

Sobre el concepto de locura en Lacan

Mario Silva García*

Hemos conocido con relativa tardanza la producción inicial de Lacan, aquella en la cual no aparecía aún su postura original dentro del psicoanálisis. Nuestra intención es mostrar que desde su tesis de la *Paranoia*, (1) pasando por *La causalité psychique*, al *Traitement de la psychose* (2) se puede observar un desenvolvimiento cuyos momentos esenciales nos proponemos desarrollar.

La *Tesis* llevaba un epígrafe extraído de Spinoza:

“Una afección cualquiera de un individuo dado muestra con la afección de otro tanta discordancia, como la esencia de uno difiere más de la esencia del otro.”

[*Ético*, III, Prop. LVII.)

Su objetivo en la *Tesis* era mostrar que los *conflictos determinantes*, los *síntomas intencionales* y las *reacciones pulsionales* de una psicosis discrepan con las *relaciones de comprensión*, que definen el desarrollo, las estructuras conceptuales y las tensiones sociales de la personalidad normal de acuerdo con una medida que determina la *historia* de las afecciones del sujeto. [p. 342]

La preocupación inicial de Lacan es mostrar cómo la personalidad globalmente considerada se encuentra afectada en este tipo de psicosis, especialmente en su aspecto evolutivo. Las fases aparecen como

* Profesor de Filosofía de la Facultad de Humanidades uruguaya, participó del “Grupo de Estudios sobre Lacan” constituido en la APU.

compreensibles. Apoyándose en la noción de intencionalidad muestra cómo los progresos de la personalidad pueden estar condicionados por el progreso dialéctico del pensamiento. Habrá de verse cómo éste puede quedar trabado.

Los factores a considerar son: el desarrollo biográfico, en sus relaciones de comprensión, la concepción de sí mismo y cierta tensión en las relaciones sociales. En este momento, con respecto al inconciente, le otorga más *significación a Meyerson que a Freud*. Es la *noción* de personalidad la *que* permite considerar la psicogenia de un síntoma.

Cuando maneja la noción de estructura no le asigna un contenido técnico sino el tradicional, próximo al que luego habrá de condenar en Lagache.

Ya en el análisis del caso Aimée, calificado de psicosis paranoica, señala el estado mórbido que comenzaba al despertar con una duración variable, con objetivación de los contenidos del sueño, con su creencia correspondiente y rehúsa la reducción de este fenómeno, así como las interpretaciones delirantes, al fenómeno del sueño fisiológico. Ya destaca la significación de las imágenes del sueño según Freud. No hay carácter razonante, pero hay psicogenia. Y señala la presencia en el delirio de estructuras conceptuales que tienen significación personal, particularmente en las relaciones de naturaleza social.

En sus trabajos iniciales, *Au-delá du "Principe de réalité"* y en *La causa-lité psychique*, buscará configurar un estatuto propio de lo psíquico y antes de haber elaborado la distinción y conexión de lo imaginario y lo simbólico, encontrará en lo primero el tema de la psicología. La vulgarización de ciertos conceptos tiende generalmente a una deformación, así ha ocurrido con el *complejo*. Freud mismo no era muy afecto a este término, y Lacan entiende que no hay incompatibilidad entre normalidad y *complejo*. Éste designa meramente la actitud estereotipada respecto a ciertas situaciones, el elemento más estable de la conducta, un conjunto de rasgos de comportamiento que se reproducen siempre que hay analogía entre determinadas situaciones. Sólo adquiere carácter malsano cuando incide en su formación una experiencia traumante inicial. Lacan ve en el complejo la base de la familia, y no en el instinto. Y en la línea tan característica de Levi-Strauss destaca la presencia de lo humano en lo social.

La *imago* es la traducción del complejo y la interpreta no como represen-

tación sensible ni actual, sino como foco implícito de la conducta. A veces parece como si quisiera reemplazar la noción de inconciente por la de lo imaginario. (3) La imago no está amortajada en lo inconciente, sino proyectada en la conciencia. Merleau-Ponty señala el reemplazo de una concepción retrospectiva por una prospectiva.

Au-delá muestra la perspectiva freudiana y Lacan señala allí la predominancia abusiva de la *función de lo verdadero*, en el sentido en que P. Janet hablaba de *función de lo real*.

Tanto la psicología como la psiquiatría han relacionado lo psíquico con registros ajenos a éste. Las operaciones de tipo cognoscitivo son reducidas a lo real y otras se consideraron reductibles a algún determinismo de raíz orgánica. Es sobre esa distinción de lo real y lo ilusorio donde habrá de instaurarse la experiencia analítica. La condición parlante de esta experiencia nos lleva a determinar quién habla y a quién le habla. En esa interlocución aparece una imagen proyectada y difusa que el analista debe recomponer.

“Su acción terapéutica debe ser definida esencialmente como un doble movimiento por el cual la *imagen*, primero difusa y quebrada, es regresivamente asimilada a lo real, para ser progresivamente desasimilada de lo real, es decir, restaurar en su realidad propia.” (4)

Es, siguiendo las huellas de la noción de *imago* y alejándonos de Spitteler y de Jung como podemos entender por qué Lacan sostiene que el objeto de la psicología (la *imago*) debe ser entendido en términos relativistas o sea relaciones inter-humanas. El planteo nos hace recordar ciertos criterios epistemológicos sostenidos por Bachelard, cuando señala el ascenso de ciertas ideas a un nivel de *cuerpo nocional*. Así sucede con la idea de masa newtoniana, pensada como cociente entre fuerza y aceleración. Lacan sostiene un criterio muy similar. Freud ha sacado la imagen de su uso común aunque no totalmente, pero ha conservado lo más importante: su función *informadora*. Ésta se pone de manifiesto en el proceso de *identificación*, bien diferente del de imitación, ya que encontramos en aquella no sólo la asimilación global de una estructura, sino también la asimilación virtual del desarrollo que implica esta

estructura en el estado aún indiferenciado.

El *cuerpo nocional* supone la *imago*, el *complejo*, la *libido*. Como concepto energético la libido no es sino la natación simbólica de la equivalencia entre los dinamismos que las imágenes invisten en el comportamiento. Es la condición misma de la *identificación simbólica* y la entidad esencial del orden racional, sin las cuales ninguna ciencia podría constituirse. En términos similares a Bachelard señala Lacan cómo la combinación de la noción de investidura libidinal, con una estructura como la del superyó, representa un progreso similar al que ha aportado en la ciencia física el uso de la relación entre peso y volumen. Estos planteos ya estaban en la *Tesis*.

Buscando las raíces de la psicosis de Aimée, una paranoia de autopunición, señala que la anomalía de estructura y la fijación de desarrollo de la personalidad constituyen las causas primeras.

Más hondamente que Freud, transita por Brentano y señala cómo todo fenómeno de conciencia tiene un sentido, entendiendo este vocablo como significación y como orientación. Pero en el psicoanálisis encuentra la formulación de las leyes que relacionan el sentido subjetivo de un fenómeno de conciencia y el fenómeno objetivo al cual responde. Y a propósito del psicoanálisis no podía dejar de surgir la cuestión referente a la posibilidad de usar ese método en el campo de la psicosis, es decir, la cuestión conocida como los *límites de la analizabilidad*.

En la conducta aparentemente extraña de Aimée, Lacan descubre un sentido: la autopunición [cf. p. 250] y agrega que ese mecanismo que está dirigido contra las tendencias vitales esenciales del individuo tiene una génesis social. De ese modo, a la luz del psicoanálisis, el mecanismo de autopunición se ilumina en base a la génesis del superyó.

“Lo que en efecto nos parece original y precioso, en esta teoría, es el determinismo que permite establecer en ciertos fenómenos psicológicos, de origen y de significación sociales, respecto a aquellos que definimos como fenómenos de la personalidad.” [p. 252.]

Lacan se lanza entonces a la captura de la *imago* de la perseguidora. La

halla en el tipo de mujer que, en algún grado, goza de libertad y *poder* sociales. Es el tipo que ella desea ser. De ese modo comienza el juego del yo y su imagen alienante. Todavía Lacan no usa este vocabulario, pero ya se anuncia la fase del espejo. Aimée ataca en su víctima su ideal exteriorizado y al mismo tiempo y por el mismo mecanismo se hiere a sí misma.

Esto señala una relación entre los fenómenos autopunitivos y una fijación de la libido. La forma de considerar ésta (noción energética que sirve de común medida a fenómenos muy diversos) [p. 256] concuerda con la indicada en *Écrits* [p. 91]. Se anuncia también la amplitud de la libido, como *deseo*, como el *eros* antiguo, conjunto de apetitos del ser humano que superan sus estrictas necesidades de conservación. [Tesis, p. 256] En el momento de elaboración de la Tesis no parece conocer a Hegel; más tarde su influencia es visible, por ej. en *La causalité*, y allí aparece el deseo como *Begierde*, según los términos de la *Phänomenologie*. En este momento que estudiamos —1932— señala la compensación entre las fijaciones narcisistas y objetales.

Fijación, en el sentido que Lacan le da, está muy próxima a *constitución*, pero deja abierta la puerta a un determinismo traumático, señalable históricamente y evocable subjetivamente por una técnica apropiada. No podemos abundar en más detalles que conciernen a los principios generales del análisis. Mencionamos únicamente lo referente a lo sexual. Aquí se señala una inversión psíquica, y casi toda la descripción del proceso paranoico en su aspecto libidinal recuerda lo señalado por Freud a propósito del caso Schreber.

El delirio, en Aimée, una vez sistematizado, exhibe legiblemente el conflicto afectivo inconciente que lo engendra y la actitud de autopunición que asume la enferma.

El tratamiento psicoanalítico en este caso, supone despertar las resistencias en el sujeto. Es menester que las ligazones narcisista y objetal encuentren un equilibrio por el cual este tipo de psicosis requiere un psicoanálisis del yo, tanto como un psicoanálisis del inconciente.

Al considerar las formas conceptuales o las funciones mentales de representación que se encuentran en las psicosis paranoicas, encontramos una referencia elogiosa a Blondel que no concuerda con apreciaciones posteriores. Aquél veía en la conciencia mórbida una representación del mundo más diferenciada, más directamente *unitiva* con el ritmo de lo real, más inmediatamente surgida de las relaciones vitales del yo, pero por las mismas razones

asocial e incommunicable. En la misma dirección la escuela italiana, que seguía también la orientación sociológica francesa.

Blondel hablaba pues de una manera especial, más primitiva, de captar lo real. Lacan entiende que en las psicosis paranoicas, las concepciones delirantes tienen siempre un *cierto valor de realidad*, que se comprende en relación con el desarrollo histórico de la personalidad del sujeto.

En este tipo de paranoia (autopunitiva) se observa que las energías autopunitivas del superyó se dirigen contra las pulsiones agresivas surgidas del inconciente y traban de algún modo la ejecución.

La *Tesis* realiza la crítica de quienes ven la psicosis determinada por una constitución o por un trastorno orgánico. El método que Lacan exhibe, consiste en buscar la comprensión, o sea la consideración de la psicosis como un todo positivo y organizado y no como un conjunto de hechos aislados elementales.

Conviene subrayar otro punto, el referente al *concepto de deseo*. Lacan lo define por un cierto *ciclo de comportamiento*. Se caracteriza por ciertas oscilaciones orgánicas generales llamadas afectivas, por una agitación motriz, que según los casos está más o menos dirigida por ciertos fantasmas, cuya intencionalidad objetiva será más o menos adecuada. Cuando una experiencia vital dada, activa o soportada, ha determinado el equilibrio afectivo, el reposo motor y el desvanecimiento de los fantasmas representativos decimos que el deseo ha sido satisfecho y que esta experiencia era el fin y el objeto del deseo. Poco nos importa, agrega Lacan, que los fantasmas hayan estado o no conformes a la imagen de este objeto; dicho de otro modo, que el deseo haya sido conciente o inconciente. El concepto mismo de lo inconciente responde a esta determinación puramente objetiva del fin del deseo [cf. p. 311]. Y la psicosis de Aimée se presenta también como un ciclo de comportamiento. Ese rasgo sirve de base a su comprensión.

En la *Tesis* no aparece la definición de la psicología como estudio de la *imago* sino como ciencia de la personalidad. Frecuentemente emplea la expresión concreto y psicología concreta, pero el nombre de Politzer está ausente; en *Écrits* aparecerá la mención elogiosa de aquel malogrado pensador LP. 161]? Pero pensamos que la forma lacaniana de concebir la imagen permite tender un puente respecto a una psicología cuyo tema es definido inicialmente (1932) como el estudio genético de las funciones intencionales donde se

integran las relaciones humanas de orden social.

Por ahora, al considerar las relaciones de comprensión, no utiliza las relaciones simbólicas. Pensamos que Lacan debe mucho al pensamiento de Levi-Strauss, y parecería que en este momento aún no lo conocía. Tampoco es visible la gravitación de la lingüística. Todavía el estructuralismo está ausente.

(5)

En la *Tesis* entiende que en la interpretación de las psicosis, los síntomas no dejan nada que desear en cuanto a su claridad significativa. Lo que más le interesa en este momento dentro del psicoanálisis es el valor atribuido a las resistencias del sujeto y conviene insistir en esto que pasa a *Écrits*. Nos referimos a las *méconnaissances* y denegaciones sistemáticas. Anteriormente se había referido a esas resistencias “morales” que suponen límites a la influencia de lo real. Dichas resistencias las experimentamos bajo una forma ambivalente, sea que ellas nos aseguren contra la emoción que nos domina o la realidad que nos oprime, sea que ellas se opongan a que nos conformemos a un ideal determinado, a que nos sometamos a una disciplina determinada por normativos *que puedan parecer*. Más allá de Freud, es en Nietzsche y en La Rochefoucault en quienes piensa Lacan.

Desde una perspectiva analítica puede destacarse cierta tipicidad de desarrollo de la personalidad que supone coherencia entre su génesis y su estructura, pero además hay que tomar en cuenta una común medida entre los diversos fenómenos de la personalidad que se expresa por una energía *psíquica*, *la libido*. El caso sub iúdice se diagnostica como una erotización correlativa del órgano anal, con tendencia sádica y con un objeto fraterno según una elección homosexual. Pero lo más importante nos parece ser la declaración de Lacan de que entiende partir del punto al cual llegó el psicoanálisis.

Al respecto señala las dificultades que aparecen en la noción de fijación narcisista, sobre la cual se funda la doctrina de las psicosis. Esas dificultades son visibles en las discusiones permanentes sobre la distinción del *narcisismo* y del *autoerotismo* primordial, sobre la naturaleza de la libido afectada al yo [al definirse el yo por su oposición al ello, ¿la libido narcisista ha surgido del primero o del segundo?], sobre la naturaleza del yo mismo, tal como lo define la doctrina (identificado con la conciencia perceptiva y con las funciones preconcientes, es también en parte, inconciente). También sobre el valor eco-

nómico incluso de los síntomas que fundan más sólidamente la teoría del narcisismo, especialmente los de despersonalización, ideas hipocondríacas. ¿Se trata de hechos de sobre-investidura o de des-investidura libidinal? No hay unanimidad de criterios al respecto. Aun cuando reconozca la relación entre narcisismo y psicosis, señala Lacan cómo ese campo sigue siendo la *terra incognita*.

El análisis de la génesis del *Über-Ich* o del *Ideal-Ich*, el proceso de reincorporación, narcisismo secundario y en este caso la función de auto-punición, nos revela la estructura concreta de naturaleza imitativa de uno de los fundamentos vitales del conocimiento. Lacan insiste en el antropomorfismo primordial en el conocimiento, que es visible en el niño y en el primitivo. Esta prioridad de lo humano tendrá su amplia justificación en la llamada *fase del espejo* y justifica y torna natural el movimiento hacia Hegel.

Cuando Hegel caracteriza al hombre insiste que el rasgo que lo define como tal es la conciencia de sí (*Selbstbewusstsein*) y ella está unida al yo. Pero el yo no surge de las actitudes del conocimiento sino que es el deseo (conciente) de un ser lo que constituye a este ser en cuanto que yo. El yo humano es el yo del deseo. Kojévé insiste en que no hay que confundir el deseo con la cosa deseada, y a nivel del hombre para que surja la conciencia de sí el deseo debe versar sobre un objeto no natural —sobre el deseo mismo—. El deseo humano debe versar sobre otro deseo, lo cual significa una pluralidad de deseos. (Está sobrentendido que cuando hablamos de deseo no intentamos aludir a *Wunsch* sino a *Begierde*.)

“El deseo humano o antropógeno que constituye un individuo libre e histórico y conciente de su individualidad, de su libertad, de su historia y finalmente de su historicidad difiere del deseo animal (que constituye a un ser natural, viviente sólo y únicamente con sentimiento de su vida) por el hecho de que versa no sobre un objeto real “positivo” dado, sino sobre otro deseo. Así en la relación entre hombre y mujer, el deseo no es humano, sino se desea, además del cuerpo, el deseo del otro, es decir, si se quiere poseer o asimilar el deseo tomado en cuanto que deseo, es decir, si quiere ser “deseado” o “amado” o reconocido en su valor humano, en su realidad de individuo humano [. . .]. Desear el

deseo de Otro, es en último análisis que el valor que yo soy o represento sea el valor deseado por este otro; yo quiero que él reconozca mi valor como un valor, yo quiero que él me reconozca como un valor autónomo. O sea, en el fondo, es deseo de reconocimiento. El origen de la conciencia de sí implica una lucha a muerte por el reconocimiento.” (6)

En la *Tesis* Lacan había sugerido que posiblemente todo conocimiento fuera primeramente conocimiento de *una persona*, antes de serlo de un objeto y acaso esta última noción haya sido una adquisición secundaria [cf. p. 326].

Sobre el otro aspecto de la doctrina freudiana en el cual Lacan insiste, ya hemos indicado algunos rasgos. Es el referente a la noción de *equivalencia energética*, que penetra en el campo de la termodinámica, y cuyos dos principios fundamentales parecen servir de base para explicar el desarrollo y la equivalencia de los fenómenos de la personalidad.

Criticando luego las concepciones que toman en cuenta los factores orgánicos para la explicación de la psicosis, se aparta de la doctrina del *paralelismo psiconeurológico* que había reaparecido bajo el nombre de “automatismo mental”. En este momento respeta la crítica bergsoniana (su juicio sobre Bergson como sobre Blondel sufren más tarde un cambio radical) y está de acuerdo con ella, pero la distingue erróneamente del realismo neutro, del cual está, en el fondo, muy próxima. Parece no haber advertido los distintos significados que Bergson le otorga al término *imagen*.

En la conclusión de su *Tesis* no está muy lejos de las concepciones topológicas al estilo de Lewin.

“La personalidad” —nos dice— “no es paralela a los procesos neuronales, ni tampoco al conjunto de los procesos somáticos del individuo; lo es a la totalidad constituida por el individuo y por su medio propio.” [p. 237.]

Ese medio es esencialmente humano. Lo social adquiere gran significación

entonces para la distinción del conocimiento verdadero o delirante, ya que el asentimiento social tiene en esa distinción un papel muy importante.

Todo esto justifica el epígrafe ya que en la psicosis podemos distinguir:

- a. Conflictos determinantes, síntomas intencionales y reacciones pulsionales.
- b. Relaciones de comprensión, que definen el desarrollo, las estructuras conceptuales y las tensiones sociales de la personalidad normal.
- c. Discordancias entre a y b medidas por la *historia* de las afecciones del sujeto.

Spinoza entiende por *esencia* según Lacan la suma de las relaciones conceptualmente definidas de una entidad. No es exactamente así. Es aquello que en virtud de su definición posible, el entendimiento concibe a priori como *real*; podemos definirla como la estructura inmanente concebida por el entendimiento y no por la causa que la hace existir en la naturaleza. (7) Luego en la tercera parte de la *Ética, Del origen y de la naturaleza de las afecciones*, afirma en la Prop. VII, que el esfuerzo por el cual cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser no es nada fuera de la esencia actual de esta cosa. Y de inmediato pasa a una fórmula sorprendente por su proximidad con la de Hegel. Este esfuerzo, cuando se relaciona con el alma sola, es llamado *voluntad*; pero cuando se relaciona a la vez con el alma y el cuerpo, es llamado *apetito*; el apetito no es de ese modo otra cosa que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se desprende necesariamente lo que sirve a su conservación; y el hombre está así determinado a hacerlo. Además no hay ninguna diferencia entre el apetito y el deseo, salvo que el deseo se vincula generalmente con los hombres, en tanto que ellos tienen conciencia de sus apetitos y puede por esta razón definirse así: el deseo es el apetito con conciencia de si mismo. [Esc. a la Prop. IX, de la Parte III]

El término empleado por Spinoza no es *desidérium* sino *cupiditas*, estableciendo así el paralelo de *Wunsch* y *Begierde*. Y agrega que el deseo es la naturaleza misma o la esencia de cada uno; por tanto el deseo de cada uno difiere del deseo de otro en tanto que la naturaleza o esencia de cada uno difiere de la esencia de otro. [Demostración de la Prop. LVII]

Por otra parte la acción virtuosa o actuar por virtud, es actuar, vivir y conservar su ser bajo la conducción de la razón, de acuerdo al principio que

nos es propio. Cuando el hombre hace el mal no actúa, porque en ese caso obedece a sus pasiones. Pasión implica pasividad. Hay en este caso una mezcla de fuerzas que provienen de él, de su esencia y del exterior; la resultante sigue una dirección distinta a la tendencia natural. Actuar de acuerdo a nuestra naturaleza, a nuestra esencia, es el principio de la *Ética* de Spinoza. Seguir la esencia es seguir el dictado, *llega a ser el que eres*. Es visible un conflicto entre la existencia temporal llena de variaciones, con causas exteriores actuantes, que perturban y destruyen, y el mundo de las esencias, eternas e inmutables. La esencia es nuestro ser mismo y ese modo de ser bajo la forma de la eternidad se presenta como el más verdadero e inteligible.

¿No buscará Freud, como Spinoza, sustituir el determinismo de las afectaciones por la tarea lúcida de asumir nuestro ser? ¿No será ese el sentido que Lacan otorga a la enigmática fórmula *Wo Es war, soll Ich werden?* ¿La búsqueda del sujeto no será la búsqueda de un titular del *conatus*?

Resumamos brevemente las conclusiones de Lacan en su *Tesis*. Los contenidos sistematizados del delirio exhiben uno o varios de los conflictos vitales del sujeto que pueden considerarse como causa de la paranoia. Su clave habrá de encontrarse en un análisis psicológico concreto que se aplica a todo el desarrollo de la personalidad del sujeto, es decir, acontecimientos de su historia, a los progresos de la conciencia, a sus reacciones en el medio social.

Los procesos orgánicos actúan como causa ocasional, los conflictos vitales como causa eficiente, pero además hay que tomar en cuenta un factor específico que implica una anomalía específica de la personalidad, pero que es *compreensible* y que supone una acción del superyó. Significa una anomalía de evolución, una fijación afectiva en el estadio en que se forma el superyó. En dicha fijación se advierte una erotización de tipo anal, con los caracteres que ya hemos señalado, y aparece el narcisismo secundario, que explica las tendencias concretas que podemos vincular a su personalidad. Ellas se exteriorizan al máximo en el delirio. Allí se advierte el complejo fraterno, la homosexualidad reprimida, el alcance altruista y social de los temas idealistas y el poder de las pulsiones agresivas y autopunitivas. Es posible señalar un período prepsicótico en el cual esas tendencias están latentes, aunque sospechables, en síndromes psicasténicos o de neurosis obsesiva.

La causalidad psíquica (8) comienza con una crítica a la posición de Ey.

Lacan busca en la locura una significación que concierna al ser mismo del hombre, o sea lo que llamaríamos la significación antropológica de la locura. De Ey retengamos la idea de que la locura, la enfermedad mental, representa un insulto y una traba a la libertad; la patología de la libertad es el tema de la psiquiatría. (9)

La *Tesis* insistía en la psicogenia. En este trabajo enlazado con aquella reitera esa posición. La locura es un fenómeno de pensamiento. El tema de reflexión lo suministra el célebre texto de las *Méditations* en que Descartes analiza el fenómeno de la locura. Él nos conduce al tema de la *creencia* sobre el cual Ey ha insistido tanto, pero Lacan arroja una nueva luz sobre el fenómeno de la creencia delirante. La ve no como déficit, sino como *méconnaissance*, como desconocimiento, con toda la ganga activa que el vocablo implica. (Aquí ya avanzamos por la sinuosidad de vocablos que el alemán permite adosar el prefijo “ver”).)

“Desconocer supone un reconocimiento, como lo manifiesta el desconocimiento sistemático, donde es menester admitir lo que es negado, como reconocido de algún modo.” (10)

Lo más importante de todos estos fenómenos es que ellos de algún modo apuntan al sujeto personalmente; constituyen de algún modo su expresión, por lo cual vemos la relación entre el fenómeno de la locura y del lenguaje. El abandono de la tesis del lenguaje-signo por la de la palabra como nudo de significación, nos conduce al Lacan que conocemos. Y ahora cobra conciencia de que en la *Tesis* había intentado una *Fenomenología de la locura* y en ella encuentra como rasgo central el fenómeno de la *méconnaissance*, de la creencia, por la cual el loco se cree otro del que es. Y es en Jules de Gaultier donde busca su apoyo. Aludimos al fenómeno del bovarysimo, que nos parece que Lacan incorpora a su *tesis* de la alienación del yo.

El bovarysimo es la disposición patológica para concebirse Otro, para imaginarse sin cesar un destino diferente al propio, de tal modo que toda vida normal escapa necesariamente a los poderes de un ser constituido de tal forma. El hombre se concibe como otro del que es, desde que toma conciencia de sí. Todo gira sobre una ficción, la de una realidad distinta de las representaciones sucesivas en que aparece y que es la ficción misma de la identidad

del yo. El bovarysmo nos traslada al plano del *creerse*; aquí se conjugan el saber y el creer, o se escinden. ¿Hasta dónde el *creerse* determina el *ser*? En frases ingeniosas, cuyo sentido casi nunca se busca penetrar, se enuncia que Napoleón era un loco que se creía Napoleón, o se utiliza a Víctor Hugo, como titular de esa anomalía, pero se pasa por alto el sentido de las mismas; Napoleón sujeto no es el Napoleón predicado, o al menos hay una cierta desviación entre uno y otro, que marca la ilusión, la posible creencia delirante. Cuando Valéry reitera la cuestión de Montesquieu: “¿Cómo se puede ser persa?”, pasa de inmediato a otra: “¿Cómo se puede ser lo que se es?” Y uno de sus personajes había sugerido que conocer es seguramente no ser lo que se es. El juego está así entre el ser y el creer y de Gaultier le asignó una dimensión metafísica al bovarysmo; vio el mundo como un acto de imaginación. Esa separación entre el ser y el creer es lo que engendra la *méconnaissance*. Esta actitud se encuentra en Aimée, pero de un modo más general la encuentra Lacan en Hegel. Y aquí debemos *detenemos* en un pasaje que *estimamos* fundamental:

“Yo digo; fórmula general de la locura en el sentido de que se puede ver su aplicación particularmente a una cualquiera de sus fases por lo cual se realiza más o menos en cada destino el desarrollo dialéctico del ser humano y ella se realiza siempre allí; como un estancamiento [*stase*] del ser en una identificación ideal que caracteriza ese punto de un destino particular.” (12)

Los textos de Hegel se encuentran en la *Filosofía del Espíritu* y en la *Fenomenología del Espíritu*.

El primer texto aludido por Lacan es el párrafo 4-7 y corresponde al apartado cuyo título es el sentimiento de sí (*Selbstgefühl*). (13)

El texto es sumamente complejo y muestra el principio dialéctico característico de Hegel pero que estimamos fundamental para comprender también a Lacan, que se inspira mucho en aquél. Aquí se trata del *erfüllte Selbst* (el sí mismo colmado), que se distingue del formal o vacío. Se caracteriza por haber logrado avanzar en el movimiento dialéctico, haber logrado la consecuencia consigo mismo y con el mundo exterior. Eso supone la supresión de la distinción de lo exterior y lo interior, y la ausencia de choque con la alteridad.

La locura (*Verrücktheit*) supone el fenómeno de la escisión (*mit sich selber entzweien*); un poder gobernar (*miichtigen*) y un no poder gobernar (*noch nicht mdchtigen*). Pero además y fundamentalmente, su fijación en una esfera particular y aislada.

Ese estancamiento (el pasaje se refiere al alma sensitiva, *die fühlende Seele*) indica que todavía no se ha alcanzado el nivel del espíritu (*Geist*). En ese momento, Hegel considera el sujeto como una individualidad natural. No existe locura a nivel del Espíritu, porque la condición de éste es la libertad.

Cuando se considera el espíritu como alma, como cosa, como lo hacía la antigua metafísica, es decir como natural y existente (*Seiendes*) es capaz de locura, porque detiene su movimiento, porque se manifiesta allí una cierta impotencia que no logra la mediación y permanece en lo inmediato; el alma abdica de su *Werden*, de su “llegar a ser” o, para usar la fórmula lacaniana, de su “serse”, que se contrapone al “ser” natural. Esta naturalidad libera las determinaciones egoístas del corazón. Este es el mal genio del hombre que llega a dominar en la locura; pero que no implica la desaparición de la razón. Y Hegel emplea la fórmula que usa Lacan referente a la significación antropológica de la locura; podemos considerarla como un nivel esencial del desarrollo del alma (*als eine wesentliche Entwicklungsstufe der Seele*).

Lacan sitúa la locura (*folie, fou*) en la línea de *follis*, hinchado, infatuado. Se comprende así la proximidad a las fórmulas hegelianas sobre el tema que aparecen en la *Fenomenología* bajo el título de La ley del corazón y el delirio de la presunción (*Das Gesetz des Herzens und der Wahnsinn des Eigendünkels*), cuyo prototipo es el K. Moor de Schiller. Modelo en función del cual Lacan busca comprender la paranoia. (14) K. Moor, en quien culmina el proceso de exaltación de la fuerza, impulso indomable de independencia y libertad, que busca la quimera de una vida sustraída a toda ley. K. Moor encarnando esa ley del corazón se opone a y trata de destruir un orden del mundo hecho de coerción y violencia. Preso en su singularidad, no advierte que al pretender realizar esa ley, deja de ser ley del corazón. Por el hecho de no haber logrado la universalidad, por no haber pasado por la mediación, cae en el delirio de la presunción, que corresponde a lo que Lacan llama el “creerse”, la infatuación. La presunción delirante es el furor de la conciencia que busca pre-

servarse de su propia destrucción. La conciencia proyecta fuera de sí la perversión que es ella misma y se esfuerza por considerarla y enunciarla como un Otro, distinto de ella misma y responsabiliza a individuos que contingentemente habrían introducido ese mal en la humanidad buena por naturaleza. (13)

Como es sabido, la *Phiinonienologie* tiene por meta el Saber Absoluto, allí donde el ser y el saber se confunden; dicha obra busca establecer el estatuto del sujeto. Es el tema del cual habrá de ocuparse Lacan en uno de sus trabajos donde se advierte más hondamente la influencia de Hegel, *Subversion du su jet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien*. Pero ahora no hemos llegado a ese punto, sino que estamos en una fase primeriza, en que la dialéctica parece casi detenida a nivel del yo que, como señala Leclair, no es el sujeto, sino que está más cerca del personaje, de la apariencia, de la función que de la conciencia o de la subjetividad. El yo se sitúa del lado de lo imaginario, mientras que la subjetividad se coloca del lado de lo simbólico. El yo es el lugar de las identificaciones imaginarias del sujeto. (16)

En *La causalité psychique*, Lacan no desarrolla el tema del delirio de la presunción, sino a través de otra figura de la *Plúinomenologie*: el Alma Bella (*Die schöne Seele*). Creemos que ésa es la figura en la cual se sitúa el Alceste de Molière. Alceste está loco y Molière lo muestra como tal en el grado en que su alma bella no reconoce que él mismo concurre al desorden contra el cual se rebela.

Este momento aparece luego de la fase de la conciencia moral (*das Gewissen*). Es un capítulo en la crítica del idealismo. (17) Lacan también ha expresado su repulsa al idealismo; el *rencontre du réel* se revela por la *tyché*, que está más allá del *automaton*. (18)

Hegel denuncia aquí el hecho de que la convicción puede acompañar cualquier contenido arbitrario y alude a la aspiración de unir la naturaleza y el deber, es decir, la moralidad que se confunde con la naturaleza. Goethe desarrolló, como es sabido, este tema en su *Wilhelm Meister (Bekerrntnisse einer schönen Seele)*, pero él mismo desconfiaba de esta actitud como uno de los más nobles engaños y de las más sutiles confusiones de lo subjetivo con lo objetivo. Hay aquí una convicción (*Oberzeugung*) apoyada en una libertad que es arbitrariedad (*Willkiir*).

Tanto K. Moor como Alceste desatienden la mediación, pero mientras que en el primero hay una contradicción violenta con el curso del mundo, aquí hay más contemplación que acción. La conciencia en la forma del alma bella carece de fuerza para alienarse (no *Entfremdung*, extrañamiento, sino *Entdusserung*, exteriorización), le falta fuerza para hacerse de sí misma cosa y soportar el ser.

Alceste se ubica en el narcisismo mundano, aquel narcisismo que manifiesta una idealización colectiva del sentimiento amoroso. El yo de que se trata es aquel que La Rochefoucault había desenmascarado. Su réplica:

Yo no la amaría, si no creyera serlo (*amado por ella*), es la fórmula del narcisismo, pero que emerge de aquella atmósfera colectiva, dominada por las:

A force de parler d'amour, on devient amoureux, o

il y a des gens qui n'auraient jamais été amoureux s'ils n'avaient jamais entendu parler de l'amour.

¿Qué hay aquí en este narcisismo sino una aparición prematura del saber? El narcisismo, fijación de una fase de la conciencia de sí, es una tentación. ¿No ha hablado Lavelle de “la tentación de Narciso”? Señalamos una unión prematura del *eros* y el saber, que Pascal había denunciado también:

Il faut quelquefois ne pas savoir qu'on aime.

Es lo que Alceste no consigue jamás; no consigue jamás sentir que no se ama por amar, como la frivolidad de la época preconizaba, sino por lo amado.

“Porque aquel que ama no lo bien amado, sino el amor, que ama sentirse amar y se complace en el amor, no es sino un *amateur*, no un amante, y su drama no es sino una farsa; es aquel que haciendo del fin un medio y del medio un fin, se coloca en el punto de vista no del amante, sino del amado. Aquí el «amare amabam» de San Agustín, la pasión tristaniana según Rougemont y la complacencia erótica de Proust se reúnen en el mismo diletantismo, en una misma indiferencia esencial con respecto al Otro, en un mismo cero de inocencia.” (19)

Se trata de un narcisismo que ignora el deslizarse hacia el acusativo del

amar, que se detiene a mitad de camino para volver sobre sí. Eso es lo que se esconde en la réplica de Alceste. Y no titubea en desear la desvalorización de lo amado, si ésta es la forma de dominar y poseer mejor su objeto, reiterando así el famoso discurso de Sócrates en el *Fedro*, sacrificando lo esencial del eros; el desear lo que no se tiene. Todo el personaje trasunta pues la omnipresencia de ese yo hinchado, infatuado, fórmula de la locura. Y la paradoja es que Alceste no ama a quien lo ama (Eliante, Arsinoé) sino a quien lo rehúsa, pero no admite que a Celiméne le pueda suceder lo mismo. Eso explica la ira absurda ante el poema de Oronte, porque ve allí el reflejo de su propio drama. Celiméne penetra claramente en el delirio de la presunción que aflige a Alceste:

Y pensaría parecer un hombre del vulgo.

Si se viera que concuerda con el criterio de alguien.

¿Qué le queda a Alceste, sino habiendo fracasado al pretender ser, verbalmente al menos, un K. Moor, transformarse en el alma bella?

Y buscar sobre la tierra un lugar apartado

Donde se tenga la libertad de ser un hombre de honor!

Para Lacan la agresión a Oronte, absurda, desmesurada, es la agresión a sí mismo, la búsqueda de la autopunición, la agresión suicida del narcisismo. Y contra Ey, en la línea de Guiraud, insiste en afirmar la significación del acto delirante, en vez de atribuirle a una contingente falta de control, señalando cómo en el asesinato, aparentemente inmotivado, es el *kakon* (el mal) de su propio ser lo que el sujeto busca destruir.

Los procesos de Moscú, aquellos que inspiraron a Koestler y a Merleau-Ponty también, habrían podido servir de ejemplo.

“Indudablemente toda manifestación del yo está compuesta tanto de buenas intenciones y de mala fe, y la protesta idealista común contra el caos del mundo traiciona, inversamente, el mismo modo por el cual aquel que tiene un papel que desempeñar, se arregla para sobrevivir. Esto es justamente la ilusión que Ilego’ denuncia como la ley del corazón, cuya verdad clarifica indudablemente el problema del revolucionario actual que no reconoce sus ideales en los resultados de sus actos. (20)

Ey había señalado que la locura puede definirse como una traba de la libertad. Lacan, en la línea de Hegel y de Kierkegaard, enseña que la locura subyace al ejercicio mismo de la libertad en el atractivo de las identificaciones en que *el hombre* compromete a la vez su verdad y su ser. El subrayado es nuestro y con él queremos destacar el sentido esencialmente antropológico de la locura. “Lejos de ser un insulto” para la libertad, ella [la locura] es su más fiel compañera y sigue su movimiento como una sombra.

Y el ser del hombre, no sólo no puede ser comprendido sin la locura, sino que no sería el ser del “hombre si no llevara en sí la locura como el límite de su libertad”. (21) Respecto a un criterio que veía en la locura el fracaso en el logro de la verdad, la verdad como índice del conocimiento, como *adequatio*, respecto a aquel otro que identificaba la locura con la naturaleza perdida, el extravío del deseo, la inmediatez perdida, y que la suprimía por el retorno a lo natural, he aquí que se dibuja una nueva concepción, de acuerdo con la cual la locura está ligada a una cierta forma del devenir humano.

“Ahora la locura tiene un punto de partida temporal —incluso aunque no se lo entienda sino en un sentido mítico—; sigue un vector lineal, que indica un acrecentamiento indefinido. A medida que el medio constituido en torno al hombre y por el hombre se vuelve más espeso y opaco, los riesgos de la locura aumentan. El tiempo de acuerdo al cual se distribuyen se torna un tiempo abierto, un tiempo de multiplicación y crecimiento. La locura llega a ser la otra cara del progreso; al multiplicar las mediaciones, la civilización ofrece sin cesar al hombre nuevas oportunidades de alienarse.” (22)

Se comprende entonces que Lacan sostenga que la locura, su causalidad, radica en la insondable decisión del ser en la cual comprende o desconoce su liberación, en esa trampa del destino que lo confunde sobre una libertad que no ha conquistado.

La historia, la dialéctica del sujeto nos presenta también aquí una *Fenomenología*, la fenomenología, no de las *Gestalten* del Espíritu, sino de las *imágenes* del yo.

En esa dialéctica, un momento central es aquel señalado por la “lucha por el reconocimiento” de Hegel. Aquí, en Lacan, se sitúa en la aparición del momento edípico, que señala el advenimiento de lo simbólico. Dejando de lado las peripecias que puede presentar lo edípico (las posibles anormalidades conflictivas) la *imago* paterna precipita (en sentido químico) en el sujeto un mundo de personas que en cuanto representan núcleos de autonomía, cambian completamente para él la estructura de la realidad. Cabe distinguir un espacio y un

tiempo imaginarios, y un tiempo y un espacio que corresponden a este orden nuevo. La enfermedad (Lacan lo ha mostrado a propósito del caso Aimée y lo reitera a propósito de Schreber) supone un rechazo del orden simbólico y mantiene el espacio y el tiempo imaginarios. (23) El Edipo o las ceremonias de iniciación, señalan el ingreso al mundo de la cultura. En este trabajo Lacan transita ya por el mundo de Levi-Strauss.

El procesó genético que Lacan se propone estudiar en función de la fase del espejo, nos lleva a la constitución del nudo imaginario que el psicoanálisis ha designado con el nombre de *narcisismo*. Dentro del narcisismo Lacan destaca las tendencias suicidas, aquellas que Freud ha situado bajo el nombre de *pulsión de muerte* o masoquismo primordial y que se constituye en episodios de miseria, de sufrimiento; el traumatismo del nacimiento, prematuración fisiológica, destete...

La Ur-Bild (imagen primordial del yo) se presenta como esencialmente alienada y el sacrificio primitivo como suicida. En esto consiste la estructura fundamental de la locura: la discordancia entre el yo (*moi*) y el ser. El tema es ahondado en *Traitement* y en *Subversion du sujet*.

Reiterando su crítica a Ey y para demostrar la significación de la *imago*, Lacan se vuelve a la naciente etología (24) y a sus enigmas: ¿cómo adecuar en ese nivel psíquico y organismo? ¿Cómo explicar la significación, la importancia de la *imago* en relación a la exigüidad del desarrollo nervioso? ¿Cómo no advertir el desborde inexplicable de lo psíquico? ¿Cómo eludir la causalidad psíquica?

NOTAS

- (1) J. Lacan, *De la psychose paranoïaque d'après ses rapports avec la personnalité*. Ed. du Seuil. París, 1975.
- (2) *Pro pos sur la causalité psychique, D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose*, apud. *Écrits*, ed. Du Seuil, París, 1966.
- (3) Cf. M. Merleau-Ponty, *Les Stades du développement infantin*, apud. *Bulletin de Psychologie*, Nov. 1964.
- (4) J. Lacan, *Écrits*, pág. 85.
- (5) "Como nosotros mismos hacemos del término estructura un empleo que creemos legitimar en el de Claude Lévi-Strauss..." (J. Lacan, *Écrits*, p. 648.)
- (6) A. Kulevskii, *Introduction à la lecture de Hegel*, pág. 13. ed. Gallimard, París, 1947.
- (7) M. Gueroult, *Spinoza*, 1, pág. 26 ed. Aubier-Montagne. París. 1968
- (8) J. Lacan, apud *Écrits*.
- (9) Cf. H. Ey, *Des idées de Jackson à un modèle organo-dynamique en psychiatrie*, ed. Privat Toulouse, 1975.
- (10) Lacan *Écrits*, pág. 165.
- (11) P. Valéry, *L'Âme et la Danse*, pág. 166, ed. Gallimard, París, 1944
- (12) J. Lacan, *Écrits*, pág. 172.
- (13) Hegel, *Sämtliche Werke*, 10, *System der Philosophie, Dritter Teil, Die Philosophie des Geistes*, ed. por Glockner, Frommann, Stuttgart, 1965.
- (14) Cf. J. Lacan, *Écrits*, pág. 173 y Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. cit. II.
- (15) Cf. J. Hyppolite, *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, pág. 278, ed. Aubier, París, 1946.
- (16) S. Leclaire, *À la Recherche des principes d'une psychothérapie des psychoses*, L'Évolution Psychiatrique (1958).
- (17) Cf. J. Lacan, *Le Séminaire*, tomo XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, Ed. du Seuil. París, 1973.
- (18) Id.

- (19) V. Jankélévitch, *Traité des Vertus*, pág. 765, ed. Bordas, París, 1947.
- (20) 1. Lacan, *Some Reflections on the Ego*, pág. 12, *The International Journal of Psychoanalysis*, Vol. XXXIV, 1953. (*)
- (21) J. Lacan, *Écrits*, pág. 176, Cf. id. pág. 281: “El yo del hombre moderno ha tomado su forma, lo hemos indicado en otra parte, en el *impasse* dialéctico del alma bella que no reconoce la razón misma de su ser en el desorden que ella denuncia en el mundo”.
- Cf. también pág. 279 “En la locura, cualquiera que sea la naturaleza, es menester reconocer, por una parte la libertad negativa de una palabra [*parole*] que ha renunciado a hacerse reconocer, sea lo que llamamos obstáculo a la transferencia, y por otra parte la formación singular de un delirio que, fabulatorio, fantástico o cosmológico —interpretativo, reivindicador o idealista—, objetiva el sujeto en un lenguaje sin dialéctica.”
- (22) M. Foucault, *Folie et Dérison*, pág. 452, cd. Plon, París, 1961.
- (23) Cf. Sami-Ali, *L'Espace tmaginaire*, cd. Gallimard, París, 1974.
- (24) Además de las obras clásicas de N. Tinbergen, y K. Lorenz, puede consultarse el magnífico tratado de 1. Eibl .Eibesfeldt, *Etología*, Introducción al estudio comparado del comportamiento, E. Omega, Barcelona, 1974.

* N de R: Se publica traducido en este número de la Revista Uruguaya de Psicoanálisis.