantes, en su seminario: Las estructuras freudianas en la psicosis (1988), sesión del 8 de febrero de 1956:

*“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. No deja de tener que ver con la presencia del individuo moderno en el mundo, y en sus relaciones con sus semejantes.”* (Pág. 191)

Es innegable que en dichos discursos de la libertad siempre está implicado algo imaginario, es decir, al plantear un discurso en el que el hombre es o puede ser plenamente autónomo siempre existe una cierta dosis de imaginación, proveniente de alguien que fantaseó como sería un ordenamiento tal, por lo cual dichos discursos serán menos o más verdaderos, es decir propios de una verdad subjetiva, particular, dependiendo de quien los escuche y cómo se les escuche.

Un discurso de la libertad también puede ser planteado en situaciones distintas a las que se observan en ideologías culturales, políticas o sociales, un discurso de autonomía puede ser planteado también fuera del tamiz de un discurso ideológico, por ejemplo en fenómenos tales como es la locura. En ciertos casos de locura la imaginación también juega un papel importante, ya que en la locura se puede escenificar y tener certeza de la libertad en relación a toda ley o estructura representativa de poder, reordenando y colmando la realidad a través de fenómenos por demás peculiares (como el delirio, o la alucinación) a los que les da forma el registro imaginario.

## 2.2 El discurso de la libertad en la locura.

*“Sé que en el debate actual tengo de mi lado a todos los hombres libres, a todos los revolucionarios verdaderos que piensan que la libertad individual es un bien superior a cualquier conquista obtenida en un plano relativo”<sup>3</sup>”*

Antonin Artaud

Hemos observado ya bastantes ejemplos sobre el discurso de la libertad dentro de diferentes fenómenos relativos a distintos ámbitos humanos, pero nos falta revisar dicho discurso dentro de una situación humana por demás peculiar, es decir la locura.

Hablar del término locura desde un punto de vista psicoanalítico no es algo nada sencillo, en el sentido de que la locura para el psicoanálisis, y mas aun para el psicoanálisis después de las aportaciones teóricas y metodológicas de Jacques Lacan, no es algo que sea claramente delimitable, definible, ni etiquetable, y que bueno que no lo sea. De esta forma desde mi punto de vista como practicante del psicoanálisis coincido con el planteamiento de que el término locura no puede ser simple y llanamente equiparable al término psicosis\*. El psicoanalista Alberto Sladogna retoma un planteamiento de Saussure en su artículo: “Recorrido del nudo locura-psicosis”, en Revista Artefacto No. 4, al respecto de la diferencia entre los términos loco y psicótico: “*loco (locura) no es psicótico (psicosis). Ya lo demostró Ferdinand de Saussure: un significante dice lo que otro significante no dice, hay entre ellos diferencias*” (1993: Pág. 9). Partiendo de esta afirmación es sostenible decir que habría locos no psicóticos, así como zonas de traslape entre locura y psicosis. (El mismo Sladogna en el artículo ya mencionado, ejemplifica esta cuestión irónicamente de la siguiente forma: “*Melanie Klein no era psicótica pese a cometer la locura de analizar a sus hijos*”, Pág. 15).

Por su parte el término psicosis define y engloba ciertas características sintomáticas del ser humano, pero desde un matiz típicamente psiquiátrico. En el Diccionario de psicoanálisis de J. Laplanche (1979), se menciona como en la clínica psiquiátrica el término psicosis: “*se toma casi siempre en un sentido extremadamente amplio, comprendiendo toda una serie de enfermedades mentales, tanto si son manifiestamente organogénicas (como la parálisis general progresiva) como si su causa última es problemática (como la esquizofrenia).*” (Pág. 333), y durante el siglo XIX se difunde

---

<sup>3</sup> A. Artaud. Panfleto: En plena noche (Reproducido en: M. Nadeau: Documents Surréaliste-Editions du Seuil, 1948)

\* Sin embargo Lacan en su seminario: Las estructuras freudianas en la psicosis (1988) sesión del 16 de noviembre de 1955, advierte que dichos términos pueden ser equiparables pero en el ámbito psiquiátrico: “*¿Qué recubre el término psicosis en el ámbito psiquiátrico? Psicosis no es demencia. Las psicosis son, si quieren lo que corresponde a lo que siempre se llamó, y legítimamente se continúa llamando así, las locuras.*” (Pág. 12).

la noción de psicosis: *sobre todo en la literatura psiquiátrica de lengua alemana, para designar las enfermedades mentales en general, la locura, la alienación...*” (Pág. 334). De esta forma también se plantea cómo en la actualidad en las definiciones psiquiátricas más usuales de la psicosis a menudo coexisten ciertos criterios como: *“la incapacidad de adaptación social, la mayor o menor “gravedad” de los síntomas, la perturbación de la facultad de comunicación, la falta de conciencia de enfermedad, la pérdida de contacto con la realidad, el carácter “incomprensible” de los trastornos, el determinismo orgánico o psicogenético, las alteraciones más o menos profundas e irreversibles del yo.”* (Pág. 335).

A diferencia de lo anterior, desde un punto de vista psicoanalítico entiendo más bien que la locura sería aquella condición del ser pensante y sobre todo hablante, aquella condición del orden de un discurso que todos solemos presentar de alguna forma u otra en ciertos momentos de nuestra historia vital; o en palabras de Lacan en diferentes momentos de su trayectoria en el abordaje de la locura, en su examen de tesis en 1932, dirigidas a uno de los maestros del jurado: *“En suma, señor, no podemos olvidar que la locura sea un fenómeno del pensamiento...”* (Anécdota relatada por Lacan en su conferencia: *“Acerca de la causalidad psíquica”* en Escritos 1, 1989), y años más tarde, en 1956, dentro de su seminario: Las estructuras freudianas en la psicosis (1988: Pág. 164), planteando como en esos casos de locura que él denomina psicosis algo del orden del discurso del inconsciente es revelado: *“...se olvida demasiado que en los casos de psicosis vemos revelarse, del modo más articulado, esa frase, ese monólogo, ese discurso interior del que hablaba. Somos los primeros en poder captarlo porque, en cierta medida, ya estamos dispuestos a escucharlo”*.

Así podemos hablar de la locura como fenómeno concerniente al discurso, a la palabra, y a partir de este punto podríamos cuestionarnos ¿cuál es la relación que guardan los locos con las leyes de la palabra y con el deseo que se transmite a través de la palabra?, podríamos cuestionarnos si en algún caso específico de locura esa relación es muy cercana a poder ubicarse como inexistente, y si en otros casos esa relación se presenta de forma por demás extraordinaria en comparación con lo comúnmente admitido culturalmente hablando. Al formular esta interrogante me cuestiono acerca del vínculo que puede presentarse con el gran Otro hablante en la locura, de individuos en los que esa relación se presenta como un “estar a merced” de lo que un semejante colocado en el lugar del Otro ordena, y por otro lado de algún caso específico en el que se pudiera hablar bajo ciertas condiciones, y en ciertos momentos, de un loco en el que se encuentre excluido ese gran Otro que transmite sus demandas, sus expectativas. Opino que para poder hablar de la posible relación de un loco con el deseo del semejante que llega a ocupar ese lugar del Otro, sin caer en un discurso teórico que irónicamente podría ser descabellado, es preciso ejemplificar la cuestión partiendo de un discurso de alguien que tiene una vivencia delirante tal.

En lo particular por cuestiones del azar se me presentó la oportunidad de tener contacto directo con un individuo que manifestaba algunas certezas “peculiares”, y de escuchar unas cuantas palabras de este. Dicho hombre manifestaba ideas delirantes en

torno a una certeza que él sostenía relativa a que era víctima de un complot y de una vigilancia las veinticuatro horas del día. Esa persona también me expresó enérgicamente que *todos éramos unos borregos a diferencia de él*, que *seguíamos órdenes y él no*. Con estas frases de aquella persona se puede observar de una forma más tangible, en un caso particular, que quizá en la locura se deje de ser “un borrego” (utilizo el término “borrego” en el sentido de seguir ordenes sin estar de por medio ciertas convicciones o cuestionamientos por parte del que las sigue). Sin embargo la pregunta que podríamos formularnos en este punto sería: ¿un “borrego” en relación a qué o a quien? Podemos observar que en la locura en ocasiones se deja de actuar en torno a pautas y expectativas sociales que modelan al hombre y le dan características típicamente humanas, expectativas tales que se transmiten por medio de la palabra y que pueden ser de naturaleza simbólica, imaginaria o real. De tal forma en algunos casos de locura el individuo en realidad deja de comportarse según algunas pautas del sistema humanizante, pero podríamos preguntarnos: ¿Por qué expectativas de vida está marcado un loco?, ¿Si acaso al no seguir muchas de las pautas homogeneizantes que nos dan el estatuto de seres humanos, paradójicamente el loco obedece a un ser hablante que desde el lugar del Otro lo marca y le transmite algo por medio de las palabras que funciona como una orden implícita de no seguir la normatividad en el terreno social, cultural, lingüístico (ya sea porque eso fue transmitido por el semejante a manera de orden, o porque el loco ese sentido le ha dado)? Posteriormente trataremos de abordar estas cuestiones atendiendo particularmente algunos discursos de locura.

Podemos advertir que el ordenamiento humano en lo relativo a su contexto social, cultural, lingüístico, está regido por cierta normatividad, por ciertas pautas a seguir, y si bien en la locura, en el sentido de lo que desde un punto de vista psicoanalítico (después de las aportaciones lacanianas sobre este tema) se entendería por locura, se puede hablar o no sobre una autonomía, sobre un discurso patente de libertad, un individuo tal puede actuar una autonomía en el sentido de no seguir muchas de dichas pautas existentes de índole social, cultural, lingüística, que son comúnmente admitidas. El loco lleva esa cierta autonomía al plano de la “realidad” de los actos cotidianos y por lo tanto puede ser etiquetado como psicótico desde la mirada de un psiquiatra tradicional, o como alguien insano desde el punto de vista de algún grupo social, o desde la percepción de la “realidad” que impere en cierto núcleo cultural específico.

A diferencia de esto muchos de los sujetos no ubicados como psicóticos desde los parámetros psicopatológicos de la psiquiatría o incluso desde lo propuesto en la antigua clasificación psicopatológica empleada por Freud, pueden hablar de una autonomía en relación a lo que ordenan los demás, por ejemplo bajo la forma de un discurso ideológico, pero desplegar dicho discurso de libertad únicamente en el plano de una teoría, quizá imaginando como sería un sistema humano tal en el que existiera una libertad absoluta en la que se excluyera toda expectativa y (o) proyecto de vida proveniente de los otros, teniendo tal vez una certeza relativa de que algo así puede ser posible, pero no llevarlo mas lejos, no llevarlo al plano de la realidad de los actos.

De esta forma todos hemos escuchado discursos de pensadores que se desgañitan hablando de libertad (de expresión, de acción), y cuestionan todo lo que “huela” a sumisión en relación a alguna ley establecida, pero en su vida cotidiana continúan comportándose según lo que marcan las reglas, y las expectativas que algún ser hablante desde el lugar del Otro les ha transmitido o les transmite implícitamente, quizá no porque conscientemente quieran continuar siguiendo las expectativas del sistema humanizante (sistema marcado por ese Otro en tanto lugar de los significantes), sino porque su estructuración subjetiva así se ha presentado hasta ese momento de su historia vital. No cualquiera puede salirse de las reglas del juego humanizante, o en palabras de Lacan, escritas en la pared de su sala de guardia en una vieja época, referidas en su seminario: Las estructuras freudianas en la psicosis, sesión del 16 de noviembre de 1955: “*no se vuelve loco quien quiere.*”(1988: Pág. 27)

En una ocasión un analizante me mostró esta cuestión, era un analizante muy preocupado por el discurso de la libertad, que daba cuenta de dicho discurso por medio de puntos de vista ideológicos en torno al porqué del colocarse según su decir y su imagen en una postura francamente subversiva en torno a lo socialmente establecido. Sin embargo ese sujeto también manifestaba que en lo relativo a la cotidianeidad con su mujer (su mujer en tanto ser hablante) había reglas que cumplir, reglas muy precisas explícitas e implícitas, reglas que él cumplía muy al pie de la letra, quizá sin percatarse de ello, llegando a tal punto que muy a menudo él tenía que renunciar a ir a clases con tal de tener el encuentro cotidiano y fijamente estipulado con su mujer a una hora exacta acordada previamente.

Este sujeto seguía reglas establecidas a través de la palabra, la palabra de los seres por los que estaba preocupado desde un punto de vista significativo. No era un sujeto que tuviera una libertad absoluta (libertad absoluta que sería en esencia delirante), y quizá no se volvía loco, desde el punto de vista de lo que la psiquiatría tradicional entendería como loco, por el simple hecho de querer tener ese tipo de locura (o quizá estaba más loco de lo que él creía estar) al intentar no seguir la normatividad impuesta en el ámbito de la adaptación social comúnmente admitida (sí este sujeto se hubiera apartado notablemente de las reglas culturales o sociales dentro de los grupos a los que pertenecía, ya podría llegar a ser catalogado como loco en estos ámbitos, ya que diferiría notablemente de la norma), sin embargo hablaba patentemente de libertad.

Opino que en la locura, desde el punto de vista lacaniano en el que ésta es entendida como un fenómeno relativo al discurso, e incluso en casos de locura que psiquiátricamente ya serían ubicados también como psicóticos, puede existir una cierta autonomía. Planteemos de qué forma. Un loco puede hablar patentemente de libertad o no, puede cuestionar o no las expectativas sociales, culturales que se transmiten por medio de la palabra, pero independientemente de eso el loco puede llegar a escenificar un cierto tipo de libertad llevándola al plano de los actos. Demos algunos ejemplos de esto:

Alguien ubicado psiquiátricamente como psicótico, o como insano desde el punto de vista de la sociedad, quizá no cuestione que dicha sociedad nos marque modelos a seguir en cuanto a la vestimenta, pero en dicho sujeto a esa norma que nos ordena que portemos prendas pudo habersele dejado fuera de la simbolización que lo estructura, el sujeto quizá no sepa nada de esa regla al no haber tenido acceso a ella, al no saber nada de esto ni siquiera en el sentido de la represión (como se diría en términos freudianos) faltando un referente simbólico que la instaure, y por lo tanto dicho sujeto salga o intente salir completamente desnudo a la calle, actuando así su autonomía en relación a ese mandato específico.

De la misma forma alguien diagnosticado como psicótico quizá no se autocatalogue como “anarquista” pero quizá en cierto aspecto lo sea, al escenificar una cierta autonomía por medio de una forma de vida en la que no se sigue un “gobierno” en torno a las normas de convivencia social, una forma de vida en la que lo imperante es la trasgresión de normas a seguir en el plano de lo social, cultural, etc., trasgresión tan peculiar respecto a la cual cabría precisar según la particularidad de cada caso que papel cumple el deseo de un Otro hablante.

Muchos de los sujetos no ubicados psiquiátricamente (o incluso no ubicados psicoanalíticamente en la antigua clasificación psicopatológica empleada por Freud) como psicóticos nos comportamos en relación a reglas explícitas, pero sobre todo en relación a reglas implícitas del juego humanizante de la palabra, obedeciéndolas en muchos sentidos; pero una persona con predominio de características psicóticas en realidad puede llegar a transgredir las reglas de ese juego, aun continuando a merced de las expectativas, pautas a seguir y mandatos que constituyen el deseo del semejante que opera desde el lugar del Otro. Lacan advierte lo anterior en el seminario antes mencionado (sesión del 18 de abril de 1956) al hablar del hombre moderno y de la forma en que este se sitúa en el ordenamiento humano, en el que por así decir existen leyes implícitas en torno a la palabra, en torno a la forma en la que se articulan dichas palabras conformando así los decires del hombre moderno, desprendiéndose de esto aquella condición de “temer volverse loco”, por la que el hombre moderno se siente concernido cada vez que su decir no es similar a los decires comúnmente proferidos por sus semejantes:

*“Nosotros, en cambio, nos vemos reducidos a permanecer temerosamente en el conformismo, tememos volvernos un poquito locos cada vez que no decimos exactamente lo mismo que todo el mundo. Esta es la situación del hombre moderno.”*  
(Pág. 286)

Opino que el discurso de la libertad, es decir el discurso que plantea una cierta autonomía en torno a determinado orden establecido, que se manifiesta dentro de muchos ámbitos humanos (el ámbito cotidiano, el social, el cultural) pocas veces es en realidad actuado de una forma tan peculiar como se exterioriza en la locura. Esos sujetos locos, a muchos de los cuales los psiquiatras también llaman psicóticos, esos sujetos que tal vez en muchos casos mantienen una certeza delirante, quizá proclamen

o no su rebeldía a la manera en que la proclaman algunos grupos culturales o sociales, en relación a lo comúnmente establecido. Pero en todo caso esos locos son los que más merecerían tener ese adjetivo de “libertarios” (aunque a ellos quizá no les interese en lo más mínimo que los cataloguen o no como libertarios), ya que en la realidad se rebelan a través de su actuar, su decir y su pensar ante lo comúnmente admitido, queriendo o no rebelarse.

Con esta situación podemos observar lo paradójico que es el hecho de que algunos sujetos proclaman su necesidad de independizarse ante lo establecido a través de los parámetros sociales, culturales, etc., pero no lo consiguen debido a la posición subjetiva en la que se encuentran; y los locos por su estructura psíquica (y por los sucesos que en su vida pusieron a prueba esa estructura, que quizá ya no se sostuvo más que a partir de la aparición del delirio) en realidad se rebelan a lo que a través de la palabra se encuentra establecido en el ordenamiento humano, aun sin proponérselo y en muchas ocasiones incluso sin estar al tanto de qué lo hacen, o qué instancia o qué ser hablante se los ordena implícitamente.

El ordenamiento humano es una red de expectativas, de deseos, que se encuentran por así decir agrupadas dentro de diferentes ámbitos, así se puede mencionar que existen expectativas familiares, culturales, sociales, morales, políticas, jurídicas, etc., y que lo que tienen en común todas ellas es que son transmitidas por medio de la palabra de sujetos deseantes. Respecto a esto Lacan habla en el seminario antes referido (sesión del 11 de enero de 1956) del ser humano en tanto sujeto que se encuentra sometido a las leyes de la palabra:

*“Jamás olviden que nada de lo tocante al comportamiento del ser humano en tanto sujeto, nada de aquello, sea lo que fuere, en que se realiza, en que es, lisa y llanamente, puede escapar del sometimiento a las leyes de la palabra.”* (Pág. 121)

Así también Lacan en su seminario: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1991), sesión del 27 de mayo de 1964, al hablar de esta alienación en tanto dependencia significativa respecto del lugar del Otro, en tanto un lugar en el que está en juego la palabra, plantea que:

*“Hágase lo que se haga siempre se está un poco más alienado, ya sea en lo económico, lo político, lo psico-patológico, lo estético y todo lo que venga.”* (Pág. 218)

Dependiendo de la posición subjetiva en la que se encuentre cada ser humano seguirá o no esas expectativas y proyectos de vida en diferentes ámbitos; dependiendo de la estructuración subjetivante que desde ese lugar del Otro ha operado en cada sujeto, éste seguirá de una forma más completa o más incompleta la totalidad de pautas y expectativas imperantes dentro del contexto humano en el que se encuentre; con lo cual dentro del sentido de la literalidad será más normal o menos normal al seguir o no las expectativas humanizantes.

Con esto llegamos a un punto por demás interesante que ha sido tratado dentro de la literatura psicoanalítica, que es el concerniente a la posible diferencia entre el “loco” y el “normal”. Jean Allouch ha planteado esta cuestión en su artículo de “Perturbación en pernepsi” en Revista Litoral Vol. 15 (1993: Págs. 18-25), haciendo mención de una obra muy sensata (valga la paradoja) a mi parecer, que es Elogio de la locura de Erasmo de Róterdam (1984). De la lectura de esa obra de Erasmo se desprende la idea de que no hay no loco. Llevando esta idea hasta los términos psicoanalíticos podríamos decir que todos estamos concernidos por la locura, que nadie es completamente normal; podríamos decir que seguir al pie de la letra las demandas del semejante que opera desde el lugar de Otro, que son transmitidas por medio la palabra, al no haber un tercero que represente la ley, y pueda mediar ante esas demandas, irónicamente sería una locura. Podríamos decir que las leyes de la palabra que estructuran a un sujeto y le dan el estatuto de ser humano, en cada quien son en parte incompletas, al no saber nada de ellas en lo concerniente a alguna de sus partes. Por ejemplo la ley simbólica para cada quien siempre presentará fallas, exclusión de algún saber, que se manifestará bajo la forma de un delirio perceptible o no, en mayor o en menor medida.

En lo particular comparto la idea de que no hay no loco, no sólo por haberla leído, sino porque la he podido corroborar por medio de mi experiencia en la clínica psicoanalítica, experiencia que si bien no es acumulable, si me ha podido mostrar algunas cuestiones en torno a la locura, a través de la “escucha”, tanto en posición de analizante escuchando mis “decires”, como en posición de practicante del psicoanálisis escuchando el discurso de los pacientes (en lo particular equiparo el término paciente y analizante ya que el analizante para que realmente llegue a colocarse en ese sitio debe de tener algo o mucho de paciencia) e interviniendo para que algo de ese discurso resuene y a su vez ellos logren “escucharse”.

Hablo de la “escucha” para abordar la locura ya que opino que la locura, como se mencionó anteriormente, es propia del ser parlante, del ser que emite un discurso, discurso entendido en su connotación más amplia. La locura es una “escritura” que se puede presentar verbalmente, o en forma de acto, o incluso a través de signos en la carne, en el cuerpo (recuerdo en este momento la imagen de ciertos sujetos que han llegado a tatuarse casi la totalidad de su cuerpo). Ya dijera Luis Tamayo en Del síntoma al acto (2001: Pág.67), al respecto, que la locura constituye “una escritura”:

*“La experiencia de la locura no es sino otra de las manifestaciones de dicha verdad irruptiva, explosiva, horrorosa. Horrorosa para aquella humanidad que no está dispuesta a descifrar sus rasgos, a leer la razón de su sinrazón. Porque la locura constituye una escritura de aquellos elementos que la humanidad aún no entiende de sí misma, es un texto en busca de lector.”*

Por lo tanto la locura como “*texto en busca de lector*”, expresa una verdad, en tanto que concierne al hecho de producir un discurso y todo ser que produce una manifestación discursiva porta una verdad. Desde este punto de vista la locura es un

fenómeno mucho más amplio de lo que el DSM-IV entiende como psicosis y divide minuciosamente en un abanico de trastornos mentales. Ya que la locura es un fenómeno propio del discurso se encontraría presente no sólo en aquellos sujetos que en la antigua clasificación psicopatológica empleada por Freud eran ubicados como psicóticos, sino también en los que se encontraban en el terreno de la neurosis y la perversión.

También podemos mencionar que en individuos que eran ubicados como psicóticos en la antigua clasificación psicopatológica empleada por Freud, la simbolización general que los estructura puede tener fallas severas, aunque quizá haya sujetos con fallas igual de severas en los que nunca se presenta el estallido de manifestaciones psicóticas según dichos parámetros psicopatológicos, ya que las situaciones vitales por las que atraviesan a lo largo de su historia nunca ponen realmente a prueba su composición psíquica.

En psicoanálisis desde el punto de vista lacaniano (haciendo caso a la función significante de las manifestaciones del ser hablante, respecto a la cual Lacan ha hecho énfasis) la locura no le es ajena a ninguno de los tres territorios o estructuras que Freud empleaba. Más bien la locura le concierne, le es propia a todo el terreno pernepsi (terreno pernepsi que fusiona aquellas tres estructuras y que por lo tanto en cierta forma conserva una herencia freudiana), en tanto que sería una manifestación heterogénea, una modalidad de discurso a través de la cual una verdad se hace escuchar.

Con lo anteriormente planteado podemos decir que estamos regidos bajo las leyes de la palabra, bajo esas reglas implícitas en torno a la forma en la que el hombre moderno dice y articula dichas palabras. Pero dichas leyes son imperfectas en tanto que no escapan a la ambigüedad y al equívoco como el lenguaje mismo, y por lo tanto la realidad a la que dicho lenguaje hace referencia también es imperfecta en cada sujeto. El ordenamiento humanizante tiene fallas y quizá esa imperfección sea lo que hace al sistema humano un sistema más o menos tolerable.

Siguiendo con esta percepción de la locura, podríamos pensar en qué tan insoportable sería la vida de un ser humano en el que no estuviera instituido ese lugar de un tercero que representa la ley, que funcione como mediador ante las demandas del semejante que opera desde el lugar del Otro, en el que las demandas del Otro operaran sin ser mediadas y la posición subjetiva de un ser humano tal le obligara a responder al pie de la letra, en todos los planos la serie de demandas, de expectativas, de mandatos transmitida por el gran Otro, obedeciendo así como “autómata” toda la red de deseos provenientes de ese lugar del Otro. Opino que una ley sin mediación, una ley que se presentará en tanto omnipotente, llevada a tal extremo, se convertiría en algo completamente loco.

Así al tocar el tema, del ser hablante que ocupa el lugar del Otro, que transmite su deseo, y del papel que este ser hablante cumple en cada caso específico de locura,

observaremos a continuación con un poco de detenimiento el testimonio que se despliega por medio del discurso en un caso específico de locura: el caso Antonin Artaud.

### 2.2.1 Antonin Artaud: Un rompimiento radical con el simbólico (¿O en el simbólico?).

*“Porque no somos libres es que el cielo puede caernos encima. Y el teatro fue ideado para enseñarnos justamente tal cosa.”<sup>3</sup>*

Antonin Artaud

Existe un caso en el que las construcciones discursivas de un hombre se plantean como un intento real de hacer literalmente pedazos el ordenamiento simbólico, y consigue su propósito al menos dentro de su particular forma de vida, me refiero al caso de Antonin Artaud. Dicho hombre explicita la creación de su lenguaje propio, al mismo tiempo que lo pone en uso y da cuenta de una serie de ideas por demás peculiares.

Antonin Artaud nace en Marsella en el año de 1896, su actividad es intensa como actor y escritor de guiones para cine y teatro. Entre algunos de sus escritos se encuentran: El pesanervios (1927), Heliogábalo o el anarquista coronado (1934), El teatro y su doble (1938), Para acabar con el juicio de Dios (1947), Van Gogh, el suicidado de la sociedad (1947), Artaud le momo (1947), entre muchos otros. Artaud pasa sucesivamente por más de media docena de clínicas de enfermedades mentales, la primera de esas estancias es debido a unos “dolores mentales” a la edad de 19 años. Posteriormente se adhiere al movimiento surrealista. Según Artaud en su texto: Surrealismo y revolución, dicho movimiento fue: “*Mucho más que un movimiento literario fue una revuelta moral, el grito orgánico del hombre, las precipitaciones tumultuosas de nuestro ser contra la coerción*”.

Sin embargo posteriormente surgieron posiciones divergentes entre Artaud y los surrealistas que se fueron acentuando gradualmente hasta que en noviembre de 1926 Antonin fue excluido del grupo surrealista con el argumento de no tener plena conciencia de que los objetivos revolucionarios del surrealismo “no son imaginarios sino reales”. En el panfleto En pleno día, que recoge esa sanción, a Artaud se le acusaba de “solazarse con la materia de su espíritu”. Artaud responde con el panfleto En plena noche, donde dice: “*Sé que en el debate actual tengo de mi lado a todos los hombres libres, a todos los revolucionarios verdaderos que piensan que la libertad individual es un bien superior a cualquier conquista obtenida en un plano relativo*”.

---

<sup>3</sup> Antonin Artaud, El teatro y su doble (2003: Pág. 78).

Según Aldo Pellegrini en el texto Antonin Artaud el enemigo de la sociedad (que precede al escrito de Artaud Van Gogh el suicidado por la sociedad, 1998: Pág. 20), la disención de Artaud con los surrealistas se debe a que *“Artaud se negó siempre a tomar parte en una acción colectiva que le significara enajenar su libertad, aun cuando el objetivo fuera tan atrayente como el de cambiar el mundo.”*, lo cual *“... le significó una libertad casi sobrehumana, la posibilidad de una crítica abierta, no comprometida y sin concesiones y la utilización de modo ilimitado de su pensamiento creador, que de ningún modo le hubieran permitido las dobleces, las mentiras, los subterfugios que muy a menudo exige la estrategia de una acción común.”*

En 1926 funda el teatro Alfred Jarry en el que cuestiona la concepción imperante en el teatro occidental de aquella época, pero su crítica va mucho más allá de un simple cuestionamiento, al desplegar toda una propuesta de un teatro por demás peculiar, al que él denomina el “Teatro de la crueldad”. Artaud en su texto: El teatro y su doble (2003), pone de manifiesto el peculiar empleo que hace de la palabra “crueldad”, y la forma en que la liga a su apuesta teatral:

*“Bien podemos imaginar una crueldad en estado puro, sin desgarramiento carnal. Y filosóficamente hablando, ¿qué es, por otra parte, la crueldad? Desde el punto de vista del espíritu, crueldad alude a rigor, aplicación y decisión implacables, determinación irreversible, total.”* (Págs. 99 y 100)

*“Debería haber especificado el peculiar empleo que hago de esa palabra y agregar que no lo hago en el sentido banal y aleatorio, por deleite sádico o perversión espiritual, por amor a los sentimientos singulares y a actitudes enfermizas, vale decir, con un sentido absolutamente circunstancial. No trato la crueldad como vicio, o, tal vez, para azuzar apetitos perversos expresados por intermedio de sanguinarios ademanes. Todo lo contrario; se trata de un sentimiento desinteresado y puro, de un auténtico impulso del espíritu, fundado en los gestos de la misma vida. Tal idea de vida, expresada metafísicamente, en tanto admite la expresión, el grosor, el peso y la materia, también admite como directa consecuencia el mal y lo que es propio de él, del espacio, de la extensión y de la materia. Esto culmina en la conciencia y el tormento.”* (Pág. 111)

*“Digo “crueldad” como si dijera “vida” o “necesidad”, ya que ante todo señalaré que en mi concepto el teatro es acto y emanación permanente, que en él nada se coagulará, asimilándolo a un acto de autenticidad, vale decir vital, mágico de toda magia.”* (Pág.112)

Antonin Artaud en el mismo texto explicita su propuesta teatral:

*“Propongo pues un teatro en el cual violentas imágenes físicas quebranten y subyuguen la sensibilidad del espectador, llevado por el teatro como un torbellino de fuerzas superiores.”* (Pág. 81)

*“En esta propuesta hay riesgo, pero en las actuales circunstancias es necesario aventurarse. Considero imposible revitalizar el mundo en que vivimos y, además, inútil aferrarse a él. Propongo algo que nos arranque de tal marasmo en lugar de continuar quejándonos de él, del aburrimiento, la inercia y la estupidez generalizada.”* (Ídem)

Artaud plantea la imperiosa necesidad de un nuevo lenguaje en el teatro, un lenguaje de signos, de gestos corporales ligados con los movimientos físicos de la escena que son la luz, el sonido, los gritos, la música:

*“Tal lenguaje no puede definirse sino como expresión dinámica y realizada en el espacio, en oposición a las potencialidades expresivas del lenguaje oral. Y el teatro puede, así, utilizar de mejor manera sus posibilidades expansivas (por encima y más allá de las palabras), de creación en el espacio, de acción disociadora y vibratoria. Interviene aquí, en las entonaciones, el énfasis particular que se le dé a un vocablo y, sucesivamente (además del cúmulo de imágenes auditivas), la expresión visual a través de los objetos, desplazamientos, gestos, actitudes, fisonomías; las combinaciones de palabras hasta devenir signos, articulando con ellos una clase de alfabeto. Una vez que cobremos conciencia de tal lenguaje en el espacio, conformado por sonido, gritos, luces, onomatopeyas, el teatro deberá articularlo en auténticos jeroglíficos, haciendo uso de símbolos y correspondencias, con relación a todos los órganos y en todos los niveles.”* (Págs. 87 y 88)

De tal forma que este nuevo lenguaje para su realización implicaría una destrucción del lenguaje habitual que otorga el sitio de privilegio a la palabra, según Artaud este nuevo teatro debe de romper con este privilegio:

*“Se trata de suplantar el lenguaje oral por otro de naturaleza diferente que contenga posibilidades expresivas equivalentes a las del lenguaje verbal pero originado en una fuente más profunda, más alejada del pensamiento.*

*Resta aún construir la gramática de tal lenguaje. Su materia es el ademán, su nervio motor, se alfa y omega. Nace de la NECESIDAD del lenguaje más que del lenguaje instituido. Pero al encontrarse con el cerrado obstáculo de la palabra retorna de modo espontáneo al gesto.”* (Págs. 107 y 108)

Pero la búsqueda radical de Antonin Artaud en torno a crear un nuevo lenguaje va mucho más allá del ámbito teatral, Artaud lleva esa búsqueda hasta el plano de su vida cotidiana. Ese lenguaje que él busca es un lenguaje por así decir originario, en tanto que no implica repetición, no implica representación de otra cosa, sino que sería una presentación en acto de la cosa misma de que se trata. En palabras del mismo Artaud su búsqueda es:

*“...una terrible lucha con el lenguaje” “una revolución capital que no escribe sino para quemar los libros con hierro candente y no habla sino para aniquilar el lenguaje.”*

Cabría preguntarse ¿si al escribir y hablar Artaud inicia y despliega su lucha contra el lenguaje partiendo del propio lenguaje? Para trabajar en torno a esta y otras interrogantes que formularé, creo pertinente ir desglosando algunos planteamientos que Josafat Cuevas propone en su abordaje psicoanalítico de los escritos de Artaud, en el artículo: “Glosolalias/ cuerpo sin órganos: Artaud”, en Revista Artefacto 9, y en su texto: La imposible escritura de Antonin Artaud (2006); así como también es pertinente remitirnos a algunas citas textuales de dichos escritos de Artaud, que como

él mismo advierte en Le pèse-nerfs (El pesa nervios, 2005), no son sus obras, sino sus propios “*déchets*” (desechos):

*“Ce que vous avez pris pour mes oeuvres n’était que les déchets de moi-même, ces raclures de l’âme que l’homme normal n’accueille pas.”\**

\* “Lo que ustedes han tomado por mis obras no eran sino los desechos de mí mismo, estas raspaduras del alma que el hombre normal no acoge.” (Págs. 40 y 41)

Si esos escritos son los “*déchets*”, los desechos de sí mismo ¿Qué método mas válido podríamos emplear para hablar de su lucha contra el lenguaje, de su deseo, y de su cierta libertad, sino el de atender textualmente la literalidad de dichos escritos?

Pues bien, Antonin Artaud con su lucidez que nunca lo abandona, como menciona Josafat Cuevas en su artículo (pág. 113), se percata de algunas características fundamentales de ese lenguaje contra el que lucha. Una de esas características es relativa a la castración que es simbólica en sí. Artaud afirma que el lenguaje y su exceso de sentido lastran a la cultura, impidiéndole al hombre ver los hechos y las cosas. En su escrito Heliogábalo o el anarquista coronado (2006: Pág. 52) al hablar de los dioses y sus representaciones afirma que: “*Una cosa nombrada es una cosa muerta, y muerta porque está separada.*” Es notorio que este hombre dentro de su “locura” advierte y pone de manifiesto que el lenguaje al darle sentido a los actos y a las características del ser humano lo coloca en falta, lo delimita. El ser humano al ser reconocido como tal, al estar atravesado por el lenguaje, siempre pierde algo de su ser, siempre renuncia a algo cuando ha sido “mordido” por la palabra. Artaud se da cuenta de esto, de que el lenguaje introduce al hombre en un sistema humanizante en el que los acontecimientos y las cosas ya no son percibidas en bruto, en su dimensión real, sino que son vistas a partir de representaciones (que nos remiten a otras representaciones) que en cierta forma las transforman. Para Artaud en su texto: El teatro y su doble (2003: Pág. 31), la función del teatro sería precisamente la de lograr que el ser humano pueda verse en su “real” dimensión:

*“Se advertirá aquí que, desde la óptica humana, la acción del teatro, como la de la peste, es de beneficio, ya que al impulsar a los hombres a que se vean tal y como son, elimina la máscara, hace visible la mentira, la debilidad, la bajeza, la hipocresía, sacudiendo la paralizante inercia de la materia que enmascara y obstaculiza aún los testimonios más claros que nos dan los sentidos y revelando a las comunidades su oscura potencia, su fuerza latente, las induce a adoptar, ante el destino, una acción heroica y superior, que de otra forma jamás hubieran alcanzado.”*

Con esto Artaud también se percata de otra característica fundamental del lenguaje, esa característica respecto de la cual Lacan en el terreno del psicoanálisis logró subrayar, esa característica en torno al engaño, en torno a la imposibilidad de comprender, y por lo tanto de conocer al sujeto hablante, en tanto que articula palabras que pueden manifestar algo pero ocultar una verdad, palabras que sólo en el decir fallido dicen la verdad, palabras que dicen algo y pueden querer decir otra cosa que no

alcanzamos a comprender porque el muro del lenguaje nos lo impide. En el texto Heliogábalo o el anarquista coronado (2006: Pág. 24) Artaud al hablar de las leyendas y los símbolos advierte que: “...por encima de esas leyendas y relatos de la tierra que, simbólicos o no, y como todos los símbolos, ocultan y ponen de manifiesto, pero de manera reversible las más precisas e indiscutibles verdades, están los relatos y leyendas del cielo.” Artaud se percató de que el sistema humanizante da un sitio de privilegio a las palabras, palabras que sin embargo, aunque se intente articularlas correctamente, siempre se prestan a la ambigüedad, al equívoco, en El Pesa nervios (2005) afirma que:

*“Il me manque une concordance des mots avec la minute de mes états.*

*“Mais c’est normal, mais à tout le monde il manque des mots, mais vous êtes trop difficile avec vous-même, mais à vous entendre il n’y paraît pas, mais vous vous exprimez parfaitement en français, mais vous attachez trop d’importance à des mots.”*

*Vous êtes des cons, depuis l’intelligent jusqu’au mince, depuis le perçant jusqu’à l’induré, vous êtes des cons, je veux dire que vous êtes des chiens, je veux dire que vous aboyez au dehors, que vous vous acharnez à ne pas comprendre.”\**

\* *“Me falta una concordancia de las palabras con la minuta de mis estados*

*“Pero si es normal, pero si a todo el mundo le faltan palabras, pero si usted es demasiado difícil con usted mismo, pero si esto no parece cuando lo oímos, pero si se expresa perfectamente en francés, pero si usted atribuye demasiada importancia a las palabras.”*

*Ustedes son unos idiotas: desde el inteligente hasta el insignificante, desde el penetrante hasta el obtuso, ustedes son unos idiotas, quiero decir unos perros, quiero decir que ladran afuera y se encarnizan en no comprender.”* (Págs. 48 y 49)

Antonin al crear su propio lenguaje, es decir sus glosolalias, propone y lleva al acto un rompimiento radical con el sistema simbólico que él tanto cuestiona y repudia, sistema cuya esencia es la de representar. Observemos algunas de las glosolalias de Artaud, que se dan a conocer en el artículo de Josafat Cuevas ya mencionado:

*“o zarar  
e fantu zarida  
a zarida  
e fantu fizar”*(Pág. 115)

Según la lectura que realiza Cuevas de los escritos de Artaud, dichas glosolalias son un lenguaje original y originario, ya que como lenguaje se funda a sí mismo en cada acto de proferencia, de escritura, en cada sílaba inventada por él (Ídem. Pág. 112). Según el planteamiento de Cuevas, Artaud destruye el lenguaje del Otro, y por lo tanto al aniquilar ese lenguaje proveniente del Otro “Artaud inventará cómo demiurgo, cómo Otro, un nuevo lenguaje coorelativo de un cuerpo sin-órganos.” (Ídem. Pág. 119). Según advierte Cuevas las glosolalias son un lenguaje “Artaud” no un lenguaje

del Otro (Ídem. Pág. 118), ante lo cual en particular me pregunto ¿si dichas silabas con las que están constituidas esas glosolalias expresan un deseo de “Artaud” y no un deseo del Otro? Podemos advertir que Artaud, cómo demiurgo, al inventar su propio lenguaje, parecería encontrarse posicionado en un lugar de Otro para sí mismo (lo cual según mi opinión sería una cuestión para abordar muy detenidamente, quizá partiendo de una fábrica de caso), de lo cual se desprende que su lenguaje pudiera ser incomprensible para los demás, y en el abordaje de Cuevas este hecho es el único que nos permitiría aislar, al margen de cualquier discurso psicopatológico este caso específico y único de “locura Artaud”.

Sí bien hablamos de Antonin Artaud y de su “locura” específica, “locura” entendida como una condición humana del orden de un discurso, opino que el hecho de afirmar que se encuentra concernido por la locura no excluye el acto de reconocer que a partir de sus palabras y sus acciones se hace escuchar una “sabia razón”; Artaud despliega esa razón, ese saber, quizá muy a su pesar, ese saber que produce a lo largo de sus escritos-desechos, esos desechos que él secreta en torno al ordenamiento humano y a su propio pensamiento.

Artaud está concernido por la locura, su locura específica, sin embargo desde un costado clínico podríamos cuestionarnos: ¿Sí en este caso en particular de “locura” falta la instauración de ese significante primordial del nombre del padre, ese significante primordial que puede llegar a faltar en individuos catalogados psiquiátricamente como psicóticos (cabe señalar que el interés de esta interrogante radica en torno a la instauración o no de ese significante primordial en Artaud, no en torno de saber si Artaud podría ser catalogado o no como psicótico, ya que en el terreno psicoanalítico catalogarlo de tal forma no nos serviría de mucho)? ¿En Artaud no existe, no está instaurada esa metáfora paterna a partir de la cual se condensa y transmite el deseo del Otro? Tal vez en Artaud falta algo en el orden de lo simbólico, tal vez en él hay un cierto rompimiento en ese orden y por eso él rompe radicalmente con ese orden, él mismo menciona en el escrito ya citado:

*“...il n’y a rien en moi, rien dans ce qui fait ma personne, qui ne sois produit par l’existence d’un mal antérieur à moi-même, antérieur à ma volonté...”\**

*\* “No hay nada en mi, nada en lo que hace a mi persona, que no sea producido por la existencia de un mal anterior a mi mismo, anterior a mi voluntad.” (Págs. 67-69)*

Algo anterior a él y a su voluntad, ¿algo que le fue transmitido? Se puede advertir por la “terrible lucha con el lenguaje” en la que él se encuentra atrapado, que ese “mal” anterior a él apunta fundamentalmente hacia la dirección del sistema simbólico. En el escrito ya mencionado dice lo siguiente:

*“ Il ne me faudrait qu’un seul mot parfois, un simple petit mot sans importance, pour être grand, pour parler sur le ton des prophètes, un mot témoin, un mot précis,*

*un mot subtil, un mot bien macéré dans mes moelle, sorti de moi, qui se tiendrait à l'extrême bout de mon être,*

*et qui, pour tout le monde, ne serait rien*

*Je suis témoin, je suis le seul témoin de moi-même. Cette écorce de mots, ces imperceptibles transformations de ma pensée à voix basse, de cette petite partie de ma pensée que je prétends qui était déjà formulée, et qui avorte...”\**

*\* “Sólo me faltaría a veces una palabra, una simple palabrita sin importancia, para ser grande, para hablar con la entonación de los profetas, una palabra testimonio, una palabra precisa, una palabra sutil, una palabra bien macerada en mis medulas, salida de mí, que se hallaría en el punto extremo de mi ser,*

*y la cual, para todo el mundo, no significaría nada.*

*Soy testigo, soy el único testigo de mí mismo. Esta corteza de palabras, estas imperceptibles transformaciones de mi pensamiento en voz baja, esta pequeña parte de mi pensamiento que yo pretendo que ya estaba formulada, y que aborta, ...” (Págs. 28 y 29)*

Josafat Cuevas se percata de que Artaud al destruir el lenguaje también destruye toda posible deuda con el sistema simbólico, por ejemplo destruye la deuda de articular un lenguaje establecido por un Otro, y al ya no haber lenguaje metafórico supuestamente tampoco existiría metáfora paterna, no existiría el padre como metáfora del deseo del Otro; como se dijo anteriormente Artaud parecería colocarse a sí mismo para sí mismo, en ese lugar del Otro, como él mismo lo menciona en sus propios términos:

*“Yo Antonin Artaud, soy mi hijo, mi padre, mi madre, y yo”*

Al parecer a Artaud no le hace falta nada ya que él lo es todo para sí mismo. Quizá su relación con la falta sea peculiar y cabría preguntarnos si ¿Acaso él no está colocado como aquello que colma el deseo de un Otro que estaría sin falta? Podríamos al menos esbozar una pregunta mas, con el objetivo de iniciar un posible sesgo de investigación posterior, y es la de ¿Sí Artaud en su desmesurada búsqueda de libertad en relación con el lenguaje del Otro y por lo tanto quizá también en relación con el deseo del Otro, pone de manifiesto una lucha inusualmente autónoma, o si por el contrario esa lucha incesante es una modalidad de discurso a través del cual Artaud se encontraría preso, se encontraría a merced del deseo de algún ser hablante que posicionado en el lugar de un Otro omnipotente le ordena implícitamente luchar contra el lenguaje comúnmente admitido?

Artaud habla de libertad y la invención de un lenguaje propio en cierto sentido es un acto de libertad; sin duda Antonin Artaud es un transgresor, pero no sabemos hasta que punto llega su trasgresión, lo que sí sabemos es que al menos transgrede ciertas reglas del juego de la palabra, por ejemplo gramaticalmente (al proponer y desplegar esas palabras como elementos sonoros y no por lo que gramaticalmente quieran

expresar), y su deseo se hace escuchar a través de todo un discurso que da como resultado sus glosolalias y una serie de escritos en los que aparecen plasmadas sus certezas que son por demás peculiares. Observemos algunos fragmentos textuales de las afirmaciones que plantea en relación a su ser:

*“Si el mundo continúa es a causa de mis pérdidas de tuétanos y de esperma”*

*“Antonin Artaud murió en Ville- Evrard en agosto de 1939, muerto de pena y de dolor, muerto por haber llevado los pecados de todos los hombres”*

*“Es así que a fuerza de morir terminé por alcanzar una inmortalidad real”*  
(Revue 84, No., Pág. 108)

Podemos percatarnos de que Artaud como escritor y en su cotidianeidad misma en cierto sentido no se rige por las leyes del lenguaje, sino que vivencia su deseo llevando a cabo una apuesta radical, como menciona Josafat Cuevas en su artículo ya mencionado, apuesta que raya entre los límites de lo imaginario y lo real puro (Pág. 122). De esta forma la destrucción del simbólico que es a lo que apuesta Artaud tiene repercusiones en el imaginario, en su imaginario, transformándose de esta manera en un cuerpo sin órganos, es decir, vaciado de significantes, un cuerpo sin representantes que delimiten y nombren sus partes, un cuerpo real que solamente está y funciona: come, duerme, respira, etc.

Artaud se rebela ante el lenguaje establecido, comúnmente admitido, no acepta fundamentalmente el orden de la palabra que en esencia es repetición, reciclaje, y al no aceptarlo toda su cotidianeidad y su concepción del ser se vuelve por demás fuera de lo común, su existencia escapa de esa cierta homogeneidad del sistema humanizante que marca a los sujetos con características típicas. Al parecer Antonin Artaud no está marcado por ese sistema, no tiene etiquetas en sus órganos y tal vez toda su propuesta de destrucción simbólica también podría carecer de alguna etiqueta proveniente del deseo de un Otro.

Podemos darnos cuenta de cómo el discurso de Antonin Artaud es una clara búsqueda de autonomía en relación con el lenguaje del Otro, lo que podría implicar una búsqueda de libertad en torno al deseo que de ese lugar del Otro proviene, una búsqueda que traspasa los límites de lo que sería una simple teoría y se convierte en una puesta en acto, que para Artaud destruye el simbólico, repercute en su imaginario y al quitarle el “recubrimiento” simbólico a algo del orden de lo real, logra cercar ese real a su manera. Artaud menciona: *“Estoy inventando otra lengua, pero para aplicarla tengo que ser libre”*, ante lo cual opino que cabría hacerse la pregunta de ¿Sí acaso al menos en relación al orden del lenguaje comúnmente admitido, y debido a la creación de su propio lenguaje (en tanto acto de crear) también en el orden de los actos, Artaud no es un hombre mucho más libre de lo común? Si existiera una libertad para Artaud esta partiría de sus certezas: la de que el lenguaje hablado lastra a la cultura, la de que hay que sustituir dicho lenguaje verbal por un lenguaje de gestos, de movimientos, de elementos sonoros a los que no se les dé un sentido gramatical. Si

hubiera libertad para Artaud, esa libertad se encaminaría por el sesgo de sus certezas, pero no se quedaría simplemente en el plano de las certezas, sino que se sustentaría en el acto mismo, en ese acto que para Artaud es la creación de su propio lenguaje. Artaud crea su lenguaje y al crearlo crea un espacio que no estaba, de lo cual da cuenta en El pesa nervios (2005):

*“Nous sommes quelques-uns à cette époque à avoir voulu attenter aux choses, créer en nous des espaces à la vie, des espaces qui n'étaient pas et ne semblaient pas devoir trouver place dans l'espace.”\**

*\* “En esta época somos algunos los que hemos querido atentar contra las cosas, crear en nosotros espacios en la vida, espacios que no estaban y que no parecían encontrar sitio en el espacio.” (Págs. 14 y 15)*

En este sentido opino que esa “cierta libertad” de Artaud tendría mucho en común con la libertad de Descartes de la que habla Lacan (en el seminario de Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, sesión del 3 de junio de 1964), libertad tal que “*pasa por esa vía donde encuentra su certeza y en el acto*” (1991: Pág. 235), esa certeza del yo pienso de la cogitación en lo que concierne a sus acciones\*. Lacan en la misma sesión (Pág. 235) continúa hablando de la libertad afirmando que:

*“El punto de empalme para retomar el *Vorstellungsrepräsentanz*, tan necesario para mi actual discurso, es el que llamé el punto virtual de la función de la libertad, en la medida en que allí la elección, el vel, se manifiesta entre el significante y el sujeto. Lo ilustré con una apertura hacia lo que podría llamarse los avatares de esa libertad que, a fin de cuentas, ninguna persona seria, desde luego, encuentra jamás.”* (En el capítulo 3 de la presente investigación se abordará con detenimiento el tema de la función de la libertad dentro del planteamiento lacaniano.)

Según este planteamiento lacaniano tal vez irónico “ninguna persona seria” encuentra la libertad jamás. Podríamos pensar que Antonin Artaud quizá precisamente en este sentido no era una “persona seria”, que quizá no tenía la “seriedad” suficiente para aceptar el lenguaje del Otro y por lo tanto no aceptaba su dependencia significativa respecto del campo del Otro, o más aún quizá en él no operaba dicha dependencia significativa, dando como resultado que Artaud “encontrara” una cierta “libertad”. El mismo Lacan en De Rome 53 a Rome 67: La psychanalyse. Raison d'un échec (1968) se refirió a Artaud, al hablar de cierto narcisismo no individual, sino más vasto, propio del grupo humano: “*todas las civilizaciones distinguen la función de contrarrestar los efectos de ese narcisismo en un uso diferenciado: loco o bufón. Nadie razonable, por sí mismo, retomará en nuestro círculo la pasión de Antonin Artaud. Si uno de mis discípulos se inflama en ese sentido, intento calmarlo.*” Ante esta afirmación lacaniana Josafat Cuevas en su texto: La imposible escritura de Antonin Artaud (2006) localiza que Artaud efectuaba en su vida la destrucción de aquello que, en dirección inversa

---

\* Lacan en su seminario de Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1991) sesión del 3 de junio de 1964, Pág. 230, al plantear que lo que busca Descartes es la certeza, nos refiere a un decir cartesiano: “*Tengo un extremado deseo de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso en mis acciones, y así poder andar seguro en esta vida.*”

Lacan construía a lo largo del tiempo “*dar cuenta de los efectos subjetivantes del lenguaje*” (Pág. 96). Según Cuevas: “*la “alienación” de Artaud, su “locura”, no son sino el testimonio vivo, desgarrado, de un ejercicio sostenido de desalienación.*” (Págs. 95 y 96).

Artaud partiendo de sus certezas produce un discurso (en acto) de liberación, de desalienación en torno a lo simbólico, pero quizá el hecho de llegar a etiquetarlo con el calificativo de “libre” ya lo sujetaría a una significación hasta cierto punto cerrada (incluso aunque las palabras sean polisémicas), que era contra lo que Artaud luchaba, contra las significaciones y el sentido de las palabras, lucha que plasma en el escrito ya citado:

*“Ceux pour qui certains mots ont un sens, et certaines manières d’être, ceux qui font si bien des façons, ceux qui les sentiments ont des classes et qui discutent sur un degré quelconque de leurs hilarantes classifications, ceux qui croient encore à des “termes”, ceux qui remuent des idéologies ayant pris rang dans l’époque, ceux dont les femmes parlent si bien et ces femmes aussi qui parlent si bien et qui parlent des courants de l’époque, ceux qui croient encore à une orientation de l’esprit, ceux qui suivent des voies, qui agitent des noms, qui font crier les pages des livres,*

*-ceux-là sont les pires cochons.”\**

*\* “Aquellos para quienes ciertas palabras tienen un sentido, y ciertas maneras de ser; aquellos que afectan tan bien sus maneras; aquellos para quienes los sentimientos poseen categorías y discuten sobre un grado cualquiera de sus clasificaciones hilarantes; aquellos que creen todavía en los “términos”; aquellos que ponen en movimiento ideologías habiendo adquirido un rango en la época; aquellos cuyas mujeres hablan tan bien y estas mujeres de igual manera hablan tan bien y hablan de las corrientes de la época; aquellos que creen aún en una orientación del espíritu; aquellos que siguen vías, que agitan nombres, que hacen gritar las páginas de los libros,*

*-ésos son los peores cerdos.” (Págs. 52-55)*

Al mismo tiempo si catalogáramos a Artaud como un hombre libre, si dijéramos que un hombre en libertad sería como él, también caeríamos en el error de sustancializar y volver rígido, estático, un concepto por demás ambiguo y abierto como lo es el concepto de la libertad.

## 2.3 El discurso de la locura y el discurso analítico.

*“Hay otra forma de defensa además de la provocada por una tendencia o significación prohibida. Esa defensa consiste en no acercarse al lugar donde no hay respuesta a la pregunta.*

*De este modo nos quedamos más tranquilos, y, en suma, esa es la característica de la gente normal. No hacemos preguntas, nos lo enseñaron, y por eso estamos aquí. Pero, en tanto psicoanalistas, estamos hechos sin embargo para intentar esclarecer a los desdichados que si se han hecho preguntas.<sup>4</sup>”*

Jacques Lacan

En los ejemplos de los anteriores subcapítulos pudimos observar algunos casos de locura, y también observamos cómo estos individuos se rebelan en cierto sentido a las pautas sociales, lingüísticas, etc.; ya que a través de la posición subjetivante en torno al lugar del Otro que se presente en cada sujeto, dichas pautas en muchas ocasiones pueden haber quedado excluidas por completo al no saber nada de ellas. El discurso del loco es por demás peculiar, es una modalidad de discurso a través de la cual una verdad concerniente al deseo se hace escuchar, ante lo cual podríamos preguntarnos: ¿Qué posibilidad hay de que un individuo con un discurso tal pueda ser tratado efectivamente por medio del análisis? Podemos abordar esta pregunta remitiéndonos a un artículo de Jean Allouch, llamado “Perturbación en pernepsi”, en Revista Litoral Vol. 15 (1993), en dicho artículo el psicoanalista francés menciona algunas afirmaciones de Lacan en Deauville, entre dichas afirmaciones está una definición psicoanalítica del psicótico y la idea de que hay de psicóticos a psicóticos, diferenciándolos en dos grupos: los psicóticos de síntoma neurótico y los psicóticos de síntoma psicótico:

*“Tenemos, entonces, una definición psicoanalítica del psicótico, una definición perfectamente clara y distinta incluso si sigue siendo parcial; es llamado “psicótico” por nosotros aquel cuyos síntomas neuróticos lo conducen a venir a demandarnos un psicoanálisis. Está “absolutamente loco”-en el sentido de la psicosis en la medida en que cree en los psicoanalistas. Existe entonces ese ser extraño, a juzgarlo desde el punto de vista de la clínica de pernepsi, el psicótico de síntoma neurótico.” (Pág. 32)*

*“Ante todo, ¿qué ocurre con los “otros”, en particular con los psicóticos de síntoma psicótico? De nuevo en la misma intervención en Deauville, Lacan observa que tienen “la cordura (sagesse) de no ir a demandarle a un analista que se ocupe de ellos.”(Ídem)*

---

<sup>4</sup> Jacques Lacan. Seminario: Las estructuras freudianas en la psicosis (1988: Págs. 287 y 288), sesión del 18 de abril de 1956.

Allouch nos dice que según Lacan el psicótico de síntoma neurótico es el que puede demandar un análisis, mientras que el psicótico de síntoma psicótico no se muestra interesado en lo más mínimo por nuestra peculiar doctrina; pero paradójicamente este psicótico de síntoma psicótico nos muestra una cierta cordura, a saber, la cordura de no creer en los psicoanalistas:

*“La ‘cordura’ de la que se trata señalaría, entonces, una cierta incompatibilidad entre el discurso del psicótico y el discurso analítico.”(Ídem)*

Según esta afirmación lacaniana hay psicóticos con síntoma psicótico que presentarían un discurso incompatible con el discurso analítico; pero opino que dicha incompatibilidad no deja de mostrar algo llamativo: tanto el discurso de un psicótico con síntoma psicótico como el discurso del psicoanálisis tienen un costado imaginario importante, ya que parte del discurso del psicoanálisis en intención, es decir parte del discurso pronunciado por el analizante ante el analista, versa sobre diversas producciones a las que el imaginario les da forma, como las fantasías, los sueños, etc.; y en otro sentido el discurso del psicoanálisis en extensión, está cargado de neologismos y conceptos que sin el soporte testimonial de la clínica analítica, se tornan como producciones concernientes al campo de la imaginación, imaginación de aquel que escribe y habla sobre teoría psicoanalítica y ese discurso teórico sólo lo remite (y a su vez hace que el que lo lee o escucha sólo se remita) a otros discursos teóricos. Así el discurso del psicótico con síntoma psicótico y el discurso analítico comparten esa delirante característica en torno al sesgo de la imaginación que le da forma a una parte importante de sus discursos. El mismo Lacan llegó a definir (el 11 de enero de 1967) al psicoanálisis como un “delirio científico”, lo cual se menciona en el artículo de Jean Allouch ya citado (Pág. 33).

Sin embargo ciertos practicantes del psicoanálisis y su discurso muestran algo que el discurso del loco no muestra, a saber: una “mordedura” de un sujeto de apellido Freud. Allouch en el mismo artículo deja en claro que esos psicóticos de síntoma psicótico no se interesan por Freud, sus conceptos, o sus intervenciones analíticas, al no necesitar nada de ello, ya que en algunos casos tienen todo lo que les hace falta, ya que su relación con la falta se presenta de manera peculiar, en tanto que ellos pueden estar colocados como aquello que colma las expectativas, las demandas de un semejante colocado en el lugar del Otro, que está sin falta, conformando con ese Otro una cierta completud:

*“Si la ganancia de un análisis se paga con la transformación del analizante en un creyente en el inconsciente, de allí en adelante un mordido por Freud, está claro que este psicótico no se muestra interesado. Cuestión mordaz, tiene todo lo que le hace falta, y esto lo estorba tanto como al psicoanalista la mordedura de Freud.” (Ídem)*

De esta forma observamos que podrá haber casos de locura en los que el individuo además de rebelarse ante lo comúnmente admitido (socialmente hablando, culturalmente hablando) y transmitido por medio de las palabras, también se rebela ante la posibilidad de tener un viraje en su subjetivación, producido por el

psicoanálisis, al no necesitar del psicoanálisis y no creer en sus “supuestos”, en sus supuestos – sujetos – saberes y en sus supuestos teóricos que algo (o mucho) tienen de delirantes, ya que sí escucháramos puro discurso teórico concerniente a los conceptos psicoanalíticos (castración, complejo de Edipo, objeto a, nudo borromeo, etc.) sin vincularlo directamente a la experiencia analítica, es decir a lo dicho por el analizante y a la intervención del analista, nos sonaría como un delirio bastante peculiar.

Ante todo este panorama psicoanalítico posterior a las aportaciones lacanianas, estando al tanto de que el analista en torno a la locura tiene la función primordial de dejar que ese “texto en busca de lector” se despliegue a través del discurso, resulta visible que la función del analista, muy a diferencia de la del psiquiatra, no es la de delimitar fronteras en torno a una verdad teórica de índole psicopatológica o nosográfica, etiquetando o ubicando al paciente a través de términos como: “bipolar”, “paranoico” o “esquizofrénico”. El analista más bien dejaría todo ese acervo de saber psicopatológico simplemente como una herramienta referencial, que incluso podría ser útil para teorizar, teorización que se desprendería de la práctica clínica, pero dicho saber psicopatológico no se utilizará para imponer un diagnóstico al analizante en una situación analítica propiamente dicha. Al respecto podríamos cuestionarnos: ¿De qué le serviría al paciente que lo etiquetemos en una cierta categoría de trastorno, si lo que requiere es dar cuenta de una verdad?

Muchos ámbitos clínicos tanto en la actualidad como en antaño han enseñado al paciente a ubicarse, a reconocerse en algún diagnóstico específico, haciendo quizá que dicho paciente se sienta cómodo al entender que se encuentra dentro de los límites de un trastorno tal y que cierto enfoque de la psicología o de la psiquiatría tiene el saber sobre su trastorno y por lo tanto la posibilidad para la “cura”; pero al interponerle un “saber científico” a ese paciente se ignora el saber particular que ese sujeto pueda decir, con lo cual se le quita la oportunidad de pasar a otra cosa. El psicoanálisis nos enseña lo contrario, nos enseña que la locura no se resuelve comprendiéndola como enfermedad o explicándole algo al paciente sobre su estado, o sobre el nombre que a ese estado se le pudiera dar.

Escribiendo esto me viene a la mente una anécdota de mi experiencia como practicante del psicoanálisis que puede ejemplificar estas cuestiones. Un día un paciente que llevaba ya algunos meses analizándose conmigo, llega al consultorio y me dice que hace unos días había leído una clasificación psicopatológica, y a manera de descubrimiento y algo sobresaltado expresa: “*ya sé lo que tengo, ya sé lo que soy, yo soy un paranoico*”. Mi respuesta inmediata se impuso, sin premeditarla, por lo cual posteriormente me percaté de que había sido una intervención propiamente analítica, en tanto que no tenía que ver con el hecho de intentar comprender lógicamente lo que el paciente me decía, mi respuesta fue una carcajada ante lo que el paciente dijo, una respuesta en forma de acto, ante la cual él se molestó un poco. No digo que su “supuesta” o “real” paranoia se haya “resuelto”, pero lo que sí pude escuchar de ese analizante es que posteriormente a esa sesión su discurso se fue deslizando de forma distinta, dando cuenta de la manera en que su supuesto delirio de persecución tenía

elementos de verdad dentro de su relato de vida, en tanto que él decía haber cometido actos francamente agresivos contra sus supuestos perseguidores antes de que se sintiera atacado. Mi risa como intervención analítica quizá pudo o no ocasionar efectos de sentido para el analizante, eso queda abierto a la incógnita como toda intervención del analista, sin embargo pienso que seguramente fue más efectiva o movió al paciente más que si le hubiera tratado de explicar “*mira, el hecho de que tú te etiquetes como paranoico, o que yo te etiquetara como tal, resulta risible y no te servirá de mucho*”.

Por otra parte esta anécdota me remite a la historia relatada en el artículo de Bernard Casanova: “Sobre la risa de Demócrito”, en la Revista Artefacto No. 4 (1993), en la que los habitantes de la ciudad de Abdera, en Tracia (hoy Turquía), se encuentran preocupados por la salud mental del filósofo Demócrito, temiendo que Demócrito se haya vuelto loco ya que éste se ríe de todo, o más bien, después de que Demócrito da cuenta ante Hipócrates del motivo de su risa, podemos estar al tanto de que él se ríe de la locura del hombre:

*“Entonces Demócrito se pone a reír, a reírse mucho, a reírse muy fuerte, a reír desmedidamente; Hipócrates, molesto le pregunta si no es un poco atopos por reír así (atopos: insólito, extravagante, delirante, en francés popular se diría à côté de ses chaussures) y le dice que debe explicarse sobre esa risa. Demócrito le responde que su risa solo tiene un objeto: el Hombre; y hace un largo discurso sobre el Hombre y sus contradicciones, sus errores, sus extravíos, sus estupideces, sus bajezas, sus codicias, sus guerras... En resumen, un discurso sobre la locura de los hombres.” (Pág. 139)*

En el ejemplo de la experiencia analítica que planteo, mi risa sería provocada por la locura que consiste en intentar comprender y encasillar como enfermo a un sujeto por medio de clasificaciones cerradas que provienen de una “sabia razón”.

Ante esto podríamos cuestionarnos ¿acaso el psiquiatra, el psicólogo o el psicoanalista no está preocupado por la locura? ¿Acaso no también tiene síntomas o no llega a delirar, en ocasiones incluso más que el paciente, siendo su delirio incluso en ocasiones más perceptible? ¿Acaso un clínico que en contextos universitarios sólo habla de teoría y más teoría, de grafos y más grafos, y nunca remite nada de eso al soporte testimonial de lo que dicen los pacientes, no delira más o no está más loco que algún hombre que quizá sólo pide atención psicológica porque terminó una relación de pareja y se siente melancólico (ya que al haber perdido un objeto de amor ha perdido un trozo de sí mismo\*)?

En todas estas cuestiones entra en juego lo que es entendido por locura, y siempre será algo subjetivo decir qué es loco y qué no lo es, ya que aunque todos tengamos una cierta locura, a un ser hablante muchas veces no le concierne la locura de otro ser hablante, no le parece “familiar”, no le sonoriza, y por lo tanto la juzga como insania,

---

\* Idea en torno a la pérdida de objeto propuesta por Jean Allouch, en Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca (1996).

como desvarío. La locura pues tiene que ver con un discurso, y en cada ser humano se presentan producciones discursivas particulares e irrepetibles, por lo tanto dicho discurso es desigual al de cualquier otro ser humano, de ahí que no haya dos locuras idénticas (incluso en casos de folie à deux se podrían precisar diferencias entre ambos delirios), cada ser hablante podría ser catalogado como loco en tanto difiera de lo comúnmente admitido como “normal” (como lo que obedece las normas) dentro de algún contexto social, cultural, etc.

Los delirios de alguien catalogado como “loco” pueden llegar a ser casi únicos y los de los “normales” en ciertos de sus elementos pueden ser compartidos por una multitud. Para formular esto basta citar un breve ejemplo que da Erasmo de Róterdam sobre la locura, encontrado en el artículo ya mencionado de “Perturbación en pernepsi” (Pág. 33), en el cual se habla de que el hombre que toma un calabacín por una mujer es tratado como loco porque una idea tal es sostenida por muy pocos hombres, en cambio a aquel hombre cuya esposa tiene numerosos amantes y que él cree y declara que ella le es fiel nadie lo llamará loco, porque una certeza tal, aunque sea delirante, es común en muchos hombres.

Por otra parte podríamos preguntarnos ¿Quién podría ser experto en delimitar la frontera entre lo que es locura y lo que no lo es? Podemos remitirnos nuevamente al artículo de Bernard Casanova: “Sobre la risa de Demócrito” (1993: Págs. 138-140), para plantear algo que es de llamar la atención en torno a esta cuestión. Como ya revisamos en el relato de Demócrito los habitantes de la ciudad de Abdera, se han inquietado porque piensan que el filósofo Demócrito quizá se haya vuelto loco, ellos detallan los síntomas de Demócrito a Hipócrates, sorprendentemente algunos de esos síntomas pueden sonarnos familiares a los que nos encontramos dentro del contexto de la doctrina psicoanalítica, por ejemplo Demócrito se retiró a la soledad a escribir sobre la locura y además tenía olvidos, ¿acaso los que leemos sobre psicoanálisis y practicamos el psicoanálisis no nos retiramos en ocasiones a la soledad a escribir sobre la locura, y acaso no tenemos olvidos y no sólo los tenemos sino que incluso los privilegiamos, los subrayamos y hasta damos cuenta de ellos? ¿Tenemos síntomas de locura en común con Demócrito? Quizá en el contexto cultural de los abderitas, los practicantes y teóricos del psicoanálisis no nos hubiéramos salvado de un juicio similar, sin embargo es innegable que tanto en los escritos de Demócrito como en los escritos psicoanalíticos se manifiesta una verdad en torno al hombre, una verdad en torno a las contradicciones y faltas del hombre.

Tanto Demócrito como el psicoanálisis se interesan en la locura, y al interesarse en cierto punto están concernidos por ella. En sí la locura no sólo es propia de cada loco específico, sino que como advierte Demócrito la locura es propia del hombre, o en términos lacanianos es propia del intrincamiento con ese lugar del Otro, en la locura está en juego una verdad concerniente a un Otro, verdad de ese Otro que se hará escuchar, ese Otro (en tanto lugar de significantes) que toma cuerpo en la palabra transmitida por nuestros semejantes, por esos seres hablantes que nos estructuran.

En el discurso del loco hasta las producciones que pudieran parecer más extravagantes o más imaginativas remiten a ciertas verdades, a una verdad en el orden de lo simbólico, por ejemplo a una verdad en torno a una cierta falla o desgarramiento en este orden, en tanto forclusión; por otra parte la locura nos remite incluso a una verdad perteneciente al registro de lo real, que le concierne a un loco, perteneciente a ese real que en términos lacanianos es “*eso que hace obstáculo a la vida del hombre*”<sup>\*</sup>. Podemos decir que en el discurso del loco está en juego una verdad, tanto desde el punto de vista general, es decir en torno al sistema humanizante en el cual estamos inmersos, como también está en juego una verdad única, particular, dentro de la cadena de significantes que le han sido transmitidos a un individuo específico y que hace coalescencia con algo del orden del goce.

Ya diría el demiurgo Antonin Artaud dentro de su legítima y creativa locura, al respecto de aquellos a los que la sociedad amordaza en los asilos, al querer “desembarazarse” o “protegerse” de ellos: “*...un alienado es en realidad un hombre al que la sociedad se niega a escuchar, y al que quiere impedir que exprese determinadas verdades insoportables.*” (A. Artaud. Van Gogh el suicidado por la sociedad, 1998: Pág. 77).

Para precisar esta cuestión de la verdad de la locura me parece necesario señalar algún ejemplo en el que la podamos ubicar, que mejor para este fin que hacer mención del mito de Dionisio, que es abordado por Luis Tamayo en su texto: Del síntoma al acto (2001: Págs. 65-90). El elemento principal de la locura de Dionisio era la guerra, Dionisio en su locura empieza a guerrear, constituye su ejército y lo dirige armado de un tirso cubierto de hiedra y con una piña de pino en la punta (peculiar armamento). El relato de su loca guerra (que como toda guerra tiene mucho de loca) sólo cobra sentido si atendemos al discurso textual de su historia. A Dionisio no se le reconocía su procedencia, cuestionándosele su origen inmortal, se había hecho de él un hijo sin padre. Dionisio conserva la vida condicionado a perder su identidad sexual y su carácter humano. La locura de Dionisio nos ilustra en cierto sentido un pasaje al acto, es decir una verdad no escuchada que desemboca en un acto específico: Dionisio guerrea para probar su linaje.

Tiempo después Dionisio arriba con su ejército a la patria del semidiós Perseo y lucha contra él. Perseo mata a varios de los seguidores de Dionisio y a su vez éste se venga inoculando locura en las mujeres argivas. Este acto le permite a Perseo reconocer la calidad olímpica de su oponente y cambia de postura reconociendo su error y construyendo un templo dedicado a Dionisio, colocándolo a la derecha de su padre Zeus. Ante este acto de reconocimiento por parte de Perseo, Dionisio deja de guerrear. En este mito griego observamos una metáfora de la verdad que se juega en la locura, esa verdad que busca ser reconocida, ser escuchada, en torno a un Otro, en este caso ese Otro mítico es Zeus. Podemos advertir que al loco la locura le viene de otra

---

<sup>\*</sup> Entrevista a Jacques Lacan: “Freud para siempre”. Revista *Magazine Littéraire* No. 428, París. 2004: Pág. 6.

parte, de una transgresión que viene de afuera, a Dionisio le ignoran su verdad en torno a su ascendencia divina, por lo tanto su mismo linaje le “impone” (implícitamente) guerrear en tanto demanda proveniente de un Otro, con el cual Dionisio en su legítima locura, al estar intrincado constituye una cierta completud. Según mi punto de vista dicha completud es escenificada en el mito en el momento en que Dionisio es colocado a la derecha de Zeus en el templo.

Dionisio pasa a otra cosa en el momento en que su verdad es escuchada, atendida y legitimada, no podemos afirmar que Dionisio se “curó” en tanto que no podríamos decir que algún día estuvo enfermo, sin embargo su pasaje al acto guerrero cesó ante la intervención de Perseo, ante ese acto de Perseo que consistió en reconocerle a Dionisio su estatuto divino. La intervención mítica de Perseo suena muy analítica, en el sentido de que la intervención analítica no es una explicación, no es un consejo, sino que es un acto del analista que se impone, irrumpiendo ante cierto momento del discurso desplegado por aquel que se posiciona en el lugar de analizante.

En este sentido la intervención analítica ante una cierta locura contenida en el discurso del analizante es un acto en el que el analista va haciendo equívocos sin proponérselo, al lograr que se vuelva sonora la ambigüedad y el equívoco al que se prestan los decires del analizante. Pero a partir de esa especie de equívocos que el analista va haciendo, será escuchada una verdad por aquel que la menciona, es decir por el analizante, verdad en la que puede estar en juego: ya sea un entramado de expectativas y proyectos de vida provenientes de esos seres hablantes que nos estructuran y que llegan a ocupar ese lugar del Otro (ya que en algunos casos de locura como en la folie á deux el loco nos muestra que está a merced de lo que un ser hablante desde el lugar del Otro le demanda, un ser hablante que se posiciona como omnipotente siendo la parte dominante dentro de algunos casos de locura compartida\*), o ya sea un hueco concerniente a ese lugar de Otro en el que está en juego la palabra.

De tal forma al hablar de la locura estamos hablando de una cierta transgresión, de un cierto orden que se encuentra alterado, de un orden en el que se encuentra un defecto del elemento primordial que sostiene toda la red simbólica, es decir de un significante que no llegó donde se lo esperaba; pero no se trata de que el loco haya producido este defecto por sí mismo, sino que, esa no inscripción, esa no llegada de un significante le viene de fuera y le es impuesta. Lacan en su seminario Las estructuras freudianas en la psicosis (1988), sesión del 31 de mayo de 1956, advertía esta cuestión en torno a esa categoría de sujetos llamados psicóticos (que quizá además de ser catalogados como psicóticos también pueden estar concernidos por la locura, ya que como habíamos visto hay diferencias entre los términos psicótico y loco), mencionando que el psicótico, no habla sino que es hablado, es decir que se encuentra en juego una palabra, una verdad que le es impuesta al psicótico:

---

\* Esta idea sobre la locura compartida proviene de la lectura de algunos casos del texto La folie á deux. Porge. E (1988). Caps. I y II.

*“En mi discurso sobre Freud de hace quince días, hablé del lenguaje en tanto habitado por el sujeto, quien toma en él la palabra, más o menos, con todo su ser, es decir, en parte sin saberlo. ¿Cómo no ver en la fenomenología de las psicosis que todo, desde el comienzo hasta el final, tiene que ver con determinada relación del sujeto con ese lenguaje promovido de golpe a primer plano de la escena, que habla por sí solo, en voz alta, tanto en su sonido y furia, como en su neutralidad? Si el neurótico habita el lenguaje, el psicótico es habitado, poseído por el lenguaje.” (Pág. 358)*

Respecto de esta cuestión puedo relatar que un día fuera del contexto de la clínica analítica, sin encontrarse de mí parte ninguna intención investigativa de índole psicoanalítica de la que me hubiera percatado, sostuve un diálogo con un sujeto habitado por algunas certezas que eran de llamar la atención, entre dichas certezas se encontraba la de sentirse vigilado las veinticuatro horas del día. En el momento de dicho diálogo yo aun no tenía noticia de las producciones que este hombre traía en mente, y le dije quizá con mucha ingenuidad: *“hacía mucho que no te veía”*; la respuesta de este hombre se impuso inmediatamente, sin premeditarla ni un instante, fue hablado: *“Pero si me ven diario”*; yo todavía pregunte sorprendido sin comprender su afirmación *“¿Que?”*, él ya no quiso hablar nada sobre el tema, él ya había sido habitado por el lenguaje en ese momento, más de lo esperado. Posteriormente al enterarme de lo que le pasaba por la mente comprendí que las palabras irruptivas que a través de su boca se habían articulado no eran absurdas, sino que estaban en concordancia con las peculiares certezas por las que se encontraba preocupado.

De esta forma el discurso del loco no es absurdo en relación con el diálogo por el que es habitado, y esta observación en torno a la locura también se ha hecho patente en terrenos distintos al psicoanálisis. Jean Paul Sartre la planteó en el terreno filosófico-literario, dentro de su novela La náusea (1996: Pág. 191), a través del discurso que escribía en su diario el personaje ficticio Antoine Roquentin:

*“Los discursos de un loco, por ejemplo, son absurdos con respecto a la situación en que se encuentra, pero no con respecto a su delirio.”*

El psicótico al igual que ciertos locos no catalogados psiquiátricamente como psicóticos, se encuentra habitado por el lenguaje, y complementando esto es pertinente señalar que Lacan en el seminario ya mencionado, sesión del 30 de noviembre de 1955, también plantea una pregunta al respecto: ¿De qué habla el psicótico? y vislumbra una posible respuesta:

*“... ¿de qué les habla? De él, sin duda, pero primero de un objeto diferente a los demás, de un objeto que está en la prolongación de la dialéctica dual: les habla de algo que le habló.*

*El fundamento mismo de la estructura paranoica es que el sujeto comprendió algo que él formula, a saber, que algo adquirió forma de palabra, y le habla. Nadie, obviamente, duda de que sea un ser fantasmático, ni siquiera él, pues siempre está en posición de admitir el carácter perfectamente ambiguo de la fuente de las palabras*

*que se le dirigen. El paranoico testimonia acerca de la estructura de ese ser que habla al sujeto.” (Pág. 63)*

Sin embargo acaso ¿podríamos afirmar que el hombre llamado “normal” nunca es habitado, poseído por el lenguaje, que al hombre llamado “normal” no se le imponen palabras? ¿Si todos estamos inmersos en una realidad humanizante en la cual las palabras son impuestas quiere decir que todos estamos en cierto punto algo locos? Podríamos responder estas interrogantes desde un punto de vista lacaniano, según el cual la locura no sólo estaría presente en sujetos tan peculiares como el presidente Schreber (en su lucha desigual contra su “Dios”) o como el demiurgo Antonin Artaud (en su lucha radical por destruir el lenguaje comúnmente admitido), sino que la locura abarcaría mucho más terreno, por ejemplo como se había mencionado anteriormente Lacan llega a afirmar que aquel que decide acudir a análisis está definitivamente loco por creer en los psicoanalistas. De esta forma no sólo estarían locos sujetos como Artaud, sino también aquellos que hemos ido a análisis, y aquellos que no van a análisis pero que presentan delirios un tanto imperceptibles (como esos hombres que creen poder conquistar a cuanta mujer les plazca), y aquellos que son invadidos casi todo el día por un discurso teórico psicoanalítico.

Con lo anterior podríamos preguntarnos finalmente: ¿si todos estamos un tanto concernidos por la locura qué objetivo clínico tiene hacer clasificaciones de ella? El psicoanálisis propone una forma de abordar clínicamente la locura en la que el diagnóstico no es lo que importa, sino la verdad que el loco pueda decir, por lo tanto la función del analista ante esta cuestión es la de hacer algo con las palabras que escucha: puntuarlas, subrayarlas para que resuenen, para que sonoricen, el trabajo del analista es hacer ecos ante el discurso de la locura, para que a su vez aquel que da cuenta de sus delirios logre cuestionarse y percatarse respecto de los elementos de verdad que a través de sus decires afloran, ya que como menciona aquella frase freudiana encontrada en el texto “El delirio y los sueños en la Gradiva de W. Jensen” (Obras Completas Sigmund Freud, Tomo IX, 1991: Pág.67) “*en todo delirio se esconde un granito de verdad*”, un granito o mucho más que un granito.

Sin embargo como refiere Allouch en “Perturbación en pernepsi” (en Revista Litoral 15, 1993: Pág. 32), al psicótico con síntoma psicótico del que habla Lacan, puede no interesarle en lo mas mínimo acudir a análisis, ya que en dichos sujetos pueden presentarse características que son distintas a lo comúnmente transmitido por medio de la palabra (en el plano de lo cultural, social, etc.). Algunos sujetos no se dejarían atrapar o no puede dejarse atrapar o “morder” por las certezas que comparte una cierta comunidad. En este caso, en relación con el discurso analítico, habría psicóticos de síntoma psicótico que no serían atrapados por las certezas que se comparten en la comunidad de partidarios del psicoanálisis, no se encontrarían en posición de transformarse en creyentes en el inconsciente; pero aun así siempre existe la posibilidad de que ciertos casos de psicóticos de síntoma psicótico, no presenten únicamente rasgos psicóticos (desde el punto de vista de la antigua clasificación psicopatológica empleada por Freud), sino que también se encuentren concernidos por

características neuróticas y (o) perversas en tanto seres hablantes pernepsi, y que dichas características los conduzcan a demandar análisis; opino que de esto se desprende la posibilidad de abordar casos de locura, e incluso de psicosis, por medio del psicoanálisis.

Así pues no podríamos generalizar en torno de que todos los casos de locura podrían ser tratados efectivamente por medio del análisis, ni que por lo contrario dicho tratamiento sea inoperante ante la subjetividad de aquellos locos catalogados como psicóticos. Sin embargo ciertos casos de locura (como el caso Antonin Artaud) mostrarían en cierto momento de su historia vital, a través de su discurso verbal, e incluso a través de su discurso en forma de acto, no tener, ni necesitar de “etiquetas”; parecieran no estar marcados o barrados por ninguna catalogación simbólica; parecieran no necesitar sentirse identificados o identificarse con ningún grupo de sujetos (leer los argumentos de esta afirmación en el subcapítulo anterior de la presente tesis). En el plano de lo concerniente al psicoanálisis, no necesitarían que los ubiquen, ni se ubicarían como “psicoanalistas” o como “psicoanalizantes”; o en terrenos distintos relativos al influjo de la palabra, por ejemplo en torno a cuestiones ideológicas, políticas o filosóficas no necesitarían que los catalogaran, ni se catalogarían como “derechistas”, o como “marxistas”, o como “pacifistas”, etc.

De esta forma hablando al menos en el orden de los actos algunos locos son libertad en si, para ellos en relación al ordenamiento humano la libertad no es utopía, para ellos la libertad no es una bella historia respecto a la cual no se tiene certeza; sino que la libertad para el loco puede ser un acto, acto en el que la zanja entre lo tangible y lo intangible, entre lo viable y lo inviable se desvanece dentro de su realidad; algunos locos se creen y se toman muy en serio su libertad, pero irónicamente en la locura se puede estar “condenado” por un Otro a no conocer la libertad, pese a no seguir muchas de las reglas establecidas (culturales, sociales, lingüísticas, etc.) dentro del sistema homogenizante de la humanidad.

### CAPÍTULO 3. LOS SUPUESTOS – SUJETOS – SABERES Y LA INTERVENCIÓN ANALÍTICA ANTE EL DISCURSO DEL OTRO.

#### 3.1 El saber del analista: saber intervenir ante el discurso del analizante.

*“Para poder plantear el discurso analítico, hay que plantear primero el discurso universitario, es decir el saber en posición de agente, esa es la condición moderna. Y bien, ese saber nos molesta, nos pesa. Tenemos la cabeza llena, estamos hasta el gorro de eso, pero no sirve para nada. Si ustedes quieren bajar mas debajo de la cabeza y no contentarse con salir bien en los exámenes, un saber, pero un saber que no nos es efectivamente, que no nos ayuda a encontrar nuestro propio singular, a pasar del hombre, a un hombre, de la mujer a una mujer.”<sup>5</sup>”*

Philippe Julien

Después de haber analizado varias temáticas a las que nos pueden remitir los términos “supuestos libertarios” (que se encuentran contenidos en el título del presente escrito) en relación a los temas centrales que se plantean en esta investigación, es decir el tema del deseo del semejante que ocupa el lugar del Otro y el tema de la libertad, aun queda un sesgo temático más que según mi propuesta se puede abordar en torno a dichos términos, hablemos por lo tanto de la noción psicoanalítica del sujeto – supuesto - saber.

En los capítulos anteriores realizamos una lectura de discursos que como parte de la doctrina psicoanalítica son y han sido subversivos desde diversos puntos de vista, y a su vez propusimos un acercamiento de dicha doctrina a discursos en torno a la libertad, gestados en campos disciplinarios distintos. Así hablamos de algunos discursos filosóficos, políticos, culturales, que en tanto teoría versan sobre libertad, y también hablamos de discursos en forma de acto de diferente índole (que también pueden ser filosóficos, políticos, etc.), que no solo versan sobre libertad sino que son producto de la libertad en si.

En el presente capítulo pasaremos a otra cosa, dejando de lado el abordaje de muchos de esos discursos en torno a la libertad a los que se hizo referencia anteriormente, para abordar ahora la cuestión de la libertad en el terreno de la experiencia analítica, para

---

<sup>5</sup> La función paterna, P. Julien. Transcripción de la versión oral en español. México, D. F. Julio 27-30 1990, Pág. 87.c.

preguntarnos: ¿Si en ciertas experiencias analíticas puede encontrarse una forma particular de libertad a la que accede el analizante? Al hablar del analizante, de su experiencia analítica y de la posible libertad que dicha experiencia podría generarle, es ineludible el hecho de hablar del saber, es decir de ese saber que el analizante podrá revelar a través del acto analítico. Es pertinente afirmar que en el psicoanálisis desde sus inicios se plantea la cuestión de un saber que le es atribuido al analista, cuestión que en la teoría y en la práctica gira en torno a la transferencia. Freud nos ilustra esta cuestión partiendo de su experiencia clínica, de lo que esta experiencia va mostrando, y nos transmite algo al respecto principalmente por medio de sus escritos de casos.

Sigmund Freud plantea teóricamente el supuesto de que los pacientes le atribuyen un saber a su analista; es decir que los pacientes además de transferir sentimientos hacia la persona del analista, también le transfieren algo en el orden de su saber. De esta forma Freud nos menciona en su conferencia 27: “La transferencia” (Obras Completas Sigmund Freud, Tomo XVI, 1991), como los pacientes pueden llegar a afirmar, por ejemplo en sus charlas con sus familiares, que toman lo que el analista les dice como si dicho analista les revelara algo de sí mismos no conocido por ellos:

*“En su casa, el paciente no cesa de alabar al médico, de ponderarle nuevos y nuevos méritos. «Está entusiasmado con usted, confía en usted ciegamente; todo lo que usted dice es para él como una revelación», cuentan los parientes.” (Pág. 400)*

Dicho planteamiento en torno del saber que el paciente le atribuye al analista, en el contexto de un discurso puramente universitario puede sonarles a algunos por demás congruente o a otros por demás cuestionable, pero opino que ese supuesto solamente puede adquirir un real valor o sentido dentro de la experiencia analítica propiamente dicha.

Con lo anterior se establece una diferenciación muy clara entre dos tipos de discurso: el discurso universitario y el discurso analítico. Hablemos primero teóricamente en relación a los cuatro discursos existentes en torno al psicoanálisis, propuestos por Lacan: el del amo, el histérico, el de la universidad y el analítico. En cada uno de dichos discursos se marcan cuatro lugares disponibles: el agente, es decir el que da lugar a que se produzca el discurso; el otro, al que va dirigido; la producción, es decir los efectos de dicho discurso, y la verdad que es de lo que se habla en el mismo. Abordo esta cuestión basándome en el seminario de Lacan titulado en español: Aun (1981: Págs. 25 y 26), sesión del 19 de diciembre de 1972:

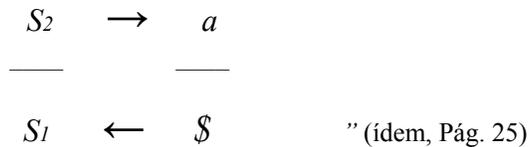
*“Les recordaré aquí los cuatro discursos que he distinguido. Existen cuatro únicamente por el fundamento de ese discurso psicoanalítico que articulo con cuatro lugares, cada uno asidero de algún efecto de significante, y al cual sitúo de último en este despliegue. No ha de tomarse en ningún caso como una secuencia de emergencias históricas; que uno haya aparecido desde hace más tiempo que los otros no es lo que aquí importa. Pues bien, diré ahora que de este discurso psicoanalítico hay siempre alguna emergencia con cada paso de un discurso a otro.”*

*Al aplicar estas categorías, estructuradas ellas mismas sólo a partir de la existencia del discurso psicoanalítico, hay que parar la oreja respecto a la verificación de esta verdad de que hay emergencia del discurso analítico cada vez que se franquea el paso de un discurso a otro.”*

<i>“Los lugares son de:</i>		<i>Los términos son:</i>
<i>el agente</i>	<i>el otro</i>	<i>S1, el significante amo</i>
<hr style="width: 80%; margin: 0 auto;"/>	<hr style="width: 80%; margin: 0 auto;"/>	<i>S2, el saber</i>
<i>la verdad</i>	<i>la producción</i>	<i>§, el sujeto</i>
		<i>a, el plus de goce”</i>

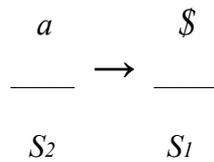
En el discurso universitario el lugar del agente lo posee quien transmite y hasta cierto punto representa el saber: la universidad, los catedráticos. Dicho discurso va dirigido a un otro, que en este caso serían los semejantes, los discípulos; la producción que estaría en juego son los sujetos marcados o barrados por el influjo de los significantes de este discurso, es decir los profesionistas; y por último la verdad de la que se habla en dicho discurso es la de un significante que “modela” al sujeto en cuestión y le da un cierto estatuto simbólico: el de profesionista:

*“Discurso de la Universidad*



En cambio en el discurso analítico el lugar de agente lo tiene el analista que es imperfecto; su posición en tanto lugar de resonancia de la palabra interpela a otro, el cual es un sujeto barrado por la cadena significante, a saber: el analizante; lo que se produce o se manifiesta en este discurso es un significante primordial encarnado por medio de palabras de un sujeto colocado en falta, que está en falta y demanda que su discurso sea analizado, y la verdad de la que se habla en el discurso analítico es la del inconsciente a manera de cadena significante:

*“En el pequeño grama del discurso analítico que les he dado, el a se inscribe arriba y a la izquierda, y tiene su soporte en el S2, es decir, en el saber en tanto que está en el lugar de la verdad. Desde ahí interpela al §, y ello debe tener como resultado la producción del S1, del significante del cual pueda resolverse ¿qué? – su relación con la verdad.*



*Esquema del discurso analítico”*  
 (Ídem, sesión del 10 de abril de 1973, Pág. 111)

Ahora bien observemos un ejemplo más tangible de la diferencia entre el discurso universitario y el analítico: El primero era el que Freud planteaba en sus conferencias, con la finalidad de transmitir un saber en torno a la doctrina psicoanalítica, de una forma explicativa, que de simple oída puede llegar a parecernos netamente especulativo o imaginativo, como un cuento de una experiencia mítica que nos es relatado. El segundo tipo de discurso era el que se desplegaba entre Freud como psicoanalista y sus pacientes, en el cual era revelado el deseo en tanto inconsciente, encarnándose dicho deseo por medio de la palabra y sirviéndose del soporte de la transferencia.

De esta forma el discurso universitario que informa sobre cuestiones del psicoanálisis deja de ser puramente imaginativo para alguien, en el momento en que ese alguien vivencia en carne propia la experiencia analítica, en ese momento la teoría psicoanalítica deja de ser un simple “cuento” imaginario e imaginado, para convertirse en un fenómeno analítico en el que se materializa la realidad del deseo por medio de la existencia de un entramado discursivo en el que no sólo las palabras, sino también los actos, las escenificaciones, los síntomas, son tomados en tanto producciones que portan una función de significante y que por lo tanto nos pueden remitir a su vez a otros significantes.

Así pues la noción teórica del sujeto - supuesto – saber en mi particular experiencia analítica se convierte en un fenómeno analítico vivenciable cuando escucho a uno de mis primeros pacientes, el cual era un niño de 6 años, decirme que *yo era un adivino porque todo lo sabía*; y en otra ocasión cuando yo mismo me escuché preguntarle a mi analista en una de las primeras sesiones de análisis “¿si el psicoanálisis era una especie de delirio asistido?”, con lo cual demandaba una respuesta del que supuestamente tenía el saber, la verdad. Con ambas experiencias posicionándome tanto en el lugar de practicante del psicoanálisis, como en el lugar de analizante, pude darme cuenta de que ese sitio de sujeto – supuesto – saber que un analizante le da a su analista, y que leemos como concepto en la teoría psicoanalítica en realidad puede tener un “aterrijaje” vivencial y tangible, dejando así de ser una simple idea conjetural.

La experiencia analítica es un acto en el que la pieza privilegiada es el discurso, un discurso en el que el deseo en tanto inconsciente es revelado, un discurso que se revela ante otro semejante, y que al mismo tiempo proviene del deseo que nos ha transmitido un semejante (o semejantes), de esta forma el deseo de un Otro está en juego en este acto del que se habla. Ahora bien, podemos cuestionarnos: ¿Ante esa transmisión del

deseo que nos estructura como sujetos deseantes que demandamos un análisis, cual es la función del analista, de ese sujeto que supuestamente sabe? ¿De que forma opera el deseo del Otro en el sujeto – supuesto – saber a partir de su deseo como analista para que logre intervenir en un discurso que a su vez proviene del campo del Otro? ¿Cuál es el objetivo del analizante al tratar de desenmarañar toda esa madeja de deseos, de expectativas y de mandatos que le ha sido transmitida?

En cierta forma alguien que acude a análisis trata de cambiar algo, por lo menos en algún sentido, trata de darle un cierto viraje a alguna cuestión. Podríamos decir que cuando alguien acude a análisis porque se cuestiona algo de sí mismo, de su historia sabida o aun por saber, y lleva hasta sus últimas consecuencias sus cuestionamientos, en cierto sentido trata de liberarse de las situaciones vitales que le aquejan; trata de liberarse de algo que le ha transmitido un semejante que ocupa el lugar del Otro, a partir de su deseo, trata de liberarse de ciertos designios (sobre todo implícitos), ya sea que se trate de expectativas que le han sido impuestas, o de expectativas a las que el sujeto les ha dado el significado de imposiciones. El sujeto pues, puede tratar de liberarse de algo revelando lo que trae en mente. Podríamos preguntarnos: ¿En el psicoanálisis se encuentra en juego una cierta liberación? ¿Se libera el analizante de algo o es otra cosa la que está por liberarse en el discurso analítico, por ejemplo un significante? A lo largo del presente capítulo jugaremos con la multivocidad del término liberar; observemos de entrada el sesgo que Lacan le da a dicho término en su seminario: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1991), sesión del 3 de junio de 1964. Lacan admite que en cuestiones psicoanalíticas se emplea la expresión “*liberar*”:

*“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.”* (Pág. 227)

De esta forma la libertad se encuentra en juego en tanto espectro, como Lacan la califica, y en la misma sesión nos aclara un poco más acerca de la función de la libertad:

*“El punto de empalme para retomar el *Vorstellungsrepräsentanz*, tan necesario para mi actual discurso, es el que llamé el punto virtual de la función de la libertad, en la medida en que allí la elección, el vel, se manifiesta entre el significante y el sujeto. Lo ilustré con una apertura hacia lo que podía llamarse los avatares de esa libertad que, a fin de cuentas, ninguna persona sería, desde luego, encuentra jamás.”* (Pág. 235)

La libertad sería un espectro que a fin de cuentas ninguna persona sería encuentra. Al encontrarse con ese espectro llamado libertad el sujeto se libera del efecto de afanisis del significante binario, es decir del efecto de desaparición de ese significante binario, el *Vorstellungsrepräsentanz*, el representante de la representación:

*“El Vorstellungsrepräsentanz es el significante binario.*

*Este significante constituye el punto central de la Urverdrangung, punto que como indica Freud en su teoría, al pasar al inconsciente será el punto de Anziehung, el punto de atracción que hace posible todas las demás represiones, los demás pasos similares hacia el lugar de la Unterdrückt, de lo que ha quedado debajo como significante. De esto se trata en el término Vorstellungsrepräsentanz.”*  
(Ídem. Pág. 226)

Para el analizante se encuentra implicada la caída de cierto significante binario, y eso que ha quedado debajo como significante es lo que hace posible todas las demás represiones; es en parte, en torno a eso que ha sido reprimido, que gira la cuestión del saber al que en ocasiones el analizante pretende tener acceso, saber que al ser revelado en el análisis llevará consigo ese efecto de liberar algo. Sin embargo es evidente que en el análisis el sujeto no accede a la totalidad de su saber, ya que acceder a la totalidad del saber implicaría que para el analizante no quedaran más contenidos a nivel inconsciente, ya que incluso no quedaría ese punto de *Anziehung*, ese punto de atracción que hace posible las represiones. Ante esta cuestión del saber al que sólo en parte se accede en el análisis es necesario articular más interrogantes: ¿A quien le revela lo que trae en mente el analizante, ese material a partir del cual podrá liberarse algo? A quien supuestamente sabe lo que a él le ocurre, es decir al analista “cuyo puesto (al menos en la imaginación del paciente) es saber”. En todo análisis se encuentra un saber implicado, y el analista en el terreno de la ficción es el que supuestamente porta ese saber. En una ocasión me dijo un analizante: “yo vengo con usted a aprender”, al cual tuve que aclararle que si algo quería “aprender” en ese espacio lo primero que él tendría que hacer ahí era hablar; pero con esa aclaración que le hice en cierto sentido (implícitamente) se corroboraba el supuesto del paciente en torno a que yo sabía algo, se sostenía la ficción necesaria del saber que porta el analista: yo quizá no sabía que era lo que le ocurría, ni porque estaba como estaba, pero al menos sabía que para que él pudiera acceder a su saber tenía que hablar.

Podríamos afirmar que el acto analítico es de la misma naturaleza de un síntoma, en el sentido de que en ambos se encuentra contenido “algo que hay que saber” y que se hará “escuchar” de alguna forma u otra.

De esta manera en el análisis los pacientes hablan y dicen más de lo que creen, e incluso dicen más de lo que habitualmente pueden decir de forma manifiesta fuera de la situación analítica. Lo que dice un analizante en cada sesión es un texto para ser leído al igual que los síntomas que este pueda presentar; por lo tanto el discurso, como los síntomas de alguien que acude a análisis son señales de que una verdad se encuentra en juego. El sujeto habla por medio de sus síntomas, por eso cuando decide iniciar un análisis y hablar de estos, puede ocurrir que algunos de sus síntomas cesen al poco tiempo, al ya no tener razón de ser; en el análisis los síntomas pueden cesar pero no como algo que es erradicado, sino más bien como algo que deja de manifestarse porque el saber que se hacía escuchar por medio de ellos, se hizo escuchar por medio de palabras.

Creo pertinente citar en este punto el caso de una analizante que tuvo, la cual decidió acudir a análisis motivada por algunos síntomas que presentaba desde hace algún tiempo, entre dichos síntomas se encontraban unas ideas de celos demasiado frecuentes e intensas según su decir, ideas que según la misma paciente no tenían un sustento “justificado” que tuviera que ver con la realidad objetiva, pero que no podía evitar y la conducían a una serie de conflictos y sensaciones de malestar. Esta paciente comenzó a desplegar su discurso dentro del análisis, sin mayor reparo, manifestando sus inquietudes y certezas. De la misma forma inició a plantearse algunas interrogantes en torno a sus situaciones vitales; y después de algunas sesiones comentó que sus ideas de celos casi habían desaparecido, lo cual no indica que haya atravesado por una “cura” al poco tiempo de análisis, sino que el saber que afloraba por medio de esas ideas obsesivas se estaba expresando de otra forma, es decir a través de su discurso dentro de la situación analítica.

Vaya que los analizantes se interesan sobre su saber y se cuestionan algo sobre este, incluso en ocasiones pueden llevar una pregunta bien estructurada, planteándola al analista en la primera oportunidad que se les presente. Como se planteaba en el capítulo anterior, el sujeto que demanda ser analizado, a menudo presenta síntomas neuróticos que lo llevan a tomar tal decisión de acudir con el psicoanalista, síntomas que dentro de la estructura misma de la neurosis plantean una pregunta en sí. Como advierte Jacques Lacan en el seminario: Las estructuras freudianas en la psicosis, sesión del 21 de marzo de 1956, “*la estructura de la neurosis es esencialmente una pregunta*” (1988: Pág. 249). Podemos observar que esa pregunta neurótica que lleva quien desea iniciar un análisis (o esa pregunta que incluso puede motivar a alguien a analizarse) puede encontrarse ya formulada por medio de palabras o sin formularse aun por ese medio, a manera de una interrogación cuya única vía para hacerse presente es el síntoma (o síntomas) en sí, dígase una obsesión, una conversión histérica, una sensación molesta, etc.

Escribiendo esto me viene a la mente otra experiencia analítica en la que un analizante, de edad madura, me plantea en la primera sesión un cuestionamiento alrededor del cual, según su decir, giraba toda su motivación para acudir a psicoanalizarse, su cuestionamiento era una pregunta ya estructurada pero no muy delimitada, pregunta que a su vez me lanzó inmediatamente, para que yo con el saber que se supone que en ese espacio clínico portaba se la contestara, “*¿Qué es el amor?*” me preguntó, interrogación muy amplia que necesitó de algún tiempo para que fuera posible que él la explicitara, delimitara y resolviera hasta cierto punto. Por medio de esa pregunta él se cuestionaba sobre una verdad que le concernía, se cuestionaba sobre el significado del amor en general, pero al mismo tiempo sobre un significante en particular al que la palabra amor lo remitía, significante respecto al cual el analizante pudo ir diciendo algo, sobre todo en torno a cómo este significante le había sido transmitido por medio de las palabras, esto según la lectura que él hacía de su historia de vida, significante que según su decir le había sido transmitido tanto en el plano de ideales explícitos que le habían heredado, como en el plano de decires implícitos, “entre líneas”, por medio de los cuales tomaba forma el deseo de un Otro, en ese

lugar de Otro en el que al atender a los relatos y ocurrencias del analizante se podía ubicar en muchos momentos de su vida a la madre.

El psicoanalista a través de la “ficción” necesaria de su supuesto - saber, es la persona ante la cual en realidad se revelará un saber, pero ese saber viene de otra parte, es decir del discurso del analizante; ante la persona del analista el analizante podrá ir nombrando los significantes que aparecían en su vida en la forma de interrogaciones sin respuesta. En el análisis ciertos significantes podrán ser nombrados, y opino que en este punto es en el que Lacan ha hecho énfasis una y otra vez, explicitándolo en su seminario: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1991), sesión del 3 de junio de 1964:

*“...lo reprimido no es lo representado del deseo, la significación, sino el representante-traduje literalmente- de la representación” (Pág. 225)*

Con esta frase Lacan advierte que si de algo se trata el psicoanálisis no es de liberar una cierta significación que se encuentre enlazada al deseo, sino de hacer que ciertos significantes se liberen, es decir que “resuenen” para el analizante. Por ejemplo en el caso del paciente mencionado anteriormente, él pudo ir dando cuenta de cómo en su particularidad la palabra “amor” en tanto significante, lo remitía a otro significante, al significante “sacrificio”, y pudo darse cuenta de cómo para él el deseo de la madre, en tanto semejante que ocupaba el lugar de Otro, había influido en su elección de pareja, elección de pareja que para él se tornaba como un “sacrificio”. Dicho paciente al revelar ese saber, su saber, pudo advertir la forma en que como sujeto deseante se encontraba preocupado por el deseo de un ser hablante que ocupaba dicho lugar de Otro, y a su vez concluir en torno a esta cuestión con un “ya no más” en relación a sus “sacrificios amorosos” liberándose por medio de ciertas acciones ante el deseo que le había sido transmitido.

Con lo mencionado anteriormente podemos darnos cuenta de cómo el analista no es un “adivino” que sepa de antemano cuáles son los significantes que han sido determinantes para el analizante hasta cierto momento de su historia de vida, a partir de los cuales podrá virar algo para él. La función del analista es la de intervenir para que dichos significantes se vayan nombrando o produciendo inémitamente. En cierto momento del análisis esos significantes pueden aparecer a la manera de un “hallazgo”, y esos momentos dentro del análisis en que para un analizante aparecen esos significantes que hacen coalescencia con su deseo, son momentos privilegiados, ya que “no todos los días encontramos lo que está dicho de tal modo que pueda brindarnos justo un referente de nuestro deseo” (este enunciado está parafraseado de una cita de Lacan encontrada en su seminario: Los escritos técnicos de Freud, sesión del 31 de marzo de 1954, en la que se hace alusión a las exigencias del amor que son tan específicas, haciendo una diferenciación con respecto de lo que se observa en el amor de transferencia: “*No todos los días encontramos lo que está hecho de tal modo que pueda brindarnos justo la imagen de nuestro deseo.*”, 1981: Pág. 216).

En cierto sentido queda justificada la hipótesis de los pacientes, según la cual adjudican un saber a la persona del analista, pero ese saber que porta un analista no es un saber adivinatorio o predictorio, el saber que tiene o que debe tener un analista es el saber de cómo intervenir ante el saber que nos expresa el analizante. Con lo anterior se podría justificar una inversión (que también sería válida) en cuanto al orden de las palabras *sujeto - supuesto - saber*, por el orden de *supuesto - sujeto - saber*, cobrando sentido este orden ya que *supuestamente* (y realmente en muchas ocasiones) el analista está “*sujeto*” a un *saber* que puede ser de dos tipos; el primer saber sería el ya mencionado, es decir, un “saber intervenir”, el cual nos permite trabajar con los pacientes; mientras que el segundo tipo de saber al que estamos “*sujetos*” los practicantes del psicoanálisis es un saber teórico, que puede tener un doble filo, ya que por una parte ese saber respecto a la teoría psicoanalítica que en cierto sentido puede ser delirante debido al contenido de ficción que porta, nos sirve como una ayuda referencial en reserva, para cargar con esa mitad del síntoma en un análisis, lo cual permite que el síntoma sea analizable\*, y por otra parte en algunas ocasiones se puede llegar a presentar como un obstáculo para el analista, cuando se porta en la forma de un “estar mordido” por ese saber o por quien planteó ese saber (por ejemplo por Freud), así esta “mordedura” puede conducirnos a anteponer nuestras certezas conceptuales sobre una escucha atenta de lo que el paciente nos dice, dogmatizando de esta manera el quehacer psicoanalítico.

Con lo anteriormente mencionado podemos afirmar que la función de intervención de un analista ante el discurso del analizante es algo que se ejerce únicamente dentro del espacio analítico propiamente dicho, es algo perteneciente a un orden distinto respecto del saber y las funciones propias de un discurso de tipo universitario. Una intervención analítica no puede ser explicativa, es decir que como practicantes del psicoanálisis no vamos a ponernos a teorizar con el paciente sobre el porqué de sus dolencias, al igual que no podremos transmitir teóricamente la esencia de la intervención analítica fuera del contexto analítico. Por lo anterior es evidente que la forma en que interviene un analista sólo la conocen sus pacientes. Fuera del espacio psicoanalítico podemos decir que utilizamos tales o cuales herramientas de intervención, pero dentro del espacio analítico, frente a nuestros pacientes, quizá en ocasiones hagamos lo contrario de lo que decimos, incluso sin percatarnos de ello, interviniendo de una forma que diste de tal o cual vertiente metodológica que consideremos como la más pertinente a seguir.

---

\* Marie M. De Branción en su artículo “Diálogo con el síntoma” en *Revista Litoral* 20 (1995: Pág. 56), al hablar del descubrimiento freudiano del inconsciente, y de cómo este descubrimiento introduce la dimensión de la función significativa del síntoma, plantea que: “*El descubrimiento freudiano debería haber hecho saber que el síntoma no está “acabado” sino cuando sea reconocido como dirigido. Lacan parece situar al clínico con el psicoanalista como si tuviera a cargo una “mitad del síntoma”, preocupado por la función significativa del síntoma.*”

*El “síntoma acabado” sería el síntoma cuando es planteado y recibido como dirigido. Habría que agregar que es con esa condición que el síntoma es analizable: no sería analizable un síntoma sino una vez “acabado”, es decir, reconocido como soportado por dos.”*

En este punto es donde entra en juego el deseo del analista, deseo que en tanto inconsciente se rige por una serie de leyes de la palabra implícitas, que nos han sido transmitidas por esos seres hablantes que nos rodean, que desde un lugar de los significantes, es decir desde un lugar de Otro, nos imponen una ley del deseo, una ley que nos moldea y que nos impide que en el ordenamiento humano cada quien lleve a cabo su simple capricho de forma autónoma, ya que como afirma Lacan en su seminario antes mencionado (sesión del 27 de mayo de 1964):

*“...las vías de lo que hay que hacer como hombre o como mujer pertenecen enteramente al drama, a la trama, que se sitúa en el campo del Otro -el Edipo es propiamente eso.*

*Sobre esto hice hincapié la vez pasada cuando les dije que lo que debe hacer como hombre o como mujer, el ser humano lo tiene que aprender por entero del Otro.” (Pág. 212)*

El practicante del psicoanálisis como sujeto deseante en ocasiones llegará a intervenir de tal o cual forma influenciado por los significantes personales de su deseo, aunque si realmente cumple su función de analista no intervendría de esa forma y dejaría de lado sus significantes personales para ocupar dicha función de analista. El analista no desea no desear, ya que como advierte Lacan en el seminario referido, sesión del 10 de junio de 1964, al formularse la pregunta de ¿qué puede significar no querer desear?: *“Toda experiencia analítica da fe de que no querer desear y desear son la misma cosa”* (Pág. 242); el analista simplemente se ve concernido por la función significativa del síntoma, con lo cual opera ante dicho síntoma, en tanto un síntoma dirigido y recibido en un lugar de resonancia de la palabra. Se puede decir que el deseo del psicoanalista estaría en el orden de colocarse en ese lugar de resonancia de la palabra, sin proponérselo, sino que al analista esto se le impone al haber escuchado su discurso en posición de analizante, al haber pretendido saber algo sobre su deseo.

Así bien sí el practicante del psicoanálisis interviniera partiendo de sus significantes personales además de que no cumpliría su función analítica, podría incluso caer en contradicciones en relación a lo que plantea manifiestamente en el contexto de la teoría que informa sobre psicoanálisis, contradicciones como las de cualquier otro ser humano; pero al percatarse de sus contradicciones cada analista tendrá la posibilidad de asumirse en falta, de reconocerse como imperfecto, ya que asumir la falta es precisamente una finalidad del psicoanálisis, de ahí la importancia de que el analista se analice y logre estar al tanto de sus límites; lo cual también podría reflejarse en su práctica psicoanalítica por ejemplo cuando logra aceptar que no todas las intervenciones que realiza son afortunadas; ya que como advierte Lacan en el seminario: Las estructuras freudianas en la psicosis (sesión del 14 de marzo de 1956) al hablar de los mecanismos imaginarios en el analista (mecanismos que por ejemplo pueden llevar al analista a comunicarle al analizante interpretaciones basadas en lo que él cree o imagina que el paciente trae en mente, cayendo de esta forma en una intervención conjetural) que obstaculizan que cumpla con su función: *“...el analista nunca es completamente analista, por la sencilla razón de que es hombre y que*

*participa él también en los mecanismos imaginarios que obstaculizan el paso de la palabra.” (1988: Pág. 230)*

El sujeto que supuestamente sabe, es decir el analista, al fin de cuentas es un ser castrado por el influjo del sistema humanizante imperfecto en el que estamos inmersos, es un ser con errores, que trabaja escuchando a los analizantes, después de haber vivenciado la experiencia de su propio análisis, pero que sin embargo de cierta manera puede estar influido de forma indirecta por una serie de postulados teóricos, postulados que pudieron influir por ejemplo en la elección de analista que el analizante devenido analista algún día realizó.

Como podemos percatarnos el psicoanálisis (su transmisión, su enseñanza, sus intervenciones) es algo muy peculiar, incluso el psicoanalista mismo por muchos factores es un sujeto por demás peculiar; es un sujeto que se supone que tiene el saber de los que acuden a su consultorio a analizarse, pero que en realidad sólo tiene un saber teórico y metodológico que queda en reserva cuando realiza su trabajo; el analista es un sujeto que a través de la experiencia analítica puede llegar a asumirse en falta en tanto ser deseante, y que al mismo tiempo se ha dado cuenta por sus experiencias analíticas de que el deseo humano no tiene fin ni apunta a nada; el analista por lo tanto es un sujeto que para ocupar su lugar de artefacto de resonancia de la palabra deja de lado su posición de sujeto deseante dentro de la situación analítica, interviniendo para que sus analizantes a su vez se reconozcan como sujetos en falta y puedan ir nombrando su deseo, y si así es el caso reconociendo como el deseo de un semejante desde el lugar del Otro ha influido en sus vidas.

Así pues el analista devenido como tal después de haber ocupado algún día su lugar como analizante, se colocó como un sujeto cuestionador del ordenamiento humano, pero sobre todo se colocó como un sujeto cuestionador de su deseo, al que a través del psicoanálisis le “cae el veinte” de su intrincamiento con el deseo del Otro, y posteriormente al pasar al lugar de analista hace por medio de sus intervenciones que a sus pacientes les “caiga el veinte” de que son dependientes de un sistema humanizante marcado por una serie de expectativas e incluso de mandatos que obedecen a menudo sin estar al tanto de que lo hacen.

El analista es un ser que asume su falta de ser y de libertad, pero que al mismo tiempo posee un tipo de libertad, si en todo caso así pudiera llamársele a esa situación, que consiste en darse cuenta de que no somos tan libres como pretenderíamos o como creeríamos ser. Ese tipo de libertad a la que puede acceder el analista, consistiría en percatarse de que una libertad en la que se excluyera el intrincamiento con los otros, es una ilusión, un espectro (como la califica Lacan en su seminario Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, 1991), y al percatarse de ello, quizá paradójicamente, accede a una libertad de otro orden. El psicoanálisis puede llegar a generar al analizante este tipo de libertad como la libertad originaria postulada por Heidegger, a la que Luis Tamayo en Del síntoma al acto (2001: Pág. 32), atinadamente nombra en términos de un “*liberarse atándose*”.

Heidegger en su texto: El ser y el tiempo (2005), al hablar de la libertad para la muerte plantea que la libertad originaria se encuentra en el hecho de enfrentarse a la finitud, al asumirla, “retrotrayéndose” sobre sí, encontrando una “herencia”, una “tradicición”:

*“El estado de resuelto, en el que el ser ahí retrocede hacia sí mismo, abre las posibilidades fácticas del existir propio en el caso partiendo de la herencia que toma sobre sí en cuanto yecto.”*

*“Sólo el ser en libertad para la muerte da al ser ahí su meta pura y simplemente tal y empuja la existencia hacia su finitud. La bien asida finitud de la existencia arranca a la multiplicidad sin fin de las primeras posibilidades que se ofrecen, las posibilidades del darse por satisfecho, tomar las cosas a la ligera, rehuir los compromisos, y trae al ser ahí a la simplicidad de su destino individual. Con esta expresión designamos el gestarse original del ser ahí, gestarse implícito en el estado de resuelto propio y en el que el ser ahí se hace tradición de sí mismo, libre para la muerte, a sí mismo, en una posibilidad heredada pero, sin embargo, elegida.” (Pág. 414)*

En esta libertad en tanto atadura el sujeto puede llegar a asumir su dependencia en torno al deseo que le ha sido transmitido o heredado, llegando incluso a “atarse libremente” al mismo proyecto de vida que le ha sido transmitido implícitamente a través de significantes. Este intrincamiento con el deseo del Otro en el que estamos inmersos al encontrarnos sujetos al sistema humanizante, podemos abordarlo partiendo de las posiciones de esclavo y de amo que Lacan refiere en el seminario Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1991), sesión del 3 de junio de 1964. La posición de esclavo a quien en el ejemplo lacaniano se le da a elegir entre la libertad o la vida, se resuelve de manera en que: “*no hay libertad sin vida, y su vida queda para siempre cercenada de la libertad*” (Pág. 227). Avanzando un poco más Lacan advierte que la alienación del amo se estructura exactamente de la misma forma; en este punto Lacan remitiéndose a Hegel plantea que “*...el estatus del amo lo instauro la lucha a muerte por el puro prestigio, ello se debe a que también el amo constituye su alienación fundamental haciendo pasar su elección por la muerte.*” (Págs. 227 y 228).

De esta forma la libertad humana no se tornaría como una libertad absoluta ya que encuentra su finitud, su límite, precisamente en el punto en que entra en juego la alienación en tanto dependencia significativa respecto del campo del Otro. Desde este punto de vista psicoanalítico podríamos afirmar que el esclavo siempre tiene algo de amo y el amo siempre tiene algo de esclavo, pudiéndose observar a menudo una duplicidad amo-esclavo. Lacan en el seminario antes mencionado plantea esta cuestión de la siguiente forma:

*“Por supuesto, podría decirse que el amo, igual que el esclavo, no está a salvo de la muerte, que finalmente le llegará, y que allí está el límite de su libertad. Pero esto es poco decir, pues esa muerte no es la muerte que constituye la elección alienante del amo, la de la lucha a muerte por el puro prestigio. La revelación de la esencia del amo se manifiesta en el momento del terror, el momento en que a él se*

*le dice libertad o muerte, y en el que evidentemente sólo puede elegir la muerte para tener la libertad.” (Ídem. Pág. 228)*

Ante esta libertad humana en falta, opino que la posición del psicoanálisis es hasta cierto punto alentadora, ya que el analista devenido como tal al haber atravesado por la experiencia de su propio análisis puede llegar a asumir su dependencia en relación a los proyectos de vida, mandatos y expectativas que provienen de los otros, que por así decir le marcan “el numero de los dados de su vida”, pero tiene la convicción de que es posible “volver a tirar los dados” por medio del análisis, en cada uno de sus casos, e incluso en cada una de las sesiones, para que en los sujetos que se analizan sus expectativas de vida puedan llegar a tener un viraje.

De tal forma por medio del acto analítico puede “rehistorizarse” la vida de un sujeto, en el sentido de que ese sujeto puede “leer” de otra forma esos deseos, esas pautas que a través de la palabra le han sido transmitidas a lo largo de su historia, haciendo virar a su vez las certezas que de ellos penden. Así al efectuarse esa “rehistorización”, podría generarse el efecto subjetivante de que para el analizante continúe su historia de vida, que por así decir se encontraba detenida. En palabras de Alberto Sladogna en su artículo: “Recorrido del nudo locura – psicosis” (en Revista Artefacto 4, 1993: Pág. 26): “...la acción analítica que opera sobre los significantes provoque cambios no en la historia sino en las posiciones subjetivas del analizante ante “su” historia, abriendo las puertas a una historia que puede desprenderse del pasado;”

Con lo anterior un sujeto que efectivamente ha transitado por un análisis, o incluso que ha llevado ese análisis a su terminación, ya no es el mismo sujeto que era antes de dicho análisis, ya que ha atravesado por un viraje en su subjetivación. Pero en este punto puede surgir una pregunta más, a saber: ¿Cómo sería un análisis que efectivamente se efectúe, es decir en el que el sujeto que acude a analizarse efectivamente haya analizado su discurso y por lo tanto su deseo? ¿Cómo sería un análisis en el que efectivamente pase algo y el analizante no salga de ahí igual que como entró, un análisis que posibilite el hecho de que se dé un viraje en la subjetividad del analizante? ¿Como sería un análisis que le genere al analizante una cierta libertad en tanto atadura? Teórica y metodológicamente se podrían dar múltiples respuestas a esta pregunta, y las diferencias entre ellas tendrían una relación directa con la forma en la que cada quién vivencia o ha vivenciado el psicoanálisis y por lo tanto con la forma en la que cada quien concibe el psicoanálisis en un momento determinado de su trayectoria como practicante del psicoanálisis.

Así pues, ciertos psicoanalistas que se asuman como freudianos ortodoxos, debido a su experiencia analítica, quizá harán énfasis en que en un análisis para que realmente se produzcan efectos, el analista debe de hacer uso de su “arte interpretativo”, en el sentido de que un análisis debe de haber interpretaciones de contenido pertinentes, es decir abrochamientos directos de cierta producción discursiva que proporcione el analizado (por ejemplo un sueño) con una significación específica propuesta por el

analista, en el momento del análisis en que tal interpretación sea necesaria. Por su parte un psicoanalista que haya vivenciado efectos subjetivantes (como incluso la afinación de la escucha) derivados de una experiencia analítica con intervenciones lacanianas, podría señalar que en un análisis se debe de hacer uso de herramientas metodológicas como la puntuación y la escansión para que se produzcan efectos de sentido en el analizante, y que no nos debemos de apresurar o incluso de aventurar a hacer interpretaciones de contenido sobre algo que nos diga el paciente, ¿Qué sabemos nosotros de lo que el paciente quiso decir?, se podría argumentar en términos lacanianos.

Sin embargo a menudo los practicantes del psicoanálisis olvidamos que en cada análisis quizá se requiera de herramientas de diferente índole para que efectivamente vire algo en la historia de ese paciente; es decir, quizá en un momento específico de una sesión analítica se imponga mas una interpretación de contenido (que pueda llegar a sonar aparentemente salvaje, pero que a pesar de ello se base en lo que el analizante ha dicho en alguna sesión y no en lo que el analista cree que el analizante trae en mente) que una escansión; o tal vez en el transcurso de un análisis llevado a cabo por un psicoanalista freudiano ortodoxo, después de varios meses en los que no pasa nada sea pertinente realizar una escansión.

Así pues el psicoanálisis es una peculiar doctrina en la que una herramienta metodológica puede producir en ocasiones muy diferentes efectos y en otras ocasiones no producir ninguno, cada paciente podrá vivenciar efectos distintos ante intervenciones similares de un mismo analista. Por ejemplo puede ser que ante una interpretación aparentemente fija, en la que pareciera existir un abrochamiento entre cierto material discursivo proporcionado por el paciente y una significación específica propuesta por el analista, un analizante tome esa interpretación como una verdad última y ya no se interrogue más al respecto y otro analizante ante una interpretación similar pueda trabajar partiendo de ella, asociando varias ideas de lo que parecía una interpretación cerrada, ante lo cual se produciría en él un efecto de sentido similar al que ocasionaría una puntuación en la que la última palabra no se ha dicho, ya que dicha interpretación propuesta por el analista, aunque llegará a parecer cerrada, podría producir que para el analizante adquiriera cierta resonancia alguna palabra en tanto significante que hace coalescencia con su deseo, palabra que pudo haber resonado gracias a la interpretación del analista.

Con lo cual podemos decir que en los analizantes se producen efectos gracias a las intervenciones de su psicoanalista, o a pesar de las intervenciones de su psicoanalista, es decir incluso (quizá paradójicamente o contrario a lo que pudiera esperarse) a pesar de que su psicoanalista llegara a intervenir, en ciertos momentos, bajo ciertas circunstancias, “mordido” por un saber conceptual.

Al tocar el tema de las intervenciones analíticas y el efecto que estas producen me viene a la mente una sesión de mi análisis, en la que mi psicoanalista me lanza una interpretación directa, sin ningún “disfraz”, la cual al momento de escucharla me sonó

por demás agresiva y salvaje, pero posteriormente dicha interpretación, quizá por la ambigüedad con la que mi analista la pronunció (tal vez sin premeditar que su interpretación sonara ambigua), me remitió a varios significantes que pude ir nombrando, y a partir de dicha interpretación logré asociar un buen número de ideas y cuestionarme varias situaciones al respecto, con lo cual se produjo en mi un efecto de sentido.

Podemos darnos cuenta de cómo al intervenir psicoanalíticamente en la red discursiva del analizante, se interviene por ende en el discurso del Otro, en tanto que el analizante presenta una dependencia significativa con respecto al campo del Otro. Opino que al intervenir analíticamente en ese discurso del Otro, cualquier herramienta de la metodología analítica propiamente dicha puede ser igualmente válida, ya sea una puntuación, una escansión, una intervención en acto (una risa, un aplauso, etc.), o incluso en ciertos momentos de un análisis, ante ciertos analizantes, una interpretación en la que el analista proponga ambiguamente una significación para alguna producción discursiva del analizante, siempre y cuando el analista no desatienda los decires del analizante para realizar una interpretación tal. Cualquier herramienta de la metodología analítica puede ser válida y quizá todos los practicantes del psicoanálisis las usamos, incluso aunque la concepción que tengamos del análisis en cierto momento de nuestra trayectoria como practicantes del psicoanálisis, contradiga o ponga en segundo plano tal o cual forma de intervención. Por ejemplo el psicoanálisis lacaniano o algunos psicoanalistas lacanianos pueden llegar a plantear que las interpretaciones de contenido por parte del analista no son intervenciones analíticas válidas, argumentando que no hay que hacer conjeturas sobre lo que el paciente quiso decir, dicha argumentación evidentemente es un aporte decisivo en la metodología psicoanalítica, pero no podemos decir que una interpretación de contenido propuesta por el analista nunca sea válida, por la sencilla razón de que a partir de una interpretación así también se pueden producir efectos subjetivantes en el analizante. En intervenciones de esta índole también está en juego el deseo del analista, deseo de hacer resonar las palabras del analizante, y en todo análisis a través del factor transferencial el deseo del analista (deseo de colocarse en un lugar de resonancia de la palabra) y del analizante confluyen, confluyen ya que el analista tiene a cargo “una mitad del síntoma” del analizante, al estar concernido por la función significativa de dicho síntoma (según se afirma en el artículo “Diálogo con el síntoma” de Marie M. De Branción, en Revista Litoral 20, 1995: Pág. 56).

No sería aventurado decir que la experiencia analítica puede mostrarnos que una interpretación válida dentro de un análisis sería aquella que se impone, pero no que se le impone al paciente por parte del analista, como si fuera una verdad absoluta, sino que se le impone al analista, que aflora sin proponérselo y que no tiene que ver con el hecho de tratar de comprender lo que dice el analizante, esa interpretación surgiría pues en cierto momento ante la escucha atenta del discurso del analizante. También podría decirse que una interpretación pertinente sería aquella que es ambigua y abierta en cuanto a la literalidad con la que es pronunciada, una interpretación que pueda prestarse al equívoco, en el sentido de que partiendo de ella, el analizante pueda ser

remitido a diferentes significantes, o incluso al sin-sentido de algún significante o significantes (en el sentido de que todo significante no conduce a un significado fijo, sino que nos remite a otro significante) a manera de puntuación que en dicho analizante se efectúe al momento de escucharla, una interpretación que no sea en sí unívoca.

Para dar un ejemplo de una interpretación tal podemos remitirnos al texto de Jean Allouch: 213 ocurrencias con Jacques Lacan (1992), una interpretación en la que Lacan pone el énfasis en un elemento específico que pudo haber sido determinante en la formación de una fobia para el paciente, es decir su nombre propio. Lacan apunta hacia ciertos significantes específicos que sonorizan en el nombre de ese sujeto, y opino que desde ese costado podría parecer que Lacan hizo un abrochamiento directo entre la fobia y los significantes *bettes* (bestias) y *ri* (reír); sin embargo la forma en la que Lacan pronuncia su interpretación deja lugar a la ambigüedad, al equívoco, a la incógnita, permitiendo que el analizante pueda remitirse a diversas asociaciones de ideas en torno a dichos significantes:

*“Fobia con nombre propio.*

*J. M. Ribettes menciona, en ocasión de su primera entrevista preliminar, tal fobia suya de animales. Lacan destaca la cosa, y de la manera siguiente:*

*–Es un hecho: las bettes (bestias) que lleva su nombre no le hacen reír (ri).  
(Pág. 67)*

Lacan en su seminario antes mencionado (sesión del 27 de mayo de 1964) al hablar del objetivo de la interpretación, estando al tanto de la alienación que opera en el sujeto en tanto dependencia significante respecto del Otro, plantea que:

*“La consecuencia de la alienación es que la última instancia de la interpretación no reside en que nos entregue las significaciones de la vía por donde anda lo psíquico que tenemos ante nosotros. Este alcance no es más que prelude. El objetivo de la interpretación no es tanto el sentido, sino la reducción de los significantes a su sin-sentido para así encontrar los determinantes de toda la conducta del sujeto.” (Pág. 219)*

En este aspecto una interpretación por parte del analista no se reduce simplemente al hecho de encontrarle una significación o un sentido al material significante (sueños, síntomas, etc.) que presenta el analizante, sino mas bien dicha interpretación consistiría en sorprenderse, pero sobre todo en sorprender a dicho analizante en esos momentos de su discurso en que aparece alguna de sus producciones significantes (por ejemplo un lapsus) en tanto incógnita, es decir en tanto que escapa al hecho de poderle dar un sentido último. De esta forma la interpretación puede constituirse como un equívoco, en el sentido de que el analista no encontrará significaciones certeras y (o) definitivas que puedan abrocharse a las producciones discursivas del analizante (síntomas, lapsus, etc.); sin embargo dicha interpretación puede ser un equívoco que permita entrar en el juego del significante y a su vez lograr que algo resuene en el inconsciente de dicho

analizante. En el artículo “Dialogo con el síntoma” de Marie m. De Bración (en Revista Litoral 20, 1995), se cita la afirmación lacaniana (sesión del 1 de diciembre de 1975) respecto de que la interpretación del analista puede entrar en resonancia con el inconsciente del analizante, para intervenir sobre el síntoma, ya que son del mismo orden:

*“La interpretación debe siempre – en el analista – tener en cuenta que en lo que se dice está lo sonoro, y que eso sonoro debe consonar con lo que es del inconsciente” (Pág. 64)*

*“...el síntoma y esa suerte de intervención del analista – me parece que es lo menos que se pueda decir- son del mismo orden. El síntoma, él también dice algo, dice. Es otra forma de verdadero decir y lo que en suma hace el analista es intentar hacer un poco mas que deslizarse debajo... porque el síntoma resiste...” (Ídem)*

Hablar de la interpretación como una de las posibles intervenciones del analista es hablar de un decir por parte del analista, un decir que puede tener consecuencias. El mismo Lacan menciona que *“es con las consecuencias del dicho como se juzga el decir. Pero lo que se hace con el dicho queda abierto”*, frase de la que se hace mención en el texto: Comentarios a neologismos de Jacques Lacan de Marcelo Pasternac (2003: Pág. 14). En este sentido lo que el analista haga con su dicho, a través de una interpretación, puede quedar abierto a una incógnita, y dar lugar a que el analizante pueda ir nombrando algunos significantes de forma inédita. Sin embargo el sujeto - supuesto – saber en realidad tiene que saber que tanto con sus interpretaciones como con cualquier otro tipo de intervención que realice también puede llegar a provocar efectos desfavorables en la subjetivación del analizante.

Para ejemplificar uno de esos efectos desfavorables, enloquecedores, que se pueden dar en la clínica basta citar aquellas palabras retomadas por Lacan en su seminario: “Las estructuras freudianas en la psicosis” (1988, sesión del 27 de junio de 1956), que el Dr. Flechsig le dice al presidente Schreber en el momento de su recaída, cuando este llega muy perturbado a su consulta; palabras de Flechsig que parecen determinantes si tomamos en cuenta que para Schreber ya hubo antes una alerta o una suspensión de la función de la paternidad, si tomamos en cuenta por su testimonio que había esperado llegar a ser padre, que su mujer en un intervalo de ocho años tuvo varios abortos espontáneos: *“Flechsig le dice que desde la ultima vez, se han hecho enormes progresos en psiquiatría, que le van a aplicar uno de esos sueñitos que serán muy fecundos.”* (Pág. 440). Lacan plantea que quizá esto era precisamente lo que no había que decirle a Schreber, ya que a partir de entonces el presidente ya no duerme y esa noche intenta colgarse.

Al respecto de las intervenciones en la clínica podemos mencionar una cita en la que Marcelo Pasternac en el texto ya referido, modifica la frase lacaniana antes mencionada de *“...es con las consecuencias del dicho como se juzga el decir.”*, planteándola de otro modo, a saber *“...que hay que esperar las secuencias del discurso.”* (Pág. 14). Por lo tanto en el terreno analítico, el discurso que pronuncian

literalmente analizante y analista, presenta secuencias discursivas en el analizante, en forma verbal y en forma de acto, por ejemplo incluso a manera de un *acting out*, suelen presentarse secuencias discursivas se esperen o no.

A través de la literatura psicoanalítica se habla del efecto terapéutico que pueden tener las diferentes intervenciones del analista, intervenciones en las que muchas veces está en juego una palabra o palabras pronunciadas por parte de este sujeto - supuesto - saber, pero si hablamos de un sitio primordial en la dimensión analítica en cuanto a una palabra pronunciada, ese sitio de privilegio indudablemente lo ocupa la palabra dicha por el analizante, dicho analizante desde la primera sesión de trabajo articula una serie de ideas a través del lenguaje, ideas respecto a las cuales el analista no puede inferir (y menos desde el inicio de análisis) todo el peso que para ese paciente contienen, y por lo tanto el peso que ese sujeto se quita de encima con el sólo hecho de pronunciarlas; por lo tanto el elemento catártico dentro de un análisis es algo que tampoco podemos ignorar. Al respecto es bien sabido por los que ejercemos la práctica psicoanalítica que existen pacientes que parecieran haber sufrido una transformación (en su discurso y hasta en su imagen) después de una o dos sesiones en las que despliegan a través de su discurso lo que ellos conciben como sus grandes problemáticas en la vida. Por lo tanto no podemos decir que no pudiera darse un viraje subjetivante, por lo menos en torno a algunas certezas del paciente desde las primeras sesiones de un análisis, tampoco podemos decir que no puedan liberarse ciertos significantes para el analizante, es decir, que no puedan resonar desde las primeras sesiones, ya que si bien es cierto que en el análisis se necesita de tiempo para que el analizante pase a otra cosa, ese tiempo puede abarcar desde minutos hasta años.

De esta forma el analizante al expresar sus certezas a quien supuestamente hará algo con esas palabras, porque es el que sabe, además de desahogar algo (desahogo que se daría como añadidura no como finalidad), quizá podrá escuchar la resonancia de ciertas palabras que cumplen una función significativa, con lo cual la historia que relata podrá dejar de ser como antes la concebía.

Ante estas consideraciones bien sabidas por la mayoría de los psicoanalistas (y por algunos “supuestos” también) nos salta a la vista el elemento peculiaridad que es inherente a nuestra doctrina. La peculiaridad tiene un vínculo indisoluble con el psicoanálisis, veamos porqué: Partiendo desde el concepto de inconsciente con el que se opera, los practicantes del psicoanálisis trabajamos con lo que el paciente aporta, aportaciones que manifiestan su deseo en tanto inconsciente, intervenimos en su discurso por medio de palabras, actos, cortes o pausas que a su vez afloran o se nos imponen ante la escucha atenta de lo que el paciente dice y esas intervenciones del analista son del mismo orden que las manifestaciones del deseo inconsciente del analizante, en tanto que ambas son formas de decir algo (en ocasiones son formas de verdadero decir). La peculiaridad en todo esto es notoria desde la lógica misma del sistema de lo inconsciente que para empezar es una ausencia de lógica, en el inconsciente no hay lógica, ni tiempo, ni opuestos éticos o morales. Así pues el método psicoanalítico es coherente con el concepto de inconsciente, ya que en los textos

psicoanalíticos no existen “recetas” lógicas para aplicar, tampoco existen lineamientos ni en torno a la técnica, ni en torno al método, que sean rígidos, que nos marquen un predeterminado plan a seguir dependiendo de las características de cada caso.

Pero profundizando en esta cuestión incluso podemos decir que en textos o cátedras universitarias que versan sobre psicoanálisis, pueden proponerse algunos lineamientos en torno al método psicoanalítico (poner atención parejamente flotante, realizar sesiones escandidas, no intervenir partiendo de nuestros juicios de valor, etc.), sin embargo dichos lineamientos no serán acatados por aquel que pretende ser analista por el simple hecho de haberlos escuchado dentro de un discurso universitario, sino que al atravesar por la vivencia misma del análisis y sus efectos, intervendrá de tal o cual forma.

El método analítico tampoco nos marca un tiempo definido ni para intervenir, ni para concluir una sesión o un análisis. Considerando lo anterior es viable afirmar que los practicantes del psicoanálisis no trabajamos partiendo de nuestra comprensión lógica, que a todas luces siempre es una comprensión en falta como todo lo típicamente humano. Así pues ¿De qué otra forma se podría trabajar en torno al deseo del hombre que es incoherente y ambiguo por naturaleza sino partiendo desde la no-lógica?

Ya ejemplificaría lo anterior Lacan con aquella anécdota en la que el clínico le muestra al paciente desde la lógica y la razón lo incoherente de sus certezas, y a su vez el paciente le muestra a la cara al clínico su error de comprensión haciendo alusión a los sesos frescos. Lacan resume esta cuestión del error de comprensión en su seminario: Las estructuras freudianas en la psicosis, sesión del 23 de noviembre de 1955 (1988: Pág. 36), en torno a esas manifestaciones sintomáticas del ser hablante, llamadas por algunos psicopatologías, mencionando algo que advierte Charles Blondel en su libro La conciencia mórbida, a saber que: “*Lo propio de las psicopatologías es engañar la comprensión*”.

Podemos advertir pues la dificultad de determinar cómo sería un análisis que en realidad se efectue, un análisis que logre hacer pasar a otra cosa a un analizante, para que logre en el analizante que algo en el orden del significante binario pueda ser liberado, y por lo tanto dicho analizante quizá en cierto momento pudiera acceder a una libertad en tanto atadura en la que no se excluye a los otros, una libertad en la que no se excluye las expectativas y proyectos de vida que esos otros nos heredan o nos transmiten. En el análisis las herramientas metodológicas que se emplearían dependen de cada caso e incluso de cada sesión, la duración del tratamiento también depende del sujeto a analizar y de las resistencias del analista y del analizante, ¿Y el lugar físico donde se lleva a cabo el análisis y el analista con quien se lleva a cabo? ¿Cuál sería el lugar apropiado para llevar a cabo un discurso analítico y con quien? Desde una comprensión lógica podríamos responder: “*un consultorio, y con un analista supuestamente reconocido como tal, claro está*”; pero recordemos esa peculiaridad del psicoanálisis, recordemos que en el psicoanálisis las cosas no funcionan igual que por

ejemplo en la ingeniería. (Puedo dar cuenta de que esta ocurrencia de la ingeniería, tiempo después de escribirla me remitió a algo que considero como un acto fallido en mi vida, a saber, el hecho de haber estudiado casi un semestre de la carrera de ingeniero químico - ¿químico?/¿clínico!- antes de incursionar en el estudio de la teoría que versa sobre cuestiones clínicas) ¿Entonces un análisis que produzca un efecto subjetivante en el analizante puede darse en algún otro lugar que no sea un consultorio y con alguien que no sea un analista supuestamente reconocido como tal y autorizado por alguna sociedad psicoanalítica? Al respecto José Casas en su texto: Relación del psicoanálisis con otros campos disciplinarios: Una apreciación (2002), al preguntarse sobre si existen, dentro de distintas formas de vida social y cultural, experiencias por medio de las cuales sea posible alcanzar efectos subjetivantes como los producidos en algunos análisis, hace referencia a Pontalis en cuanto al hecho de reconocer que muchas veces una simple y cotidiana plática, por ejemplo con un médico de barrio o con un cantinero puede ser mas analítica que la que se diera en ciertos análisis formales:

*“A veces pienso que un médico de barrio al que se va a ver porque ‘las cosas no andan’ o el mozo de un bar con el que se charla de las pequeñas cosas de la vida, están en una posición mas analítica que el analista patentado al que el ‘postulante’ rodea de entrada con: ‘mi padre... mi madre...el análisis...’, etc.” (Pág. 39)*

Esta afirmación puede ser sostenida por medio del hecho de que en una simple charla también puede estar en juego esa situación de “caer juntos” ante lo que es articulado y encarnado por medio del lenguaje, también puede estar en juego un discurso en tanto dirigido y recibido, con lo cual se genera esa condición de que el discurso y los síntomas como parte de dicho discurso se vuelva analizables; aunque en ciertos casos de esas charlas de las que se habla un elemento podría marcar una gran diferencia con respecto a un análisis formal, ese elemento es el sujeto – supuesto – saber, si bien sabemos que ese sitio no es exclusivo de aquel que ha sido formado como psicoanalista, también es cierto que cada persona no podrá darle ese lugar a cualquiera.

Con lo anterior podríamos afirmar que el discurso analítico no se da exclusivamente dentro de un consultorio y ante un analista supuestamente reconocido como tal, y que un discurso tal puede presentarse de una manera formal bajo la situación típica de aquel que acude con el psicoanalista aquejado por sus síntomas y (o) inquietado por las preguntas que se formula de si mismo y para las cuales no encuentra respuesta por sí solo, o de manera informal dentro de la cual quizá el objetivo manifiesto del discurso ni siquiera tome un matiz de intervención clínica, y evidentemente un discurso tal no estaría permeado por la teoría psicoanalítica en tanto un saber referencial en reserva.

A través de estas afirmaciones por otra parte podemos ser conducidos a una paradoja tal según la cual pueden existir teóricos del psicoanálisis que no son psicoanalistas (ya que no están dispuestos a ejercer la clínica psicoanalítica, o no cumplen con su función analítica que implica colocarse en el lugar de resonancia de la

palabra) y psicoanalistas, como el médico de barrio que pone como ejemplo Pontalis, que al no saber nada de la teoría psicoanalítica no son teóricos del psicoanálisis.

En este punto es donde podemos percatarnos de la diferencia entre dos tipos de discurso de los cuatro discursos que señaló Lacan, el discurso universitario y el discurso analítico. Como bien señala Phillippe Julien en su seminario La función paterna (1990: Pág. 87c), el psicoanálisis surge, es planteado por Freud al encontrarse con los límites del discurso universitario. El discurso universitario transmite un saber, pero un saber que muestra límites y fisuras en todos sentidos, un saber que está en el orden de la comprensión. Por su parte el discurso analítico (si bien está permeado por un saber teórico como elemento referencial) se encuentra en el orden de un acto, un acto como manifestación o producción en la que confluyen tanto el deseo del analizante como el deseo del analista; el deseo del analizante en el sentido de colocarse en una posición de querer saber algo sobre su deseo y sobre su goce, a través del análisis; y el deseo del analista en el sentido de que su deseo lo llevó a analizar su discurso (y su goce) y por lo tanto a devenir analista, ese deseo lo llevó a establecer transferencia con determinado analista, y a su vez su experiencia analítica a la que lo condujo su deseo puede llegar a marcarlo en cuanto a la forma de intervenir en cada caso particular o incluso en cada sesión particular. En el acto analítico el analista interviene haciendo una especie de equívocos sin proponérselo, al lograr que se vuelva sonora la ambigüedad que se presenta en los decires del paciente, o al lograr que se vuelva sonora la ambigüedad en torno al sentido que pudiera dársele a dichos decires; ya que como advierte Lacan en 1975 al hablar de la intervención del analista y del empleo de la palabra significante en psicoanálisis:

*“A la palabra “palabra” la sustituyo con la palabra “significante” esto significa que se presta a equívocos, es decir, siempre tiene varias significaciones posibles\*”*

De esta forma las palabras proferidas dentro de un análisis, incluso en forma de acto, tanto por parte del analista como por parte del analizante, se prestan a equívocos; el analista produce equívocos de este tipo, pero equívocos a partir de los cuales será escuchada una verdad por aquel que la menciona, es decir por el analizante, verdad en la que está en juego esa madeja de expectativas de vida, de apuestas a seguir y de mandatos que conforman el deseo del semejante que ocupa el lugar del Otro.

De esta forma el acto analítico puede ser un equívoco y como equívoco al igual que un lapsus, o un síntoma es una cuestión de deseo, deseo a partir del cual el analista permite que el síntoma pueda ser analizable al soportar una mitad de ese síntoma del analizante, en esa experiencia de “caer juntos”, de sorprenderse ante los equívocos pronunciados, ante lo que se dice en una situación analítica.

---

\* J. Lacan. Conférences et entretiens dans les universités nord-américaines, 24 de noviembre de 1975.

### 3.2 El deseo del analista es el deseo del Otro.

*“Ser psicoanalista es, sencillamente, abrir los ojos ante la evidencia de que nada es más disparatado que la realidad humana. Si creen tener un yo bien adaptado, razonable, que sabe navegar, reconocer lo que debe y lo que no debe hacer, tener en cuenta las realidades, sólo queda apartarlos de aquí.”<sup>6</sup>*

Jacques Lacan

Si continuamos hablando del acto analítico y del deseo que está en juego en él, podríamos comenzar este subcapítulo con una cuestión más: ¿De donde proviene el deseo de un analista, de donde proviene el deseo de ese sujeto que supuestamente sabe y que lo lleva a posicionarse como un confiscador de palabras, como alguien que hará resonar y (o) reencauzar a las mismas? El deseo de un psicoanalista lo lleva a posicionarse como alguien que trabaja literalmente con las palabras de Otro, de esta forma el psicoanálisis se funda en torno a ese Otro, apunta hacia una palabra verdadera en la que está en juego un sujeto hablante. El psicoanálisis es un acto en el que ese sujeto hablante hace su aparición, se muestra, a través de diferentes producciones (como el síntoma, el lapsus, los sueños, las asociaciones, etc.), y el primero en mostrarse a través del psicoanálisis sin lugar a dudas fue Freud. Freud muestra sus certezas en torno al inconsciente y no tiene reparos en dar cuenta del porqué de esas certezas; él a través de sus escritos dio cuenta de sus sueños, de sus ocurrencias, de sus expectativas, y por lo tanto dio cuenta de su deseo, y al escribir sobre sus casos en cierta medida también dio cuenta del deseo de sus analizados.

Sin embargo podríamos cuestionarnos: ¿Dónde se efectúa el análisis de Freud? Freud reconoce la ley que está en juego en su propio deseo, por lo cual podemos decir que efectivamente se analizó, aunque su análisis quizá no tomó la forma convencional de aquel que acude con el psicoanalista porque supuestamente sabe. Formalmente Freud no se hizo analizar por algún psicoanalista de su asociación, pero en su historia sí aparece un confiscador de palabras, alguien que supuestamente haría algo con lo que Freud le decía (por escrito), con los supuestos teóricos, con los descubrimientos que a partir de su práctica clínica y de su vida cotidiana se iban gestando, esa persona fue Fliess.

Por los datos que conocemos de la relación entre Freud y Fliess, no es aventurado decir que Fliess no carecía de una admiración por parte de Freud y que el creador del psicoanálisis colocaba a Fliess en el lugar de alguien que sabe, puesto similar que da un analizante a su analista. En cierto sentido Fliess fue una especie de analista para

---

<sup>6</sup> Las estructuras freudianas en la psicosis (1988: Pág. 120), sesión del 11 de enero de 1956. J. Lacan.

Freud, aunque en la historia psicoanalítica esto es un tema para el debate, sin embargo principalmente a Freud le habría correspondido decir algo al respecto.

Freud nos dice que aprende algo sobre psicoanálisis en sí mismo, como él lo proponía, en sus textos habla de su análisis, que para él fue un autoanálisis, ese autoanálisis que lo guía en sus certezas. Sin lugar a dudas el deseo de Freud afloró en lo que él llamaba su autoanálisis, pero no sólo hizo su aparición ahí, sino que también se revelaría a través de sus textos teóricos, de sus cartas a Fliess, de la lectura que daba de sus casos, etc.; a través de todas esas producciones y actos en Freud se muestra esa ley del deseo, esa ley representada por un tercero que sirve como mediador ante el deseo del Otro.

El psicoanálisis es ese acto en el que aflora un deseo, es un acto en el que ese deseo “se impone”, y en ese deseo del que se habla en psicoanálisis tiene que ver un Otro como tal, un Otro en tanto lugar de significantes que puede ser ocupado por un sujeto hablante. El deseo de un analista, ese deseo de hacer algo con el discurso de aquellos que demandan ser analizados, no es un deseo autónomo, es un deseo en el que está en juego un Otro, es un deseo en el que están inmersas las leyes humanizantes de la palabra, es un deseo que toma cuerpo a través de una cadena de significantes que provienen de un Otro hablante, en tanto que son transmitidos por medio de la palabra.

En el seminario Los escritos técnicos de Freud (sesión del 7 de abril de 1954), Lacan propone una pequeña fórmula en la que afirma que “*El deseo del hombre es el deseo del Otro*” (1981: Pág. 222), haciendo referencia al hombre en tanto sujeto deseante, y en lo personal opino que el analista no escapa a esta fórmula, por lo tanto también se podría decir que “El deseo del analista es el deseo del Otro”. Hablar del “deseo del Otro” como tal implica hablar del lugar del deseo, de ese Otro en tanto un lugar de significantes; sin embargo más allá de esto, la literalidad misma de las palabras *deseo del Otro* implica una ambigüedad notoria: ¿A qué nos referimos al hablar del deseo del Otro? ¿Al deseo del Otro en tanto desear ocupar ese lugar de significantes? ¿Al deseo en tanto desear a aquel que llega a ocupar en cierto momento de nuestra vida dicho lugar? ¿Al deseo en tanto deseo proveniente de aquel que ocupa dicho lugar de Otro, deseo que ese Otro en tanto ser hablante, que ocupa el lugar de los significantes, transmite y despliega a través de sus producciones discursivas? Así, hablar del deseo del Otro nos remite invariablemente a la multivocidad, de igual forma hablar ante ese artefacto de resonancia de la palabra llamado analista, puede remitir a cada quien a historias muy diferentes en torno a eso que podría llamarse el *deseo del Otro*.

Basado en mi experiencia como analizante puedo plantear desde mi particularidad que el análisis es un acto mediante el cual se puede acceder a la posibilidad de estar al tanto de la forma en la que uno está concernido por ese deseo de las personas que en algún momento de nuestra vida han ocupado o llegan a ocupar ese sitio de Otro. Opino que en cierto sentido el psicoanálisis nos da una posibilidad de “liberación”, ya que a partir de él podemos llegar a advertir cómo estamos de cierta manera alienados por el deseo (o deseos) de los seres parlantes que nos rodean (padres, pareja, grupos sociales,

etc.), en el sentido de nuestra dependencia significativa respecto de esos seres hablantes que se encuentran en el lugar del Otro. Puedo hacer más tangible esto mencionando como en mi particularidad uno de los efectos de mi análisis fue el de poder percatarme de cómo mi deseo de dedicarme a la clínica psicoanalítica tenía que ver en parte con un anhelo que mi padre ha tenido a lo largo de su vida y que ha hecho manifiesto a menudo, implícita y explícitamente, a saber, el anhelo no realizado de ser psicólogo clínico.

Este efecto de mi análisis lleva consigo el acto en el que me fue posible nombrar ciertos significantes en torno a mi deseo de ser analista, no en el sentido de darle a dicho deseo una significación específica proveniente de algo que me haya sido transmitido, sino más bien en el sentido de nombrar ciertos significantes que me fueron transmitidos y que me remiten a su vez a otros significantes que pueden ser reducidos a su sin-sentido, es decir que pueden ser reducidos a una cierta incógnita, a un momento en el que escapa la posibilidad de darles un sentido último o definitivo; pero que sin embargo dichos significantes que se encuentran en juego, independientemente del sentido o del sin-sentido que se les de (por ejemplo se les puede dar el sentido de un anhelo, o de una orden o de una expectativa), conllevan un cierto proyecto de vida. El psicoanálisis nos ofrece una oportunidad de “liberarse atándose”, como señala en Del síntoma al acto (2001) Luís Tamayo, al hablar en torno a la libertad generada en el psicoanálisis. Tamayo plantea que la libertad no desaparece en el terreno del acto analítico. Libertad tal que podemos comprender al abordar el concepto de “*libertad originaria*” postulado por Heidegger (concepto de libertad que fue trabajado en el subcapítulo anterior), libertad en tanto compromiso con algo heredado o transmitido.

*“Así mismo, la libertad propia del psicoanálisis no corresponde al liberum arbitrium, a la capacidad electora cuestionada por Freud. En el psicoanálisis, no desaparece la libertad ni se postula la existencia de un determinismo absoluto. Heidegger, al postular la libertad originaria como atadura, como compromiso con la tradición, abrió la vía de la comprensión de la libertad generada en el psicoanálisis, esa que nos libera al atarnos.”* (Pág. 32)

El psicoanálisis puede permitirnos una libertad en tanto atadura, al percatarnos por medio de él, de que un deseo transmitido se encuentra en juego en muchas de las acciones que llevamos a cabo, y ante esto puede haber dos opciones, ya sea: hacerse cargo de cambiar en algo el rumbo de las cosas, o continuar por la misma vía, por medio de un acto “libre” en el que se elige un proyecto de vida muy similar al que nos fue transmitido o heredado. Es esta segunda opción la que se da en mi caso al “atarme libremente” al deseo de ser psicoanalista que en parte, implícitamente, me fue transmitido, a través del discurso de mi padre que mostraba su anhelo de ser clínico.

Podemos observar cómo el psicoanálisis es algo que el analista vivencia en sí mismo, como afirmaba Freud en su conferencia 1: “Introducción al psicoanálisis” (Obras Completas Sigmund Freud, Tomo XV, 1991: Pág. 17), y opino que esto puede

ser en dos sentidos: por una parte el psicoanalista devenido como tal, ha vivenciado en su análisis propio, cómo un efecto de las intervenciones de su analista es el hecho de darse cuenta de que algo “se impone” por medio del discurso de los seres hablantes que lo estructuraron; y por otra parte el analista vivencia frente a sus analizantes cómo ante el discurso de éstos las intervenciones “se imponen”, afloran sin proponérselo.

En el acto analítico se materializa la realidad del deseo a través de un discurso expresado y una escucha del mismo, ese acto para el psicoanalista consiste en vivenciar el hecho de dejarse atrapar sin proponérselo por la sonoridad de las palabras de los analizantes, y a su vez lograr que en ellos también hagan resonancia esas palabras pronunciadas que cumplen una función significante. Lacan en su seminario: Las estructuras freudianas en la psicosis, sesión del 4 de julio de 1956, al hablar de cómo hacer intervenir los significantes plantea que en el acto analítico: *“Hay que saber lo que se dice. No basta hacer intervenir los significantes de este modo: Te palmeó la espalda... Eres muy gentil... Tuviste un papá malo... Eso se arreglará... Hay que emplearlos a ciencia cierta, hacerlos resonar de modo diferente, y saber al menos no emplear algunos.”* (1988: Pág. 459)

Opino que en la situación analítica aquel que llega en cierto momento a ocupar el lugar de analista da privilegio a la palabra pronunciada sin tratar de asimilarla por medio de la comprensión lógica, sin intervenir partiendo de sus juicios de valor en tanto significantes personales, el analista más bien se deja sorprender por la literalidad misma de las palabras, se deja sorprender por el cauce que esas palabras toman al asociarse libremente. El psicoanalista escucha parejamente el discurso de sus analizantes, pero en algunos momentos específicos de ese discurso hay frases o palabras que “sobresalen”, que sonorizan, en esos momentos es donde el analista interviene.

En torno a esta cuestión me viene a la mente una puntuación que hice hace tiempo como practicante del psicoanálisis, en la que una analizada mencionaba: *“un día después de haber terminado temporalmente mi relación de noviazgo, salí a la calle a caminar y estuve sola en la oscuridad ya sin mi novio”*; en ese momento yo intervine puntuando la frase a través de una exclamación seguida de una interrogación: *“¡Tu estabas en la oscuridad ya sin tu novio! ¿ante su ausencia?”*. Puntuación tal que por su ambigüedad, en tanto que conducía a cierto sin-sentido a las palabras pronunciadas por dicha analizante, pudo remitirla a nombrar diversos significantes que se ligaban a los significantes contenidos en aquella frase, que quizá para ella se encontraban velados o aun sin producirse.

Sin duda a los practicantes del psicoanálisis el análisis propio nos sirve para poder intervenir con base en la resonancia de las palabras, para poder hacer puntuaciones o interpretaciones basadas en la escucha del discurso de nuestros analizantes, en este sentido opino que después de pasar por la vivencia del análisis (propriadamente dicho) la escucha de un individuo ante un discurso ya no es la misma que era antes de dicha vivencia, por lo tanto un análisis puede dejar como un efecto de por vida el hecho de

afinar la escucha ante la literalidad de los discursos, de los discursos propios y de los discursos de los demás, incluso ante los discursos en forma de acto, ya que un acto también puede ser un mensaje para ser “escuchado”. Podemos decir que un análisis puede dejar tras de sí efectos que no terminan sino hasta el momento de la muerte, por ejemplo este efecto de la afinación de la “escucha”, y a su vez esa afinación de la escucha que generaría para un sujeto la experiencia analítica, puede conducirlo a una serie de efectos de sentido a lo largo de su historia vital, al ir escuchando sus diferentes discursos, incluso posteriormente al periodo temporal que duró su análisis.

Al hablar de la “escucha” en psicoanálisis hacemos referencia a que un lenguaje se encuentra en juego, y este lenguaje sin lugar a dudas es ese al que hace referencia Lacan en el seminario Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, sesión del 5 de febrero de 1964 (1991: Pág. 28), al afirmar que: “*El inconsciente está estructurado como un lenguaje*”, ese inconsciente que se estructura cómo un lenguaje es con el que tenemos que vérnoslas en el acto analítico, ese lenguaje del inconsciente es el que se hará escuchar, como se hace escuchar por ejemplo a través de los lapsus. Un paciente una vez me dijo efusivamente: “*yo hago todo lo posible por mantenerme alterado*”, escuchó lo que dijo, e inmediatamente intentó corregir su frase: “*quise decir, yo hago todo lo posible por mantenerme tranquilo*”, sin embargo ese lenguaje y por lo tanto esa verdad del inconsciente ya había aflorado, dejando tras de sí una oportunidad abierta para que dicho analizante asociara y se cuestionara al respecto.

Escuchar el lenguaje del inconsciente es escuchar el discurso del Otro, es escuchar ese intrincamiento del sujeto con el campo del Otro, es estar atento ante esa “sujeción” que mantiene aquel que habla con el deseo que le ha sido transmitido y que se manifiesta entre otras formas por medio de sus palabras y (o) síntomas. El analizante habla y dice algo que le concierne a un semejante que ocupa dicho lugar de los significantes, ante la sorpresa del analista; sorpresa que me produjo por ejemplo el escuchar algunos decires de uno de mis analizantes hace ya algún tiempo, el cual pedía atención clínica debido a sus constantes riñas con su pareja. Dicho hombre reiteraba a menudo frases como: “*le corté la vida a mi esposa*”, “*le corté las alas a mi esposa*”, asumiendo el hecho de que se había llevado a su pareja a vivir con él, desde que esta era muy joven y aun vivía con sus padres. Estas frases de aquel sujeto cobran resonancia si tomamos en cuenta el acto (al que también podríamos verlo como un síntoma, en el sentido de que a través de dicho acto se hizo escuchar algo no nombrado por medio de las palabras) que motivó al hombre a pedir ayuda, ese acto fue que en un momento de ira su esposa ante las discusiones que sostenían golpeó un vidrio y se “*cortó*” la mano. En este ejemplo podemos observar como a través del discurso de un sujeto, se impone algo del orden del deseo del semejante que ocupa el lugar del Otro, ya que dicho sujeto se encontraba preocupado por su mujer, por su mujer en tanto ser hablante.

En la puntuación analítica se interviene en el discurso del analizante y por ende se opera en el terreno del Otro. Al puntuar, al subrayar (por medio de una interrogación, una exclamación, unos puntos suspensivos, etc.) una palabra, un acto o un silencio, el

analista puede acceder incluso a algo del registro del real, de la misma forma que lo puede hacer a través de una escansión, escansión que corta una secuencia discursiva en el momento que aparece una palabra, palabra que en su función significante pudo haber sido determinante para el analizante, en el sentido de lo que a partir de dicho significante, de la literalidad del mismo le fue transmitido, no en el sentido de que dicho significante este provisto por sí mismo de un significado fijo que se haya encontrado reprimido, sino en tanto que ese significante haya podido remitir a otros significantes. Lacan plantea esta cuestión en su seminario: Las estructuras freudianas en la psicosis (1988: Págs. 238 y 239), sesión del 14 de marzo de 1956, en un brevísimo ejemplo en el que se menciona el “día” como significante: *“A partir del momento en que existe el día como significante, ese día está entregado a todas las vicisitudes de un juego a través del que llegará a significar cosas muy diversas.”*

Los practicantes del psicoanálisis a partir de nuestra experiencia analítica podemos advertir que el deseo que está en juego en el acto analítico es el de saber algo en torno al Otro, algo en el orden del deseo y de cómo se vincula dicho deseo al goce que se experimenta en una historia vital específica. Por lo tanto el sujeto que transita por un análisis, hablará de su historia y de las modalidades en que a través de esta ha gozado, a menudo sin percatarse de ello; lo cual no indica que al terminar el análisis el sujeto que se posicionó como analizante deje de sufrir o de gozar, o que por haberse analizado vaya a ser “feliz”, pero sin embargo si efectivamente ese sujeto logró analizar su historia, podrá atravesar por una variación en torno a su deseo, que es vivenciado por medio de modalidades como son los síntomas, los actos fallidos, etc. Dicha variación se efectuará cuando el analizante capte la resonancia de los significantes particulares que logró nombrar, esos significantes que pueden llegar a “liberarse” en el análisis, en tanto que se liberan de su efecto de afanisis, de desaparición. En el analizante podrán producirse efectos de sentido, es decir, cambios de sentido, o incluso vaciamientos de sentido, en torno a los acontecimientos de su historia, al escuchar las palabras que en su función significante le han sido transmitidas, y a su vez al percatarse de cuales son esos otros significantes a lo que lo remiten dichas palabra. Dichos efectos de sentido podrán llevarlo a colocarse en un lugar distinto del que estaba colocado anteriormente, por ejemplo cuando a alguien después de analizarse se le deja de imponer la tendencia de colocarse a menudo en el lugar de víctima en sus relaciones amorosas, o en el lugar de amante cortés, o en el lugar de omnipotencia en diversos contextos, para pasar a ocupar un lugar distinto.

En el terreno de la enseñanza psicoanalítica, solo posible a través del acto analítico mismo, podríamos decir que ese pasar de un lugar a otro, por medio del ejercicio analítico, sería el pasaje de ser analizante a ser analista.

## CONCLUSIONES

El tema central de la presente tesis ha sido el deseo del semejante que ocupa el lugar del Otro, así como una posible relación de este concepto con dos términos que pueden remitirnos a varias temáticas como son: “supuestos” y “libertarios”; con lo cual precisamente lo que se plantea es el hecho de poder darle varias lecturas a un significante y no intentar dejarlo en la cerrazón de un significado específico; precisamente esa es la enseñanza que nos ha dejado Freud a través de todo ese ensamblaje teórico, a través de esos “supuestos” teóricos que él transmitía en la forma de discursos universitarios en sus conferencias y escritos, supuestos tales que a su vez provenían de su experiencia analítica.

Freud nos muestra y nos lo dice claramente, que su teoría son supuestos, hipótesis, hasta que la experiencia analítica en sí, no nos aclare algo al respecto, hasta que ese acto analítico venga a darle consistencia y sentido a un discurso universitario (que verse sobre cuestiones psicoanalíticas) y entonces poder teorizar a partir de dicha experiencia.

La presente investigación ha hablado sobre discursos en forma de acto, sobre el discurso analítico y también sobre discursos teóricos, y naturalmente será leído y asimilado como una parte más de esa teoría psicoanalítica, pero al mismo tiempo la propuesta que se plantea es la de presentar un discurso que a su vez no sólo hable sobre otro discurso (o discursos) teórico universitario, sino que también ilustre un poco sobre el discurso analítico en sí, a través de la única tangibilidad posible en psicoanálisis, que es la tangibilidad de un discurso pronunciado por alguien dentro de una situación analítica.

Hablamos así de un acto analítico y de los discursos teóricos que hacen referencia a ese acto y que al mismo tiempo cobran sentido en la vivencia del acto mismo. Esa vivencia del acto analítico, ese aprendizaje en uno mismo como dijera claramente Freud, es lo que convierte a esos supuestos imaginarios, que existen en la imaginación del que sólo habla o escribe algo de psicoanálisis por lo que ha leído o escuchado dentro de algún discurso universitario, en cuestiones analíticas en las que se materializa la realidad del deseo a través de un discurso y (o) una escucha del mismo. Ese acto analítico es el vivenciar esa escucha atenta ante una cadena de significantes y dejarse atrapar sin proponérselo por la literalidad de la misma, es en ese punto cuando el analista experimenta que “eso se impone”, que simplemente aflora, que tanto la escucha, como el silencio, como una intervención ante los analizantes es algo que se da sin proponérselo, que “se impone” en un momento dado, y que se impone por un deseo, ese deseo del analista, deseo de colocarse en ese sitio de resonancia de la palabra del analizante.

El deseo es impuesto como afirma Lacan y ante esa imposición que marca a los sujetos deseantes es peculiar y complejo hablar de “libertad” o de “rebeldía” y más aun

si concebimos el término libertad de una manera psicoanalítica, es decir tomándolo como una palabra que puede remitirnos a diferentes significados, en el que pueden estar en juego varias “historias”. De esta forma podríamos entender como libertad aquella condición en la que se excluyera por completo toda estructura que representara una ley, un gobierno; o por el contrario podríamos darle el significado de libertad a aquella situación en la que un sujeto pudiera decidir a que apuesta proveniente de las expectativas y proyectos de vida que le han sido transmitidos se aboca. Así pues podemos hablar de la libertad desde diferentes ámbitos y bajo distintas ópticas.

De esta forma podemos decir por ejemplo que Freud fue un “rebelde”, porque se rebeló tanto a la comunidad científica, como al contexto sociocultural imperante en su época, a través de sus supuestos y de la puesta en acto dentro de la clínica de los mismos. Freud se rebeló ante la medicina convencional (pretendiéndolo o no) al crear una nueva doctrina, pero su rebeldía es una “rebeldía reglamentada” marcada por ciertas reglas, por ejemplo la regla básica que se le hace saber al paciente de inicio, que consiste en que cuente todo lo que le venga a la mente. La “rebeldía” de Freud es una “rebeldía” que no escapa del influjo de una ley, Freud reconoce la ley que está en juego en su deseo, deseo en tanto inconsciente, ley representada por la palabra de un tercero que sirve como mediador ante el deseo del Otro. Freud pone en acto un nuevo planteamiento en torno a la subjetividad humana, pero es un planteamiento que no escapa de las leyes de la palabra, sino que al contrario, le da a esta palabra un sitio justo en torno al saber que el ser hablante porta; Freud se subleva ante las ideas imperantes de su época por medio de un discurso subversivo, pero dicho discurso al mismo tiempo marca y transmite ciertas reglas en torno al análisis.

Dentro del ámbito psicoanalítico algunas reglas cambian con respecto a las formas de hacer clínica que en la actualidad proliferan; así en la clínica psicoanalítica las cosas ocurren de manera muy distinta con respecto a las ideas o el concepto coloquial que el grueso de la sociedad tiene sobre lo que es, o debe ser, un tratamiento clínico; la clínica psicoanalítica tiene reglas distintas respecto de esas formas de hacer clínica, sin embargo no dejan de ser reglas, reglas a través de las cuales se da un sitio de privilegio a la palabra del analizante, reglas que el analista no acatará por el simple hecho de haberlas leído o escuchado dentro del algún discurso teórico, sino que mas bien seguirá dichas reglas al haberse producido en él el efecto subjetivante de hacerlo, por medio de la experiencia del análisis propio (por ejemplo la regla de que el analista no se deje llevar por su comprensión al momento de interpretar algo al analizante).

Si continuamos hablando de deseos impuestos y de una “rebeldía” ante los mismos, podemos decir que también existen discursos de libertad a los que se hizo referencia en la presente obra, que se dan dentro de otros ámbitos humanos diversos al psicoanálisis, por ejemplo algunos discursos ideológicos, filosóficos, o políticos, que a diferencia del psicoanálisis, ponen como pieza central del planteamiento de su doctrina el concepto mismo de libertad. Discursos tales (por ejemplo el del existencialismo) despliegan como una idea principal la propuesta de llevar al plano de los hechos la libertad como valor crucial del ser humano, según pensadores pertenecientes a este tipo de modelos

ideológicos, en ciertos momentos de sus obras, plantean que es posible portar una autonomía en relación a toda estructura representativa de la ley, en relación a toda expectativa que nos sea transmitida, o en relación a toda regla establecida dentro de algún contexto ideológico y (o) social, ya que cada quien puede descifrar una estructura representativa de la ley, de la manera que mas le plazca.

El objetivo de la presente tesis no fue el de descalificar o poner en tela de juicio los postulados de pensadores tales, partiendo del psicoanálisis o poniendo como escudo las ideas psicoanalíticas, mas bien lo que me propuse fue leer dichos discursos de una manera psicoanalítica, es decir, escuchar la literalidad que estos producen, para permitir que se despliegue la verdad que en ellos se encuentra contenida, y que se manifiesta, incluso y principalmente, en sus puntos contradictorios o paradójicos. En esta tesis se plantea el hecho de mostrar una verdad que esos discursos portan, de esta forma algo que es de llamar la atención de dichos discursos es que estos no escapan del influjo de una estructura representativa de la ley, grupos ideológicos que proponen discursos de liberación también tienen un gobierno interno, es decir que se rigen bajo reglas transmitidas por medio de la palabra, reglas tanto implícitas como explícitas que les delimitan el territorio, la apuesta a seguir. Por ejemplo dentro del existencialismo encontramos la regla que propone no seguir valores a priori.

Discursos ideológicos como los del existencialismo manifiestan una crítica y una “supuesta” rebeldía en relación con el pensar convencional, es decir en relación con el pensar que el grueso de la sociedad tiene, sin embargo dicha rebeldía es una “rebeldía reglamentaria”, ya que está dentro de los límites del juego de la palabra, de esta forma podemos observar cómo, partidarios de discursos tales, al estar “marcados” por el influjo significante de sus concepciones, muestran a menudo esas “marcas” en su actuar, su imagen o su decir. Por lo tanto, tales discursos no escapan de las reglas de la palabra y son mostrados por sujetos deseantes.

Podemos percatarnos de que los discursos ideológicos pueden ser desplegados a manera de una teoría que versa sobre una historia que puede suceder, por ejemplo en relación a la posibilidad de una autonomía absoluta o casi absoluta, discursos tales se encontrarían en el orden de un discurso universitario. Así a nivel del “discurso oficial” (Marcelo Pasternac en su texto: Comentarios a neologismos de Jacques Lacan, 2003: Pág. 27, hace referencia al “discurso oficial”, el cual sería un discurso sin errores, un discurso “embustero”, que sólo muestra la verdad precisamente cuando dentro de él surge una equivocación, un lapsus, un acto fallido), del discurso razonado, un individuo puede hablar de la necesidad de liberación en torno a toda estructura representativa de la ley, pero el deseo que opera a manera de una ley de simbolización puede seguir circulando en dicho sujeto y puede seguir haciendo valer las demandas provenientes del deseo del semejante que ocupa el lugar del Otro. Por lo tanto, los sujetos barrados por el significante, siguen actuando en función a las leyes de la palabra que les han sido transmitidas, aunque en su discurso manifiesto, permeado por su ideología, proclamen una autonomía en relación a todo gobierno o ley.

Con estas consideraciones podemos observar cómo el sistema humanizante es ambiguo en sí, en el sentido de que los sujetos podemos engañar por medio del lenguaje, por lo tanto toda ideología transmitida por medio de la palabra puede engañar, todo sujeto que está estructurado por medio de las leyes de la palabra puede engañar, estando al tanto de que lo hace, pero más aún, sin estar al tanto. Es aquí donde cobra sentido la propuesta lacaniana sobre la subjetividad, en el aspecto de que el lenguaje se funda en el Otro, en ese sujeto hablante, pero al mismo tiempo el lenguaje es una barrera que nos impide conocer y comprender a ese sujeto, teniéndonos que conformar con conocer solo una sombra de él. Así pues un sujeto a través de un discurso teórico, ideológico, de tipo universitario, puede estar mostrando una verdad que va más allá de lo que dice manifiestamente. Un discurso ideológico puede ser una desfiguración o traducción del deseo de un sujeto, sujeto que se manifestará de muchas otras maneras, a través de múltiples discursos verbales y en forma de acto, en los cuales se mostrará lo incongruente e impredecible que es el ser humano.

De tal forma el sujeto es aquel que engaña y que al mismo tiempo está “sujeto” a un sistema humanizante en el que el deseo se muestra de muy diversas maneras. Sin embargo existen seres hablantes que nos muestran a través de su discurso y su actuar, que su relación con el deseo del Otro, si es que existe esa relación, es muy distinta de lo común. Con lo anterior hago referencia al discurso y al actuar en algunos casos de lo que podríamos llamar locura, locura entendida en tanto una condición humana del orden de un discurso. En algunos casos de locura puede existir un rompimiento radical con ese sistema simbólico que nos moldea, que nos marca límites, que nos dicta una apuesta a seguir en torno al deseo del Otro.

Por lo anteriormente mencionado, podemos observar que en algunos casos de locura, la libertad más allá de darse en forma de un simple discurso teórico, se da en forma de acto, de esta manera pudimos observar algunos actos de “libertad” en casos específicos de locura, por ejemplo la invención y puesta en uso de un lenguaje originario por parte del demiurgo Antonin Artaud. Antonin rompe radicalmente con ese sistema simbólico, se rebela ante ese sistema cuya esencia es representar, él nos muestra en ciertos aspectos, por ejemplo en el aspecto gramatical, una “rebeldía sin reglas”, ya que Artaud transgrede ciertas reglas del juego de la palabra, al proponer y desplegar esas palabras como elementos sonoros y no por lo que gramaticalmente expresan. Así Antonin Artaud efectúa una apuesta que consiste en llevar a cabo su deseo de una forma mucho más autónoma de lo común, ese deseo que toma cuerpo por medio de la creación de sus glosolalias, glosolalias que quizá no sean un lenguaje proveniente de un Otro, ya que se tornan como un lenguaje incomprensible para sus semejantes.

Después de haber revisado a lo largo de esta tesis, diferentes tipos de discurso en los que está en juego una “supuesta” o una “real” libertad respecto de las expectativas o pautas a seguir que constituyen el deseo de los semejante que nos humanizan, cabría por último dar una lectura psicoanalítica sobre esta cuestión. Como sabemos, el

psicoanálisis no es una doctrina que proponga un discurso de libertad, el psicoanálisis no se sustenta sobre un discurso tal, Por ejemplo en la propuesta psicoanalítica lacaniana se asume que el sujeto presenta una dependencia significativa respecto del Otro, que es dependiente de las expectativas y reglas del juego de la palabra, esas expectativas que le dan una estructura singular, particular a cada quien. Sin embargo, el psicoanalista al darle un sitio justo a la palabra en torno al saber del analizante, al intervenir con ella y en ella, tiene la convicción de que es posible que en el sujeto algo se rehistorice en relación con lo que le fue transmitido por medio de las palabras, ya que las expectativas de vida y (o) los efectos de aquellas frases transmitidas por nuestros semejantes que para alguien han llegado a funcionar como reglas (debido a que implícitamente así fueron transmitidas o por que el sujeto ese sentido les ha dado a lo largo de su vida) pueden cambiar para un analizante, dichas expectativas de vida y efectos de las palabras (como por ejemplo los síntomas) pueden cambiar, cuando esas palabra por medio de las cuales fueron transmitidos hacen resonancia, cuando esas palabras que cumplen una función de significante son escuchadas en su literalidad, cuando ciertos significantes logran “liberarse”, logran resonar.

De esta forma un objetivo del psicoanálisis es que el sujeto asuma su falta de ser y de libertad, su falta de libertad en el sentido de que un sujeto estructurado como tal, está concernido por el deseo del Otro, ya que un sujeto barrado, marcado por el significante, que demanda ser analizado, no posee una libertad en la que se excluya a un Otro hablante. Es tarea del psicoanálisis que el sujeto se asuma como tal, en tanto dependiente de esos seres hablantes que lo estructuran, que se asuma castrado por el sistema humanizante que nos moldea, con lo cual el tipo de libertad que está en juego en el psicoanálisis, si en todo caso se le diera el calificativo de libertad a esta condición, consistiría en que el sujeto que efectivamente atraviesa por la experiencia del análisis pueda percatarse de que no es tan libre como pretendería o como creería ser. Esa libertad consistiría en que el sujeto pueda advertir la forma en la que un proyecto de vida le es transmitido por medio de las palabras, esta libertad es ese tipo de libertad a la que Luís Tamayo se refiere con esa aparente paradoja de “liberarse atándose”, en la que un sujeto a través del análisis puede atarse “libremente” a un deseo impuesto por un semejante que ocupa el lugar del Otro, atarse asumiendo esa dependencia significativa respecto de las expectativas, de los anhelos de los semejantes, o bien al estar al tanto de cierto deseo transmitido y de las implicaciones de este, hacerse cargo de pasar a otra cosa en alguna cuestión.

Epílogo:

*“Está bien claro que si algo revela la experiencia analítica es que incluso en la perversión, donde el deseo se presentaría en suma como aquello que hace la ley, es decir, como una subversión de la ley, el deseo es de hecho y verdaderamente el soporte de una ley.”<sup>7</sup>*

Jacques Lacan

---

<sup>7</sup> Seminario: La angustia, J. Lacan, sesión del 6 de marzo de 1963. Versión en C. D.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALLOUCH, J. 1993. "Perturbación en pernepsi". En revista *Litoral* vol. 15. Edelp. Cordoba, Argentina.
- ALLOUCH, J. 1995. "Punto de vista lacaniano en psicoanálisis". En revista *Artefacto* 5, revista de la escuela lacaniana de psicoanálisis. Meneo. México.
- ALLOUCH, J. 1996. *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*. Edelp. Argentina.
- ALLOUCH, J. 1992. *213 ocurrencias con Jacques Lacan*. SITESA. México.
- ARTAUD, A. 2005. *El pesanervios*. Coyoacán. México.
- ARTAUD, A. 2006. *Heliogábalo o el anarquista coronado*. Argonauta. Buenos Aires.
- ARTAUD, A. 2003. *El teatro y su doble*. Tomo. México.
- ARTAUD, A. 1998. *Van Gogh el suicidado por la sociedad*. Argonauta. Buenos Aires.
- AUTORES, V. 2002. *Diccionario Enciclopédico*. Olimpia. Barcelona.
- BRUGGER, W. 1983. *Diccionario de filosofía*. Herder. Barcelona.
- CASANOVA, B. 1988. "Estallidos de clínica". En revista *Litoral* 25/26. Epeele. Argentina.
- CASANOVA, B. 1993. "Sobre la risa de Demócrito" en Revista *Artefacto* No. 4. Revista de la Elp, Meneo. México.
- CASAS, J. 2002. *Relación del psicoanálisis con otros campos disciplinarios: una apreciación*. U.A.Q. Querétaro.
- CUEVAS, J. 2001. "Glosolalias/ cuerpo-sin-órganos: Artaud." En Revista *Artefacto* 9, revista de la escuela lacaniana de psicoanálisis. Meneo. México.
- CUEVAS, J. 2006. *La imposible escritura de Antonin Artaud*. Fundap. Querétaro.
- CHOMSKY, N. *Notas sobre el anarquismo*. Anarquismo. htm.

DE BRANCION, M. 1995. "Diálogo con el síntoma". En Revista *Litoral* 20. Edelp. Cordoba, Argentina.

FERRATER, J. 1979. *Diccionario de Filosofía*. Alianza. Madrid.

FREUD, S. 1991. "Psicopatología de la vida cotidiana" (1901) Tomo VI. *Obras Completas Sigmund Freud*. Amorrortu. Buenos Aires.

FREUD, S. 1991. "El delirio y los sueños en la "Gradiva" de W. Jensen." (1906-1907) Tomo IX. *Obras Completas Sigmund Freud*. Amorrortu. Buenos Aires.

FREUD, S. 1991. "Lo inconsciente" (1915). Tomo XIV. *Obras Completas Sigmund Freud*. Amorrortu. Buenos Aires.

FREUD, S. 1991. "Consejos al médico en el tratamiento psicoanalítico." (1912) Tomo XII. *Obras Completas Sigmund Freud*. Amorrortu. Buenos Aires.

FREUD, S. 1991. "Construcciones en el análisis." (1937) Tomo XIII. *Obras Completas Sigmund Freud*. Amorrortu. Buenos Aires.

FREUD, S. 1991. Conferencias de introducción al psicoanálisis: Conferencia 1: "Introducción." (1916-1917) Tomo XV. *Obras Completas Sigmund Freud*. Amorrortu. Buenos Aires.

FREUD, S. 1991. Conferencias de introducción al psicoanálisis: Conferencia 27: "La transferencia." (1916-1917) Tomo XVI. *Obras Completas Sigmund Freud*. Amorrortu. Buenos Aires.

GOLDMAN, E. *Habla Emma la Roja*. Anarquismo. htm.

HEIDEGGER, M. 2005. *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica. México.

JULIEN, P. 1990. Seminario: *La función paterna*. Transcripción de la versión oral en español. Centro de investigaciones y estudios psicoanalíticos. México.

LACAN, J. 1989. *Escritos I*. Siglo 21. México.

LACAN, J. 1981. Seminario: *Los escritos técnicos de Freud*. (1953-1954) Paidós. Buenos Aires.

LACAN, J. 1983. Seminario: *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. (1954-1955) Paidós. Buenos Aires.

LACAN, J. 1988. Seminario: *Las estructuras freudianas en la psicosis*. (1955-1956) Paidós. Buenos Aires.

- LACAN, J. 1991. *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. (1963-1964) Paidós. Buenos Aires.
- LACAN, J. Seminario: *La angustia*. (1962-1963) Versión en C. D.
- LACAN, J. 1968. “De Rome 53 a Rome 67: La psychanalyse. Raison d’un éche.” En *Silicet I*. Seuil. París.
- LACAN, J. 2004. Entrevista: “Freud para siempre” En Revista Panorama de Italia, dentro de la Revista *Magazine Litteraire* 428. París.
- LACAN, J. 1981. *Aún*. (1972-1973) Paidós. Buenos Aires.
- LAING, R. 1990. *Razón y violencia*. Paidós. México.
- LAPLANCHE, J. 1979. *Diccionario de Psicoanálisis*. Labor. Barcelona.
- LÓPEZ, J. 2003. *Una lectura psicoanalítica de la novela La Náusea de Jean Paúl Sartre. Antoine Roquentin y el deseo del Otro*. Tesis de Licenciatura. U. A. Q. Querétaro.
- NASIO, J. 1982. *La florclusión*.
- PASTERMAC, M. 2003. *Comentarios a neologismos de Jacques Lacan*. Epeeel. México.
- PELLEGRINI, A. 1998. *Antonin Artaud el enemigo de la sociedad*. Argonauta. Buenos Aires.
- PERALES, J. 1966-1975 “Los hippies”. En *Hemeroteca El Universal*. México.
- PETER, A. 1994. *El diccionario de filosofía Harper Collins*. Segunda Edición.
- PORGE, E. 1988. *La folie á deux*. Psicoanalíticas de la letra. México.
- ROTTERDAM, E. 1984. *Elogio de la locura*. Porrúa. México.
- SARTRE, J. 1995. *Crítica de la razón dialéctica*. Losada. Buenos Aires.
- SARTRE, J. 1996. *L’existentialisme est un humanisme*. Gallimard. París.
- SARTRE, J. 1996. *La nausea*. Época. México.
- SARTRE, J. 2000. *Las palabras*. Losada. Buenos Aires.

SARTRE, J. 1997. *Lo imaginario*. Losada. Buenos Aires.

SARTRE, J. 2006. *El ser y la nada*. Losada. Buenos Aires.

SLADOGNA, A. 1993. "Recorrido del nudo locura-psicosis" En Revista *Artefacto* No. 4. Meneo. México.

STONE, S. "Hippies from A to Z.". <http://hippy.com/hippyway.htm>.

TAMAYO, L. 2001. *Del síntoma al acto*. U. A. Q. México.