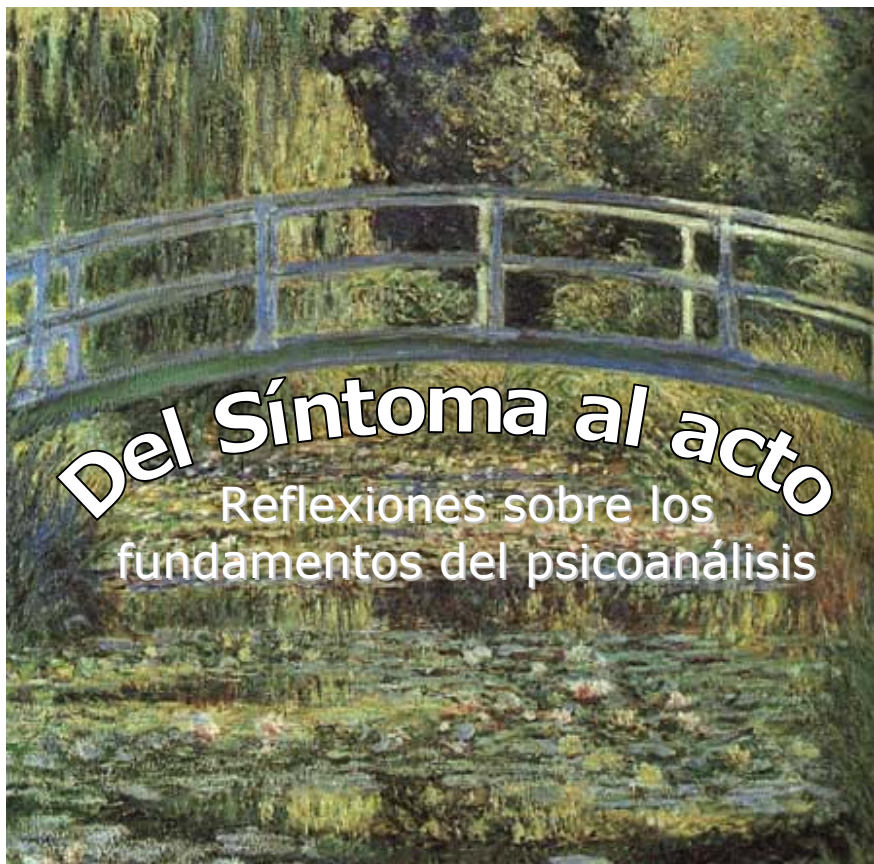




Centro de Investigación y Docencia en
Humanidades del Estado de Morelos



Luis Tamayo

Del síntoma al acto

Reflexiones sobre los fundamentos del psicoanálisis

Luis Tamayo

Prólogo de Ricardo Guerra

Directorio

Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos

Dr. Ricardo Guerra Tejada
Director General-Fundador

Dr. Luis Tamayo Pérez
Director Académico

Lic. Natalí Sánchez Ríos
Directora de Relaciones Públicas y Difusión

Mtro. David René Thierry García
Coordinador de la Universidad Pública a Distancia

C. P. Mario Gutiérrez Zúñiga
Coordinador Administrativo

Portada:

Claude Monet. *El Puente japonés.*

© Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos.

Av. Morelos sur No. 154, esq. Los amates. Col. Las palmas.

Cuernavaca, Mor. C.P. 62050.

ISBN: 968-845-226-2

Agradezco encarecidamente a quienes con sus aportes y cuestionamientos contribuyeron a la conformación de este estudio:

Rafael Capurro, Eve Geist, Mauricio González, Ricardo Guerra, Graciela Mota, Marcelo Pasternac, Verónica Peinado, Agustín Rodríguez, Bernardo Romero, Elizabeth Siefer, Carmen Tinajero, Adriana Yáñez y Angel Xolocotzi.

Contenido

Agradecimientos

Prólogo 1

Introducción 3

Capítulo I

- 1 La verdad originaria
 - 1.1 Al principio es el síntoma 5
 - 1.2 La verdad abismal 15

Capítulo II

- 2 La libertad originaria
 - 2.1 La libertad no es el libre albedrío 23
 - 2.2 El sujeto: *Mitdasein e inmixión des sujets* 34

Capítulo III

- 3 La temporalidad colapsada 45

Capítulo IV

- 4 La locura de Dionisio
 - 4.1 La locura: criptograma 65
 - 4.2 Detener la guerra 81

Epílogo 89

Bibliografía 91

Prólogo

El psicoanálisis, en su historia y desarrollo, pretende fundarse en una concepción rigurosa del ser humano. Cuando Freud publica *La interpretación de los sueños* anuncia, propone un cambio radical en la idea tradicional del hombre. Nuevas investigaciones han permitido avanzar a partir de su relación con las filosofías contemporáneas, que mantienen como tema y problema fundamental el ser del hombre.

Luis Tamayo reflexiona justamente sobre la ontología de Heidegger y lo que en la obra de Lacan significa el "acto analítico".

El psicoanalista no se concibe sin el "otro", la experiencia analítica implica la relación entre dos, se funda en el *Mitsein*, en el "ser con" de la ontología. La verdad aparece también aquí como lo oculto, lo enmascarado. Es anomalía o síntoma que remite a la huella de un discurso olvidado, "perdido entre la historia corporal, familiar o social". En el "ser uno con otro", en la verdad como desocultar o develar, se muestra, para Luis Tamayo, lo esencial de su concepción del psicoanálisis. De manera semejante interpreta la estructura misma del hombre en el caso del vínculo entre la escritura y el lector.

"Un escrito no es sin el lector... es determinado desde el advenir o lugar donde se encuentra el lector". Un texto revela por lo tanto la carencia, la necesidad del "otro" y descubre nuestra finitud. Finitud que no puede sino "regocijarnos".

¿En qué se funda esta idea el hombre, de la escritura, del acto analítico, de la verdad, de la finitud? Para Luis Tamayo la respuesta está en el lenguaje, no como algo posible o derivado, sino como

esencial y constitutivo de la realidad humana, del *Dasein* en el sentido de Heidegger.

En un libro anterior, así como en su trayectoria académica y en tanto que psicoanalista, mantiene esta concepción. Tanto en su interpretación de la filosofía de Martin Heidegger como de la obra de Lacan, afirma su idea de la comunidad, de lo social, del diálogo, no como algo derivado, sino como fundamento originario. No se trata de individuos aislados, sino del "ser con los otros en el mundo".

A partir de estos resultados se entienden y plantean los grandes temas del psicoanálisis y del pensar en nuestra época. "Cuando estudié a Freud, dijo el autor, lo que me parecía preocupante o discutible era la cercanía a la biología". Heidegger y Lacan han descubierto al pensar contemporáneo cuestiones centrales que nos permiten reflexionar de nuevo en la idea misma del psicoanálisis y sus grandes problemas: síntoma, sujeto, verdad, libertad, temporalidad y locura.

El libro no pretende ser una mera exposición. Se trata de un intento original por ir más allá y desarrollar preguntas fundamentales y nuevos puntos de vista, tanto acerca de la historia como de las concepciones actuales. Leerlo implica aceptar la discusión, la reflexión y el diálogo. No hay, nos dice, escrito sin lector, lo que confirma su idea esencial de la comunicación. La verdad descansa en última instancia en la libertad. Y la libertad del hombre en su finitud.

Dr. Ricardo Guerra.
Cuernavaca, diciembre de 1998.

Introducción

"...la filosofía así definida [como 'una vasta empresa de disipación de ideas locas'] sacudiéndose la cadena universitaria que la sujeta (no sin efectos creadores a veces), reanudaría ese prestigioso pasado destacado hace poco por Pierre Hadot, esos tiempos en los que, realizada en escuelas, permanecía indisociada de la preocupación terapéutica, propiamente hablando, frente a cada uno de sus adeptos".

J. Allouch 1993a:22.

En la experiencia analítica la verdad aparece siempre donde no se le espera. A veces se presenta como un malestar simplemente corporal; otras, en la presencia de una idea desagradable e insistente; otras, como la angustia pura y simple o, incluso, en el malestar de otro, cercano y querido. La verdad es anomalía, síntoma. Y un síntoma no es sino la huella de un discurso olvidado, perdido en el océano de la historia corporal, familiar o social.

Desgraciadamente, la naturaleza del síntoma no puede ser comprendida por una humanidad que ha partido de un error fundamental: considerar al hombre y al mundo, al hombre y a su *alter*, como entidades separadas, independientes, contrapuestas. Ahora se nos ha revelado, y esto en gran medida gracias al aporte heideggeriano y lacaniano, que el mundo y el otro no se encuentran afuera de nosotros sino en un adentroafuera, uno que se puede figurar con la banda de Möbius.

No hay individuo, sólo hay **Mitsein** (ser con otro) que es al par **In der Welt sein**¹.

Yo no sé lo que soy si el otro no me lo muestra, no sé lo que pienso si el otro no me lo indica –a partir de lo que me comunica, de lo que me responde, de lo que mi palabra o mi presencia le genera– tampoco conozco mi deseo sin el acto del otro.

Pero estas reflexiones aún resultan muy lejanas y oscuras al sentido común y al pensar científico, racional y “objetivo”, el cual tilda de “locuras” a todos aquellos saberes que escapan a sus limitados alcances.

En estas páginas exploraremos algunas de las sendas que el aporte de Heidegger y Lacan han abierto al pensar contemporáneo. Verdad, síntoma, libertad, sujeto, temporalidad y locura serán las problemáticas centrales, los puntos de referencia, que nos permitirán repensar, desde un punto de vista filosófico, la naturaleza del psicoanálisis.

¹ *In der Welt Sein*: Ser en el mundo, pero no en el sentido de “interior a” sino en el sentido de la unidad: el mundo es inherente al *Dasein* (Heidegger 1982:65ss). Esta concepción es el fundamento de todo ecologismo posible.

Capítulo I

1. La verdad originaria

1.1 Al principio es el síntoma

“...obedeceré al Dios antes que a vosotros y, mientras tenga aliento y pueda, no cesaré de filosofar, de exhortaros y de hacer demostraciones a todo aquél de vosotros con quien tope”.

Sócrates.¹

El síntoma no es una metáfora de la verdad. La anomalía, el síntoma, no es sino una presentación privilegiada de la verdad². De una verdad que escapa a la conciencia, de una que irrumpe y molesta y que por eso produce la imperiosa necesidad de deshacerse de ella. La psiquiatría, desde hace siglos, se presta a dicho afán, olvidando la calidad de portador de verdad del síntoma.

Es por esta razón que la concepción psiquiátrica del síntoma, la cual hace de él algo a reprimir, a erradicar, a extirpar, no podría estar más equivocada. Sólo lo eterniza. El síntoma no es a extirpar, es a descifrar, a leer. Los síntomas nos obligan a mirar la verdad que encierran. Pues un síntoma, reitero, no es sino la huella de un discurso olvidado, emergente del océano de la historia corporal, familiar o social. Y dichos síntomas tienen consecuencias. Analicemos, para comenzar, con detalle uno de ellos: la filosofía.

¹ Cfr. Platón, *Apología de Sócrates* 29c. En la versión de F. García Yagüe, 1981:209.

² Lacan, J., *Seminaire Le sinthome*, sesión del 18 de noviembre de 1975.

Sócrates y la filosofía³

Corría el año 399 a. C., el tribunal de los arcontes –501 ciudadanos atenienses en la ocasión– recibía una acusación presentada por tres miembros ilustres del partido democrático: Anito,⁴ Méleto y Licón –representantes, respectivamente, de la ira de los políticos, los poetas y los oradores– contra Sócrates, hijo del escultor Sofronisco y de la partera Fenaretes, bajo los cargos de no creer en los dioses de la ciudad, de tratar de introducir otros dioses y de corromper a los jóvenes. Acusación que prosperará y llevará al entonces mortal a su fin necesario.

Sócrates sostuvo, en su defensa, que tales acusaciones eran absurdas. Contrargumenta sin dificultad debido, en parte, a la inhabilidad dialéctica de Méleto, el portavoz de los acusadores. Su hábil retórica ha convencido, en el curso de los siglos, a la mayoría de los comentaristas de este juicio. Sin embargo, no todos han pensado igual. Hegel (1981:II,82) sostuvo, por ejemplo, que la llamada “doble acusación” tenía fundamento pues, por un lado, ciertamente Sócrates había abandonado a los dioses de la ciudad y había propuesto otro: la

³ Para elaborar este apartado comparé dos versiones de la *Apología*—también llamada *Defensa de Sócrates*— la de J. D. García Bacca, (Platón 1980) y la de F. García Yagüe, (Platón 1981). Este es un diálogo socrático de Platón que ha sido utilizado habitualmente por la tradición filosófica occidental para ensalzar la figura de Sócrates, para mostrar cuán injustos fueron los jueces que lo condenaron a beber la cicuta luego de que prosperara la demanda interpuesta por sus acusadores. Tal texto ha sido utilizado para configurar una especie de hagiografía del filósofo. La otra *Apología*, la de Jenofonte (*Apología de Sócrates*, 1965) si bien es, en términos generales, más mesurada, resulta, respecto al punto que estudiaremos, más exaltante. Si en la versión de Platón la Pitia tan sólo responde que “no había nadie” más sabio que Sócrates, en la de Jenofonte responde que nadie era ni “más justo”, ni “más libre”, ni poseía “mayor prudencia y autocontrol”. El contrapunto lo encontramos en un contemporáneo del filósofo, en Aristófanes, quién, en su comedia *Las nubes*, escrita veinticuatro años antes del juicio al que nos referiremos, nos presenta un Sócrates ridículo que sólo enseña vicios, que instruye a un padre agobiado por las deudas en la manera de no pagarlas (¿el mar se hace más grande? ¿cómo pretenden entonces cobrarme réditos?) y a su hijo a justificar el maltrato a su padre (¿no se golpea a los hijos por cariño, para instruirlos?), lo cual conduce a que ese Sócrates aristofánico sea perseguido y su escuela sea quemada a causa de la ira del padre golpeado (Aristófanes 1987:105).

⁴ Anito, a quien todos los comentaristas del juicio sitúan como el más importante y poderoso de los acusadores, aparece también en otro diálogo, en el *Menón* 94e-95a, donde deja ya entrever su inquina contra el filósofo.

razón humana;⁵ por el otro, se puede considerar que “corrompía” a los jóvenes al liberarlos del yugo de la, en aquél entonces, incuestionable autoridad paterna. Otros estudiosos han planteado que fue su indomeñabilidad política⁶ o su pedagogía corruptora⁷ la que lo llevó a tal fin. Sin desdeñar estas opiniones, deseo plantear otro punto de vista: *considero que Sócrates fue condenado a muerte a causa de su actuar, su pena fue una consecuencia del síntoma que lo aquejaba: la filosofía.*

El Sócrates de la *Apología* de Platón⁸ sufría de una compulsión, la de mostrarle al otro que era un ignorante. Ello condujo a que se llenara de admiradores... y de enemigos. Del intercambio generado en sus diálogos Sócrates concluía: “yo soy más sabio que este hombre; es posible que ninguno de los dos sepamos cosa que valga la pena, pero él se cree que sabe algo, pese a no saberlo, mientras que yo, así como no sé nada, tampoco creo saberlo”.⁹ Reflexión que la tradición ha reducido al multicitado “yo sólo sé que no sé nada”. ¿Por qué se insiste en leer en esta afirmación un reconocimiento de la ignorancia? ¿no inicia con “yo sólo sé”?¹⁰ En esta conclusión se encuentra un reconocimiento no de la ignorancia sino del propio saber. Por ello la voz “Sócrates” se puede leer, según Chantraine (1968), como el “poderoso de poderosos”¹¹. Incluso Taylor, al estudiar tal afirmación, comparaba a Sócrates con “un tuerto en tierra de ciegos”¹² ¿cómo

⁵ Me parece que Aristófanes sostenía algo semejante cuando en *Las Nubes* hace a los filósofos substituir a Zeus por unas nubes.

⁶ Ehrenberg 1989:379; Alegre 1986:98.

⁷ St. George Stock 1953:12.

⁸ No está resuelto en todos los puntos hasta donde llega el Sócrates histórico y hasta donde el literario, *Cfr.* Taylor 1969:21.

⁹ Platón, *Defensa de Sócrates* 21d (versión de F. García Yagüe, 1981:204).

¹⁰ Se trata de un saber paradójico, como ese otro que reconoce al aceptar “no entender de otra cosa que de cuestiones de amor” (Banquete 177c). Se trata de un saber de la falta que produjo que Lacan lo llamase *sabio* en cuestiones de amor (Seminario *Le transfert*, sesión del 23 de noviembre de 1960, *Stecriture* II:10).

¹¹ En la entrada “σόκος” del *Dictionnaire étimologique de la langue grecque* de Chantraine (1968) se indica que el vocablo “Sócrates” proviene de σόκος (fuerte, potente) y κρατος (vigor, poder).

¹² Taylor 1969:67.

podría considerarse ignorante a alguien así, a alguien que aún podía mirar donde otros ya no podían hacerlo?

Ahora bien, ¿de dónde le nació a Sócrates tal compulsión, esa “misión divina”?¹³ La historia es la siguiente.

El oráculo

Ocurrió que, un día aciago, Querefón (Χαιρεφών), un “emprendedor” y vehemente amigo de juventud de Sócrates se encaminó al oráculo de Delfos¹⁴ para preguntar a Apolo lo siguiente: ¿hay algún hombre más sabio que Sócrates?

La respuesta de la pitonisa¹⁵ fue un *no* rotundo, inequívoco: “La Pythia –narró Sócrates– negó que hubiera alguien más sabio que yo” (ἀνείλεν οὖν ἡ Πυθία μηδὲνα σοφώτερον εἶναι).¹⁶

Regocijado, Querefón fue con su antiguo amigo y le regaló su revelación, la cual, desde el inicio, fue recibida con recelo por parte de Sócrates. Platón nos narra su reflexión:

“Habiendo, pues, oído tal oráculo, pensé en mi ánimo: ¿qué dice el Dios, y qué pretende con tal dicho dar a entender? que no me sé sabio, ni poco ni mucho. ¿Qué, pues, querrá decir al afirmar que soy el más sabio?”

Notemos que Querefón emplea un comparativo (σοφώτερον –*más* sabio que...) y que la respuesta negativa de la pitonisa permite a Sócrates usar un superlativo (σοφώτατον –*el más* sabio).

¹³ Muchos filósofos —Robin, Guthrie, Taylor, Gómez Robledo— han llamado así a la tarea de Sócrates. Esa “misión divina” no sólo le atrajo enemistades, también lo hizo pobre, pues lo obligó a abandonar sus otras ocupaciones. Estaba en la posición de un *redentor* entregado a su misión. Cfr. Lacan, Seminario *Le transfert*, 21/XII/1960, Stecriture VI:5.

¹⁴ O quizás fue Sócrates mismo según informa Aristóteles, pero ello es improbable. Cfr. Guthrie 1988:III,387.

¹⁵ Se ha planteado (Parke 1961:249) que la pitia no pronunció tal oráculo, sino que fue dado por las suertes —alubia blanca o negra— sin embargo es una posibilidad muy dudosa, que haría que lo narrado en la Apología de Jenofonte perdiese todo sentido.

¹⁶ Platón1980: 26.

Ahora bien, ¿dijo el Dios que Sócrates era *el más* sabio de todos los hombres? No necesariamente. El Dios dijo, a través de la pitonisa, que no había nadie más sabio que él: ἀνείλεν... μηδένα σοφώτερον εἶναι (rechazó... nadie *más* sabio existía), respuesta que tiene dos posibilidades de lectura: o bien Sócrates es *más* sabio que todos los hombres o bien Sócrates es *tan* sabio como todos los hombres.

Esto es evidente desde un punto de vista lógico: si no hay ninguna B mayor que A esto tiene dos soluciones: o bien A es mayor que B ($A > B$) o bien A es igual a B ($A = B$). Si digo que no hay ningún vaso mayor del que sostengo en mis manos esto puede significar que este vaso es el más grande de todos o que todos los vasos son del mismo tamaño. La respuesta de la pitia también podía haber sido leída así: que "en lo que respecta a la sabiduría, entre los humanos no hay ni mejores ni peores".

Llama la atención que, pese al rigor lógico mostrado en múltiples ocasiones por Sócrates, en este caso lo dejase de lado y solamente leyera la primera posibilidad.

Pero no sólo él.

La enorme tradición filosófica occidental que se ha abocado al tema tampoco lo considera, ni Burnet, ni Jaegger, ni Robin, ni Gómez Robledo, ni Mondolfo, ni Colli... entre otros.¹⁷ Sólo Taylor y Guthrie rozan la problemática. Guthrie (1988:389) cuando escribe que podría ser una "traviesa vanidad" de Sócrates continuar con su "misión divina" (pero no explica a qué se refiere con eso) y Taylor –según Guthrie¹⁸– cuando sostiene que en ocasiones –y ésta sería una de ellas– el oráculo respondía lo que sabía que *agradaría* al solicitante.

¹⁷ Cfr. Burnet 1991:47ss; Gómez Robledo 1988:137; Robin 1962:145; Mondolfo 1965:12; Jaegger 1987:455; Colli 1987:71; Guardini 1956:64; Cornford 1980:41; Ehrenberg 1989:378; Alegre 1986:97; Belaval 1982:II,49; Simeterre 1948:109; Grube 1987:276. Recientemente (enero 1998) el Dr. T. M. Robinson, Presidente de la Sociedad Internacional de Platonistas, compartió conmigo este asombro.

¹⁸ En el texto de Guthrie antes citado esta afirmación es referida en la p. 77 del *Socrates* (Doubleday Anchor Books, N.Y., 1953) de Taylor. En la versión castellana: *El pensamiento de Sócrates*, (1969:64).

¿Esto quiere decir que mentía deliberadamente? No lo creo. No hubiese podido sostener el peso moral que acumuló. Me parece que, si la tesis de Taylor fuese válida, se puede entender la respuesta de la pitia como una corroboración de la dirección de la transferencia, es decir, dado que Querefón había manifestado a la pitia su transferencia hacia Sócrates por el sólo hecho de plantear de esa forma la pregunta, ella no podía sino corroborarle la apreciación. Sócrates era el más sabio... *para él*. Añadamos que, sin embargo, la transferencia no indica un Sujeto de Saber sino un Sujeto *supuesto* Saber, en este caso uno al cual Querefón *suponía* el saber.

Si recordamos que este suceso –tal y como el Sócrates de la *Apología* lo afirma– transformó su vida, entonces podemos afirmar que fue Querefón quien *construyó* a Sócrates. Como indica Monsiváis (1995:128): no es el personaje quien se pone la máscara sino la máscara quien hace al personaje; así fue Querefón quien le puso la máscara de sabio a Sócrates, constituyéndolo como tal.¹⁹ El poder subjetivante de la transferencia, esto que revela la clínica analítica, ya operaba en la Grecia clásica.²⁰

Volvamos a la interpretación del texto.

No es demasiado aventurado suponer que Sócrates cometió la omisión de la otra posibilidad (A=B) debido a que hizo una lectura narcisística de la respuesta de la pitonisa; parece que, en su fuero interno, quería leer que él era el más sabio de todos los hombres. Sócrates tampoco pudo –como Edipo– seguir el principio que se hallaba grabado en el frontispicio del oráculo de Delfos: *conócete a tí mismo* (γνώθι σαυτόν), Sócrates no pudo dominar su afán de grandeza.

Y ese error lógico tendrá consecuencias. A partir de ahí se inicia una curiosa práctica que el mismo Sócrates narra así:

¹⁹ Aristófanes (1987:105) era de la misma opinión: Querofonte compartía responsabilidad.

²⁰ Al respecto ver también el *Cármides* de Platón.

“Fui a ver uno de los que pasan por sabios, movido por el pensamiento de que es así como mejor dejaría mal parada²¹ la respuesta del Oráculo y que podría manifestarle: éste es más sabio que yo, y tú decías que yo era más que todos. No hace falta que diga su nombre, sólo diré que era un político y que, al examinarlo, me pasó lo que voy a referiros: llevé a cabo el examen a que lo sometí por medio de la conversación y tuve la impresión que ese hombre parecía sabio a muchos y sobretodo a sí mismo, pero no lo era. A consecuencia de esto me gané su enemistad y la de muchos que estuvieron presentes”.²²

Pero Sócrates no se quedó ahí, continuó interrogando a poetas, a artesanos famosos, a todo aquél que fuese denominado “maestro de virtud”, mostrando a todos y a cada uno que sólo mentían, que eran unos falsos sabios.

Sócrates pretendía que, aparte de la *verdad* presente en las obras de artistas o artesanos, éstos pudiesen también expresar el *saber* acerca de las mismas: “casi cualquiera de los presentes hubiera hablado mejor que ellos sobre lo que ellos mismos habían compuesto”.²³ Y como se pretendían sabios también respecto a muchas otras cosas, se convirtieron para Sócrates tan sólo en necios que no reconocían su ignorancia, lo cual le mostraba a él que el oráculo había dicho verdad: que él era el más sabio de los hombres.

Pero esa corroboración, como se indicó, le atrajo el odio: “lo que conseguí fue volverme odioso a él y a muchos de los presentes”.²⁴

Considero que fueron estos odios acumulados, producto de su dialéctica, los que provocaron su condena. *Su "misión divina" –la filosofía– que lo constreñía a interrogar al otro para mostrarle que era*

²¹ De la misma manera que la paciente de Serieux y Capgrás citada por Allouch (1986:97), Sócrates tampoco creyó inicialmente la atribución del Otro.

²² Platón 21b-e, (1981:204).

²³ Platón, 1980: 28.

²⁴ *Ibidem*, p. 27.

un "falso sabio" se constituyó en su síntoma, y fue esto lo que lo condujo a la muerte. Sócrates vivió, a partir de ese momento de su vida –a la mitad de la misma– para educar a los otros, para hacer de ellos "mejores hombres". El problema es que los otros no se lo habían pedido ¿cómo no iba a volverse odioso si daba lecciones a quien no se lo había solicitado? No todo el mundo era Querefón, no todo mundo tenía transferencia respecto a él. Fue su ejercicio dialéctico, su filosofía, la que lo hizo odioso.

Esta misma filosofía, degradada en un mero ejercicio racional²⁵, se ha extendido a universidades y academias, olvidando eso que en Sócrates se hallaba también presente: la filosofía como una forma de desarrollar el espíritu. Eso que P. Hadot (1987:16) nos recuerda en su obra *Exercices spirituels et philosophie antique*:

"El acto filosófico no se sitúa solamente en el orden del conocimiento, sino en el orden del *sí* y del ser, es un progreso que nos hace ser más, que nos hace mejores. Es una conversión que trastorna toda la vida, que cambia el ser de aquél que la realiza".

El error de lógica

Pero volvamos a lo referente al "*error de lógica*" socrático.

Ciertamente, en rigor, considerar sólo una de dos opciones posibles no es un error lógico, pero, en este caso, al tomar en cuenta las consecuencias que derivó, no podemos sino afirmar el yerro.

De haber considerado la otra opción, Sócrates, quizás, se hubiese dado cuenta de que solicitaba de su interlocutor un imposible; que no se puede estar al mismo tiempo en el saber y en la verdad, que pensar y ser son posiciones contrapuestas, en fin que, como indica Lacan,²⁶ el acto excluye al pensar.

²⁵ Cfr. Schopenhauer 1997.

²⁶ Lacan, J., Seminario *L'acte psychanalytique*, inédito, sesión del 10 de enero de 1968.

Ese conocimiento le habría permitido colocarse desde el principio en una posición que no le hubiese generado tal cantidad de enemigos. Además, si Sócrates hubiese considerado la opción de que "todos los hombres eran tan sabios como él", quizás hubiese podido dar el siguiente paso: reflexionar acerca de lo que significa decir "más sabio" ¿más sabio para quién?, ¿en base a qué patrón?, y se hubiese dado cuenta de que esa atribución, esa suposición, es tan sólo transferencial, lo cual, por cierto, no le resta valor ni eficacia.

Sócrates hubiera podido derivar que la afirmación "todos los hombres son igualmente sabios" no conduce necesariamente a la igualdad sino a la diferenciación, hubiese avanzado en eso que a la humanidad le está costando tanto trabajo establecer: no ya el derecho a la *igualdad* sino a la *diferencia*.²⁷ Que todos los hombres son igual de sabios puede también ser entendido como que cada uno porta su sabiduría, sin que haya patrones preestablecidos con los cuales compararse.

No se puede exigir lo que no se ofrece

Retomemos ahora la reflexión acerca de la "misión divina" de Sócrates, aquella que lo constreñía a exigir a los supuestos sabios que demostrasen poseer el saber de su verdad. Podría reconvenirse diciendo que Sócrates no solicitaba tanto de sus interlocutores, que sólo exigía del supuesto sabio que asumiese que no lo era, que reconociera su falta, que diera fe de la imposibilidad.

Ahora bien, ¿cómo podría generar reconocimiento de la falta alguien que no reconocía la suya propia, alguien que realizaba una lectura narcisística del oráculo? En la clínica analítica esto es muy claro, sólo un analista que ha conducido su análisis hasta el fin, hasta el paso de la impotencia a la imposibilidad, puede permitir al analizante el reconocimiento de los propios límites.

²⁷ Cfr. Wittgenstein 1997:27; Vattimo 1985:135; Lyotard 1991; Heidegger, 1990.

Un "torpedo"²⁸ no puede generar eso. Quien no reconoce sus límites sólo genera necedad en el otro, y fue eso lo que el Sócrates de la *Apología* obtuvo. Sócrates exigía de sus interlocutores el "conócete a ti mismo", es decir, un imposible. Es esta exigencia –que diferencia la posición de Sócrates de la del analista– la que hizo que fuese condenado. La experiencia analítica obliga a reconocer la cualidad de imposible del γνώθι σαυτόν (conócete a ti mismo).²⁹

Conclusión

Fue la locura de Sócrates –su narcisismo– quien lo condujo a la muerte, pero también a constituirse en el reconocido personaje que desde la antigüedad es. El síntoma constriñe, destina. El yo no es rival. Al síntoma no se le puede vencer, sólo leer. Y leer el síntoma libera. Y no sólo al analizante. Pues el analista carga su mitad de síntoma.³⁰

La experiencia analítica descifra, lee el síntoma y ello permite esclarecer una verdad emergente-oculta, "medio-dicha", "que se muestra ocultándose". Estudiaremos esto con detalle en el siguiente apartado.

²⁸ A la manera de este pez selacio del suborden de los ráyidos, el cual ataca a sus enemigos mediante el uso de descargas eléctricas, fue llamado Sócrates en el diálogo *Menón* (79 c y ss.).

²⁹ *Vide infra* Cap. 4.

³⁰ *Cfr.* Lacan, J., *Problèmes cruciaux de la psychanalyse*, sesión del 5 de mayo de 1965, citado por Chatel 1994:117.

1.2 La verdad abismal

“¿Quizá sea la verdad una mujer que tiene sus razones para no dejar ver sus razones?”

Nietzsche.³¹

“Para convencer a alguien de la verdad no basta constatarla, sino que es preciso encontrar el *camino* que conduce del error hacia la verdad”.

Wittgenstein 1997:9.

En el apartado anterior se mostró que la filosofía, en tanto síntoma socrático, revela la verdad de la posición subjetiva del filósofo, uno que se define como aquel que pretende, en el diálogo, conseguir la verdad (o, por lo menos, lo que él concibe como tal) se imponga. Ahora bien, ¿de qué verdad estamos hablando?, ¿qué es lo que se entiende por “verdad”?

La verdad no sólo es la *adecuatio*

Estamos habituados a concebir a la verdad como la *adaecuatio rei et intellectus*, como la adecuación entre el pensamiento y la cosa. Desde tal punto de vista un concepto es verdadero cuando se adecua al fenómeno al cual se refiere. Esta idea que aparece inicialmente como incuestionable no tardó en presentar problemas: ¿Qué quiere decir adecuar? ¿Cómo pueden adecuarse entidades de naturaleza tan dispar como un concepto y una cosa? Además, esta concepción, que si bien ha florecido en el ámbito científico (con sus dificultades pues a la ciencia le parece inalcanzable: un concepto verdadero implicaría haber concebido una verdad absoluta y actualmente pocos científicos creen

³¹ *La gaya ciencia*, 1984:4.

en ello)³², ha generado múltiples malentendidos en la vida cotidiana, uno de ellos es el de la "objetividad".

La supuesta "objetividad"

En la lectura escolástica de la definición aristotélica de la verdad³³ es el pensamiento el que debe adecuarse a la cosa; en esa dicotomía la primacía la tiene la cosa. Tal dicotomía permite postular la existencia de pensamientos cuya fuente no es la cosa, pensamientos que han sido denominados "subjetivos". Ahora bien, si tales pensamientos no provienen de la cosa ¿de donde provienen? Ya no creemos en la teoría de la reminiscencia platónica, no creemos que nuestros conceptos provienen del recuerdo de las ideas conocidas en una existencia previa. Quizás podríamos concebir tales ideas "subjetivas" como producto de la actividad errática del cerebro, eso que afirmaban los neurólogos acerca de los sueños antes de la irrupción de la *Interpretación de los sueños* freudiana. Pero es precisamente Freud quien nos enseñó a encontrar el sentido y la referencia de dichos sueños, lapsus, fantasías, movimientos impensados y olvidos.

De la misma manera, el género literario denominado *ciencia ficción* no puede sino adelantarse a los descubrimientos científicos debido a que sus "fantasías" son elaboradas siguiendo los patrones científicos previos; por provenir de realidades no pueden sino "hacerse realidad" (*vide infra* Cap. 3).

Lo denominado "subjetivo", asimismo, constituye un elemento que en ocasiones ha dado un nuevo impulso a la ciencia, reorientándola, arrojándola por derroteros insospechados. Si lo subjetivo no estuviese conectado con la cosa como afirman los defensores de la objetividad ¿cómo podría afectarla?

Los sueños, fantasías y otras producciones "subjetivas" provienen con igual originalidad del mundo fenoménico, son recuerdos,

³² Algunos postulan, incluso, a la verdad meramente como el consenso existente en una comunidad científica.

³³ *Cfr.* Copleston 1983:234.

presentaciones de lo no dicho, incluso anticipaciones. Es la experiencia analítica la que conmina a detenerse en esos pensamientos aparentemente sin sentido y la que nos enseña a leer su sentido oculto, su necesidad y pertinencia.

La escisión objetivo/subjetivo no es en algunas ocasiones sino un obstáculo para el pensar, en otras, un arma para atacar al *alter*, para rechazar la verdad presente en sus palabras. La verdad no es sólo lo objetivo, pues éste no es sin lo subjetivo.³⁴ La verdad propia del análisis no es la de la *adaecuatio*, es la de la verdad originaria – ἀλήθεια– heideggeriana.

Pero, antes de pasar a la revisión de la concepción heideggeriana de la verdad es menester recordar el aporte kantiano a la verdad aristotélica.

En el apartado dedicado a la lógica trascendental de la *Crítica de la razón pura*, Kant, si bien no contradice la concepción tradicional de la verdad, la reformula desde la unidad de la intuición y el entendimiento. Para Kant no pueden existir pensamientos meramente subjetivos ni intuiciones exclusivamente objetivas. Desde su punto de vista los “pensamientos sin contenido son vacíos” y las “intuiciones sin concepto son ciegas”,³⁵ el conocimiento real y posible sólo ocurre gracias a la unidad de intuición y entendimiento dada por la imaginación, ese “arte oculto”, o, como lo denomina Heidegger en su *Kant y el problema de la metafísica* (1981:121), esa “desconocida raíz común” del entendimiento y la intuición.

Como puede apreciarse, el aporte de Kant es central pues supera la escisión objetivo/subjetivo a la cual se prestaba la concepción aristotélica de la verdad.

Pero Heidegger dará un paso más.

³⁴ Kant ya había empezado a apuntar en esta dirección cuando sostuvo, en la Deducción trascendental de la *Crítica de la razón pura*, que sólo es posible concebir a la objetividad como la suma de la objetividad y la subjetividad (1977:152ss).

³⁵ “Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind Blind” (Kant 1956:95).

La verdad heideggeriana: ἀλήθεια: *Verborgenheit-Unverborgenheit*

Una de las temáticas recurrentes en obra heideggeriana es el tema de la verdad. Desde el párrafo 44 de *El ser y el tiempo* Heidegger nos acerca a una concepción que si bien no rompe con la de la tradición si la ubica en su lugar. Para Heidegger, la concepción de la verdad de la tradición, de Aristóteles a Kant, es la verdad proposicional, la del juicio verdadero o falso, es decir, para decirlo en términos kantianos, cuando la intuición se adecua al concepto poseemos una verdad, cuando ello no ocurre, poseemos una falsedad. Heidegger, si bien reconoce el estatuto válido de esa concepción, no puede dejar de darse cuenta que esa concepción de la verdad es derivada, no es la originaria, y ello lo obliga a volver al origen de la filosofía y a encontrar una idea de la verdad que, si bien también proviene del mundo griego, no corresponde a la de la verdad definida como *adecuación*.

Para Heidegger la verdad originaria es desocultamiento –ἀλήθεια–, *Verborgenheit-Unverborgenheit*, desocultación-ocultante, develación veladora, es una verdad basada en la *apertura* del “ser ahí” –*Dasein*–, una que “sigue la medida del ente”. Dedicó a esta cuestión un artículo que elabora para discutir el fragmento 123 de Heráclito, y ahí escribe:

“El de-velarse [la verdad] gusta de ocultarse”[...] “En el ocultarse domina, en sentido inverso, la supresión de la inclinación a develarse”(Heidegger 1958:327).

Asimismo, en “El origen de la obra de arte”, Heidegger escribe: “la verdad se muestra ocultándose”, pretender enunciarla implica la construcción de subrogados inmediatamente cuestionables. Sólo el poetizar puede portarla:

“La verdad como alumbramiento y ocultación del ente acontece al poetizarse” (Heidegger 1985:110).

La verdad no es algo “ante los ojos”, sino algo que se hace patente en el ocultamiento:

“La verdad existe sólo como la lucha entre el alumbramiento y la ocultación” (Heidegger 1985:99).

“Mientras más puramente está la obra extasiada en lo manifiesto del ente por ella misma abierto, más sencillamente nos inserta en eso manifiesto y al mismo tiempo nos saca de lo habitual”(Heidegger 1985:103).

En resumen, la verdad se muestra y oculta simultáneamente, lo cual se manifiesta en la obra de arte de manera privilegiada. Así, unos simples zapatos bajo el pincel de Van Gogh revelan su esencia:

“En la oscura boca del gastado interior bosteza la fatiga de los pasos laboriosos. En la ruda pesantez del zapato está representada la tenacidad de la lenta marcha a través de los largos y monótonos surcos de la tierra labrada, sobre la que sopla un ronco viento. En el cuero está todo lo que tiene de húmedo y graso el suelo. Bajo las suelas se desliza la soledad del camino que va a través de la tarde que cae. En el zapato vibra la tácita llamada de la tierra, su reposado ofrendar el trigo que madura y su enigmático rehusarse en el yermo campo en el baldío del invierno. Por este útil cruza el mudo temer por la seguridad del pan, la callada alegría de volver a salir de la miseria, el palpitar ante la llegada del hijo y el temblar ante la inminencia de la muerte en torno. Propiedad de la piedra es este útil y lo resguarda el mundo de la labriega. De esta resguardada propiedad emerge el útil mismo en su reposar en sí” (Heidegger 1985:59).

Y más adelante Heidegger continúa:

“El cuadro de Van Gogh es el hacer patente lo que el útil, el par de zapatos de labriego, en verdad es. Este ente sale al estado de no ocultación de su ser. El estado de no ocultación de los entes es lo que llamaban los griegos ἀλήθεια. Nosotros decimos ‘verdad’ y no pensamos mucho al decir esta palabra. Si lo que pasa en la obra es un hacer patentes los entes, lo

que son y cómo son, entonces hay en ella un acontecer de la verdad" (1985:63).

"En el cuadro de Van Gogh acontece la verdad. Esto no significa que en él se haya pintado correctamente algo que existe, sino que al manifestarse el ser útil de los zapatos, alcanza el ente en totalidad, el mundo y la tierra en su juego recíproco, logra la desocultación" (1985:90).

Como puede apreciarse, la verdad como *alétheia* acontece en el arte.

Mas la verdad no sólo acontece ahí. En la exégesis que Heidegger realiza del aburrimiento³⁶ o del concepto de la angustia indica que lo que nos conduce a ese estado tan peculiar y desagradable no es sino la emergencia de una verdad, la nada propia de la mundanidad:

"Pasada la angustia suele decir el habla cotidiana: 'No era nada'[...] el ante qué de la angustia es el mundo en cuanto tal" [...] "El angustiarse abre original y directamente el mundo como mundo" (Heidegger 1983:207).

La verdad concebida de esta manera, abre el mundo y es por ello que refleja, como se verá, la verdad que emerge en el análisis.

³⁶ Cfr. La segunda parte del volumen 27 de la *Gesamtausgabe*, la *Einleitung in die Philosophie* de Heidegger (1996).

La verdad en el psicoanálisis

"... la regla de asociar libremente no es equivalente a la que se formularía: "Digan la verdad". La sinceridad no es pues una condición necesaria de la práctica analítica. ¿Pero cómo no ver entonces que ese libertinaje analítico, si ratifica el estatuto del psicoanálisis como erotología, modifica el concepto mismo de verdad?"

Allouch 1998:79.

La cuestión de la verdad es fundamental para el psicoanálisis. En un texto escrito en 1914 titulado "El amor de transferencia" Freud deja muy claro que el psicoanálisis opera en el terreno de la más estricta verdad.

"...el tratamiento psicoanalítico se edifica sobre la veracidad. En ello se cifra buena parte de su efecto pedagógico y de su valor ético" (1976:XII,167).

De la misma manera, para Lacan el psicoanálisis no busca la adaptación, la felicidad, ni algún otro bien semejante. La ética del psicoanálisis no se rige por el supremo bien aristotélico. El análisis no persigue bienes, está a la caza de la verdad. Pero de una verdad definida de una manera no habitual.

En la obra de Lacan la verdad no es concebida ni como la *adaecuatio rei et intellectus* aristotélico-medieval ni tampoco como la concordancia conceptual kantiana o el consenso de la comunidad científica sostenido por los epistemólogos contemporáneos. La verdad en el análisis es entendida tal como Heidegger lo sostiene –retomando la idea del pensamiento griego– es decir, como ἀλήθεια, descubridora, desocultante del ser.

Por ello escribe Lacan en su texto acerca de "La carta robada" de Poe:

"Y así cuando nos abrimos al entendimiento de la manera en que Martin Heidegger nos descubre en la palabra ἀλήθεια el juego de la verdad, no hacemos sino volver a encontrar un

secreto en el que ésta ha iniciado siempre a sus amantes, y por el cual saben que es en el hecho de que se esconda donde se ofrece a ellos del modo más verdadero” (Lacan 1966:21; 1984:I,15).

Desde mi punto de vista, Lacan comprendió exactamente la cuestión central del aporte heideggeriano acerca de la verdad: que su desocultar no es sin el ocultamiento.

Es esta verdad concebida como apertura, como desocultamiento ocultante, la que concuerda con la experiencia psicoanalítica. Es por esta razón que es desencaminado, en el psicoanálisis, preguntarse acerca de si “es verdadero”, en el sentido de la verdad proposicional, lo enunciado por el analizante o si, por ejemplo, ocurrió “verdaderamente” la *Urzene* del “hombre de los lobos”. El decir del analizante es verdadero en el sentido más originario, el revelado por Heidegger, en la medida en que su decir, en sí mismo, *muestraoculta*.

Conclusión

La verdad que se presenta en el análisis no es la de la *adaecuatio*, es la de la ἀλήθεια heideggeriana, esa ficcional³⁷ que se muestra ocultándose y por tanto no puede ser sino medio-dicha continuamente³⁸, esa que irrumpe e insiste. Una verdad cuya esencia es, indica Heidegger, la libertad. ¿Cómo entender esto? Lo analizaremos detenidamente en el siguiente apartado.

³⁷ Lacan 1984:787.

³⁸ “... diga cualquier cosa, eso tocará siempre a la verdad”, Lacan, J., Seminario *Les non dupes errent*, sesión del 19 de marzo de 1974, citado por Pasternac 1990:79.

Capítulo II

2. La libertad originaria

2.1 La libertad no es el libre albedrío

“J’ai vous ai indiqué [...] le caractère profondément délirant du discours de la liberté”.

J. Lacan.¹

En nuestros días la idea de *libertad* esta profundamente confundida con la de *libre albedrío* y ello conduce a inconsistencias realmente graves. Por ello, para aclarar el sentido de la noción de libertad es menester revisar previamente lo que se entiende por libre albedrío.

El pequeño *liberum arbitrium*

Desde su origen la idea del *liberum arbitrium* está ligada a la capacidad de decisión. San Agustín sostenía que el *liberum arbitrium* designaba la posibilidad que tiene el hombre de elegir entre el bien y el mal. Por otro lado, para él, la libertad designaba el estado de bienaventuranza eterna en el cual no se puede pecar. Esta concepción agustiniana fue ratificada por Santo Tomás en la asimilación que hizo del *liberum arbitrium* y la *voluntas*: el hombre podía elegir voluntariamente entre el bien y el mal. Esto condujo a una pregunta obvia: ¿en qué medida dicha elección humana limita la libertad divina? Tal conflicto entre el

¹ “Les he indicado [...] el carácter profundamente delirante del discurso de la libertad”, Lacan, J., *Seminaire Les structures freudiennes des psychoses*, sesión del 15/II/1956.

liberum arbitrium y la providencia sólo fue asumido y resuelto, a su manera, por Lutero cuando afirmó, en su debate con Erasmo, que dado que la voluntad humana es pequeña y débil, y por tanto fácilmente dominada por el demonio, debía apoyarse en la gracia divina para poder alcanzar la bienaventuranza. Considero, sin embargo, que tal apoyo anularía la capacidad de elección humana.

Capacidad de elegir que ya había sido claramente cuestionada por Buridán en su célebre paradoja. Buridán sostenía que si un asno, o un perro, poco importa, se hallase delante de dos mojonos de heno idénticos en cantidad y calidad, ubicados a la misma distancia y sin tener preferencia por uno u otro lado, al no poseer ningún elemento que le permitiese elegir entre uno u otro, el pobre asno moriría de hambre. Independientemente de la validez empírica de dicha paradoja, Buridán tuvo la claridad de ubicar las razones de la elección no en el sujeto sino en el objeto. Es el heno, el mayor o más apetitoso, el que obligaría al asno a elegirlo.

El objeto *se hace elegir* por el supuesto "sujeto", el cual quedaría por ello cuestionado como sujeto, como agente, pues *el objeto sería el agente*, el determinante del acto.

Si a esta crítica al poder electivo del sujeto le sumamos la crítica que Freud ha hecho a la voluntad humana, es decir, la crítica presente en su afirmación de la existencia del inconsciente como determinante del acto², podemos preguntarnos ¿qué queda entonces de la voluntad libremente electora?

Resumiendo, el *liberum arbitrium* concebido como la supuesta capacidad de una voluntad para elegir, independientemente del objeto o de cualquier otra circunstancia "exterior", o bien es muy pequeño, o bien es inexistente, pues lo que domina es el objeto, el otro o el inconsciente.

Ahora bien, esta cortedad del *liberum arbitrium* no afecta en nada a la libertad, ¿qué entendemos por ella?

² Cfr. *Psicopatología de la vida cotidiana*, en Freud 1976:VI, Cap. 12.

La libertad determinada

Los griegos llamaban ἔλευθερός al joven que, una vez alcanzada la madurez sexual, podía incorporarse a su comunidad como un ciudadano responsable.

Los autores de las epopeyas griegas nos ofrecieron asimismo una importante precisión al afirmar que si bien era evidente que los héroes aparentemente no eran libres por estar atados a un destino y que sólo los hombres comunes, los que no importaban, eran libres para elegir, *los héroes eran libres "en un sentido superior"*.³ Esto es así porque los griegos concibieron a la libertad como la conciencia de la necesidad, como la asunción del destino.

Hegel (1987:53ss) reiterará esta idea en su *Historia de Jesús* al afirmar que los hombres eran libres cuando se "sometían libremente" a la ley divina.

Sin embargo, a pesar de estas luminosas afirmaciones, el pensar occidental siguió razonando a la manera kantiana, en la cual se sostiene que si bien en el mundo natural la libertad es imposible pues todo está determinado en cadenas causales e infinitas, en el mundo moral la libertad es plena (Kant 1983:59).

Nuestra cuestión ahora es ¿cómo entender la libertad humana después de las críticas freudianas a la voluntad electora?

Desde mi punto de vista, fue Heidegger quien logró resolver esta cuestión, veámoslo con detalle.

³ Ferrater-Mora 1981:1969.

La libertad heideggeriana

“Sólo hay ser donde la finitud se ha hecho existente”.
Guerra 1996:183.

En el apartado denominado “la esencia de la libertad”, incluido en el texto de 1943: *La esencia de la verdad*, Heidegger (1979:118) plantea que la verdad de una proposición sólo puede descansar en la libertad del hombre, cuestión que implica tener claro lo que quiere decir “hombre”.

Como se puede apreciar, el asunto es más complicado de lo que parece. Para desarrollarlo me serviré de la lectura de un sueño de Heidegger y de la revisión del párrafo 74 de *El ser y el tiempo*.

El *Abituriententraum*

En una carta fechada el 2 de agosto de 1952, en la cual, luego de felicitar a M. Boss (un psiquiatra suizo profundamente interesado por la obra de Heidegger y en cuyo domicilio se desarrolló una buena parte de los *Seminarios de Zollikon* de M. Heidegger)⁴ por la aparición de su último libro *Der Traum und seine Auslegung* –El sueño y su interpretación–, Heidegger hace referencia a un sueño de su juventud, el –y así es como lo nombra Heidegger– *Abituriententraum* (el sueño del examen final de Bachillerato).

En este sueño Heidegger se encuentra en el *Gymnasium* y presenta su examen final –la *Abiturientenprüfung*– ante un grupo de Profesores – los mismos ante los cuales presentó, en su juventud, dicho examen.

Este sueño se presentó durante muchos años de la vida de Heidegger hasta que un buen día dejó de ocurrir.⁵ ¿Qué fue lo que pasó? En una nota a pie de página, Boss indica que Heidegger se liberó de dicho

⁴ Años después (14/XII/1971), Boss (1903-1990) fundará en Zurich el Daseinanalytischen Instituts für Psychotherapie und Psychosomatik dirigido actualmente por G. Condrau.

⁵ *Cfr.* Safranski 1995:467.

sueño "cuando en el pensamiento despierto pudo experimentar el *Ser* a la luz del *acaecer (Ereignis)*"⁶ (als er im wachen Denken *Sein* im Lichte des *Ereignisses* zu erfahren vermochte⁷), lo cual significó para Heidegger el alcance de su "madurez" (*Reife*).

Reitero: el *Abituriententraum* desapareció cuando Heidegger pudo "experimentar el Ser a la luz del *Ereignis*". ¿Qué quiere decir esto y por qué permitió que Heidegger se liberase de dicho sueño?

Podemos apreciar que dicho sueño presenta un solo cuadro: un examinado ante un grupo de catedráticos –*Professoren*– y una muy presumible sensación: la angustia ante el juicio.

Este sueño es, por tanto, el de alguien sometido al juicio de sus padres o superiores, a los cuales él supone saber, poder; de esos padres omnipotentes descritos por Katharina Rutschky en su *Schwarze Pädagogik*. (*Pedagogía negra*).⁸

Es un sueño de angustia, la cual descubre –como bien indica Heidegger en *¿Qué es metafísica?*– a la nada:

"Que la angustia descubre la nada confírmalo el hombre mismo inmediatamente después de que ha pasado. En la luminosa visión que emana del recuerdo vivo nos vemos forzados a declarar: aquello de y aquello por... lo que nos hemos angustiado era, realmente, nada. En efecto, la nada misma, en cuanto tal, estaba allí"⁹

⁶ *Ereignis*: acaecer, acontecimiento apropiador, o, como propone Félix Duque, "acontecimiento propicio" que hace que algo "esté *claramente en su lugar*", Cfr. Su introducción a Pöggeler 1983:47. En *Identidad y diferencia* (Heidegger 1990:85) se nos proporciona la etimología del término: *ereignis* proviene de *er-äugnen* (asir con la mirada) y *er-eignen* (apropiar). Por ello una traducción posible sería "apropiarse de algo con la vista". Sin embargo, el sentido que a Heidegger le interesa resaltar es el de la apropiación, para él lo que acontece en el *Ereignis* es una apropiación.

⁷ Heidegger 1987:309.

⁸ Cfr. Miller 1992.

⁹ Heidegger 1979:47.

En la angustia se patentiza y se oculta la nada. Es como el muro erigido ante el abismo, al tiempo que lo oculta a la mirada lo presenta –pues sin el abismo el muro carecería de sentido.

El *Abituriententraum* es el sueño de un creyente. Los jueces son dioses. Heidegger se encuentra ante un juicio final anticipado en el cual sus majestades lo evalúan haciéndole patente su carencia.

Es un sueño que se deja atrás al alcanzar la “madurez”, como indica Boss. El rito de paso en este caso consistió en una experiencia filosófica: “cuando pudo experimentar el Ser (*Sein*) a la luz del acaecer (*Ereignis*)”.

Estudiemos con cuidado la frase: “experimentar el Ser”. Esto no es cualquier cosa. Porque experimentar el Ser no es la vivencia cotidiana, la cual consiste en experimentar entes.

Esa experiencia implica, necesariamente, la puesta en suspenso de la vida cotidiana, implica sumergirse en un espacio topológico que no es el de la denominada “topología de la esfera”, la cual concibe al mundo como compuesto por campos estancos, separados. Permite pasar a otra vivencia, donde el Mundo no está “más allá”, donde todo se conjuga y copertenece, donde el mundo es apertura –y resistencia–, donde el *Dasein* es *In der Welt sein* y *Mitsein*¹⁰, pues el mundo y los otros le son constitutivos. El mundo le es idéntico y a la vez diferente. Un símil lo presenta la hormiga en la banda de Möbius, la cual constata a cada instante que hay uno y otro lado, y a la vez, al finalizar el recorrido, reconoce, perpleja, que hay tan sólo un lado.

Revisemos ahora la segunda parte de la frase. Ya nos dijo Heidegger que se trataba de experimentar el Ser, pero añade: “a la luz del

¹⁰ *In der Welt sein*: ser en el mundo; *Mitsein*: ser con otros. La voz alemana *Dasein*, en el empleo que Heidegger hace de ella, no es de traducción sencilla. J. Gaos, en su versión de *El ser y el tiempo* la traduce como “ser ahí. En la versión de J. E. Rivera, de la misma obra, opta por no traducirla. Heidegger, por su parte, indica que el *Dasein* “somos en cada caso nosotros mismos”, el *Dasein* no es sino el sujeto “ontológicamente bien comprendido” (Heidegger 1983:127).

Ereignis". Desde mi punto de vista la inclusión del *Ereignis* obliga a incorporar la temporalidad propia a la experiencia.

Un acaecer, un acontecimiento apropiador –*Ereignis*– es, necesariamente, temporal. La experimentación del Ser no es una experiencia atemporal, es una experiencia histórica, la cual implica, como deja muy claro Heidegger en la última parte de *El ser y el tiempo*, la finitud del *Dasein*. Finitud presente en el *Dasein* como Ser para la muerte, y que, contrariamente a lo que el sentido común supone, es lo único que permite al *Dasein* entregarse a su proyecto.

Es por todo esto que podemos afirmar que, con este sueño, Heidegger se liberó atándose, entregándose a su tradición heredada elegida libremente, a eso que él denominó su "destino individual".

Ahora bien, ¿cómo es posible que alguien se libere atándose, que "elija libremente" su "tradición heredada"?

Liberarse atándose

Aclaremos esta aparente contradicción mediante la revisión de un pasaje del parágrafo 74 –en la versión de J. Gaos– de *El ser y el tiempo*:

"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. El resuelto retroceder al 'estado de yecto' entraña una 'tradición' de posibilidades transmitidas, si bien no necesariamente *como* transmitidas. Si todo 'bien' es hereditario y el carácter de los 'bienes' radica en el hacer posible la existencia propia, entonces se constituye en el 'estado de resuelto', en cada caso, la tradición de una herencia. Cuanto más propiamente se resuelve el 'ser ahí', es decir, se comprende sin ambigüedades partiendo de su más peculiar y señalada posibilidad, en el precursar la muerte, tanto menos equívoco y accidental es el encuentro electivo de

la posibilidad de su existencia. El precursar la muerte es lo único que expulsa toda posibilidad accidental y que sólo tiene 'curso provisional'. Sólo el ser en libertad *para* la muerte da al 'ser ahí' su meta pura y simplemente tal y empuja a 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 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."¹¹

Aclaremos. En este párrafo Heidegger muestra lo que ocurre al *Dasein* propio en el momento de comprometerse con su proyecto. Para Heidegger, el *Dasein* propio presenta un "estado de resuelto" el cual está caracterizado, recordémoslo, por un comprender del tipo del "ser deudor" –es decir, el *Dasein* sabe que no tiene fundamento, sabe que su vida no tiene un sentido predeterminado–, por un encontrarse del tipo de la angustia –pues ha precursado la muerte–, y por un habla silenciosa –pues la voz de la conciencia, indica Heidegger, habla callando. El "estado de resuelto" se opone al "estado de perdido" característico del *Dasein* impropio que, por negar su finitud, se halla sumergido en la ambigüedad, las habladurías y la avidez de novedades. El *Dasein* propio, por tanto, luego de precursar la muerte y enfrentarse a su finitud, se "retrae sobre sí" encontrando una "herencia", una "tradición". En la medida en que dicho *Dasein* asume con claridad su finitud a partir del "precursar la muerte" puede entregarse de manera más firme a su proyecto. *Y es en dicha entrega en lo que consiste su "libertad"*

¹¹ Heidegger 1983:414; 1972:383.

“Sólo el ser en libertad *para* la muerte da al ‘ser ahí’ su meta pura y simplemente tal y empuja a la existencia hacia la finitud”.

Esta afirmación es exacta, sin la finitud no hay proyecto posible. Es el apremio de la muerte advenidera lo que obliga al *Dasein* a dejar atrás la impropiedad y arrojarse a su proyecto, a ese “destino individual” (*Schicksal*) que es al par “colectivo” en virtud de que el *Dasein* es “con otros” (*Mitsein*). Ese destino, indica Heidegger, constituye el “gestarse original del “ser ahí” en el cual el *Dasein* se hace “tradición”, es “libre para la muerte” y “elige” su “posibilidad heredada” sin “ambigüedades”.

Digamos, de paso, que la posición del *Dasein* impropio no lo exime de reiterar su tradición heredada, pero lo hace a pesar suyo y desde la ambigüedad, pues el “estado de perdido” es un esfuerzo, en ocasiones desesperado, de negar la presencia de la muerte, de esa “posibilidad de la imposibilidad” que, sin embargo, tarde o temprano acaece. Ciertamente la voluntad, haciendo un gran esfuerzo, puede oponerse a la posibilidad heredada. Pero ello le permite tan sólo detener momentáneamente el movimiento, no conduce a ninguna otra parte. La voluntad contraria a la posibilidad propia es tan sólo como el dique frágil ante el río profundo y agitado, sólo acumula el agua, no la conduce a otra parte... hasta que la fuerza de la corriente se abre paso.

Concluyo. Considero que la experiencia de concebir al Ser a la luz del *Ereignis* libera a Heidegger del *Abituriententraum* en la medida en que lo coloca en la posición de poder asumir propiamente una tradición gracias al reconocimiento de la finitud –su finitud.

Es dicha experiencia la que generó al Heidegger filósofo que conocemos.

Por otra parte, dado que Heidegger nos muestra, en su estudio sobre la mundanidad, que el mundo y los otros *Dasein* no se encuentran “afuera” sino en un “adentroafuera”, no es posible considerar a la libertad en el sentido de la autonomía respecto a los demás. Para el

Heidegger de *El ser y el tiempo*¹² la libertad implica la incorporación del *Dasein* a esa tradición que lo constituye como proyecto, lo cual es profundamente molesto para eso denominado por Freud el *Yo*, el cual pretende autonomía e independencia, ese *Yo* definido por Lacan como "función de desconocimiento"¹³ y que es el soporte de todo eso que el mismo Lacan denominaba el "discurso delirante de la libertad" (*vide epígrafe*); libertad erróneamente entendida, por supuesto, en el sentido de la delirante autonomía absoluta.

Como podemos apreciar, el enemigo no está fuera. El mayor obstáculo a la comprensión, en este caso, de la concepción heideggeriana de la libertad, lo constituye este *Yo* que cada uno lleva consigo y que es el soporte de sus inefables y autocomplacientes sueños de grandeza. De la misma manera, el *Yo* puede libremente oponerse a su tradición, deteniendo momentáneamente su posibilidad heredada... aunque sólo momentáneamente.¹⁴ No se puede impedir volver al cauce. La terquedad yoica tan sólo interrumpe. Al contrario, cuando el *Yo* libremente asiente a su posibilidad heredada se encuentra con su proyecto.

Como puede apreciarse, la libertad no es ajena a ninguno de los casos señalados anteriormente. La libertad es un existenciario, una cualidad inherente al *Dasein*.¹⁵

¹² Y no sólo en esta obra. En su *Schelling y la libertad humana* afirmara que "lo más originariamente libre de la libertad" es "aquel extenderse por encima de sí mismo en tanto empuñarse a sí mismo" (1990b:189).

¹³ Lacan J., Seminario *Les écrits techniques de Freud*, sesión del 10 de febrero de 1954.

¹⁴ Oponerse libremente a la tradición heredada no excluye a la libertad, por ello no podemos sino estar de acuerdo con Sartre (1989:466ss) cuando afirmó: "estoy condenado a ser libre" o "el hombre nace libre, responsable y sin culpa".

¹⁵ ¿Y el esclavo? El esclavo no es menos libre, elige su yugo, como ya demostró Hegel (1982:113ss) en su *Dialéctica del señor y el siervo*, reconsiderada por Kojève (1975). Jean Paulhan (1984:9) en su prólogo a la *Historia de O* nos proporciona un ejemplo histórico: En el año 1838 ocurrió una revuelta en la isla de Barbados, 200 esclavos que habían obtenido su libertad gracias al decreto que abolía la esclavitud, volvieron con su antiguo amo para solicitarle que los volviese a esclavizar, solicitud a la cual éste se negó por temor a la ley. Los esclavos lo mataron. El "amo" no aceptó volver a esclavizarse a sus esclavos, por eso lo mataron. Los esclavos libres por decreto se enfrentaron de golpe con la horrorosa experiencia de la libertad. Desgraciadamente, aún no había psicoanálisis. El psicoanálisis es un dispositivo que permite, a

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 existencia de un determinismo absoluto, como compromiso con la tradición, abrió la vía de la comprensión de la libertad generada en el psicoanálisis, esa que nos libera al atarnos.

Conclusión

La libertad verdadera y posible no excluye al mundo, al otro. Tal es la libertad de un sujeto configurado por su acto, un sujeto que es *Mitsein*, un sujeto intrincado con el otro. Es esta inclusión del otro y el mundo la que obliga a que su acto libre sea el de una tradición. Mas aclararemos esta concepción de sujeto intrincado con el otro en el apartado siguiente.

aquellos que, en un momento de su vida, aceptaron esclavizarse, recuperar su muerte y su proyecto.

2.2 El sujeto: *Mitsein e immixion des sujets*

“Nos es estrictamente imposible saber lo que pensamos, pero podemos saber lo que otro piensa [...] Una impresión recibida de otro, a condición de que nos la comunique, puede enseñarnos lo que pensamos e incluso lo que sentimos”.

F. Davoine (1992:21).

Del hombre cosificado al *Dasein*

Cuando desde el sentido común pensamos al *sujeto*, habitualmente lo confundimos con el *individuo*, con el *Yo*, con la *persona*, o con el *hombre*.

Pero el sujeto no acuerda con ninguna de tales categorías. En primer lugar, eso que se denomina el *individuo* no existe; una entidad que se pretende indivisa, atómica, es una ilusión que el psicoanálisis ha derrumbado. Por otra parte, el *Yo* es apenas una porción, muy débil y pequeña, del aparato psíquico, una instancia entre otras, nos enseñó Freud. Para Lacan el *Yo* no es sino una “función de desconocimiento”. La *persona* es también yoica, es una máscara que nos encubre no sólo ante los demás sino ante nosotros mismos. Por último, el *hombre* no es sino la cosificación que hacemos del otro o de nosotros, es por ello que puede ser objeto de esas ciencias que hacen de él mismo una cosa: antropología, sociología, psicología. Las ciencias “humanas” al estudiar al hombre, consideran tan sólo su costado cósmico, con lo cual pierden al sujeto. Al hacer del hombre una cosa, el sujeto desaparece.

El *sujeto* no corresponde a ninguna de tales categorías. Para aclarar su sentido es menester remontarse a los orígenes.

El sujeto era, al inicio, la respuesta a la pregunta acerca de la identidad del agente del acto. El sujeto es el agente, el substrato, lo que yace debajo: ὑποκείμενον, *subjectum*.

En la antigüedad, dicho sujeto fue concebido de múltiples maneras: Dioses, Moira, providencia. En los años de la Grecia clásica se señalaba que los héroes griegos estaban atados a un destino prefijado, inevitable. Y ni siquiera los Olímpicos podían escapar a su poder; podían *saber* su destino, mas no modificarlo. La *Moira*, el Destino, era superior a los Dioses mismos. En los años del cristianismo, la Moira fue reemplazada por la *providencia*, aunque sin la cualidad de preeminencia respecto a la divinidad. El “así lo quiso Dios”, ante la ocurrencia de una desgracia, era una de las maneras de indicar que se consideraba a la divinidad como el agente del acto, el sujeto. Ahora bien, en un mundo heredero de Nietzsche, donde Dios ha muerto¹⁶, o mejor, con Lacan, donde Dios es inconciente.¹⁷ ¿Cómo seguir situando al verdadero sujeto en un Dios, en una entidad objeto de fe? En la actualidad ya no podemos postular que el sujeto, que el agente del acto, es Dios. Entonces ¿cómo entenderlo? Para responder a esta pregunta es menester revisar lo que Heidegger ha elaborado al respecto.

El punto de partida: el *Dasein*

“El *Dasein* no tiene exterioridad, y ésta es la razón por la cual es igualmente absurdo hablar, al respecto, de interioridad”.

Heidegger 1985b:92.

La lectura de la obra de Heidegger no es una empresa sencilla. La razón de tal dificultad no sólo estriba en el carácter fragmentario de la misma –aún ahora no se encuentra publicada en su totalidad su obra–, ni en las múltiples referencias eruditas de la gran filosofía griega o en las complicadas traducciones de la terminología que presenta, sino que consiste –desde mi lectura– en que el maestro de Freiburg realmente

¹⁶ Nietzsche, F., *Die fröhliche Wissenschaft* (La gaya ciencia), fragmento 343, citado por Yáñez 1996:109.

¹⁷ Lacan, J., Seminario *Les concepts fondamentaux de la psychanalyse*, sesión del 12 de febrero de 1964.

intenta pensar el ser, realmente se aboca a la tarea de abordarlo no como un ente intramundano o como uno trascendente sino como lo que en sí mismo es; por ello ocurre que, por ejemplo, defina al mundo no como un ente ante nuestros ojos o ante nuestras manos sino simplemente como apertura. Pero así como el mundo es apertura – *Offenheit*– es también resistencia – *Widerstand*.

Asimismo, la verdad para Heidegger es, como ya se dijo, al mismo tiempo y con igual originalidad, develamiento – *Unverborgenheit*– y encubrimiento – *Verborgenheit*–, esta copertenencia de los contrarios¹⁸ habitualmente desconcierta al lector que pretende leer los postulados de Heidegger según el principio de no contradicción.

Heidegger –para desarrollar su Ontología– parte de la hermenéutica del "ser ahí": el *Dasein*. A dicho *Dasein* Heidegger inicialmente no lo diferencia claramente del hombre:

“Las ciencias tienen, en cuanto modos de conducirse el hombre, la forma de ser de este ente (hombre). Este ente lo designamos con el término ‘ser ahí’” (Heidegger 1983:21).

Para, inmediatamente después, diferenciarlo, pues el *Dasein* no es el hombre en tanto objeto:

“La definición del hombre como ζῶον λόγον ἔχον, en la exégesis animal *rationale*, ser viviente racional. Pero la forma de ser del ζῶον se comprende aquí en el sentido del ‘ser ante los ojos’ y del ponerse delante” (Heidegger 1983:60).

“El ser ahí es un ente que no se limita a ponerse delante entre otros entes. Es, antes bien, un ente ónticamente señalado porque en su ser le va este su ser” (Heidegger 1983:21).

“este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos la ‘posibilidad de ser’ del preguntar,

¹⁸ Lo que en *Der Feldweg* (1953) Heidegger(1988:28) denominó *la apertura al misterio*.

lo designamos con el término de 'ser ahí'" (Heidegger 1983:17).

En resumen, el *Dasein* somos "nosotros mismos", es el ente que se pregunta.

Dasein que Heidegger define en base a sus "existenciarios":

- El *Dasein* "se cura", es decir, se preocupa, se interesa por su ser, por su existencia, por su libertad, por su muerte
- El *Dasein* está "abierto": se pregunta y, por tanto, conoce su mundo
- El *Dasein* "se encuentra", es decir, se angustia, tiene afectos y reacciones
- El *Dasein* "comprende", se relaciona con su mundo comprendiéndolo activamente
- El *Dasein* "habla", es decir, se encuentra ensamblado "en un todo articulado de significación" (Pöggeler 1986:60)
- El *Dasein* se encuentra "en el mundo" desde el origen
- El *Dasein* es "con" otros desde siempre
- El *Dasein* "es yecto", es decir, está arrojado al mundo
- El *Dasein* es "ser para la muerte", "finito y temporal", el tiempo es el ser mismo del *Dasein*: "el fundamento ontológico original de la existencialidad del 'ser ahí' es la 'temporalidad'" (Heidegger 1983:256).

Una vez realizada esta puntualización de los elementos fundamentales del *Dasein*, pasemos a revisar su relación con la concepción lacaniana del sujeto.

***Dasein* y sujeto**

“Toda idea de un ‘sujeto’ –salvo el caso de que esté depurada por una previa y fundamental definición ontológica– arrastra el sentar ontológicamente el *subjectum* (ὑποκείμενον) por vivo que sea el ponerse ónticamente en guardia contra el ‘alma sustancial’ o el ‘hacer de la conciencia una cosa’”

Heidegger 1983:58.

En *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconciente freudiano*, Lacan muestra que, si asumimos el descubrimiento freudiano de inconciente, no podemos sino cuestionar la concepción del sujeto que lo afirma como una entidad racional y volitiva:

“El sujeto que lleva bajo su cabellera su condicilo que lo condena a muerte no sabe ni su sentido ni su texto, ni en qué lengua está escrito, ni siquiera que lo han tatuado en su cuero cabelludo rasurado mientras dormía” (Lacan 1984:II,783).

El descubrimiento freudiano permite a Lacan criticar a aquellos que ponderan la potencia de la voluntad humana y, en vez de ello, sostener que el sujeto no es sino un “efecto significante”,¹⁹ un sujeto que en la emergencia de las formaciones del inconciente –lapsus, sueños, síntomas– se encuentra elidido.

Un sujeto que no habla sino que “es hablado”, uno que no es “ahora ya” sino que “habrá sido”,²⁰ pues no es sino una consecuencia del acto.

No es el *sujeto* sino el *Yo* el que se pretende dueño de su actuar; el *Yo*, vanamente, considera que su voluntad y su razón pueden ser dominantes.

¹⁹ “Un significante es lo que representa a un sujeto para otro significante”, Lacan 1984:II,799.

²⁰ Lacan 1984:II,787.

La experiencia filosófica corriente, sin embargo, muestra que tal hiperpotencia no es un atributo de la razón; que, incluso, la investigación racional acerca de sí no encuentra su fin en la razón: si pienso que porque pienso existo, queda la pregunta: ¿por qué pienso? y al pensar acerca de mi pensar dejo fuera la pregunta: ¿y por qué me preguntaré sobre mi pensar? y así *ad infinitum*.

¿Cómo poner límites a tal infinitud? ¿Cómo concluir? Lacan (1984:187ss) responde a ello en su texto *El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada*. Ahí plantea que el *tiempo para comprender* sólo puede ser interrumpido por un acto realizado "sin el pensar" por un sujeto que se sabe finito. Sujeto emparentado en ese instante con aquél que, en la Grecia antigua, era denominado sabio. Sabio que, cual el *Ion* socrático, nada sabía acerca de las razones de su acto pero que se daba cuenta de que era apropiado por el lenguaje y conminado por éste a realizarlo (*Vide infra* Cap.4).

Años después, Lacan complejiza la cuestión al postular que al realizarse el acto "no comporta, en su instante, la presencia del sujeto".²¹ En el momento del acto no hay sujeto, el sujeto es un producto del acto, se puede decir que es el acto el que hace su sujeto. En el plano del lenguaje esto es particularmente claro, Lacan sostiene repetidamente que no somos nosotros los que hablamos sino que somos hablados por el lenguaje.

El hombre es un ser apropiado por el lenguaje, un "efecto significante"; por ello Lacan afirma al final de su enseñanza: el hombre es un "*parlêtre*" (ser hablante/por letra), lo cual está estrechamente relacionado con lo planteado por Heidegger en su conferencia de 1950 titulada "El habla":

"Solamente el habla capacita al hombre para ser aquél ser viviente que, en tanto hombre, es. El hombre es hombre en tanto que hablante" (Heidegger 1987b:11).

²¹ Lacan, J., *L'acte psychanalytique* sesión del 29 de noviembre de 1967, citado por Allouch 1990:361.

Y en la conferencia de 1959 titulada "El camino al habla" Heidegger concluye:

"El hombre no sería hombre si le fuera negado el hablar incesantemente, desde todas partes y hacia cada cosa, en múltiples avatares y la mayor parte del tiempo sin que sea expresado en términos de un es (*es ist*). En la medida en que el habla le concede esto, el ser del hombre reside en el habla" (Heidegger 1987b:217).

Como podemos apreciar, la concepción lacaniana acerca del sujeto es cercana a lo planteado por Heidegger. Son dos maneras de escribir la intrincación del sujeto y el habla. Un sujeto que no es "una cosa" ni "un alma sustancial" ni, mucho menos, una entidad trascendente, ontoteológica. El *Dasein*, indica Heidegger (1983:127), no es sino el sujeto "ontológicamente bien comprendido".

El sujeto, asimismo, se encuentra intrincado con el otro, cuestión que Heidegger escribía con su concepción del *Mitsein* y Lacan con la de la *immixion des sujets*.

Mitsein e immixion des sujets

Escuchado en análisis:
El otro día Ud. dijo... no, yo dije, no... bueno... se dijo.

Heidegger establece lo que entiende por *Mitsein* y *Mitdasein*²² desde 1927 en *El ser y el tiempo*.²³ En dicha obra indica que el *Dasein* es desde siempre *con otros*, *Mitsein*. Un *Dasein* fuera del mundo humano era inconcebible para Heidegger; incluso un ermitaño, el cual se alejase volitivamente del mundo, no podría sino portarlo a manera de

²² En el párrafo 26 de *El ser y el tiempo*, Heidegger (1983:138ss) sostiene que el *Dasein* puede o bien "curarse" de otros entes (intamundanos), o bien "procurar" por otros *Dasein*. En este texto considero al *Mitsein* como el existenciarío que designa la relación con otros entes, sean intramundanos, sean *Dasein*.

²³ Idea que no era ajena a Kant, *cf.* Guerra 1996:26.

hábitos o anhelos. El *Zarathustra* de Nietzsche no podía sino volver... porque nunca abandonó el mundo. Los otros no están fuera, sino en un adentroafuera, esto es lo que expresa la cualidad de *Mitsein* del *Dasein*. Cualidad que se encuentra en estrecha correspondencia con lo que Lacan denominó la *immixion des sujets*.

En su seminario *Le Moi dans la theorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* Lacan ofrece, con el objetivo de permitir a su auditorio comprender las características del grupo que presenciaba la boca de la Irma del sueño de Freud y como sustituto de la noción freudiana de Masa, el concepto de *immixion des sujets*.²⁴ Concepto que daría cuenta de la modificación subjetiva derivada de la emergencia de la "palabra verdadera" en el curso de un análisis.²⁵ E. Porge en *Se compter trois* aclara a lo que se refiere Lacan con dicha noción refiriendo que en el grupo del sueño de Irma, formado por Otto, Leopold y el Dr. M, ocurría una *intrincación de sujetos*:

"Ahora bien, es precisamente en el momento en el cual el mundo del soñante se ha sumergido en una especie de caos imaginario, donde no hay más nadie que pueda decir 'yo', cuando surge la fórmula de la trimetilamina que se imprime ante los ojos del soñante en caracteres gruesos. Se observa ahí lo que Lacan denominó *intrincación de sujetos*, a saber, el carácter infijable del sujeto que asume el pensamiento del inconciente. Así el sujeto se presenta en varios personajes simultáneamente, y ahí donde el sujeto podría coincidir con un 'yo', este 'yo' desaparece: lo que aparece es este sujeto acéfalo representado por el puro símbolo de la trimetilamina" (Porge 1989:10).

²⁴ Intrincación, entremezcla de sujetos.

²⁵ Lacan, J., *Le moi dans la theorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, sesión del 9 de marzo de 1955.

En la *intrincación de sujetos* no hay uno que pueda decir "yo", sino que el sujeto²⁶ se presenta "en varios personajes simultáneamente".

Esta certeza es la que le permite a Lacan afirmar, en la *Proposición del 9 de octubre de 1967* (1981:17):

"Las cosas encuentran su lugar de inmediato si se recuerda lo que para el único sujeto en cuestión (que es, no lo olvidemos, el psicoanalizante), hay que saber".

Ciertamente, en la situación analítica, el sujeto es el psicoanalizante, pero no debemos olvidar que no hay analizante sin analista y no hay analista sin el análisis. Ese sujeto también comporta varios personajes intrincados.

Ahora bien, ¿en los casos en que nos permitimos decir "yo" es menos válida la existencia de una *intrincación*? O, dicho de otra manera, ¿No es cierto que al decir "yo" no hacemos sino reiterar lo dicho por el otro? Afirmar otra cosa haría del *Yo* ya no una función de desconocimiento sino de conocimiento, lo convertiría en el depósito de verdades exclusivas, innatas, independientes, haría de él un ente fuera del mundo, lo cual es absurdo. La afirmación "esta es mi idea exclusiva, no la aprendí de nadie, nadie intervino en su configuración" constituye tan sólo una vanidad.²⁷

Y ¿de qué manera afecta esta tesis a la concepción de la responsabilidad? Considero que el sujeto en tanto *Mitsein*, en tanto intrincado al otro, no pierde responsabilidad, pues la *responsabilidad* no es sino el *responder* propio del sujeto intrincado, la *respuesta* es el fruto de la intrincación.²⁸

²⁶ Como puede apreciarse opto por el singular y no por el plural, considero que no se trata de una intrincación de varios sujetos sino de varios personajes en *un* sujeto.

²⁷ Ni siquiera podemos decir que el cuerpo que habitamos es "nuestro". Ominosamente, a la primera oportunidad, nos revela su autonomía respecto a nuestra voluntad.

²⁸ Respuesta que, en el caso de la responsabilidad del psicoanalista, no es sino una *respuesta à côté* como bien indica Allouch 1998:93ss.

Considero que a partir de lo anteriormente enunciado se puede comprender mejor la "libertad en un sentido superior" de la cual hablaron los homéridas (*vide supra*, Cap. 2.1): si el sujeto no es sino la intrincación con el otro donde el responder es norma y se es por tanto responsable, la libertad en tanto asunción del destino, de la determinación, es la del sujeto definido como *intrincación*. La relación del *Yo* y el otro en el sujeto puede ser escrita mediante la banda de Möbius, en la cual se presenta, a cada instante, que de un lado está el *Yo* y del otro lado el otro, mas, si recorremos toda la banda, nos damos cuenta que no posee sino un solo lado. Es nuestra limitada visión la que nos impide reconocer la intrincación del *Yo* y el otro.

Conclusión

Como pudo apreciarse, el sujeto, el agente del acto, no es la conciencia, el *Yo*, el individuo, la persona o el hombre. El sujeto del psicoanálisis es el analizante, como bien decía Lacan, pero un analizante que no carece de vínculo con su analista y con el análisis. El sujeto se revela, en esta experiencia, también pluripersonal, con responsabilidad compartida.

La libertad originaria, por otra parte no corresponde al cuestionable libre albedrío de una voluntad, la libertad originaria es la del *Dasein* que es *Mitsein*, la del sujeto que no excluye al otro, que presenta la intrincación yo-otro. Intrincación que se deriva de un recorrido, de un movimiento necesariamente temporal ¿cómo entenderlo? Estudiémoslo con detalle en el siguiente capítulo.

Capítulo III

3. La temporalidad colapsada

“El tiempo es un problema esencial, fundamental de la filosofía, y quizá para la poesía sea uno de los problemas más fecundos. Nosotros estamos hechos de tiempo y sin embargo no sabemos qué es”.

J. L. Borges.¹

De la medida del movimiento al colapso

El tiempo es un concepto de difícil aprehensión, ello ha conducido a que, a lo largo de los tiempos, haya generado múltiples y ricas teorías sobre él. La gama de posiciones al respecto es muy variada, van desde aquellas que consideran al tiempo como inexistente, pasa por aquellas que lo conciben como una flecha temporal ajena al ser y llega hasta aquellas que no lo escinden del ser. En este apartado retomaré lo elaborado en un estudio previo (Tamayo 1989) con el fin de exponer la problemática.

¹ Citado por Gasió 1988:109.

La concepción puntual del tiempo

“Esto no ocurrió nunca pero es siempre”
Salustio.²

Parménides de Elea plantea que el ser es uno, continuo (sin no ser) e inmóvil (pues, ¿hacia dónde se movería si todo es él?), e indica que “el ser es”, “no fue ni será”, no tiene principio, ni antes ni después.³

En esta concepción se vive un eterno ahora, no hay movimiento, ni cambio, ni tiempo –pues la eternidad no es sino el tiempo fuera del tiempo.

Las aporías de Zenón de Elea tenían el objetivo de demostrar la imposibilidad lógica del movimiento –y por tanto del tiempo– para así sostener la posición parmenídea.

Por otra parte, los estudiosos de los mitos conciben al tiempo mítico de una manera muy cercana a la parmenídea. Para M. Eliade el tiempo mítico-religioso posee tres cualidades: eterno presente, repetición y periodicidad:

“Todo tiempo es susceptible de convertirse en un tiempo sagrado, en todo momento la duración puede transmutarse en eternidad” (Eliade 1986:355).

Y ello es lo que ocurre en la semana santa para los cristianos:

“La pasión de Cristo, su muerte y resurrección no son simplemente conmemoradas durante los oficios de la Semana Santa; suceden verdaderamente entonces ante los ojos de los fieles. Y un verdadero cristiano debe sentirse contemporáneo de esos acontecimientos transhistóricos,

² Citado por Otto 1997:60.

³ Parménides 1981:45ss.

puesto que, al repetirse el tiempo teofánico, se le hace presente" (Eliade 1986:355).⁴

La concepción lineal del tiempo (o absolutista)

Esta concepción concibe al tiempo como una entidad fluyente, un continuo temporal infinito por el cual las cosas van pasando. Desde este punto de vista el ser se hace independiente del tiempo, el ser pasa por un tiempo inmutable e infinito.

Esta concepción la podemos leer en la fase atribuida por Platón en el *Cratilo*⁵ a Heráclito, el πάντα ρεῖ (todo fluye); asimismo se encuentra en el tiempo absoluto de Newton, al cual describe así en sus *Principia mathematica*: "el tiempo absoluto, verdadero y matemático, por sí mismo y por su propia naturaleza, fluye uniformemente sin relación con nada externo".⁶

En esta concepción el ser, como se puede observar, se escinde del tiempo.

Concepciones mixtas

Las doctrinas dualistas generalmente conjugan –gracias al dualismo– las concepciones del tiempo antes señaladas.

El dualismo platónico, maneja una concepción puntual del tiempo en el mundo inteligible, donde el Demiurgo, las formas y el espacio, son inmutables, eternos y, en el mundo sensible, el de los fenómenos, priva una concepción lineal del tiempo. En el mundo sensible el tiempo pasa,⁷ es decir, es independiente del ser.

⁴ Ver también el rito de Perséfone, en Eliade 1989:187ss.

⁵ Cratilo 402 a.

⁶ Citado por Ferrater Mora 1981:IV, 3245.

⁷ Cfr. Timeo 32c y ss en Platón 1981:1136ss. En su seminario *Cosmos, individuo y sociedad en los escritos de Platón* (FFyL, UNAM, 1998), el Dr. T. M. Robinson nos ofreció una lectura más detallada de la concepción platónica del tiempo, la cual, sin embargo, considero que no se contrapone con lo planteado en este apartado.

La posición aristotélica es semejante, en Dios y la especie el tiempo es puntual, eterno, mientras que en la esfera sensible el tiempo es cuantificable, medible: el tiempo es el "número del movimiento según lo anterior o posterior" (Aristóteles 1969:IV).

San Agustín (1966:323) y Spinoza (1980:75) desarrollarán también concepciones dualistas. Spinoza, por ejemplo, sitúa la eternidad, lo inmutable, en Dios y sus atributos mientras que sostiene que en el plano sensible los cuerpos se mueven, aunque no cambian de sustancia (Spinoza 1980:127).

Siglos después, Kant sostendrá una posición similar. En la *Crítica de la razón pura*, luego de definir al tiempo como un *a priori*, es decir como una condición universal y necesaria para la existencia de los fenómenos, sostendrá que los fenómenos son lo transitorio y por ello "pasan" por el tiempo, el cual es, como la sustancia, algo permanente, no-transitorio (Kant 1977:186). En una obra posterior añadirá que la causalidad fenoménica –la cual exige la sucesión temporal– ocurre sólo en el mundo sensible, mientras que en el "mundo inteligible", debido a la existencia de la libertad, definida como capacidad electiva, la causalidad no opera (Kant 1983:59).

La concepción circular del tiempo

Ésta es una variante de la concepción lineal. Concibe al tiempo como una flecha curva que describe un círculo, una repetición. Es muy antigua, aparece en la filosofía hindú, en la que los *kalpas* eran periodos entre el nacimiento y la destrucción del mundo en base a ciclos fijos y repetidos.⁸ Algo semejante se puede hallar en la ceremonia mexicana del fuego nuevo, la cual representaba la muerte y el nacimiento del sol según periodos fijos de 52 años (Krickeberg 1964:164).

Según algunos filósofos (Kaminsky 1983:133) la concepción circular del tiempo se remonta hasta Heráclito (*vide* fragmento 31), según otros

⁸ Cfr. Ferrater Mora 1981:IV, 3240.

(Morey 1981:45) el tiempo cíclico sólo se encuentra en la lectura que los estoicos hicieron de tal filósofo.

En la obra de Nietzsche se aprecia asimismo una concepción circular del tiempo:

“...yo mismo formo parte de las causas del eterno retorno de las cosas, retornaré con este sol, con esta águila, con esta serpiente, no para una vida nueva, ni para una vida mejor o parecida. Retornaré eternamente para esta misma vida, idénticamente igual” (Nietzsche 1982:205).

La pregunta obvia es acerca de la naturaleza de lo que retorna en el “Eterno retorno de lo mismo”. Al respecto existen desde los planteamientos de Ferrater-Mora (1981:1056) que ubican la tesis nietszcheana como una tesis materialista donde la cantidad finita de eventos posibles no podría sino repetirse en el marco de un tiempo infinito, hasta lecturas, desde mi punto de vista más radicales y rigurosas, como la de Heidegger (1971:10), que sostienen que el “Eterno retorno de lo mismo” no es sino la tesis metafísica mayor de Nietzsche, esa que establece la identidad entre ser y devenir, difuminando, de esa manera, a la escisión que da origen a la metafísica misma. Esta noción y la de la “Voluntad de poder” constituyen, desde este punto de vista, la manera nietszcheana de terminar, desde dentro, con la metafísica.

Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación* (1927) desarrolla también una concepción cíclica del tiempo, la cual concibe a la historia, como aquella en la cual se repiten los mismos eventos pero con diferentes personajes.

La concepción del tiempo de S. Kierkegaard

En esta posición el tiempo es concebido como una flecha temporal que se sumerge en la eternidad. Desde el punto de vista de Kierkegaard el tiempo es una sucesión de ahora que, en un momento dado –en el instante–, se incorpora a la eternidad. Esto lo denominaba Kierkegaard (1976:262) la repetición. La repetición lo es de algo que

se reitera en el *instante* al cual define como un "átomo de eternidad"; en él se recupera toda la historia de la especie humana. Según J. Hersch (1980:77), el *instante* es "decisión" de la eternidad, es decisión de un Dios que se realiza en el *instante*. En éste se da la repetición, el goce absoluto, la unión con Dios, el rompimiento de la angustia en la esperanza. El *instante* kierkegaardiano realiza una salida del tiempo, constituye una huida hacia la eternidad.

La concepción relacionista del tiempo

Esta concepción, sostenida inicialmente por Leibnitz, es una reacción contra la concepción absolutista, newtoniana. Para los relacionistas el tiempo no es independiente del espacio y sus componentes, sino que está indefectiblemente ligado a él. Einstein, al negar la existencia de un espacio o un tiempo absolutos y sostener la teoría de la relatividad en la cual lo único constante es la velocidad de la luz, se sitúa en una posición relacionista. Como indica Hawking (1988:41):

"... la teoría de la relatividad acabó con la idea de un tiempo absoluto. Cada observador debe tener su propia medida del tiempo, que es la que registraría un reloj que se mueve junto a él, y relojes idénticos moviéndose con observadores diferentes no tendrían por qué coincidir".

Hegel se ubica de manera semejante, define al tiempo como: "el ser que mientras es, no es, y mientras no es, es". El tiempo es la negatividad de la cosa; tiempo y espacio son diferentes y a la vez idénticos, constituyen dos momentos de una y la misma unidad dialéctica: "lo real es diverso del tiempo pero le es además, esencialmente idéntico" (Hegel 1980:127).

En este apartado deben incluirse las concepciones heideggeriana y lacaniana de la temporalidad por ser también relacionistas, dado que no escinden el ser del tiempo. Las revisaremos con cuidado a continuación.

La temporalidad heideggeriana

En el apartado sobre la temporalidad de *El Ser y el Tiempo*, Heidegger replantea los existencialistas (estructuras de ser del *Dasein*) presentados en la primera parte del texto, pero desde una temporalidad y una historicidad originarias.

El *Dasein*, ente que es "en cada caso nosotros mismos", se "cura", es decir, se pregunta por su existencia; está "abierto" y por ello comprende su mundo; se "encuentra", es decir, tiene afectos y reacciones, además "comprende" su mundo no teóricamente sino activamente; "habla", es "mundano", es "con" otros, es "yecto", es decir, está arrojado al mundo y, finalmente, es finito y temporal.

Para Heidegger el ser del *Dasein* es tiempo, es finito, histórico. El tiempo es el ser mismo *del Dasein*, no "le ocurre" el tiempo sino que es su esencia misma el ser temporal.

Un *Dasein* que puede ser "propio" o "impropio":

- el *Dasein* propio se encuentra lanzado a su más peculiar poder ser (ser sí mismo);
- su comprender es del "ser deudor", es decir, sabe que no tiene fundamento, sabe que su vida no tiene un sentido predeterminado;
- su encontrarse es en la angustia, pues ha precursado la muerte;
- su habla es la silenciosidad pues la voz de la conciencia habla callando;
- estos elementos conforman su "estado de resuelto", aquél donde el sujeto puede decir "yo soy". Además el "estado de resuelto" es lo único que permite al *Dasein* "dejar ser" a los otros (Heidegger 1983:324).

Por otro lado:

- el *Dasein* impropio está en "estado de perdido";
- se encuentra arrojado en el mundo de la cotidianidad;

- se encuentra envuelto en la avidez de novedades;
- ha olvidado su finitud;
- se halla perdido en un mundo de entes y en las habladurías.

En el texto antes citado, Heidegger diferencia asimismo entre un tiempo propio y uno impropio.

El tiempo impropio es el tiempo que tiene las siguientes características:

- es el tiempo del pasado-presente-futuro, el tiempo por el cual "pasamos" (en el sentido de "pasar por el tiempo, por los años");
- es un tiempo continuo, "flujo continuo de horas" (Heidegger 1983:442);
- es el tiempo del *Dasein* impropio, alienado en el mundo de los hombres, del *Dasein* perdido en la moda y en la avidez de novedades, es el tiempo de aquél que "nunca tiene tiempo".

Heidegger deja de lado ese tiempo que llamará vulgar, impropio, y planteará una temporalidad propia con tres "éxtasis": el advenir, el sido y el presentarse.

Tales "éxtasis" están en el *Dasein* mismo, son inseparables de él. Así como en Parménides, donde la concepción del tiempo depende del ser y en su Ser único, continuo e inmóvil era impensable que se "pasase por el tiempo", así en Heidegger, aunque desde una perspectiva totalmente diferente, el tiempo es inseparable del ser.⁹

La temporalidad del *Dasein* propio tiene tres éxtasis: el advenir, el sido, y el presentarse, es decir, lo que adviene, lo que ha sido y lo que se presenta al *Dasein*.

Para mostrar cómo operan estos éxtasis, Heidegger describe el momento en el cual el *Dasein* asume su vocación más original: el ser sí mismo, la vida propia.

⁹ Además, en el párrafo 78, Heidegger señala a Dios como un ser fuera de tiempo en virtud de su eternidad.

Para que el *Dasein* sea sí mismo debe precursar la muerte advenidera, es decir, asumir la finitud, pero sin quedarse en un mero "esperar la muerte" pesimista sino, en base en la comprensión de su finitud, lanzarse a desarrollar verdaderamente sus posibilidades, proyectándose y ¿de dónde extrae tales posibilidades? Pues de su sido propio, de su historia personal y social, de su "tradición heredada".

Dicho de otra manera, el precursar la muerte advenidera hace al *Dasein* encontrarse con la angustia, angustia producida por esa "posibilidad de la imposibilidad" que es la muerte. El precursar la muerte hace al *Dasein* retrotraerse al sido, hallando ahí su tradición, su ubicación histórica y sus posibilidades más propias, lo cual le permite ubicarse en su presente, gestarse históricamente, pudiendo ser un *Dasein* propio, que vive para sí, y que es un hombre de su tiempo.

Gracias a este análisis, la tesis heideggeriana del hombre como un "ser para la muerte" cobra su real sentido: no es una tesis pesimista sino vital, permite la decisión y la resolución del destino individual, permite el vivir la vida propia inserto en el momento histórico-social.

En la temporalidad extática, heideggeriana, por tanto, el pasado y el futuro dejan de estar "atrás" o "adelante", para encontrarse en el presentarse. El *Dasein* porta su sido como historia en su presentarse y también su advenir, el cual determina, bajo la forma de la utopía, su actuar presente.

La concepción del tiempo de J. Lacan

La concepción del tiempo de J. Lacan nos saca del terreno de la ontología y su afán de universalidad para situarnos en el psicoanálisis, donde el método exige la referencia a lo singular: el caso. El tiempo lógico de Lacan es el tiempo del acto analítico.

La puesta en cuestión que Lacan realiza de los fundamentos de su práctica y en particular de "las funciones del tiempo en la realización del sujeto humano" ocasionaron una serie de modificaciones en su clínica que lo condujeron a ser expulsado de la *International Psychoanalytical Association* (IPA).

E. Roudinesco en su *Histoire de la psychanalyse en France* relata cómo era el manejo del tiempo de las sesiones por parte de los miembros de la Internacional Psicoanalítica:

“En el reglamento de 1949 no hay ninguna mención a la obligación del terapeuta de respetar un tiempo fijo de duración de las sesiones. No obstante, era admitido desde hacía veinte años en la IPA que los análisis didácticos deben durar al menos cuatro años, a razón de tres, cuatro o cinco sesiones por semana, de al menos cincuenta minutos [...] Los analistas didácticos se someten a una regla implícita, pero no teorizada, que fija la duración de la sesión en tres cuartos de hora” (Roudinesco 1986:242).

Lacan cuestionará eso, se dio cuenta que el manejo del tiempo de la sesión por parte del analista era fundamental, que no debía dejarse en manos del reloj pues:

“Es una puntuación afortunada la que da su sentido al discurso del sujeto. Por eso la suspensión de la sesión –de la que la técnica actual [es decir, la de la IPA] hace un alto puramente cronométrico, y como tal indiferente a la trama del discurso– desempeña en él un papel de escanción que tiene todo el valor de una intervención para precipitar los momentos concluyentes” (Lacan 1966:252; 1984:I, 242, revisión de L. T. de la versión de T. Segovia).

Es decir, la puntuación de la sesión, el límite a la duración de la misma, es un instrumento del analista, favorece la aparición de los momentos conclusivos (es decir, de toma de decisiones, de momentos donde el analizante resuelve su existencia), dado que tal puntuación “no rompe el discurso sino para dar luz a la palabra, a la palabra plena, verdadera” (Lacan 1984:I,304). Como puede apreciarse, para Lacan, el tiempo no es ajeno al sujeto.

Ahora bien, ¿cuánto debe durar una sesión? No un tiempo rígido, cronológicamente limitado, sino más bien un tiempo variable, donde la

sesión es puntuada en un momento que se precipita la conclusión del analizante; hacerlo de otra manera entorpecería la labor analítica.

Estas críticas a la suspensión cronométrica de las sesiones y la adopción de la puntuación de las mismas lo llevaron a ser expulsado de la IPA. C. Clement lo narra así:

“¿Qué línea de profanación había, pues, franqueado [Lacan] que lo hacía peligroso a los ojos de sus iguales? Circulaba el rumor de unas sesiones de análisis de duración variable. Para la institución oficial francesa, la duración había sido fijada – ¿por qué?– en tres inmutables cuartos de hora. Freud, cuyas sesiones eran muy largas, pese a que la duración global de sus análisis fuera muy corta si se le compara con los años de un psicoanálisis normal en la Francia de ahora, no había fijado sobre este punto unas reglas establecidas. Y Lacan, después de una prolongada argumentación, había establecido que las sesiones debían ajustarse al discurso del paciente; o sea largas, cortas, en cualquier caso, variables. Este punto no era una minucia y, además, Lacan no lo entendió como tal. La cuestión del tiempo es central” (Clement 1981:109).

Lacan abandona la “burocracia analítica” y sus sesiones se vuelven cortas haciendo del análisis un instrumento “adecuado a su mano”. Algunos comentarios de sus analizantes, recogidos por E. Roudinesco en el texto antes citado, hablan de la impresión del analizante ante el manejo del tiempo de la sesión por parte de Lacan. Entre ellos cito el de Xavier Audouard:

“Hice una primera parte de mi análisis con Lacan de 1958 a 1962. Yo era jesuita desde 1943. Las sesiones duraban alrededor de veinte minutos. Pocas interpretaciones, pero intervenciones que conducían a decisiones. Cuando quise salir de la Compañía de Jesús, Lacan hizo todo para impedírmelo. Él decía que, en el matrimonio, el superyó sería peor que en la Iglesia. Eso me permitió dejar los hábitos y tomar mi decisión solo. Lacan me enseñó que un acto se

hace sin reconocimiento. Las sesiones más cortas permitían que no se obsesionalizara la cura. Retomé mi análisis con él de 1965 a 1969” (Roudinesco 1986:264).

Ciertamente, como se ha indicado, lo curioso es que Audouard crea que tomó su decisión *solo*.

Otra situación donde se objetiva la concepción lacaniana del tiempo es la referente a la duración del tratamiento psicoanalítico. Lacan repudiaba las normas cronológicas que pretendían fijar con antelación su duración, arguyendo que es cada caso el que la determina. Para Lacan un análisis concluye cuando se presenta la destitución subjetiva y el sujeto se revela deseante;¹⁰ tal momento no puede ser fijado con antelación. La situación analítica trastorna el tiempo, hace presente lo pasado y lo modifica, transformando, a su vez, al futuro; funciona a la manera de la máquina del tiempo de H. G. Wells.

¹⁰ “La dificultad en la práctica del psicoanálisis es la de encontrar el sesgo para que el analizante consienta desear, dispuesto a perder una parte de su goce. El problema es que entre ese goce y ese deseo está la angustia”. Allouch 1998:106.

El psicoanálisis, esa máquina del tiempo

“... ces moments de transfert psychotique destituent le passé, comme mode privilégié et enlissent les séances dans un présent immobile, un présent sans passé sans avenir, omniprésent”.

F. Davoine.¹¹

En 1995 se cumplieron 100 años de la publicación de la obra magistral de H. G. Wells titulada *La máquina del tiempo*.

Independientemente de que en el cuerpo de la obra la susodicha máquina sea tan sólo un bello recurso para comprometer al lector con las reflexiones de Wells acerca del oscuro porvenir de la sociedad producto de la revolución industrial, la máquina se ha convertido, con el paso de los años, en un elemento que puebla las obras de ese género denominado “ciencia ficción”.

“Ciencia ficción” que, como en múltiples casos se muestra, no tiene mucho de ficción pues el avance tecnológico poco a poco va realizando aquellos instrumentos y máquinas que el autor imaginaba, ciertamente según los patrones tecnológicos conocidos. La ciencia ficción no tarda demasiado tiempo en ser simplemente tecnología. Por basarse en realidades “se hace realidad”.

Sin embargo, no todos los elementos ficcionales se realizan. Uno de ellos es la susodicha máquina del tiempo. Algunos físicos afirman, incluso, que es absolutamente irrealizable.¹² Desde un punto de vista ontológico también se puede sostener tal imposibilidad pues la existencia de una máquina que permitiera al hombre existir en el pasado o en el futuro lo haría existir antes de su nacimiento y después

¹¹ “... esos momentos de transferencia psicótica destituyen el pasado como modo privilegiado y estancan las sesiones en un presente inmóvil, un presente sin pasado, sin porvenir, omnipresente”, en Davoine 1994:54.

¹² El movimiento retrógrado del tiempo requeriría marchar a una velocidad superior a la de la luz y ello implicaría que la masa del cuerpo acelerado aumentase infinitamente, lo cual haría la máquina imposible de ser construida.

de su fallecimiento, lo cual lo haría franquear dos de los límites fundamentales que lo hacen finito: el nacimiento y la muerte. Un hombre en una máquina del tiempo ya no sería más un hombre, un ser finito, sino que poseería, en parte, la infinitud de Dios, y Dios, como refiere el loco de *La gaya ciencia* de Nietzsche,¹³ ya murió.

Si la máquina del tiempo es irrealizable para el hombre que somos ¿de dónde pudo haber sacado Wells una idea tal? ¿En qué realidad pudo haberse basado?

Después de lo ya avanzado resulta muy claro que la idea de la máquina del tiempo está fundada en una concepción "vulgar" de la temporalidad. En *El ser y el tiempo*, M. Heidegger afirma que la "concepción vulgar" del tiempo, esa que lo concibe como un "flujo continuo de horas" y que deriva de los planteamientos de Aristóteles y Newton para culminar, según Heidegger, en los de Hegel, no corresponde a la temporalidad del *Dasein*, de ese que "somos en cada caso nosotros mismos" (Heidegger 1983:52).

La concepción aristotélico-newtoniana, al concebir el tiempo como una flecha que corre del pasado hacia el futuro, no dejó de presentar problemas a los filósofos que la estudiaron. De entre todos ellos sólo refiero las conocidas reflexiones de San Agustín (1966:324):

"¿Qué cosa es el tiempo? Si nadie me lo pregunta, yo lo sé para entenderlo pero si quiero explicarlo a quién me lo pregunta, confieso que no puedo".

Estas reflexiones culminaron con la afirmación que no hay pasado ni futuro dado que el pasado "ya no es" y el futuro "aún no es", por lo cual afirma que sólo hay un "presente de lo pasado", un "presente de lo presente" y un "presente de lo futuro".

Heidegger retoma, desde mi punto de vista, esta idea del tiempo para elaborar una refinada concepción de la temporalidad dividida en tres éxtasis: el advenir, el sido y el presentarse. Y precisamente en este

¹³ Nietzsche, F., *Die fröhliche Wissenschaft*, citado por Yañez 1996:102.

orden: advenir, sido y presentarse, pues como Heidegger indica, es la muerte advenidera –la que el *Dasein* propio precursa– la que le permite recuperarse en su tradición sida, lo cual determina su presentarse.

Esto es muy claro. Cualquiera que se ha orientado verdaderamente a la muerte (advenidera) sabe que a partir de entonces la vida ya no puede ser vivida de la misma forma, que si antes se podía estar encadenado a proyectos fútiles y ajenos, a partir de esa experiencia ya no se pueden sostener y tienen que construirse otros derivados de la propia tradición (sida) lo cual obliga a vivir en consecuencia (presentarse).

Algunos años antes de estas fulgurantes afirmaciones de Heidegger, Freud ya se había enfrentado a la experiencia de una temporalidad que escapa a la flecha del tiempo. Al no poder incorporar su descubrimiento a la temporalidad aristotélico-newtoniana indicará, en 1915, que el inconsciente es “atemporal” (Freud 1976:XIV,184). Años antes, en 1895, había planteado otra concepción del tiempo. Ésta se encuentra en el caso Emma, el cual es narrado fragmentariamente en una obra que Freud guardó durante toda su vida y que fue publicada sólo póstumamente: *El proyecto de psicología para neurólogos*.

En el apartado titulado “La *proton pseudos* histérica” Freud narra el caso de una mujer –Emma– que sufría de un síntoma fóbico: no podía ir sola a las tiendas. Al asociar respecto a ello, Emma refiere la primera ocasión en la cual se le presentó la fobia: teniendo apenas doce años fue a una tienda y vio reír a los empleados, uno de los cuales le había gustado, pensando que se burlaban de su vestido. A partir de ahí se generó ese terror que animaba su fobia. Freud se dio cuenta de que con este evento no se cerraba la explicación. Continuó indagando y encontró una escena previa, de los ocho años, en la cual Emma narraba haber ido a otro establecimiento a comprar golosinas y el pastelero le pellizcó los genitales a través del vestido riendo estentóreamente al hacerlo. A pesar de ese ataque ella volvió al día siguiente y “se reprochaba haber ido por segunda vez, como si de ese modo hubiera querido provocar el atentado” (Freud 1976:I,401).

No tardó Freud en encontrar el enlace entre las dos escenas: por una lado, la risa de empleados y pastelero, por el otro, el deseo; en un caso un empleado le gustó, en el otro, ella volvió con el pastelero al día siguiente.

A partir de este caso Freud elabora su concepción de la *Nachträglichkeit*—esa temporalidad donde lo posterior hace inconciente a lo anterior—, concepción que implica la superación de la teoría traumática, la cual planteaba que los síntomas no eran sino los efectos de un trauma previo.

La concepción de la *Nachträglichkeit* no obstante ser más lograda que la teoría traumática, le genera una pregunta a Freud: ¿cómo es posible que el recuerdo de una vivencia pueda ser más traumático que la vivencia misma?

Freud dejará esta pregunta sin respuesta y postulará, durante años, tan sólo el hecho constatable: “la histérica padece de reminiscencias” (Freud 1976:II,33).

Ahora bien, la inclusión de la transferencia permite plantear otra solución.

En el análisis de Emma, Freud era el soporte de su transferencia, despertando su deseo e incluso actuándolo. No olvidemos que, según algunos biógrafos,¹⁴ Freud, gracias al apoyo de su entonces bienamado W. Fließ, “pellizcó los senos” nasales de Emma en la fallida intervención quirúrgica que pretendía, mediante la cauterización de una zona de los senos nasales (*nasal sinuses*)¹⁵ de Emma, curarle la histeria. Esto fue posible debido a la conjunción de las teorías de Freud y Fließ. Pues mientras Fließ—que era otorrinolaringólogo—consideraba que la sexualidad se encontraba situada en los senos nasales, Freud postulaba que la histeria era por causas sexuales, entonces ¿por qué no curarla mediante una operación en dichos

¹⁴ Cfr. Masson, G., en Freud, S.; Fließ, W., *Complete letters*, Harvard University Press, 1985; Grinstein 1981:23ss.

¹⁵ Cfr. Malcolm 1983:45.

senos? Dicha operación se efectuó en marzo de 1895. Fließ, quien no era un cirujano particularmente dotado, dejó medio metro de gasa en el área intervenida, la cual no tardó en pudrirse y ocasionar una supuración que hizo necesaria una segunda intervención –ya no realizada por Fließ–, todo ello ante una Emma fascinada por tantas atenciones.

Freud no pudo escapar a la actuación de la transferencia a la cual lo condujo no solo su particular relación con Fließ sino también su “muy agradable y decente” paciente (Freud-Fließ 1985:123).

Ahora bien, independientemente de la actuación freudiana, lo que quiero señalar es que sólo hasta el tercer momento, en la transferencia con Freud, ocurrió la lectura de la fobia, sólo hasta entonces existió ese inconciente, pues ya había alguien que podía leerlo como tal.

Luego de la primera escena, con el pastelero, no ocurrió sino la emergencia del deseo, luego de la segunda, en la tienda, se reprimió la primera y se generó la fobia. En la tercera, con Freud, se leyó el inconciente presente en la fobia y, gracias a ello, reingresó, en la transferencia, lo olvidado.

El deseo, asimismo, circula en las tres escenas, es lo que las hace presentes, patentes, es lo que se repite y transfiere.

Es la repetición lo que hace existente a los eventos. Un evento único carece de nombre, no es re-conocible. Desde este punto de vista el generador de síntomas, el deseo inconciente, no está en el pasado sino en el presentarse, es decir, en una temporalidad acorde a la planteada por Heidegger.

Quizás si Freud hubiese conocido la obra de Heidegger se hubiese dado cuenta de que la dificultad para teorizar la temporalidad del inconciente se debía a que el modelo con el cual la comparaba no era el adecuado. *El inconciente si bien es "atemporal" para la flecha del tiempo, no lo es para la temporalidad de Heidegger. L'une bévüe,*¹⁶

¹⁶ Tropiezo, metida de pata.

transliteración del *Unbewußte* –inconciente– freudiano, mediante la cual Lacan reconsidera tal noción, opera en una temporalidad extática.

Contrariamente a Freud, J. Lacan no desconocía la obra de Heidegger, eso le permite afirmar el 13 de enero de 1954:

“La historia no es el pasado. La historia es el pasado historizado en el presente”.¹⁷

Ciertamente el pasado, la historia, no se encuentra “atrás”, sino que se carga en el presente. Pero el futuro no es menos actual, pues el futuro en tanto cargado de fines y utopías determina nuestro actuar presente. En su *Teoría de la historia*, A. Heller (1984:53) expresa ello con claridad:

“Whitehead señalaba acertadamente ‘separad el futuro, y el presente se derrumbará, despojado de su contenido mismo’. Toda acción se orienta hacia un fin. El fin es lo que todavía no ha sido alcanzado, es el futuro, y sin futuro no hay presente”.

La experiencia analítica no es ajena a esta temporalidad colapsada, donde el pasado se reitera en el presente y donde el futuro, en tanto fines, también se ubica en el presente, orientándolo. Es más, si no fuera así, si el pasado y el futuro no fuesen manejables en el presente, si el pasado estuviese “atrás” y fuese intocable ¿cómo podría tener algún efecto terapéutico el acto analítico? Es gracias a que el pasado y el futuro se encuentran en el presente que se puede releer y reescribir la propia historia y así posibilitar los efectos subjetivantes del análisis.

En el psicoanálisis, al “reescribirse la historia”, el pasado cambia y el futuro también. El psicoanálisis realiza esa máquina del tiempo que nos permite reconsiderar la historia y modificar el futuro. No hay otra máquina del tiempo posible para el hombre. El psicoanálisis nos trepa en ella.

¹⁷ Lacan, J., *Seminaire Les écrits techniques de Freud* (1953-1954), sesión del 13 de enero de 1954.

Conclusión

A lo largo de estos capítulos hemos revisado el estatuto del psicoanálisis desde su concepción de la verdad, la libertad, el sujeto y el tiempo, mostrando que la situación analítica exige concebir tales nociones desde una perspectiva diferente a la presente en el sentido común. A continuación abordaremos, con este renovado aparato conceptual, la naturaleza de la locura.

Capítulo IV

4. La locura de Dionisio

4.1 La locura: criptograma

“El que crea algo vivo ha de sumergirse en las profundidades insondables donde habitan las fuerzas de la vida. Y, cuando vuelve a la superficie, se adivina un brillo de locura en sus ojos, pues allá abajo la muerte comparte su morada con la vida. El propio secreto primigenio es locura: el seno de la duplicidad y la unidad de lo dúplice”.

Otto 1997:102.

La psiquiatría tradicional no comprende la naturaleza de la locura.

El obstáculo que se lo impide radica en concebirla como una enfermedad cualquiera, causada por un cuerpo extraño –sea una lesión cortical o subcortical, sea una sustancia inconveniente– el cual hay que erradicar, extirpar.

El sentido común tampoco comprende la naturaleza del síntoma, prefiere concebirlo a la manera psiquiátrica, considerarlo ajeno a sí. Fue un gran hallazgo de Sigmund Freud el encontrar que los sueños, los actos fallidos y los síntomas eran un producto del soñante o del enfermo, incluso que constituían su “obra maestra”. Mas este punto de vista no es unívoco en el universo terapéutico, incluso corrientes de vanguardia como la postura psicoanalítico-filosófica denominada

Daseinanalyse –la cual intenta concordar las posiciones de Freud y de Heidegger y que fue fundada en 1980 por M. Boss y continuada por G. Condrau, A. Hiklin y V. Gamper entre otros– postula al síntoma como una deficiencia, una deficiencia de libertad.¹ Por ello es menester deshacerse de él, para recuperar la libertad. Desde mi punto de vista, y en esto no hago sino seguir lo que he comprendido de los postulados de Heidegger, la libertad es un existencial, una cualidad inherente al *Dasein* y es por ello que no puede faltar; comprender al síntoma a la manera del *Daseinanalyse* obliga a considerarlo como algo necesariamente equivocado, como algo a erradicar y no como lo que en realidad es: un pedazo de verdad.

Y algo es verdadero cuando abre, devela, revela, la naturaleza íntima de la cuestión. Desde este punto de vista lo verdadero ya no se aparta de la intuición o de la irrupción explosiva. Lo verdadero no es algo a ser explicado, no conoce argumentos ni razones. Irrumpe.

Como ya se dijo, es en el arte donde siempre se conservó esta manera de entender la verdad: un cuadro no tiene explicación, tampoco un poema, pero en ellos la verdad se revela de manera abrupta y directa a aquellos que están dispuestos a enfrentarla.

Es de esta misma naturaleza la verdad que se presenta en el psicoanálisis, como bien ha señalado J. Lacan. Verdad que no siempre es del orden de la belleza. A veces es del orden del horror. La angustia, esa experiencia extrema, revelación de la nada, del vacío de la existencia es, como ya dijimos, una de las formas de presentación de la verdad.

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

¹ "Was fehlt und mangel eigentlich dem Kranken?... die Freiheit". (¿Qué falta propiamente al enfermo? ... la libertad) en Condrau 1984:34. En aras de la verdad, no puedo sino reconocer que la posición de los Daseinanalistas deriva, también, de una lectura de Heidegger (*vide El ser y el tiempo*, parágrafo 26).

aquellos elementos que la humanidad aún no entiende de sí misma, es un texto en busca de lector.

La verdad de la locura se puede leer desde dos puntos de vista. Desde el punto de vista general, la locura espeta a la humanidad toda sus verdades. Desde el particular, la locura cifra una verdad subjetiva. Los límites de este estudio me permiten abordar solamente el nivel general, el otro requiere la especificidad del caso. Afortunadamente en la actualidad contamos con estudios de un rigor excepcional² que abordan la locura desde dicho nivel.

La verdad del loco

“... il n’y a pas de symptomatologie psychanalytique”³
B. Casanova (1995:69).

Los llamados por la psiquiatría con el nombre de psicóticos,⁴ los más locos de los locos, esos que aún los locos llaman locos, no escapan al principio de que la locura dice verdad. Los llamados psicóticos nos muestran los agujeros de nuestra comprensión de la humanidad, de nuestra comprensión de nosotros mismos.

Un delirante de celos, dice el manual, es un tipo de paranoico que persigue, que vigila, a su mujer sin tener ninguna razón justificada. Pero las razones sobran, y no me refiero con esto a que la mujer le sea infiel en su actuar cotidiano, sino que me refiero a que para que haya delirio de celos se necesita una humanidad que haga de la pareja un objeto de pertenencia, una humanidad donde el otro es cosificado y apropiado. Ese rasgo de la cultura occidental, deshumanizante y, en ocasiones, aniquilante, es una verdad que el delirante de celos nos

² *Cfr.* Allouch 1990b y 1995, Capurro 1995, Vindras 1996.

³ “... no hay sintomatología psicoanalítica”.

⁴ En este apartado me permito hacer uso de la nosología psiquiátrica a sabiendas que sus categorías no facilitan el trabajo psicoanalítico sino que, al contrario, sus etiquetas lo interrumpen. Mi objetivo es, únicamente, intentar desentrañar la verdad presente en los tipos humanos configurados por dicha psiquiatría.

arroja al rostro. El sujeto del delirio de celos no es solamente el que lo denuncia, comprende también a la cultura que permite la cosificación y la apropiación humana.

La erotomaniaca, esa que responde a un amor que no le ha sido ofrendado y se encuentra perdidamente enamorada de los hombres célebres ¿a qué responde con su amor? ¿Por qué se enamora de tales personajes? Considero que es el personaje público mismo el que genera tales reacciones al ofrecerse como modelo en una sociedad precisamente enamorada de modelos, de ideales. La loca no es sólo ella.

El farmacodependiente, el cual habita espacios ideales mientras se encuentra perdido en la droga, vive por un instante, la satisfacción plena, completa, perfecta. Una sociedad que estimula una competencia feroz y que premia sólo, y de manera desmesurada, a aquellos que ocupan el primer puesto no puede sino generar, en aquellos que no se ven agraciados por ese lugar, sea la esperanza y el esfuerzo, lo cual genera el trabajo enajenado, sea la desesperanza y la apatía⁵ la cual, conjugada al anhelo interiorizado de notoriedad, produce una personalidad dispuesta a la adicción, pues la adicción no es sino una manera de alcanzar, por lo menos en la sensación, la cumbre. El drogadicto no es sino un síntoma de una humanidad que no respeta la diferencia entre sus miembros y que los obliga a ajustarse a ideales cada vez más globales y unificados. El delirio de grandeza responde a una problemática no demasiado diferente.

El criminal, por otro lado, es un provocador. Provoca venganza, obliga a continuar la guerra. Entrar al juego de la venganza es entrar a su juego. Obliga a hacer de la guerra un asunto infinito, a aceptar la matanza interminable. El criminal es síntoma de una humanidad enferma de pobreza e injusticia, de sobrevaloración e idealizaciones absurdas.

⁵ Lacan nos enseñó una posición tercera, la del asentimiento a la ley del deseo. *Cfr.* Seminario *L'éthique de la psychanalyse* (1959-1960).

Podemos observar que, en los tipos antes señalados, el síntoma presenta la verdad de un sujeto intrincado con el otro, el cual asiente libremente a la posibilidad óptica de la locura.

Ahora bien, en este momento es válido preguntarse: ¿se puede interrumpir la locura?, ¿se puede "pasar a otra cosa"? Revisemos lo que el mito de Dionisio aporta al respecto.

Las enseñanzas de Dionisio

“La locura llamada Dionisio no es una enfermedad, ni degradación de la vida, sino el elemento que acompaña su grado máximo de salud, la tormenta que estalla en su interior cuando madura y sale de sí. Es la locura del regazo materno, en el que habita toda fuerza creadora, la que introduce el caos en las vidas ordenadas, la que inspira la beatitud primigenia y el dolor primero y, en ambos, el salvajismo originario del ser”.

Otto 1997:107.

“Y el Dios frenético, que irrumpía con su cortejo de furibundas danzantes, conminaba a las hembras humanas a enloquecer con él. Traía consigo el mundo primigenio. Por eso, la tormenta que desataba arrancaba a lo humano de toda costumbre y decoro burgués abocándolo a la vida, embriagada de muerte, donde arde lo más vivo, donde ama, concibe, pare y celebra la primavera. Allí lo lejano está próximo, lo pasado se hace presente, todas las épocas se reflejan en el instante que es ‘ahora’. Todos los seres se abrazan. El hombre y el animal respiran el mismo calor maternal. El aire entero vibra con los gritos de júbilo que despiertan las milagrosas fuentes de la tierra abierta... hasta que la locura se convierte en sombría tormenta y el arrebatado frenesí da paso a la furia más cruel y aniquiladora”.

Otto 1997: 106.

Son los griegos quienes abrieron el camino de la comprensión de la locura, así como de su tratamiento, y no sólo lo hicieron a la manera hipocrática, metódica y racional, sino también a la manera poética.⁶

⁶ Al afirmar esto no quiero decir que no hayan intentado abordar la locura también desde el punto de vista de la razón. Es muy conocido el esquema de los cuatro tipos de locura descrito por Platón en el *Fedro*: la locura de amor, la adivinatoria, la del arte y la que F. Davone y J.M Gaudillière nos enseñaron a leer como la locura del linaje. Y no sólo Platón se abocó a tal tema como dejan claro los estudios de G. Colli, de P. Lain Entralgo, de J. Pigeaud o de T. M. Robinson; sin embargo, considero que la vía razonante no ha sido la más fructífera y es por ello que propongo reconsiderar la vía poética, más rica y luminosa.

Porque los mitos griegos no son sino las maneras mediante las cuales la Grecia antigua reflexionaba acerca de sus problemas.⁷ Plantean los problemas y, lo que es más interesante, la manera de resolverlos. En el mito de Dionisio la locura aparece a cada paso, afectando a uno y otro de los participantes del mismo; constituye la manera mediante la cual se comprendía la locura en la antigua Grecia.⁸ Recordémoslo.

Dionisio,⁹ cuenta el mito, fue un hijo de Zeus y Sémele. Siendo apenas un feto de 6 meses la mujer de Zeus, Hera, enfurecida por la infidelidad de éste, se le presenta a Sémele y, fingiendo un interés por su integridad, la conmina a exigir a su amante a que se le presentara sin disfraz,¹⁰ elemento que Zeus siempre portaba en su presencia. Al siguiente encuentro con su amado, y consecutivo a una promesa del olímpico de que como prueba de su amor accedería a todo lo que le pidiese,¹¹ ella le solicita que se despoje de su disfraz. Zeus intenta desdecirse, más ella es firme en su propósito. Acto seguido, Zeus cumple su promesa y los rayos que emergen de su cuerpo no tardan en devorar a quien había sido su amada. Pero antes de que ella se convirtiese en ceniza, extrae el fruto de su vientre¹² y lo injerta en su muslo para salvarle la vida. Una vez concluida la maduración lo sacará de ahí. Es por ello que algunos estudiosos del mito refieren que uno de los epítetos de Dionisio –Distóco– significaba "el nacido dos veces".¹³ La versión lacedemonia del nacimiento de Dionisio no es

⁷ Como muestra Rougement (1993:19), esta cualidad no es exclusiva de los mitos griegos.

⁸ Vide Otto 1997:101ss.

⁹ El culto de Dionisio estuvo muy difundido en la Grecia antigua, ello ha derivado en múltiples y, en algunos momentos, contradictorias versiones acerca de los episodios de su existencia. En este apartado presento una versión que recoge los elementos reiterados, aunque señalando, en la oportunidad, aquellos elementos de las otras versiones que puedan enriquecer la comprensión del mito.

¹⁰ "Que se uniese a ella con los mismos atributos con los que se unió a Hera". Ovidio, citado por Ruiz de Elvira 1982:175.

¹¹ Lo hizo jurar por Estige, ante quién se hacían los juramentos solemnes de los Dioses, Ruiz de Elvira 1982:176.

¹² O pide a Hermes que lo haga, Ruiz de Elvira 1982:176.

¹³ Ruíz de Elvira 1982:176; Grimal 1986:139. Guthrie 1970:86, lo considera tres veces nacido debido a su renacimiento luego de ser despedazado por los titanes.

menos interesante. Según ésta, Dionisio nació normalmente de Sémele en Tebas. Al enterarse Cadmo, el padre de Sémele, se enfureció por ese hijo bastardo, metió a madre e hijo en un cofre y los arrojó al mar. En el cofre la madre muere, mas el hijo continuó alimentándose de ella. Tiempo después el cofre fue encontrado, el niño salvado y la madre enterrada en Laconia. Posteriormente el pequeño Dionisio fue raptado por los Titanes, quienes por orden de Hera lo despedazarán y arrojarán a un caldero para, una vez cocido, devorarlo... excepto el corazón. Lo cual le permitirá renacer.¹⁴ Fue Rea, la diosa madre, quien lo rescató y reconstruyó.

Como puede apreciarse, ambas versiones presentan un conflicto de los orígenes, sea por la ausencia de la madre, sea por la devoración de la madre. ¿Sería ésta la manera de escribir la fantasía de culpa por la muerte de la madre, presente en aquellos que sufrieron la catástrofe de ser hijos de una mujer que no resistió la experiencia del parto? Llama asimismo la atención que en este mito se encuentra también figurada esa experiencia narrada por algunos aquejados de locura: la vivencia del cuerpo fragmentado, más en Dionisio no era delirio o alucinación sino una vivencia míticamente concreta.

Pero continuemos con la versión más conocida del mito.

Una vez concluida su maduración, Zeus saca al pequeño de su muslo y lo entrega a Hermes para que lo lleve a Atamante e Ino, la hermana de Sémele, para que se encarguen de cuidarlo, especificando que debían vestirlo como niña para evitar que Hera lo reconociese. Más con antelación Ágave, la hermana mayor de Sémele, ya había esparcido el rumor de que la muerte de ésta era debida a que Sémele había tenido una aventura con un mortal y que, posteriormente, había pretendido engañar a su pueblo afirmando que su vientre había sido fecundado por el principal de los inmortales, ante lo cual el mismo Zeus la había castigado con la muerte.

¹⁴ Este elemento determinó los elementos característicos del culto a Dionisio, el despedazamiento (σπαραγμός) y el consumo de carne cruda (ωμοφαγός), Detienne 1982:135ss.

Encontramos en este fragmento del mito un conflicto de linaje. A Dionisio no se le reconocía su procedencia, el rumor había cuestionado su origen inmortal, había hecho de él un hijo sin padre. Además se había confundido su identidad sexual con el fin de salvarle la vida.

Hera descubrirá que bajo el ropaje femenino se encontraba el pequeño Dionisio y por ello castigará con la locura a la nodriza, a Ino y a Atamante, conduciéndolos a asesinar a sus propios hijos –Learco y Melicertes. Consecutivamente Ino se arrojará al mar y Atamante iniciará una larga errancia detenida tan sólo en el sitio donde los animales salvajes le dieron de comer.

En este fragmento del mito la locura es ya manifiestamente tratada. Es mencionada como tal en el mito y entendida a la manera griega, es decir, como aquella que conduce a la pérdida mayor, esa que era una especie de suicidio pues remitía al porvenir de la propia semilla: el asesinato de la descendencia.

La continuación del mito muestra a un Zeus que rescata a su hijo para llevarlo a Nisa donde las ninfas pudiesen cuidar de él, transformándolo en cabrito para engañar a Hera, lo cual consigue. Es ahí donde inventa el vino.¹⁵

Como puede apreciarse, Dionisio conserva la vida a condición de perder, ya no sólo su identidad sexual, sino, incluso, su carácter humano, el cual sólo en la madurez recupera.

Y siendo ya un adulto Hera lo reconoce y enloquece, a consecuencia de lo cual empieza un largo peregrinar acompañado de su tutor, Sileno, y de Sátiros y Ménades. Es entonces cuando empieza a constituir su bizarro ejército, el cual dirige armado de un tirso cubierto de yedra y con una piña de pino en la punta.

¿Existe una manera más clara de figurar lo que sería una armada enloquecida, en la cual las armas son “tan” peligrosas como esa vara “con punta de piña de pino”? Ese Dionisio afectado de locura

¹⁵ ¿Para olvidar?

empezará a guerrear, manifestando el carácter loco de tal actividad humana. Pues bien sabemos que la guerra no tiene vencedores, que la victoria máxima, esa que aniquila al rival y a su descendencia, sólo consigue disminuirnos pues el fragmento de mí mismo que porta el enemigo, esa porción de la humanidad, se habrá perdido para siempre.

Y una vez armado, el Dionisio guerrero hará lo propio. Guerreará para probar su linaje.¹⁶ Después de ser recibido hospitalariamente por el rey Proteo, en Faros, solicita a las Amazonas que lo auxilien en su venganza contra los Titanes. El fruto de ello será una serie de victorias militares detenidas sólo cuando Rea, la diosa madre, lo cura purificándolo de sus asesinatos. Pero la cura de la madre no es suficiente dado que afecta sólo a uno de los contrincantes. El rey Licurgo, aprovechando la coyuntura, ataca al ejército de Dionisio y lo derrota. Dionisio apenas consigue escapar. Rea se entera del artero ataque y castiga a Licurgo enloqueciéndolo. En su locura éste asesinará a su hijo Triante confundiendo con una vid a la cual corta. La leyenda cuenta que todo el país de Tracia se volvió estéril ante el horror del crimen. El pueblo Edonio llevará a Licurgo al monte Pangeo donde unos potros salvajes lo descuartizarán.

Este fragmento del mito está lleno de simbolismo y no sólo por la referencia a la insuficiente cura de la madre¹⁷ que mediante la purificación y el perdón pretendía poner fin a la locura. El mito nos muestra que la purificación no es suficiente, asimismo nos presenta a un Licurgo alucinado que atenta contra su propio hijo y, además, que los efectos de tal crimen no se limitaron a su familia sino que incluyeron a su pueblo todo.

Posteriormente Dionisio se encamina a Tebas, ahí exige a las tebanas la asistencia a las bacanales que se efectuarían en el monte Citerón. Penteo, el rey de Tebas e hijo de Ágave, primo de Dionisio, se opondrá a tal pedido, pues le repugnaba el aspecto disoluto de Dionisio. Intentará arrestarlo. Mas Dionisio lo enloquece y confunde haciéndolo

¹⁶ Cfr. Eurípides 1988:188.

¹⁷ Destino prefigurado de las curas de la madre, *vide* Sechehaye 1973.

esposar a un toro. Y después, cuando Penteo intentó espiar a las ménades dionisiacas, su madre Ágave lo confundió con una fiera y lo despedazó, puso su cabeza en un tirso y, orgullosa, la llevó a Tebas pues creía que era la cabeza de un león. Su padre Cadmo la sacó de su error y ella se desterró. A ese mismo bacanal las tebanas Leucipe, Arcipe y Alcitoe se negaron a asistir. En castigo Dionisio las enloqueció. Leucipe sacrificará a su hijo y sus hermanas lo devorarán junto con ella. Al darse cuenta de su acto, correrán frenéticamente al grado de perder contacto con el suelo. Hermes las transformará en pájaros.¹⁸

Son esos años en los cuales Dionisio se da a conocer por todo el Egeo propagando alegría y terror con su corte de silenos, ménades y sátiros, entre los cuales se encontraba Príapo. Era la orgía, esa que no conoce límites, enloquecida.

Años después unos piratas tirrenos, mediante engaños, consiguieron capturar a Dionisio e intentaron venderlo como esclavo en Asia. Dionisio los hará alucinar, obligándolos a confundir las partes de su barco con animales malignos. Los piratas se arrojarán al mar convirtiéndose en delfines. En ese viaje Dionisio se encontrará con Ariadna, abandonada por Teseo en la isla de Naxos y se casará con ella, tendrá seis hijos.¹⁹ Enopión, Toante, Estafilo, Iatranis, Evantes y Taurópolis.

Con Ariadna encontró el amor y la descendencia, más ello no puso fin a su afán guerrero. La cura por amor tampoco fue suficiente.

Tiempo después con su ejército arribará a la patria del semidiós Perseo y luchará contra él. Perseo matará a varios de los seguidores cercanos de Dionisio; éste se vengará inoculando locura en las mujeres argivas.

¹⁸ ¿Será esta una manera de figurar lo que la psiquiatría clásica denomina la pérdida del contacto con la realidad?

¹⁹ Según otra versión tuvo sólo 4 hijos. Existe además otra referencia que indica que Ariadna fue muerta por Artemis en la misma isla de Naxos por orden de Dionisio luego de ser abandonada por Teseo, otra indica que Teseo no la abandonó, sino que una vez desembarcado ahí, para que ella superase el mareo, el viento, o un Dionisio enamorado, se llevó la nave (Grimal 1986:51 y 508; Otto 1997:48).

Ante tal evento, que le permitía a Perseo reconocer la calidad olímpica de su oponente, cambia de postura: reconoce su error y construye un templo dedicado a Dionisio, colocándolo a la derecha de Zeus.²⁰ En ese momento y por ese acto, Dionisio pone fin a su guerra. Acto seguido, Dionisio solicita a Hades recuperar a su madre. El dios del mundo subterráneo accederá al ruego y elevará a Sémele hacia el cielo convirtiéndola en la estrella Tione.²¹ Es en el curso de este último evento cuando ocurrió la necrofilia de Dionisio.²²

Como podemos ver, el Dionisio enloquecido guerreaba. Su locura consistía en eso, en guerrear para vengar esa afrenta a su linaje, ese daño que había sufrido en su infancia: el despedazamiento realizado por los Titanes y la negación de su paternidad olímpica por todo el pueblo egeo. Su locura consistía en guerrear. Esa locura no se curó con la purificación realizada por Rea. La cura de la madre no fue suficiente, tampoco la victoria militar concreta, sus victorias sobre los titanes no interrumpieron la guerra, y si hubiese aniquilado a los Titanes y a todo el pueblo egeo lo único que habría logrado sería acabar consigo mismo pues recordemos que los dioses griegos requerían de un pueblo que los reconociese y adorase. Dionisio se curó de su locura sólo hasta que pudo reiterar con Perseo el drama original y obtener de él el reconocimiento anhelado: el de su ascendencia divina, lo cual condujo a que su madre fuese divinizada igualmente. *Es esa repetición, simbolizada y resuelta lo que puso fin a su locura.*²³

²⁰ Cfr. Graves 1984:47.

²¹ Versión de Diodoro, citado por Guthrie 1970:62.

²² Este elemento del mito es habitualmente disfrazado o suprimido por los biógrafos. Narra el mito (Ruiz de Elvira 1982:176ss) que, en el camino hacia el Hades, el barquero solicitó a Dionisio el pago por el servicio de llevarlo al otro lado del río. Dado que Dionisio no portaba el óbolo correspondiente, el barquero le solicitó gozar de su cuerpo, a su vuelta, como pago. Dionisio accedió. Pero, cuando volvió del Hades se encontró con que el barquero había muerto en su ausencia, por lo cual tomó el cadáver, erectó con una rama el pene del barquero y se hizo penetrar por él. El recién reconocido Dios no podía dejar de cumplir una promesa.

²³ ¿Sería este conocimiento lo que hizo que los templos dedicados a Dionisio no fuesen sólo oraculares sino también curativos? Cfr. Rohde 1989:350.

La locura ¿enfermedad?

Es habitual leer, en aquellos que escriben acerca de la locura, la afirmación de que es un logro de la civilización occidental el que la locura haya sido considerada como una enfermedad. Gracias a ello, los locos ya no eran encerrados, maltratados o desterrados (Foucault 1986:I, 75ss).

Pero el trato de "enfermo" no es menos peligroso. Son múltiples los testimonios de asilados que dan cuenta de los terribles efectos de perder los derechos ciudadanos al ser considerados "inimputables" por la ley.²⁴ El criminal común posee, por lo menos en los casos en los que ha sido dictada la sentencia, la seguridad de que una vez cumplida su condena saldrá de la cárcel. El loco asilado, al contrario, no tiene tal seguridad, su asilo dura el tiempo que "se" –y este impersonal es importante– considera conveniente. Ese "se" está plagado de "buenas voluntades". Así, "se" considera conveniente que el loco continúe encerrado por el bien de sus familiares, por el bienestar de sus vecinos o, incluso, por el suyo propio. De la misma manera se justifica la administración de medicamentos incapacitantes o el empleo de electrochoques.

El asilo, hoy hospital psiquiátrico, ha sido la "mejor" manera que ha encontrado la civilización occidental para resolver el problema de la locura. Resolución cuestionable, dado que en lugar de constituirse en espacios de restablecimiento, los asilos se han convertido en bodegas de locos.²⁵ En lugar de curar, la psiquiatría tradicional actual se ha dedicado a controlar a los locos.

En su multicitado estudio, Foucault (1986) nos muestra que la locura tal como la entendemos actualmente es un producto de la civilización occidental postrenacentista, en la cual se la consideró como un pecado, un crimen o, como antes decía, una enfermedad. Pero la locura no ha sido concebida siempre así y, por ende, no ha recibido

²⁴ *Vgr.* Althusser 1992:14ss.

²⁵ Con esto no quiero negar la existencia de aquellos casos en los cuales el hospital aún merece su honorable nombre.

siempre el mismo trato. Quiero mencionar brevemente dos ejemplos de una posición diferente a la moderna, la concepción de la locura en el antiguo Japón y en la Mesoamérica precolombina.

- Hace ya algunos años, conversando con el Dr. Kishida Shu, quien es profesor de la Universidad de Tokio, me indicaba que antes de la llegada de los europeos a las playas niponas no existían en su país ni esquizofrénicos ni paranoicos. El comentario no pudo dejar de llamar mi la atención dado que yo conocía perfectamente las estadísticas que ubican a tales trastornos en un porcentaje fijo e independiente de cualquier variable geográfica o racial. La explicación que me ofreció a continuación me permitió entenderlo: el Japón antiguo era sintoísta, y para esa concepción del mundo existen múltiples dioses, millones de dioses. Podía haber un dios piedra, un dios árbol, etc. Por ello observar a alguien que afirmase ser una piedra o afirmando que los árboles le hablaban no tenía nada de extraño, pues era plausible que fueran los dioses propios de tales entidades quienes lo hubiesen poseído o quienes se comunicasen con él.
- En el mundo mexica el trato no era demasiado diferente. Si bien la cantidad de dioses no era tan grande como en el Japón sintoísta, los mexicas también consideraban posible que un dios poseyera a algún mortal, es más, en algunos casos era el mismo médico quien voluntariamente se prestaba para ser poseído por la divinidad con el fin de realizar la cura.²⁶ Un ejemplo de esto es el tratamiento del piquete de alacrán. Narran las crónicas²⁷ que cuando alguien era llevado al médico a causa del ataque de un alacrán el terapeuta debía vestirse de mujer –si era mujer u homosexual era aún mejor– y utilizar una de sus prendas “femeninas”, el pañuelo, para colocar un torniquete al enfermo con el fin de detener la difusión del veneno. Al tiempo que hacía esto rezaba conjuros alusivos al tiempo mítico. Tales conjuros recordaban la historia del dios alacrán, un dios muy virtuoso que

²⁶ Indicación del Dr. Alfredo López Austin. Comunicación personal, 27/05/95.

²⁷ Aguirre Beltrán 1962.

pretendía mantenerse libre de toda impureza, libre de todo pecado carnal, hasta que un día la hermosa diosa Xochiquetzal lo sedujo, haciéndole “perder la cabeza” (los aztecas consideraban que los alacranes no tenían cabeza) y, consecuentemente, perder su virtud. Por ello, el médico, vestido de mujer y poseído por la diosa Xochiquetzal, podía vencer al veneno del alacrán pues recordaba a la alimaña su antigua derrota.

En el mundo mexica nadie consideraba extraordinario que una posesión tal ocurriese, es más, el poseso recibía un trato privilegiado dado que era portador de algún mensaje divino.

Los mexicas no tenían asilos, aquellos que actualmente serían considerados locos no sólo eran tolerados sino que, incluso, era importante escuchar el mensaje que portaban.

Cuando la locura es admitida, tolerada, valorada y escuchada el loco cumple su función social de transmisor de una verdad²⁸ y no requiere asilo, medicinas o electrochoques.

Pero eso no siempre ocurre. Hasta el loco se cansa de portar un mensaje que nadie escucha y su identidad puede perderse *ad aeternum*. Y ello por no poder transmitir su mensaje.

¿Podemos hacer actualmente lo que hacían los aztecas? Difícilmente. No podemos volver a los mexicas, ya no creemos en su cosmogonía, somos demasiado nihilistas. Lo que si podemos hacer es nutrirnos con su experiencia y reformular nuestras ideas. Quizá ello nos permita escuchar la verdad que portan nuestros locos.

El loco le dice sus verdades a su familia, a su comunidad, a la humanidad entera. Es por ello que resulta tan insoportable y se le encierra, ataca, denigra y aniquila. Es por ello que se le hace la guerra. Es insoportable la verdad que porta. El mito de Dionisio nos enseña que curarlo requiere del desciframiento de su verdad, acto que,

²⁸ P. Palombo nos recuerda que la opinión de Lacan no era demasiado diferente: “Por esos años[60-70] Lacan discutía con los estudiantes que lo interrogaban sobre el rol social del enfermo mental y él respondía: la ironía.”, citado en Allouch 1998:50.

en su caso, le permitió detener su guerra. Revisemos esto con cuidado.

4.2 Detener la guerra

“Todo el que promueva el desarrollo de la cultura trabaja también contra la guerra”.

Freud 1976:XXII,198.

La humanidad guerrea desde hace siglos, la misma, única y multifacética guerra. Una guerra que no sólo se libra en los campos de batalla sino en las calles, en las familias, incluso al interior de cada uno. Una guerra trabada en el origen y cuyas consecuencias sufrimos. Una guerra enloquecida cuyo modelo nos reveló el mito de Dionisio.

La guerra no es un atributo de la φύσις, el πόλεμος de Heráclito no es guerra, es lucha. La diferencia entre la guerra y la lucha estriba en que la guerra es *contra* otro, mientras que la lucha es *con* otro *por*...²⁹

La guerra declarada es sencilla de notar, sus efectos son devastadores. La guerra encubierta no es tan visible; son los síntomas, esas heridas de guerra, los que nos revelan su presencia.

La guerra no tiene vencedores. Eterniza la venganza. Incluso la máxima victoria –la aniquilación del enemigo– es una pérdida pues la humanidad toda pierde la experiencia, la historia y la verdad que portaba el enemigo aniquilado. Pues un enemigo no es sino nuestro espejo, nos refleja nuestra verdad más repudiada y es por ello que guerreemos contra él; igualmente es posible que si lo escuchamos nos escuchemos.³⁰ Aniquilándolo nos aniquilamos.³¹

²⁹ No es exactamente la misma idea, pero E. Bloch (1967:49ss) también diferencia la aniquilante guerra (*Krieg*) de la germinadora lucha (*Kampf*).

³⁰ Esto ya lo sabía el Nietzsche enloquecido. En *Ecce homo* (1988:32) escribe: “Si peleo contra el cristianismo es precisamente porque nunca me ha molestado. Los cristianos serios, formales, han estado siempre bien dispuestos a favor mío”.

³¹ Esto ha sido escrito ya por los poetas: E. A. Poe (1985:45ss) en su *William Wilson*; Dostoievsky (1983) en su cuento *El Doble*. En la actualidad, la Ecosofía nos presenta otro ejemplo: al

Por todo esto, considero que una de las enseñanzas del mito de Dionisio consiste en mostrar que una tarea fundamental de la humanidad estriba ya no en la forma de ganar la guerra sino en el modo de detenerla.

La tradición cristiana nos ha proporcionado un modelo para lograr este objetivo. El poner la otra mejilla constituye su manera de intentar resolver la cuestión. Desgraciadamente es insuficiente. Ni siquiera Cristo pudo realizarla en todos los casos. Su conducta airada y destructiva ante la ofensa que los comerciantes del templo habían hecho a su padre, y a él en consecuencia, revela una actitud que no es, de ninguna manera, la de poner la otra mejilla. El procedimiento cristiano no es suficiente, ni siquiera como guía del actuar pues aquél que en nuestros días, en su afán de ser un buen cristiano, reitera el precepto, no puede evitar, en la mayoría de los casos, el poseer un sentimiento adicional: la esperanza de que tarde o temprano el enemigo reciba, por parte de su padre eterno, un castigo por la afrenta. La receta cristiana no basta.

En su intercambio epistolar con Einstein, Freud (1976:XXII, 196) retoma la propuesta kantiana:³² para detener la guerra es menester la configuración de una instancia supranacional a la cual los diversos países hubiesen delegado el poder para dirimir los conflictos. La solución freudiano-einsteiniana implica la existencia de una humanidad cuya razón domina las pulsiones destructivas. Esta propuesta, como la historia nos lo ha mostrado, es también insuficiente.

La inclusión de la investigación lacaniana acerca del narcisismo, así como la heideggeriana sobre el *Mitsein*, nos permiten afinar la concepción freudiana.

Es preciso tener claro que aquél a quien llamo mi enemigo es mi espejo, que si reacciona de manera agresiva es porque yo lo he permitido o generado o, incluso, porque lo he obligado por la guerra

aniquilar el equilibrio de los ecosistemas terrestres, por el afán de "explotar las riquezas naturales", nos aniquilamos a nosotros mismos.

³² Kant 1983:213ss.

que trabo, que reitero, o por el bando que mi propio nombre porta. Es menester asumir que yo, en tanto perteneciente a un linaje, también soy responsable de las injurias que recibo, y que no estoy excluido de la decisión de seguir guerreando.

Pero debo saber que no hay vencedores.

Sólo interrumpiendo mi respuesta a la solicitud de guerrear del otro – interrupción del goce que no es sin la angustia– se puede detener la guerra, sólo reconociendo el reclamo del otro, como nos enseñó el Perseo del mito de Dionisio, es que el enemigo se desvanece. Sólo eso detiene esa guerra constante, omnipresente, la cual ciertamente entretiene la vida, al par que la dirige. La vida puede ser diferente. Aunque para ello es menester detener la guerra.

Ahí donde crece el peligro también crece lo que salva

Curarse de la locura implica detener la guerra. Ésta es la manera como la resolución del mito de Dionisio permite entender eso que J. Allouch (1984:9) escribe en *Lettre pour lettre*: “salud mental es poder pasar a otra cosa”. Pero la guerra no se detiene sólo con un esfuerzo de voluntad o con la comprensión de la necesidad de hacerlo. Es menester comprender la verdad que porta el enemigo, el otro. Es necesario que el afán de pasar a otra cosa surja de lo más hondo de sí y ello requiere de un ejercicio cotidiano, de un poner en palabras las afrentas para simbolizarlas, para entender su dinámica, nuestra responsabilidad y, finalmente, en un momento dado, revivirlas en la transferencia. El psicoanálisis es un espacio que se ofrece para ello. El psicoanálisis permite detener el goce guerrero y soportar la angustia consecuente para, al final, posibilitar el acceso al deseo.

Detener la guerra es detener nuestra guerra. Implica descifrar lo que mis síntomas, esas heridas de guerra, me dicen, implica leer lo que mis sueños, esos recuerdos de guerra, me presentan, implica sobretodo, detener la guerra que llego a establecer con el otro y que se reitera en la transferencia, esa a la cual el analista no puede sino prestarse. Porque el analista puede concebirse como un

excombatiente,³³ uno que reconoce los límites de su poder, su falta, así como su corresponsabilidad con el enemigo, su intrincación con el otro. El analista, desde este punto de vista, es aquél que se presta para que el analizante reitere, descifre y resuelva su, nuestra, guerra.

Una guerra que, como ya mostró el mito de Dionisio, se resuelve mediante actos. Perseo no resolvió la locura de Dionisio mediante explicaciones. Lo hizo con actos. Y ¿cuál es la naturaleza del acto? Revisémoslo con cuidado.

El acto analítico: acto sabio

Él formula así el resultado de su análisis con Lacan:

“Pude al fin experimentar la dicha de ser vulnerable”
Allouch 1992:50.

En “Presencia del psicoanalista, suscitación del objeto” J. Allouch escribe:

“El acto del psicoanalista es antes que nada un acto no comercial, no terapéutico, no de intérprete (es todo eso también llegado el caso) sino de presencia, de una presencia muy particular por ser la del psicoanalista” (1990:47).

Presencia que está reñida con el pensar:

“La posición del psicoanalista es aquella ‘arrinconada’ del ‘no pienso’” (1990:49).

La consecuencia es clara: el psicoanálisis es acto, no *ratio*.

Esto lo aleja de esa filosofía definida como una actividad exclusivamente racional, contemplativa, esa filosofía sostenida por Aristóteles en la *Ética Nicomaquea* (VIII,10):

³³ Cfr. Davoine, F., Gaudillière, J. M. Seminario *Locura y lazo social II: La locura de las guerras*, Villahermosa, Tabasco, Noviembre 1997.

“El más deleitoso de los actos conforme a la virtud es el ejercicio de la sabiduría. El solo afán de saber, la filosofía, encierra, según se admite, deleites maravillosos por su pureza y por su firmeza [...]. El filósofo aún a solas consigo mismo es capaz de contemplar y tanto más cuanto más sabio sea [...]. La vida contemplativa es la única que se ama por sí misma porque de ella no resulta nada fuera de la contemplación, al paso que en la acción práctica nos aferramos más o menos por algún resultado extraño a la acción”.

Como se puede apreciar Aristóteles identifica la sabiduría con la filosofía definida como contemplación, la cual tiene como objetivo la acumulación de conocimientos.

En su texto *El nacimiento de la filosofía* G. Colli sostendrá una posición diferente:

“Lo que precede a la filosofía, el tronco para el que la tradición usa el nombre de ‘sabiduría’ y del que sale ese vástago pronto atrofiado es para nosotros, remotísimos descendientes –de acuerdo con una inversión paradójica de los tiempos–, más vital que la propia filosofía” (1987:99).

La concepción de sabiduría de Colli deriva de la concepción socrática y cínica, para ésta la sabiduría es del orden del acto.

En el *Ión* Sócrates discurre con el rapsoda de ese nombre y se permite llamarlo Sabio, cuestión inusitada gracias a que éste reconoce, precisamente, no saber:

“Sócrates ¿cómo explicar lo que me ocurre? Cuando alguien conversa acerca de algún otro poeta yo no presto a ello nada de atención, y me siento incapaz de enunciar nada que valga algo, sino que simplemente dormito. Pero ¿menciona alguien a Homero? Inmediatamente estoy despierto, con el espíritu atento, y las ideas me vienen a montones”. Platón 532c, (1981:145).

Ión no se asumía dueño de su palabra, ésta fluía a través suyo en la oportunidad (καιρός). Es por ello que Sócrates lo llama sabio, porque asume no saber acerca de su acto.

Por otro lado, Diógenes de Sínope, el cínico, no razonaba, actuaba. Sus combates dialécticos eran paradójales en la medida en que no discutía con sus oponentes, sino que actuaba.

Narra Diógenes Laercio:

“Una vez comiendo higos secos se los puso delante [a Platón] y le dijo: ‘puedes participar de ellos’; y como Platón tomase y comiese, le dijo: ‘*participar* os dije, no comer’” (1887: I,330).

La invitación no venía sin trampa. Diógenes cuestionaba la teoría de las ideas platónica (la cual afirma que los entes intramundanos *participan* de las ideas existentes en el mundo suprasensible) mediante un acto que mostraba al filósofo lo absurdo de sostener la existencia concreta del mundo de las ideas.

Otro ejemplo:

“Habiendo Platón definido al hombre ‘animal de dos pies sin plumas’ y agradándose de esa definición, tomó Diógenes un gallo, quitóle las plumas y lo echó a la escuela de Platón diciendo: ‘éste es el hombre de Platón’. Y así se añadió a la definición ‘con uñas anchas’”.

Diógenes se vuelve a burlar del esquematismo platónico. No tuvo demasiado problema para ridiculizar la definición. Argumenta, como puede observarse, con actos.

En su seminario *L'acte psychanalytique* (1967-1968), Lacan indicará que el analista al realizar su operación no piensa, pues ello lo extrañaría de la posición del analista. El acto analítico es producto del reconocimiento de los límites del saber, implica el reconocimiento de la falta. Esto es afirmado claramente por Lacan en la sesión del 13 de marzo de 1968 de su seminario *L'acte psychanalytique*:

“Ce n’est point, dans la psychanalyse d’un γνώθι ραυτόν qu’il s’agit, mais précisément de la saisie de la limite, de ce γνώθι ραυτόν”. (No se trata, de ninguna manera, en el psicoanálisis del γνώθι ραυτόν –conócete a ti mismo– sino, precisamente, de la aprehensión del límite de dicho γνώθι ραυτόν).

Un acto analítico se hace sin el pensar, es un acto realizado por un objeto paradójico, por ese artefacto denominado analista. Y es en ello en lo que estriba su carácter paradójico pues ¿cómo podría un objeto realizar un acto? Ello sólo es posible debido a que el analista ha llevado hasta el fin su análisis y ello lo ha conducido a la apropiación de una verdad dual: por un lado, certeza de la falta, es decir, saber que no se posee la completud; por otra parte, saber de la intrincación con el mundo y el otro. Lo cual ha sido ya cantado por el poeta:

“¿Cómo, me decía, he podido existir tanto tiempo fuera de la naturaleza sin identificarme con ella? Todo vive, todo se agita, todo se corresponde”. G. de Nerval.³⁴

La conjugación de estos dos elementos tiene importantes efectos: en primer lugar cae toda creencia en una entidad completa, perfecta: ya no se espera nada de divinidad alguna. En segundo lugar se posibilita la realización del acto analítico, el cual deriva de reconocer, por un lado, el no saber y, por el otro, de aceptar la intrincación con el otro. El analista se permite actuar a pesar de no saber, se permite –cual simple, y a veces ominoso, artefacto– dejarse llevar por la palabra que vehicula el analizante, eso que Lacan llamaba *être dupe*.³⁵

Es por todo esto que el acto analítico puede ser denominado un acto sabio, porque es realizado sin el saber pero con la verdad.

Es un acto que produce su sujeto en una temporalidad extática.

Un acto realizado ni para que el otro se percate de algo, ni para fungir como advertencia para quién sabe quién, sino uno que es re-acto,

³⁴ Citado por A. Yáñez 1993:23.

³⁵ Lacan, J., Seminario *Les non dupes errent*, 1973-1974. Inédito.

reacción. Un acto advertido,³⁶ pues el que lo realiza sabe lo que le espera.

Es un acto que manifiesta la posesión del saber más peculiar: el de la falta.³⁷ Ese que permite el paso de la impotencia a la imposibilidad y que nos pone en la senda del objeto causante del deseo. Pero tan sólo en la senda pues, como decía Heidegger, tan sólo se trata de:

“Ponerse en camino hacia una estrella, sólo eso”.³⁸

³⁶ “Todo acto, dice Lacan, promete a aquél que toma la iniciativa ese fin que [yo] designo en el objeto a minúscula” Lacan, *L'acte psychanalytique*, sesión del 24 de enero de 1968, citado por Allouch 1990:360.

³⁷ Es por esto que “calla *en lugar de* responder”, Lacan 1984:337.

³⁸ *Auf einen Stern zu gehen, nur dieses* (Heidegger 1986:41).

Epílogo

“Sabe Usted bien [...] que yo no acostumbro ver las objeciones razonables solamente por el lado de su posible refutación, sino que procuro, al mismo tiempo, entretejerlas con mis propios juicios y les doy el derecho a echar por tierra todas las opiniones anteriores que yo haya podido acariciar. Siempre confío en que, enfocando imparcialmente mis juicios desde el punto de vista de otros, pueda llegar a obtener una tercera cosa que aventaje a lo que anteriormente pensaba. Además, el solo hecho de que no logre ganar el convencimiento de hombres de tal criterio es siempre, para mí, una prueba de que mis teorías adolecen, por lo menos, de falta de claridad, de evidencia o de algo esencial en ellas...”

Epístola de Kant a Marcus Herz.¹

Queda aún mucho por decir. Pero hay un momento en el que la pluma se detiene. Revela su insuficiencia. Es menester dar lugar al lector.

Un escrito no es sin el lector. Un lector que, como bien decía Borges,² no está excluido de la autoría. El lector dirige el texto desde el advenir. Pues un escrito no sólo es la consecuencia lógica de la

¹ 7 de junio de 1771, citada por Cassirer 1968:150.

² En el epígrafe a su primer libro de poemas titulado *Fervor de Buenos Aires* (1923), escribe: “Si las páginas de este libro consienten algún verso feliz, permíteme el lector la descortesía de haberlo usurpado yo previamente. Nuestras hadas poco difieren; es trivial y fortuita la circunstancia de que seas tú el lector de estos ejercicios y yo su redactor.” (Borges 1987:27).

reflexión anterior,³ es también determinado desde el advenir. Y en ese lugar se encuentra el lector.

Un escrito, en su insuficiencia, constituye el mayor regalo que podemos ofrecer a quienes se encaminan por la misma senda, pues les revela una carencia que, si se lo permiten, orientará su mirada, su investigación, su pluma.

Un texto descubre –y ello no puede sino regocijarnos– nuestra finitud.

³ Lacan, J., *El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada*, en 1984:I,187ss.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, G., *Magia y medicina*, INI, México, 1962.
- Alegre, A., *La sofística y Sócrates*, Montesinos, Barcelona, 1986.
- Althusser, L., *L'avenir dure longtemps*, STOCK-IMEC, Paris, 1992.
- Alemán, J.; Larriera, S., *Lacan: Heidegger. Un decir menos tonto*, CTP, Madrid, 1989.
- Allouch, J., *Lettre pour lettre*, Érès, Toulouse, 1984.
- _____ "Vous êtes au courant, il y a un transfert psychotique", en *Littoral 21*, Érès, Paris, 1986.
- _____ *Paranoización*, Ediciones psicoanalíticas de la letra, México, 1988.
- _____ Presencia del psicoanalista, suscitación del objeto, *Artefacto 1*, Editorial de la Escuela lacaniana de psicoanálisis, México, 1990.
- _____ *Marguerite ou l' Aimée de Lacan*, EPEL, Paris, 1990b.
- _____ *213 ocurrencias con Jacques Lacan*, SITESA, México, 1992.
- _____ *Louis Althusser récit divan*, EPEL, Paris, 1992.
- _____ *En estos tiempos*, EPEELE, México, 1993a.
- _____ *Freud, et puis Lacan*, EPEL, Paris, 1993b.
- _____ *Erotique du deuil au temps de la mort sèche*, EPEL, Paris, 1995.
- _____ *El psicoanálisis, una erotología de pasaje*, Edelp. Córdoba, Argentina, 1998.
- Almanach de la dissolution*, Navarin, París, 1986.
- Aristófanes, *Las nubes*, Madrid, Alianza editorial, 1987.
- Aristóteles, *Física*, Porrúa, México, 1969.
- _____ *Ética nicomaquea*, UNAM, México, 1983.

- Badiou, A. *Psychanalyse et philosophie*, en *Littoral 29*, Erès, Paris, 1989.
- _____ *Manifiesto por la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1990.
- Belaval, Y., Sócrates, en *Historia de la filosofía II*, Siglo XXI, México, 1982.
- Beuchot, M.; R. Blanco, *Hermenéutica, psicoanálisis y literatura*, UNAM, México, 1990.
- Bloch, E., *Widerstand und Friede*, en *Ernst Bloch*, Deutschen Buchhandels E. V., Frankfurt am Main, 1967.
- Boburg, F., *Encarnación y fenómeno*, UIA, México, 1996.
- Borges, J. L., *Obra poética (1923-1977)*, Alianza, Madrid, 1987.
- Burnet, J., *La vida de Sócrates*, en *Los sofistas y Sócrates*, México, UAM, 1991.
- Capurro, R.; Nin, D., *Extraviada*, Edelp, Bs.As., 1995.
- Casanova, B., *Éclats de clinique*, en *Littoral 42*, EPEL, Paris, Mai 1995.
- Cassirer, E., *Kant. Vida y doctrina*, FCE, México, 1968.
- Cazotte, J., *El diablo enamorado*, Siruela, Madrid, 1985.
- Ciorán, *De lágrimas y de santos*, Tusquets, Barcelona, 1986.
- Clement, C., *Vida y leyendas de Jacques Lacan*, Anagrama, Barcelona, 1981.
- Colli, G., *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets, Barcelona, 1987.
- Condrau, G., *Die Bedeutung der Daseinanalyse für die Medizin*, en *Daseinanalyse 1*, Zürich, 1984.
- Cooper, D., *Psiquiatría y antipsiquiatría*, Paidós, Bs. As., 1983.
- Copleston, F., *Historia de la filosofía II*, Ariel, Barcelona, 1983.
- Cornford, F. M., *Antes y después de Sócrates*, Ariel, Barcelona, 1980.
- Chantraine, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Klincksieck, Paris, 1968.

- Chatel, M.-M. Dialogue avec le symptôme, en *Littoral 41*, EPEL, Paris, 1994.
- Davoine, F., *La folie Wittgenstein*, EPEL, Paris, 1992.
 _____ Racionalité de la folie, en *Apertura 9*, Paris, 1994.
- Derrida, J., *El concepto de verdad en Lacan*, Homo sapiens, Bs. As., 1977.
- Detienne, M., *La muerte de Dionisio*, Taurus, Madrid, 1982.
 _____ *Dionisio a cielo abierto*, Barcelona, Gedisa, 1986.
- Diógenes Laercio, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Luis Navarro ed., Madrid, 1887.
- Dostoievsky, F., *El doble*, Universidad Autónoma de Sinaloa, México, 1983.
- Dreyfuss, J. P., S.I.R. une ouverture que rien ne laissait prévoir? en *Littoral 22*, Érès, Toulouse, 1987.
- Ehrenberg, V., *From Solon to Socrates*, Routledge, New York, 1989.
- Eliade, M., *Tratado de historia de las religiones*, Era, México, 1986.
 _____ *Iniciaciones místicas*, Taurus, Madrid, 1989.
- Eurípides, *Tragedias*, SEP, México, 1988.
- Ferrater Mora, J., *Diccionario de filosofía, 4 Vols.*, Alianza Universidad, Madrid, 1981.
- Foucault, M., *Historia de la locura, 2 Vols.*, FCE, México, 1986.
- Freud, S., *Obras completas, 24 vols.*, Amorrortu, Bs. As., 1976.
- Freud, S. - Fliess, W., *Complete letters*, Harvard University Press, USA-England, 1985.
- Gasió, G., *Borges en Japón*, EUDEBA, Bs. As., 1988.
- Gay, P., *Freud, una vida de nuestro tiempo*, Paidós, Bs. As., 1989.

- Gómez-Arzapalo, F., *Ontología de la técnica*, Tesis de Doctorado en filosofía, FFyL, UNAM, 1996.
- Gómez Robledo, A., *Sócrates y el socratismo*, FCE, México, 1988.
- Graves, R. *Los mitos griegos*, AE, México, 1987.
- Grimal. P., *Diccionario de la mitología griega*, Paidós, Barcelona, 1986.
- Grinstein, A., *Los sueños de Sigmund Freud*, Siglo XXI, México, 1987.
- Grube, G. M. A., *El pensamiento de Platón*, Gredos, Madrid, 1987.
- Guardini, R., *La mort de Socrate*, Seuil, Paris, 1956.
- Guerra, R., *Filosofía y fin de siglo*, UNAM, México, 1996.
- Guthrie, W. K. C., *Orfeo y la religión griega*, EUDEBA, Bs. As. 1970.
- _____ *Historia de la filosofía griega, Vol. III*, Madrid, Gredos, 1988.
- Hadot, P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Etudes Augustiniennes, Paris, 1987.
- Hawking, S., *Historia del tiempo*, Crítica, México, 1988.
- Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Porrúa, México, 1980.
- _____ *Historia de la filosofía, 3 Vols.*, México, FCE, 1981.
- _____ *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1982.
- _____ *Historia de Jesús*, Taurus, Madrid, 1987.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, M. Niemayer, Tübingen, 1972.
- _____ *Logos*, en *La psychanalyse 1*, Paris, 1952.
- _____ *Essais et conférences*, Gallimard, París, 1958.
- _____ *Nietzsche*, Gallimard, Paris, 1971.
- _____ *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, 1981.

- _____ *El ser y el tiempo*, FCE, México, 1983.
- _____ *Arte y poesía*, FCE, México, 1985a.
- _____ *Les problèmes fondamentaux de la phenomenologie*, Gallimard, Paris, 1985b.
- _____ *Des de la experiencia del pensament*, Península, Barcelona, 1986.
- _____ *¿Qué es metafísica?*, Siglo veinte, Bs. As., 1987a.
- _____ *De camino al habla*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1987b.
- _____ *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1988.
- _____ *Zollikoner Seminare*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1987c.
- _____ *Tiempo y ser*, *Espacios 15*, UAP, 1989.
- _____ *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1988.
- _____ *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990a.
- _____ *Schelling y la libertad humana*, Monte Avila, Venezuela, 1990b.
- _____ *Beiträge zur Philosophie*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1994.
- Heller, A., *Teoría de la historia*, Fontamara, México, 1984.
- Herrigel, H., *Zen en el arte del tiro con arco*, Kier, Bs. As., 1989.
- Hersch, J., El instante, en *Kierkegaard vivo*, Alianza Editorial, Madrid, 1980.
- Husserl, E., *Meditaciones Cartesianas*, FCE, México, 1986.
- Jaegger, W., *Paideia*, FCE, México, 1987.
- Jenofonte, *Apología de Sócrates*, Nuestros Clásicos, México, 1965.
- Julien, P., Trois réponses à la folie des passions en *Littoral 27/28*, Toulouse, 1989.
- Kaminsky, G., El tiempo en la filosofía en Blanck de Cereijido, F. (comp.), *Del tiempo*, Folios, México, 1983.

- Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres, La paz perpetua*, Porrúa, México, 1983.
- _____ *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1977.
- Kierkegaard, S. *La repetición*, Guadarrama, Madrid, 1976.
- Kojève, A., *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*, La pléyade, Bs. As., 1975.
- Krickeberg, G., *Las antiguas culturas mexicanas*, FCE, México, 1964.
- Lacan, J., Seminario *Les écrits techniques de Freud*, 1953-1954, inédito.
- _____ Seminario *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, 1954-1955, inédito.
- _____ Seminario *Les structures freudiennes des psychoses*, 1955-1956, inédito.
- _____ Seminario *L'éthique de la psychanalyse*, 1959-1960, inédito.
- _____ Seminario *Le transfert dans sa dispaîté subjective, sa prétendue situation, ses excursions techniques (1960-1961)*, Stecriture, Paris, 1983.
- _____ Seminario *Les concepts fondamentaux de la psychanalyse*, 1964-1965, inédito.
- _____ *Ecrits*, Ed. du Seuil, París, 1966.
- _____ Seminario *La logique du fantasme*, 1966-1967, inédito.
- _____ Seminario *L'acte psychanalytique*, 1967-1968, inédito.
- _____ Conferencia de prensa, en *Actas de la escuela freudiana de París*, Petrel, Barcelona, 1980.
- _____ Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la escuela; Sobre la experiencia del pase en *Ornicar? 1*, Barcelona, 1981.
- _____ *Escritos I y II*, Siglo XXI, México, 1984.
- _____ *La escuela, textos institucionales de Jacques Lacan*, Manatíal, Bs. As., 1989.

- Laín Entralgo, P. *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Anthropos, Barcelona, 1987.
- Le Gaufey, G., *L'incomplétude du symbolique*, EPEL, Paris, 1991.
- Los presocráticos*, versión de J. D. García Bacca, FCE, México, 1980.
- Lyotard, F., *La diferencia*, Gedisa, Barcelona, 1991.
- Malcolm, J., *In the Freud archives*, Vintage Books, New York, 1983.
- Miller, A., *Por tu propio bien*, Tusquets, Barcelona, 1992.
- Mondolfo, R., *Sócrates*, EUDEBA, Bs. As., 1965.
- _____ *Heráclito*, Siglo XXI, México, 1966.
- Monsiváis, C., *Los rituales del caos*, Era, México, 1995.
- Morey, M., *Los presocráticos*, Montesinos, Barcelona, 1981.
- Nietzsche, F. *La voluntad de poderío*, EDAF, Madrid, 1981.
- _____ *Así hablaba Zaratustra*, EDAF, Madrid, 1982.
- _____ *La gaya ciencia*, Akal, Madrid, 1984.
- _____ *Ecce homo*, EMU, México, 1988.
- _____ *El nacimiento de la tragedia*, Alianza editorial, México, 1993.
- Nuño, B. (trad.), *Antología de lírica griega*, UNAM, 1988.
- Otto, W., *Dionisio*, Siruela, Madrid, 1997.
- Parménides, Zenón, Meliso; *Fragmentos*, Aguilar, Bs. As., 1981.
- Parke, H. W., *Chaerophon's Inquiry about Socrates*, Collected Papers, 1961.
- Pasternac, M., Sobre el control/supervisión analítico, en *Artefacto 1*, México, 1990.
- Paulhan, J., La dicha de la esclavitud, prólogo a Réague, P., *Historia de O*, La sonrisa vertical, Barcelona, 1984.
- Pigeaud, J., *La maladie de l'âme*, Les belles lettres, Paris, 1989.

- Platón, *Apología*, versión J.D. García Bacca, Bibliotheca Scriptorum Graecorum Et Romanorum Mexicana, UNAM, México, 1980.
- _____ *Obras Completas*, Aguilar, Madrid, 1981.
- Poe, E. A., William Wilson, en *Cuentos completos*, Círculo de lectores, México, 1985.
- Pöggeler, O. *El camino del pensar de Martín Heidegger*, Alianza Universidad, Madrid, 1986.
- Porge, E., *Se compter trois*, Érès, Toulouse, 1989.
- Roazen, P., *Comment Freud analysait*, Navarin, Paris, 1989.
- _____ *Freud y sus discípulos*, Alianza Universidad, Madrid, 1986.
- Robin, L., *El pensamiento griego*, Hispanoamericana, México, 1962.
- Rohde, E., *Psique*, Labor, Barcelona, 1973.
- Ross, W., *Nietzsche*, Paidós, Barcelona, 1994.
- Roudinesco, E., *Histoire de la psychanalyse en France*, Seuil, Paris, 1986.
- _____ Vibrant hommage de Jacques Lacan à Martin Heidegger, en *Lacan avec les philosophes*, Albin Michel, Paris, 1991.
- _____ *Jacques Lacan*, Fayard, Paris, 1993.
- Rougement, D., *Amor y occidente*, Kairós, Barcelona, 1993.
- Ruiz de Elvira, A., *Mitología clásica*, Gredos, Madrid, 1982.
- Safouan, M., *Jacques Lacan y la cuestión de la formación de los analistas*, Paidós, Bs. As., 1984.
- Safranski, R., *Ein Meister aus Deutschland*, Carl Hanser Verlag, München/Wien, 1995.
- San Agustín, *Confesiones*, Latinoamericana, México, 1966.
- Sartre, J.-P., *El ser y la nada*, Alianza Universidad/Losada, México, 1989.

- Schopenhauer, A., *Dialéctica Erística o el arte de tener razón*, Trotta, Valladolid, 1997.
- _____ *El mundo como voluntad y representación*, Aguilar, Madrid, 1927.
- Sechehaye, M. A., *La realización simbólica/Diario de una esquizofrénica*, FCE, México, 1973.
- Simeterre, R., *Introduction à l'étude de Platon*, Seuil, Paris, 1948.
- Sloterdijk, P., *Crítica de la razón cínica*, Taurus, Madrid, 1989.
- Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Editora Nacional, Madrid, 1980.
- St. George Stock, *The Apology of Plato*, Oxford, 1953.
- Sun Tzu, *El arte de la guerra*, Colofón, México, 1991.
- Tamayo, L., *La temporalidad del psicoanálisis*, Fin de Milenio, Universidad de Guadalajara, México, 1989.
- Taylor, A. E., *Socrates*, Doubleday Anchor Books, New York, 1953.
- _____ *El pensamiento de Sócrates*, FCE, México, 1969.
- Vattimo, G., *Las aventuras de la diferencia*, Península, Barcelona, 1985.
- Vindras, A.-M., *Ernst Wagner, Robert Gaupp: un monstre et son psychiatre*, EPEL, Paris, 1996.
- Wahl, J., Platón, en *Historia de la filosofía, vol. II*, Siglo XXI, México, 1990.
- Wittgenstein, L., *Comentarios sobre La rama dorada*, IIF, UNAM, México, 1997.
- Yañez, A., *Los románticos, nuestros contemporáneos*, México, Alianza Editorial, 1993.
- _____ *El nihilismo y la muerte de Dios*, CRIM/UNAM, México, 1996.