

EL ANHELO DE SER OTRO. EL CAMINO DE LA FILOSOFÍA AL PSICOANÁLISIS

LUIS TAMAYO*

Resumen

En este ensayo se parte del origen de la filosofía occidental (en varias ideas clave: verdad, libertad, sujeto, temporalidad) para mostrar que el método psicoanalítico, definido como la operación de estudiarse a sí mismo ante un tercero, constituye un derivado directo del 'anhelo de ser otro' propio de las escuelas socráticas menores.

Palabras clave: Filosofía, hermenéutica del sujeto, psicoanálisis.

Abstract

This essay study the origins of occidental philosophy (in some basic ideas: truth, liberty, subject, temporality) to demonstrate that the psychoanalytic method,

* Doctor en Filosofía. Miembro de la *Asociación Filosófica de México*, de *l'École Lacanienne de Psychoanalyse* y de la *Heidegger Gesellschaft*. Actualmente es Director de la Unidad de Estudios Filosóficos del CIDHEM y Coordinador del Grupo de investigación *Ecosofía* de la misma casa de estudios. México, tamayo58@hotmail.com

defined like the study of himself face another, derives directly of this 'wish to be another' characteristic of the minor Socratic schools.

Key words: Philosophy, hermeneutics, psychoanalysis.

Introducción

Michel Foucault, en su *Hermenéutica del sujeto*, narra aquellos años en los cuales los mejores de entre los seres humanos —esos que participaban de la *scholé*, es decir, del ocio— podían anhelar ser otros, encaminarse hacia la mejora de sí, conocerse a sí mismos, hacerse lo más similares a los dioses.¹ Es decir, a ese antiguo anhelo al que también apuntaban muchos de los ritos de paso descritos por Arnold van Gennep y Elías Canetti.

En la cuna de Occidente, los pitagóricos, cínicos, epicúreos y estoicos, entre tantas otras escuelas, realizaron propuestas en esa dirección, acercándose a eso que en el lejano oriente era una práctica consolidada por el budismo y otras escuelas hinduistas: la búsqueda de la iluminación, el *satori* o el *nirvana*.²

En el Occidente moderno ese anhelo se encuentra olvidado o degradado. Las escuelas que actualmente pretenden la 'superación personal' son vergonzosos reflejos de aquellas sagas, consideran la 'iluminación' imposible y simplemente proponen estrategias morales donde la pobre conciencia es obligada a ajustarse a variados modelos de conducta con muy poco o nulo sustento y efectividad. Las escuelas actuales de la 'superación personal' (de Cuauhtémoc Sánchez a Paulo Coelho) constituyen el equivalente moderno del cristianismo tan criticado por Nietzsche en la *Genealogía de la moral*: la 'moral de esclavos'. Para la ciencia, por otro lado y como consecuencia de su método (el cual elide al sujeto), el *anhelo de ser otro* también desapareció del panorama. Ni la psicología ni la psiquiatría se ocupan de ello, o al menos no de la manera como lo pretendían los antiguos. A nadie se le ocurriría comparar a alguien transformado por los psicofármacos, por la terapia racional emotiva o el modelamiento conductual con aquellos que se encontraron a sí mismos con base en los ejercicios espirituales o como consecuencia de 'buscarse y rebuscarse a sí mismos' a la manera heracliteana.³

¹ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, libro X, VIII 7s. Ver también: Pierre Hadot, *Excercises spirituels et philosophie Antique*. París, Études agustiniennes, 1987.

² Erich Fromm y Dashimaru T. Suzuki, *Budismo zen y psicoanálisis*. México, FCE, 1960.

³ De esa manera define Heráclito el origen de su filosofar. Cf. Fragmento 101 en *Los presocráticos*. México, FCE, 1980. En la versión de J. D. García Bacca.

La filosofía, y la ontología en particular, no requieren transformar al sujeto pues parten de uno ya transfigurado. Aquél que se pregunta, sea el ego cartesiano, el espíritu hegeliano o el *Dasein* heideggeriano es alguien que se sabe uno con la totalidad,⁴ con el absoluto,⁵ por tanto puede considerar universales sus apreciaciones. Esto es la base de toda ontología real y posible.

Es en el ámbito psicoanalítico donde el *anhelo de ser otro* de la antigüedad recupera su complejidad y valor, es ahí donde encuentra una estafeta ese antiguo afán humano. Aquél que se encamina verdaderamente por la vía analítica busca transformarse, 'pasar a otra cosa' tal y como establece quien fue el primer director de *l'école lacanienne de psychanalyse*, Jean Allouch.⁶ Y las consecuencias de esa modificación subjetiva son patentes y profundas. ¿Cómo llegó el psicoanálisis a realizar tal anhelo si Freud reconocía una formación filosófica tan limitada? Estudiémoslo con cuidado.

Freud y la filosofía

Es una verdad de perogrullo sostener que Freud no fue un filósofo. Su conocimiento de la filosofía era muy, pero muy limitado. Ernst Jones, en la biografía que escribió del creador del psicoanálisis, narró que en una ocasión le preguntó sobre su vínculo con la filosofía y éste le contestó que de filosofía había leído: "[...] muy poco. En mi juventud sentí una poderosa atracción hacia la especulación, y la refrené despiadadamente".⁷

Hoy sabemos a qué se refería con ese esfuerzo contra su pasión filosófica. Freud asistió regularmente a los cursos que Franz Brentano dictó en la Universidad de Viena entre 1874 y 1876, primero de iniciación a la filosofía y después de lógica aristotélica.⁸ A través de Brentano le fue posible acceder a la filosofía de John Stuart Mill y a la de Platón. Parece que la filosofía de Brentano

⁴ Experiencia que Heidegger narra en la carta a Medard Boss del 2 de agosto de 1952: "[...] cuando en el pensamiento despierto pudo experimentar el *Ser* a la luz del *acaecer* (*Ereignis*)". (als er im wachen Denken *Sein* im Lichte des *Ereignisses* zu erfahren vermochte), lo cual significó para Heidegger el alcance de su "madurez" (*Reife*) Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare*. Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1987, p. 309.

⁵ Y al respecto sólo es menester recordar la posición del Hegel de la *Fenomenología del espíritu*, el cual, desde la emergencia de las primeras síntesis de las diferentes figuras del desarrollo 'de la conciencia hasta la ciencia', indicaba lo que faltaba 'para nosotros', es decir, para aquellos instalados en el absoluto.

⁶ Jean Allouch, *Lettre pour letter*. Toulouse, Eres, 1984, p. 9.

⁷ Ernst Jones, *Vida y obra de Sigmund Freud*, vol. 1. Barcelona, Anagrama, 1981, p. 54.

⁸ *Ibid.*, p. 60.

atrajo profundamente a Freud, sólo así se explica lo ‘despiadado’ del freno a su ‘tendencia a la especulación filosófica’.

Recordando el ambiente generado por Brentano en esa época escribe P. L. Assoun:

En el momento en el que entra en contacto con Freud, Brentano goza de un gran prestigio [...] la mitad de Viena se precipitaba a escuchar sus conferencias públicas. Brentano se había distinguido por su tesis de 1862 sobre *Las múltiples significaciones del ser en Aristóteles* y por sus lecciones impartidas desde 1866 en la Universidad de Würzburg. Cuando, seis años después, Brentano llega a la facultad de Viena como *Privatdozent*, lo acompaña la doble reputación bien fundada de filósofo aristotélico y psicólogo empirista, de suerte que presenta a Freud una original alianza entre especulación y observación.⁹

El Brentano que Freud conoció portaba una cualidad adicional: en 1875 había abandonado el sacerdocio por no acordar con las tesis del Concilio Vaticano I (lo cual le valió la hostilidad de las autoridades eclesiásticas y la expulsión de la Universidad de Würzburg) y, por tanto, Brentano presentaba a Freud el atractivo modelo del intelectual rechazado por ser acorde con sus principios. Y esa revuelta no se limitará al campo vital, también se manifestará en sus ideas: en 1874 publica Brentano los dos primeros volúmenes de su *Psicología desde el punto de vista empírico*,¹⁰ textos donde se manifiesta la originalidad de su pensamiento. En dicho textos y conforme a Herbart,¹¹ Brentano afirmará que “los fenómenos psíquicos son representaciones o se basan en representaciones”.¹² Es importante señalar que Freud, en su obra posterior, no afirmará otra cosa e incluso establecerá clasificaciones de tales representaciones: primero entre representante de la representación (*Vorstellungrepresentanz*) y representante del afecto (*Affektrepresentanz*), después entre representante de la cosa (*Sachvorstellung*) y representante de la palabra (*Wortvorstellung*).

Para el psicoanálisis freudiano, al igual que en la ‘psicología del acto’ de Brentano, existe una inmanencia entre el sujeto y el objeto: en el psicoanálisis,

⁹ Paul-Laurent Assoun, *Freud, la filosofía y los filósofos*. Buenos Aires, Paidós, 1982.

¹⁰ Franz Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*. París, Aubier Montaigne, 1944.

¹¹ Herbart es considerado generalmente como la fuente de la teoría de la economía pulsional freudiana. Su *Manual de psicología* (1896) y *La psicología como ciencia nuevamente fundada en la experiencia, la metafísica y la matemática* (1824-1825) fueron, durante muchos decenios la referencia obligada de aquellos que pretendían estudiar científicamente la psicología.

¹² F. Brentano, *op. cit.*, p. 94.

como veremos, tampoco se deja fuera al sujeto. Pero, como indicamos, Freud refrenó su interés por la filosofía y eso le permitió establecer otra línea metódica, alternativa a la científica y a la filosófica. Estudiémoslo con cuidado.

Una cuestión de método

Gracias a los trabajos de la epistemología sabemos que el método de la ciencia establece una relación unívoca entre el investigador y su objeto, método que permite conocimientos fiables y 'objetivos'.

En buena parte de las diversas filosofías, por el contrario, históricamente se ha reconocido otro método como propio: la introspección, esa que Heráclito definía en su fragmento 101 y que rezaba: "me busqué y rebusqué a mí mismo". Dicho principio, desde mi punto de vista, también sostiene los esfuerzos hegelianos o heideggerianos... ¿no culmina la *Fenomenología del espíritu* de Hegel con la certeza de constituir una conciencia que se sabe "toda realidad"? asimismo, ¿no inició el maestro de Messkirch su búsqueda del sentido del ser a partir de preguntarse sobre el *Dasein*, es decir, sobre ese ente "que soy en cada caso yo mismo"?¹³ La introspección es viable como método en la medida de que el pensador se sabe uno con el otro (*Mitsein*) y el todo (*In-der-Welt-sein*).¹⁴ La ontología no podría ser posible sin dicha claridad.

Y aquí no puedo sino plantear una diferencia con la esperanza socrática de que su método llegase a producir un filósofo. En primer lugar acordemos, con el Dr. Thomas Alexander Slezák, que la filosofía libresca no produce filósofos, para él, es el diálogo el elemento clave de dicha formación. Sin embargo, conforme a los planteamientos de Verónica Peinado, el mero ejercicio dialógico es insuficiente para considerar la actividad socrática. El elemento erótico, la pederastia, es clave para comprender lo que ahí estaba en juego... e incluso, como ella misma indica, tomándolo en cuenta no se aprecia claramente que dicho método produzca un filósofo. Platón era un enamorado de Sócrates que sólo dio pie a la creación de una Academia que contribuyó a anquilosar su pensamiento, Alcibiades, el más amado por Sócrates, nunca fue un filósofo... de entre los discípulos directos de Sócrates sólo Antístenes, el cínico, el denominado por la

¹³ Aunque, ciertamente, hacia el final de su vida Heidegger prefería hablar mejor de "camino" que de "método" para nombrar su tarea.

¹⁴ En la traducción de José Gaos del *Sein und Zeit* heideggeriano, respectivamente, "Ser con otros" y "Ser-en-el-mundo".

tradición como el 'Sócrates furioso',¹⁵ es quien, desde nuestra lectura, puede recibir esa nominación. Y, por cierto, no está claro cuál fue el punto de inflexión que a él, entre todos, si le permitió convertirse en filósofo.

Es por todo esto que prefiero, con Dany-Robert Dufour, considerar que es una especie de iluminación, derivada de la introspección, lo que produce un filósofo.

Pero el método del psicoanálisis no es ni el científico ni tampoco la introspección filosófica. Estudiémoslo.

Los orígenes del método psicoanalítico

Es ampliamente conocido que cuando Freud se refería a los orígenes de su práctica no reconocía fuentes filosóficas sino que indicaba un dato preciso: el sueño ocurrido en la noche del 23 al 24 de julio de 1895, ese denominado por la tradición: el sueño de la inyección aplicada a Irma,¹⁶ sueño que Freud mismo pudo leer de manera suficientemente convincente para generalizar la hipótesis, luego desplegada en la *Traumdeutung*: "el sueño es una realización de deseos".¹⁷

Gracias al análisis de dicho sueño, el cual ya he comentado con detalle,¹⁸ Freud pudo percatarse de la existencia de una instancia diferente a su yo, una que denominó 'inconsciente' y que le permitía entender la presencia de deseos incompatibles con su moral, con su conciencia. Freud, no consideró a su sueño, como hacían los neurólogos de la época, como una 'actividad errática del cerebro', sino que prefirió tomarlo como un fenómeno cargado de sentido y se abocó a descifrarlo. Acto seguido inició el análisis: divide al sueño en escenas y las asocia respecto a los elementos presentes en cada una de ellas, dejándose llevar por su pensamiento y tratando de no omitir detalle alguno. Al final del proceso Freud contaba con un texto mucho más amplio que le obligaba a reconocer un deseo reprimido por él mismo, un deseo que sólo a contramano

¹⁵ Diógenes Laercio, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Madrid, Luis Navarro, 1887, p. 334 ss.

¹⁶ Sigmund Freud, "Traum vom 23./24. Juli 1895", en *Die Traumdeutung*. Frankfurt am Main/Hamburg, Fischer, 1964, pp. 98-109.

¹⁷ S. Freud, "Der Traum ist eine Wunscherfüllung", *Ibid.*, p. 110 ss.

¹⁸ Una primera versión de una parte de este apartado fue publicado en *Revista de la Universidad*. UNAM, México, noviembre de 2003. Respecto al sueño referido existen muchos otros estudios abocados al tema (Anzieu, Grinstein, Schur, Erikson, Lacan y Hernández García) para mencionar sólo a los más importantes.

admitía y cuyo rechazo de su parte era, para él, una prueba más de su validez. Y eso que Freud descubría se lo comunicaba, por vía epistolar, a su amigo berlinés, al otorrinolaringólogo y sexólogo aficionado Wilhelm Fliess, quien le contestaba (no sabemos qué, su correspondencia está perdida) lo necesario, y con el tino suficiente, para que Freud siguiera escribiéndole. No me extenderé más en la lectura de este sueño, mi intención es, simplemente, aclarar lo referente al nuevo método ahí presentado.

Del método en la ciencia, la filosofía y el psicoanálisis

Dicho en términos claros, en esa situación tenemos a un Freud que se busca y se rebusca a sí mismo¹⁹ *ante otro* con el fin de encontrar el sentido de su sueño. Freud no estudiaba un objeto externo (como pretende la ciencia), sino que lidiaba con una parte, oscura y enigmática, de sí mismo, con una parte de su subjetividad reprimida. Freud no era un sujeto que investigaba un objeto sino un sujeto que se miraba a sí ante otro.

Como se puede apreciar en el modelo epistémico del psicoanálisis se deja atrás el esquema que las ciencias utilizan para pensar la relación con su objeto:

$$S \rightarrow O$$

Y también se deja atrás el modelo introspectivo:

$$S/O \curvearrowright$$

Para establecer otro modelo:

$$S/O \curvearrowright \square \text{ Otro (analista)}$$

En dicho método el sujeto (el analizante) se investiga a sí mismo gracias a la pantalla de la transferencia que constituye el analista.

¹⁹ A la manera de Heráclito, como ya indicamos.

En el psicoanálisis no se deja fuera al sujeto (como en la ciencia, que al elidirlo pretende restarle importancia), tampoco parte de la unidad con el otro y el mundo (como en la filosofía) sino que se trata de una investigación del analizante sobre sí mismo ante otro, la cual lo conduce a modificar la propia vida y, al final, a generar un analista. Y analista es aquél —y esto hay que decirlo con claridad— que ha cursado hasta el fin su análisis, descubriendo en tal experiencia la existencia de procesos inconscientes propios y por ello comunes; analista es aquél que ha establecido un compromiso con la verdad, con *su* verdad, y que se aboca a su libertad —entendida no como el *liberum arbitrium* o ‘capacidad electora’ sino como lo que Heidegger define en el § 74 de *Ser y el tiempo* como la “asunción de la tradición heredada”.

En el psicoanálisis, lo reitero, el analista no opera como un sujeto que estudia a un objeto ‘exterior’ —el paciente—, ni tampoco haciendo mera introspección (el, tan criticado por Freud, “autoanálisis”) sino propiciando un espacio donde el impaciente analizante se estudia a sí mismo, en tanto ‘*sujetobjeto*’, ante ese *Otro* denominado ‘analista’.

El psicoanálisis es un espacio en el cual el analizante se pregunta por el sentido de su vida, por su ser. En el diván aparecen, ‘aterrizados’, los grandes problemas filosóficos y es ahí donde encuentran solución, en acto, dichos enigmas.

Desde nuestro punto de vista, la experiencia psicoanalítica conlleva una filosofía en acto y, por ende, conduce a una problematización de una gran cantidad de conceptos filosóficos claves: verdad, libertad, sujeto, tiempo y que, por cierto, acercan al pensamiento del analista francés Jacques Lacan al del mayor ontólogo moderno: Martin Heidegger.²⁰

²⁰ El vínculo de Lacan con Heidegger ha sido objeto de múltiples análisis. Herrmann Lang (citado por Dreyfuss), así como Elizabeth Roudinesco lo consideran profundamente heideggeriano. François Balmés en su libro *Lo que Lacan dice del ser*. Buenos Aires, Amorrortu, 2002, pp. 20-21, al contrario, prefiere hacer caso a las palabras del mismo Lacan quien afirmó en su Seminario *L'identification* (sesión del 6 de junio de 1962): “Esta, mi enseñanza, no tiene realmente nada de heideggeriano, ni de neoheideggeriano, a pesar de la excesiva reverencia que me merece la enseñanza de Heidegger”, tesis reiterada en su seminario *Le transfert* y en *La logique du fantasme*. Tal reiteración para mí es significativa y me permite leerla (tal como el mismo Lacan lo permite al afirmar que su posición en el seminario es la del analizante) como una pura y simple denegación. Lacan, por tanto, era más heideggeriano de lo que él mismo acertaba a reconocer.

La verdad abismal²¹

La filosofía escolástica, dominante en este elemento hasta nuestros días, nos ha habituado a concebir a la verdad como la *adaecuatio rei et intellectus* (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 del sentido común, en la ciencia no carece de dificultades pues a los científicos les parece inalcanzable: un concepto verdadero implicaría haber concebido una verdad absoluta y actualmente muy pocos creen en ello.²²

Y esa concepción de la verdad tampoco tiene mucho que ver con la desarrollada en el psicoanálisis, al menos en el que sostuvo Jacques Lacan, quien se permitió afirmar:

Y así cuando nos abrimos al entendimiento de la manera en que Martin Heidegger nos descubre en la palabra *alethés* 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.²³

Lacan nos indica que la manera de entender la verdad en el psicoanálisis es la que presenta Heidegger... ¿en qué consiste?

La verdad heideggeriana: *alétheia: Verborgenheit-Unverborgenheit*

Una de las temáticas recurrentes en obra heideggeriana es el tema de la verdad. Desde el parágrafo 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.

²¹ Lo que sigue resume apretadamente los capítulos I y II de mi libro: *Del síntoma al acto. Reflexiones sobre los fundamentos del psicoanálisis*. México, UAQ/CIDHEM, 2001.

²² Algunos postulan, incluso, a la verdad como el consenso existente en una comunidad científica.

²³ Jacques Lacan, *Escritos 1*. México, Siglo XXI, 1984, p.15.

Para Heidegger, la concepción de la verdad de la tradición, de Aristóteles a Kant, la verdad proposicional (del juicio verdadero o falso), no es la originaria, y ello lo obliga a volver a los inicios 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*.

Heidegger descubre que cuando en la Grecia clásica se quería decir 'verdad' utilizaban el vocablo *alétheia*, y se permite traducirlo como *Verborgenheit-Unverborgenheit*, desocultación-ocultante, develación veladora. Para Heidegger la *alétheia* era una verdad basada en la *apertura* del "ser ahí" —el *Dasein*. Es por ello que, en *El origen de la obra de arte*, 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".²⁴

La verdad es algo que se hace patente en el ocultamiento: "La verdad existe sólo como la lucha entre el alumbramiento y la ocultación".²⁵

En resumen, la verdad se muestra y oculta simultáneamente, lo cual se manifiesta en la obra de arte de manera privilegiada. Pero no sólo ahí. En la exégesis que Heidegger realiza del aburrimiento²⁶ o del concepto de la angustia indica que lo que nos conduce a esos estados tan peculiares y desagradables no es sino la emergencia de una verdad: la presencia de la nada: "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".²⁷

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

En conclusión podemos afirmar que la verdad que se presenta en el análisis no es la de la *adaecuatio*, es la de la *aletheia* heideggeriana, esa ficcional²⁸ que se muestra ocultándose y por tanto no puede ser sino medio-dicha continuamente,²⁹

²⁴ Martin Heidegger, *Arte y poesía*. México, FCE, 1985, p. 110.

²⁵ *Ibid.*, p. 99.

²⁶ Cf. La segunda parte del volumen 27 de la *Gesamtausgabe*, la *Einleitung in die Philosophie* de Martin Heidegger.

²⁷ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*. México, FCE, 1983, 207.

²⁸ J. Lacan, *Escritos 2*, México, Siglo XXI, 1984, p. 787.

²⁹ "[...] diga cualquier cosa, eso tocará siempre a la verdad", Jacques Lacan, Seminario *Les non dupes errent*, sesión del 19 de marzo de 1974, citado por Marcelo Pasternac, "Sobre el control/ supervisión analítico", en *Artefacto* 1, 1990, p. 79.

esa que irrumpe e insiste. Una verdad cuya esencia es, indica Heidegger, la libertad. ¿Cómo entender esto?

La libertad determinada

La libertad es otro concepto paradigmático de la filosofía que la experiencia psicoanalítica obliga a leer según el aporte heideggeriano. Y esto lo puedo afirmar con certeza porque la libertad que concibe el sentido común, esa que rápidamente se confunde con el *liberum arbitrium*, Lacan la consideraba simplemente delirante: “Les he indicado [...] el carácter profundamente delirante del discurso de la libertad”.³⁰

Pero esa no era la libertad de la cual nos hablaron Heidegger y Hegel. Estudiémoslo con cuidado.

El *liberum arbitrium* no es la libertad

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

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. La libertad, por otro lado, 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? Muy pronto se dieron cuenta de que en ese ámbito es imposible postular la capacidad de elección humana.

Capacidad de elegir que también fue 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

³⁰ J. Lacan, *Seminaire Les structures freudiennes des psychoses*, sesión del 15 de febrero de 1956.

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 acto,³¹ podemos darnos cuenta de la pobreza 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 o el inconsciente.

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

La libertad 'superior'

Los griegos llamaban *eleutherós* 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'*.³² Esto es así porque los griegos concibieron a la libertad como la consciencia de la necesidad, como la asunción del destino.

Hegel reiterará esta idea en su *Historia de Jesús* al afirmar que éste llegó a ser libre cuando se 'sometió libremente' a la ley divina.

Sin embargo, a pesar de estas luminosas afirmaciones, el pensar occidental siguió confundiendo la libertad con la capacidad electora. Desde mi punto de vista, fue sólo hasta que llegó Heidegger que occidente pudo resolver esta cuestión, veámoslo con detalle.

³¹ Cf. S. Freud, *Psicopatología de la vida cotidiana*. en Obras completas, vol. 6, Buenos Aires, Amorrortu, 1976, cap. 12.

³² José Ferrater-Mora, *Diccionario de filosofía III*. Madrid, Alianza Universidad, 1981.

Heidegger y la libertad

En el apartado denominado “La esencia de la libertad”, incluido en el texto de 1943: *La esencia de la verdad*, Heidegger 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’ o, mejor, como veremos, ‘sujeto’.

El sujeto-mundo

La idea de sujeto es otra idea filosófica clave que acerca a la experiencia psicoanalítica con el pensar heideggeriano.

Es bien conocido que, al inicio de *El ser y el tiempo* Heidegger define al *Dasein*, el ente que se pregunta y somos cada uno de nosotros, como algo diferente al *Yo*, el *individuo*, al *hombre* y la *persona*.

Podemos decir, con Heidegger y Lacan, que 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”.³³ 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. 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: *hipokeimenón*, *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.³⁴ La *Moira*, el Destino, era superior a los Dioses mismos. En los años del cristia-

³³ J. Lacan, Seminario *Les écrits techniques de Freud*, sesión del 10 de febrero de 1954.

³⁴ Prometeo constituye la encarnación de tal posibilidad, Cf. el *Prometeo* de Eurípides.

nismo, 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. Pero en la actualidad ya no es fácil postular que el sujeto, que el agente del acto, es Dios. Los jueces modernos ya no creen a los criminales cuando culpan a la providencia por sus felonías. Entonces ¿quién es el sujeto, el agente del acto?

Antes de responder aclaremos la manera como Heidegger define a su equivalente del sujeto, el ‘ser ahí’ (*Dasein*): “[...] este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos la ‘posibilidad de ser’ del preguntar, lo designamos con el término de ‘ser ahí’”.³⁵

Acto seguido lo define con base en 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’.
- El *Dasein* se encuentra ‘en el mundo’ (*In-der-Welt-sein*) desde el origen.
- El *Dasein* es ‘con’ otros (*Mitsein*) 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’”.

Desde mi lectura, dicho *Dasein* está estrechamente vinculado con la noción de sujeto abierta por el psicoanálisis de Lacan.

En *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*, Lacan muestra que, si asumimos el descubrimiento freudiano de inconsciente, 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

³⁵ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 17.

escrito, ni siquiera que lo han tatuado en su cuero cabelludo rasurado mientras dormía”.³⁶

Para Lacan, el sujeto no es sino un “efecto signifiante”,³⁷ un sujeto que no habla sino que “es hablado”, uno que no es “ahora ya” sino que “habrá sido”,³⁸ pues no es sino una consecuencia del acto. Lacan sostiene repetidamente que no somos nosotros los que hablamos sino que “somos hablados por el lenguaje” (“*parlêtre*”), 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”.³⁹

Como podemos apreciar, la concepción lacaniana acerca del sujeto es muy 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 sujeto, asimismo, se encuentra intrincado con el otro y el mundo, cuestión que Heidegger escribía con su concepción del *Mitsein* e *In-der-Welt-sein* y Lacan con la de la *immixion des sujets*.

Mitsein e immixion des sujets

Heidegger establece lo que entiende por *Mitsein* y *Mitdasein*⁴⁰ desde 1927 en *El ser y el tiempo*. En dicha obra indica que el *Dasein* es desde siempre *con* otros (*Mitsein*) e indisociable del mundo (*In-der-Welt-sein*). 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 hábitos o anhelos. 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*.

³⁶ J. Lacan, *Escritos 2*, p. 783.

³⁷ “Un signifiante es lo que representa a un sujeto para otro signifiante”, J. Lacan, *op. cit.*, p. 799.

³⁸ *Ibid.*, p. 787.

³⁹ M. Heidegger, *De camino al habla*, Barcelona, Serbal, 1987, p. 11.

⁴⁰ En el párrafo 26 de M. Heidegger, *El ser y el tiempo*. México, FCE, 1983, sostiene que el *Dasein* puede o bien “curarse” de otros entes (intramundanos), o bien “procurar” por otros *Dasein*. En este texto considero al *Mitsein* como el existenciario que designa la relación con otros entes, sean intramundanos, sean *Dasein*.

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 *immixtion des sujets*.⁴¹ 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 inapresable del sujeto que asume el pensamiento del inconsciente. 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.⁴²

En la *intrincación de sujetos* no hay uno que pueda decir 'yo', sino que el sujeto⁴³ se presenta 'en varios personajes simultáneamente'. El sujeto es, además, siempre, por incluir al otro, corresponsable.

Vuelta a la libertad

A partir de lo anteriormente enunciado se puede comprender mejor la 'libertad en un sentido superior' de la cual tratamos anteriormente: si el sujeto no es sino en *intrincación con el otro y el mundo*,⁴⁴ la libertad superior es aquella derivada de dicha claridad: la libertad de un sujeto intrincado con el otro y el mundo que, por ende, asume su destino (la determinación).⁴⁵ Un sujeto al que se le puede exigir "*¡illega a ser el que eres!*" (*Werde was du bist!*), según la fórmula pindárica retomada por Nietzsche, Goethe y Heidegger.

⁴¹ Intrincación, entremezcla de sujetos.

⁴² Erik Porge, *Se compter trois*. Toulouse, Eres, 1989, p. 10.

⁴³ 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.

⁴⁴ Intrincación desplegada por Heidegger en sus nociones *In-der-Welt-sein*: ser-en-el-mundo y *Mitsein*: ser con otros.

⁴⁵ Cf. el parágrafo 74 de *El ser y el tiempo*. México, FCE, 1983, p. 414ss.

La libertad originaria no es el cuestionable libre albedrío de una voluntad, la libertad originaria es la del *Dasein* que es uno con el otro y el mundo.

Y eso se aprecia claramente en el psicoanálisis. 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, de un lado el yo y del otro el mundo. El psicoanálisis permite pasar a otra vivencia, una donde el Mundo no está ‘más allá’, donde todo se conjuga y copertenece, donde el mundo se revela apertura —y resistencia—, donde el *Dasein* es *In-der-Welt-sein* y *Mitsein*, pues el mundo y los otros le son constitutivos. Un símil lo presenta la hormiga en la banda de Möbius, la cual constata a cada instante que hay uno y otro lado y, al finalizar el recorrido, reconoce, perpleja, que hay tan sólo un lado.

Para el Heidegger de *El ser y el tiempo*⁴⁶ la libertad implica la incorporación del *Dasein* a esa tradición que lo constituye como proyecto y que es profundamente molesto para eso denominado por Freud el Yo, el cual pretende autonomía e independencia, ese Yo definido por Lacan, como antes indicamos, como ‘función de desconocimiento’. Es ese yo el que es el soporte de todo eso que el mismo Lacan denominaba el ‘discurso delirante de la libertad’; 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, que nos supone autónomos y con ‘capacidad electora’. De la misma manera, el Yo puede libremente oponerse a su tradición, deteniendo momentáneamente su posibilidad heredada... aunque sólo momentáneamente.⁴⁷ No se puede impedir al río la vuelta al cauce. La terquedad yoica tan sólo interrumpe. Al contrario, cuando el Yo libremente asiente a su ‘posibilidad heredada’ puede ‘llegar a ser el que es’, movimiento que realiza en una temporalidad ‘colapsada en el ahora’.⁴⁸

⁴⁶ 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”. (M. Heidegger, *Schelling y la libertad humana*. Venezuela, Monte Ávila, 1990, p. 189.)

⁴⁷ Oponerse libremente a la tradición heredada no excluye a la libertad, por ello no podemos sino estar de acuerdo con Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*. México Alianza Universidad, 1989, pp. 466 y ss., cuando afirmó: “estoy condenado a ser libre” o “el hombre nace libre, responsable y sin culpa”.

⁴⁸ Cf. mi estudio *Del síntoma al acto. Reflexiones sobre los fundamentos del psicoanálisis*. México, UAQ, 2001, cap. III.

La temporalidad del psicoanálisis⁴⁹

Desde los inicios de su práctica, Freud se dio cuenta de que no eran muy fiables las historias (*vgr.* las escenas de seducción) que le narraban sus analizantes. En su *Presentación autobiográfica* narra de la siguiente manera su reflexión:

Quando después hube de discernir que esas escenas de seducción no habían ocurrido nunca y sólo eran fantasías urdidas por mis pacientes, que quizás yo mismo les había instilado, quedé desconcertado un tiempo [...] mi error había sido entonces como el de alguien que se tomara por verdad histórica la leyenda de la monarquía romana según la refiere Tito Livio, en vez de considerarla como lo que es: una formación reactiva frente al recuerdo de épocas y circunstancias mezquinas probablemente no siempre gloriosas.⁵⁰

Posteriormente, Freud descubre una importante función del relato del acontecimiento por parte del analizante: el encubrir.

En su texto “Sobre los recuerdos encubridores” (1899), Freud analiza un trabajo de V. C. Henri (1897) sobre los recuerdos infantiles, donde se da cuenta de que gran parte de los recuerdos de la infancia no son de lo que los padres sabían que había conmovido al niño (*vgr.* la muerte de familiares) sino de escenas vacuas (la imagen de un mantel, una ventana, etcétera) y llama a esos recuerdos ‘encubridores’ pues, desde su punto de vista, tienen la función de ocultar otros recuerdos, esos sí traumáticos, que están unidos a los encubridores con lazos simbólicos o de contigüidad.

Freud afirmará, finalmente, con Henri, que todo recuerdo es encubridor pues los humanos no poseemos recuerdos *de* la infancia sino *sobre* la infancia.

Con todo esto la credibilidad de lo relatado por el paciente disminuye pues, si todo recuerdo es encubridor... ¿qué se debe creer? ¿Tiene sentido seguir hurgando en el pasado?

Además, los recuerdos que emergen de lo reprimido son a veces muy difíciles de sacar a la luz: ‘la mayoría de las veces es imposible despertar un recuerdo’ y, cuando aparece, el analizante sostiene: ‘en verdad lo he sabido siempre, sólo que no me pasaba por la cabeza’.⁵¹

Y no lo recordaba porque dichos eventos se traen marcados en el cuerpo, aparecen en nuestros actos. En ellos el pasado se encuentra resumido: “[...] el

⁴⁹ En este apartado resumo, de manera muy sucinta, mi ensayo *La temporalidad del psicoanálisis*. México, Universidad de Guadalajara, 1989.

⁵⁰ S. Freud, *Obras completas*. Buenos Aires, Amorrortu, 1979, vol. 21, p. 33.

⁵¹ S. Freud, *op. cit.*, vol. 12, pp. 151-152.

analizado no *recuerda* en general nada de lo olvidado y reprimido, sino que lo *actúa* [...] lo *repite*, sin saber, desde luego, que lo hace”.⁵²

Y lo repite, precisamente, en la transferencia, es decir, en la relación con el terapeuta: “La transferencia misma es sólo una pieza de repetición, es la transferencia del pasado olvidado; pero no sólo sobre el médico: también sobre todos los ámbitos de la situación presente”.⁵³

Dicho en otras palabras, en la transferencia, en la relación presente con el terapeuta, el pasado se repite. Un pasado interpretado desde el momento mismo de su vivencia pues ‘lo realmente ocurrido’ constituye una ficción. Por todo ello, al analista deja de interesarle lo ‘realmente ocurrido’ para preocuparse solamente por la manera como lo interpretó el paciente. Deja así de hurgar en el pasado y lee el pasado que el paciente repite en el presente, en la transferencia.

Lacan y la “reescritura de la historia”

Con el conocimiento, derivado de la enseñanza de Freud, de que no hay más realidad pasada que la interpretada, Lacan plantea la tarea del psicoanálisis como: “reescribir la historia”. En su seminario sobre los *Escritos técnicos de Freud* escribe: “La historia no es el pasado. La historia es el pasado en tanto que es historizado en el presente, historizado en el presente porque fue vivido en el pasado”.⁵⁴

Y, más adelante, hablando respecto al objetivo del análisis: “[...] yo diría, a fin de cuentas, que de lo que se trata, es menos de recordar que de reescribir la historia”.⁵⁵

En el psicoanálisis, por tanto, se lee el pasado con el objeto de reescribir la historia. Y al reescribirse el pasado cambia el futuro, pues el futuro no es sino el pasado proyectado hacia adelante. Como puede apreciarse, reescribir la propia historia deviene tarea central del psicoanálisis, pues es capaz de cambiar el futuro. Agnes Heller escribe en su *Teoría de la historia*, que el futuro como utopía determina el obrar presente que está encaminado hacia él. Si mi utopía, si mi futuro, cambia, cambiará asimismo mi actuar presente.

Así, cuando el psicoanálisis reescribe la historia, cambia el pasado y al cambiar el pasado cambia el futuro, que no es sino el pasado proyectado hacia

⁵² *Ibid.*, pp. 152-153.

⁵³ *Ibid.*, p. 150.

⁵⁴ J. Lacan, *Seminaire Les écrits techniques de Freud (1953-1954)*. París, Seuil, 1975, p. 19.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 20.

adelante. Asimismo, al cambiar el futuro cambia el presente pues éste tiende hacia aquél. Sobre esto último A. Heller cita muy acertadamente a Whitehead: "[...] separad el futuro y el presente se derrumbará despojado de su contenido mismo".⁵⁶

La claridad de Heller proviene, evidentemente, de su lectura de Heidegger, pues fue éste el que retomó la idea de una historicidad y temporalidad donde el pasado y el futuro se encuentran 'colapsados' en el presente. Revisemos la concepción del tiempo y la historia del ontólogo alemán.

La historicidad heideggeriana

Desde los albores de la ontología heideggeriana se plantea que la temporalidad humana no se reduce a lo que los relojes presentan. En el apartado titulado "Temporalidad e historicidad" de *El ser y el tiempo*, Martin Heidegger muestra que el tiempo humano también puede concebirse de otra manera, y para hacerlo distingue entre dos maneras de vivir la temporalidad: la 'impropia' y la 'propia'.

El tiempo impropio presenta 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';⁵⁷
- 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 nominará a esa manera de vivir el tiempo como impropio, y planteará una temporalidad propia con tres 'éxtasis': advenir, sido y presente. Tales 'éxtasis' están en el *Dasein* mismo, son inseparables de él. Así como en Parménides, donde el tiempo es inherente al ser y, por tanto, 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.⁵⁸

⁵⁶ Agnes Heller, *Teoría de la Historia*. México, Fontamara, 1986, p. 53.

⁵⁷ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*. p. 442.

⁵⁸ Por tal razón, en el parágrafo 78, Heidegger señala a Dios como un ser fuera de tiempo (en virtud de su eternidad).

La temporalidad del *Dasein* propio, entonces, presenta tres éxtasis: el advenir, el sido, y el presente. 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.

Heidegger señala que para que el *Dasein* sea sí mismo debe 'precurzar la muerte' (*Vorlaufen des Todes*), es decir, asumir la finitud, pero sin quedarse en un mero 'esperar la muerte' pesimista sino, con 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 precurzar la muerte advenidera hace al *Dasein* encontrarse con la angustia, angustia producida por esa 'posibilidad de la imposibilidad' que es la muerte. El precurzar 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 es un hombre de su tiempo.⁵⁹

En la temporalidad extática, heideggeriana, de manera similar al enfoque de san Agustín,⁶⁰ el pasado y el futuro dejan de estar 'atrás' o 'adelante', para encontrarse en el presente. El *Dasein* porta su sido (como la historia que lo determina en su presente) y también su advenir, el cual determina, bajo la forma del objetivo, incluso de la utopía, su actuar presente. Para Heidegger es la muerte advenidera —la que el *Dasein* propio precurza— la que le permite recuperarse en su tradición sida, lo cual determina su presente. 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 (temporalidad impropia), 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 a ellos (en el presente).

Como puede apreciarse, el Heidegger pensante unifica el tiempo (y hará lo mismo con el otro y el mundo en el sujeto): el pasado está resumido en el presente y el futuro, en tanto anhelos y objetivos, también se encuentra en el presente.

⁵⁹ 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 vivir la vida propia inserto en el momento histórico-social.

⁶⁰ En sus *Confesiones*. México, Latinoamericana, 1966, p. 323, san Agustín sostiene que, si pensamos en el tiempo, realmente no existe sino el presente pues todo ocurre en él, en consecuencia, sólo hay un "presente del presente", un "presente del pasado" y un "presente del futuro".

Un ejemplo de temporalidad extática: la *Nachträglichkeit*⁶¹ freudiana

Más de una década antes de la aparición de *El ser y el tiempo* de Heidegger, Freud ya se había enfrentado a la experiencia de una temporalidad que escapa a la flecha del tiempo newtoniana.⁶² Freud, al no poder incorporar su concepción del inconsciente a la temporalidad aristotélico-newtoniana, indicará, en 1915, que el inconsciente es 'atemporal'.⁶³ Pero años antes, en 1895, había planteado, incluso, 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*.⁶⁴ En tal obra Freud aprecia perfectamente que el deseo

⁶¹ El vocablo *Nachträglichkeit* ha sido vertido al castellano como 'resignificación', 'efecto retro-activo' o 'con posterioridad'.

⁶² En sus *Principia mathematica* Newton escribe: "[...] el tiempo absoluto, verdadero y matemático, por sí mismo y por su propia naturaleza, fluye uniformemente sin relación con nada externo" (Citado por Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, IV, p. 3245).

⁶³ Sigmund Freud, *Obras completas*. Buenos Aires, Amorrortu, 1976, vol. 14, p. 184.

⁶⁴ En el apartado titulado "La *proton pseudos* histórica" del *Proyecto de psicología para neurólogos*, 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 donde 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" (Cf. S. Freud, *Obras completas*. Buenos Aires, Amorrortu, 1976, vol. 1, p. 401). No tardó Freud en encontrar el enlace entre las dos escenas: por un lado, la risa de empleados y pastelero, por el otro, el deseo; en un caso un empleado le gustó, en el otro, parece que no le desagradó el pellizco del pastelero, por lo cual volvió al día siguiente. A partir de este caso Freud elabora su concepción de la *Nachträglichkeit* —esa temporalidad donde lo posterior hace inconsciente a lo anterior—, concepción que implica la superación de la teoría traumática (la cual planteaba que los síntomas no eran sino los efectos directos 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". Ahora bien, la inclusión de la transferencia permite responder esa pregunta. En el análisis de Emma, Freud era el soporte de su transferencia, despertando su deseo e incluso actuándolo. No olvidemos que, según algunos biógrafos (Geoffrey Masson, Janet Malcolm, Alexander Grinstein), Freud, gracias al apoyo de

inconsciente no sólo se encuentra en el pasado (el sido), sino en el presente y, además, que compromete al devenir, es decir, está inserto en una temporalidad acorde a lo planteado por Heidegger. Quizás si Freud hubiese conocido la obra de Heidegger se hubiese dado cuenta de que su dificultad para teorizar la temporalidad del inconsciente se debía a que el modelo con el cual lo leía no era el adecuado. *El inconsciente si bien es “atemporal” para la flecha del tiempo aristotélico-newtoniana, no lo es para la temporalidad de Heidegger.* El inconsciente⁶⁵ opera en una temporalidad extática, colapsada.

La experiencia analítica, entonces, es acorde a la 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 por ende 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

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*) de Emma, curarle la histeria. Esto fue posible debido a la conjunción de las teorías de Freud y Fliess. Pues mientras Fliess —quien 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 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 sino por Gersuni—, 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. 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 inconsciente como tal, pues ya había alguien que podía leerlo así. 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 inconsciente presente en la fobia y, gracias a ello, reingresó, en la transferencia, lo olvidado. El deseo, vehiculado por el síntoma, circula en las tres escenas, es lo que las hace presentes, patentes, es lo que se repite y transfiere. La pregunta: ¿por qué un recuerdo puede ser más traumático que la vivencia misma? encuentra su sentido: el recuerdo atestigua la presencia de la vivencia, forma parte de un sido que se encuentra en el presente, se halla presente, se repite en el síntoma, en la transferencia. Es la repetición la que hace existir a los eventos. Un evento único (un hápax, decían en la Grecia antigua) carece de nombre, no es re-conocible. Desde este punto de vista, el generador de síntomas, el deseo inconsciente, no sólo está en el pasado (el sido) sino en el presente y, además, compromete el devenir.

⁶⁵ *“Une bévue”* (Tropiezo, metida de pata), transliteración del *Unbewusste* —inconsciente— freudiano, mediante el cual Lacan reconsidera tal noción

efectos subjetivantes del análisis. Sólo gracias a ello es posible lograr el “anhelo de ser otro”.

Conclusiones

La experiencia psicoanalítica posibilita el ‘anhelo de ser otro’ en la medida en que conduce, a quienes se permiten recorrerla hasta su culminación, a cuestionar nociones básicas del sentido común, cuestionamiento que revela una asombrosa cercanía con los planteamientos heideggerianos.

De tal manera, la verdad se concibe como apertura (eso que abre y permite las asociaciones), la libertad como la asunción de la tradición heredada que nos permite ‘llegar a ser lo que somos’, el sujeto ya no como una cosa sino como el corresponsable agente del acto, uno que incluye al otro y al mundo y, finalmente, al tiempo ya no como eso medido por los relojes sino como una entidad fundamental que nos es consustancial y donde se encuentra colapsada nuestra existencia toda.

La experiencia psicoanalítica retoma el antiguo ‘anhelo de ser otro’ pues al modificar esas nociones claves de nuestra existencia nos obliga a mirar el mundo y la historia de otra manera, nos permite ‘pasar a otra cosa’ y encaminarnos en la vía del inalcanzable objeto de nuestro deseo.⁶⁶

Fecha de recepción: 10/12/2009

Fecha de aceptación: 2/04/2010

⁶⁶ Cuestión que Lacan escribía con su noción de *objeto* a Heidegger con su fórmula “Auf einen Stern zu gehen, nur dieses” (Ponerse en camino hacia una estrella, sólo eso).