

PSICOANÁLISIS Y PSICOLOGÍA HUMANISTA-EXISTENCIAL Y SUS POSIBLES ENCUENTROS CON EL BUDISMO ZEN*

Juan José Soca Guarnieri**

Resumen

El sufrimiento psíquico actual no se manifiesta bajo la forma de las típicas histéricas de a principio del siglo XIX, con barrocas manifestaciones de ceguera, parálisis y otros.

Las histerias actuales y los sufrimientos existenciales de hoy se presentan bajo otra forma, muchas veces difusa, vaga, solapada en otras formas de existencia. Frente a esta realidad, ¿cuáles resultan ser las respuestas del Psicoanálisis y de la Psicología Humanista - Existencial?

Palabras claves: Sufrimiento, psicología humanista-existencial.

Abstract

Current Psychic suffering is not shown as the typical hysterical manifestations as it was at the beginning of the 19th Century with baroque manifestations of blindness, paralysis and others.

Fecha de recepción: Mayo de 2001

* Ponencia presentada en el *I Encuentro Internacional de Psicología Humanista-Existencial*. Cartagena de Indias (Colombia), 30 de noviembre - 1 y 2 de diciembre de 2000. Asociación Colombiana de Análisis Existencial.

** Psicólogo. Universidad Académica de Humanismo Cristiano de Chile. (*e-mail*: jjsoca@academia.cl.)

Current hysteria and existential suffering are presented in other way, much of the time, diffuse, vague, and covered up by other ways of existence.

Before this reality, which are Psychoanalysis and Humanistic – Existentialist Psychology answers?

Key words: Suffering, psychology humanistic-existentialist.

1. INTRODUCCIÓN

El título de esta ponencia puede resultar un poco ambicioso. Pero nuestra apuesta, sin caer en algo pretencioso, consiste en poder entablar un diálogo entre el Psicoanálisis, la Psicología Humanista-Existencial y algunos aportes del Budismo Zen.

El siglo XX se caracterizó, entre otras cosas, por acentuar las diferencias entre distintos paradigmas, que nos competen: Occidente y Oriente, Psicoanálisis y Psicología Humanista-Existencial, y otros.

En parte, esta división refleja la variedad y riqueza de lo humano –y en esto no tenemos ninguna objeción. Pero por otro lado, dicha división acentuó determinadas posiciones rígidas e irreconciliables, lo cual provocó incomunicaciones, incomprensiones mutuas y prejuicios en cada una de éstas.

Es posible un diálogo, si estamos de acuerdo en dos requisitos mínimos y necesarios: Por un lado, respetar la diversidad y la «verdad» que habita en cada una de las posiciones; y por otro lado, para que se produzca un diálogo, las partes interesadas deben ser conscientes de sus faltas, sus carencias y que cada una de ellas no posee toda la «verdad». En ese sentido resulta un tanto difícil poder entablar un diálogo si las partes involucradas se sienten «satisfechas» consigo mismo. Por demás la humanidad ha dado varios ejemplos de intolerancia y arrogancia, lo cual ha desembocado en luchas fratricidas y estériles.

Por último, los cambios acelerados que están ocurriendo en nuestro mundo, a través de una «globalización» creciente en todos los niveles (económicos, culturales y sociales), obligan a interrogarse sobre la subjetividad actual.

Los cambios antes señalados dan cuenta de un cierto malestar y sufrimiento psíquico-existencial.

El sufrimiento psíquico actual no se manifiesta bajo la forma de las típicas histéricas, de a principio del siglo XIX, con barrocas manifestaciones de ceguera, parálisis y otros. Basta recordar los casos descritos por el fundador del Psicoanálisis: Anna O, Dora, y otros: y tampoco los estados subjetivos de desorientación y vacío existencial tan frecuente en la post-segunda Guerra Mundial, ejemplificados en las obras de Sartre, Binswanger y otros.

Las histéricas actuales y los sufrimientos existenciales de hoy se presentan bajo otra forma, muchas veces difusa, vaga, solapada en otras formas de existencia.

Claro está que el «sujeto» de hoy se encuentra sujeto (valga la redundancia) a cambios profundos en su ser más íntimo y en el ámbito de lo relacional.

Frente a esta realidad, ¿cuáles resultan ser las respuestas del Psicoanálisis y de la Psicología Humanista-Existencial? ¿Se continuará en los «parapetos» y murallas tradicionales? En aras del desarrollo futuro de nuestras «escuelas» nos enfrentamos a un doble desafío: por un lado, uno de carácter teórico-práctico y, por otro lado, no menos importante, de carácter ético, ya que con el fin de dar respuestas al sujeto del siglo XXI compartimos una responsabilidad común.

Con lo señalado no se pretende marcar una suerte de «borramiento de límites» teóricos y conceptuales de cada uno de estos enfoques, so pena de acentuar otro síntoma más de la Post-Modernidad. A modo de un sistema abierto, se deberá guardar un cierto equilibrio, siempre inestable, entre fronteras bien delimitadas pero permeables a la escucha de los otros sistemas.

Tarea difícil, ya que implica un abandono, aunque sea momentáneo, al decir del Psicoanálisis: de nuestro «narcisismo» y aceptar que estamos «sujetos a la castración». La «verdad» no es toda, la «verdad» está en falta, algo está agujereado, nuestra «verdad» se halla incompleta y es parcial.

Nuestra apuesta consiste en hacer dialogar al Psicoanálisis y a la Psicología Humanista-Existencial tomando un tercer referente, el Budismo Zen, y de este modo tender un puente provisorio para introducirnos en el tema que nos convoca.

2. FRAGMENTO DE UN RELATO

Hace unos años atrás se asistió al éxito editorial de Bret Easton Ellis, con su obra *American Psycho*. El personaje central de esta obra, llamado Bateman, resulta ser un «yuppie» norteamericano. Este personaje, de 26 años, era egresado de la prestigiosa *Harvard Business School* y empleado en una exitosa financiera, *Pierce&Pierce* en Wall Street.

Nuestro personaje vive en un lujoso departamento ubicado en pleno Manhattan y gana tanto dinero, que no sabe qué hacer con él. Posee un rostro bello, con un bronceado artificial, y un cuerpo envidiable para muchos, cultivado diariamente en el gimnasio. Se cambia de vestimenta todos los días, y éstas cuestan una fortuna.

Resulta ser un modelo a imitar, no solamente por los jóvenes norteamericanos, sino también para muchos de nuestros jóvenes latinoamericanos.

La obra de Ellis resulta fascinante, ya que el autor describe de un modo minucioso los objetos con que se rodea Bateman. Vive en un mundo plagado de objetos transables y desechables: vestimentas, restaurantes, artefactos electrónicos y otros, todos de marcas registradas. El personaje se relaciona con ellos tomando como referencias las etiquetas de las casas en que los compró o a su equivalente en dólares.

El lector de esta obra es transportado hacia ambientes agobiantes, en los cuales conviven mensajes pseudoecologistas con «buena» dosis de psicofármacos y cocaína. El libro es pura imagen. Todo allí es imaginario. La elección del restaurante obedece al *ranking* semanal de la guía de turno y también los seres humanos son organizados según un *ranking*.

A su vez, los personajes que rodean a Bateman son frívolos, borrosos en sus contornos de identidad, así como él mismo. Nadie posee un rostro

definido. Todos ellos se obsesionan por ser exclusivos en la vestimenta, en los cortes de pelo, en los bronceados, pero al final resultan ser sujetos indiferenciados. Se saludan en los restaurantes o en las discotecas y confunden sus nombres. Pero lo más llamativo de esto es que al parecer no parece importar mucho.

Pero aquí no termina la novela. Bateman resulta ser un «psicopáta». Con la misma naturalidad con que ordena un whisky mutila con un filoso cuchillo a un mendigo que ve en la calle. Luego de cometer el hecho se aleja con toda naturalidad, arrienda un video y se duerme rendido ante el televisor.

Por cierto, su sexualidad nos muestra toda una dimensión de horror, difícil de resumir en pocas líneas. Las mujeres jóvenes que lleva a su departamento son objeto de su sadismo y de sus torturas a muerte. Aquí el autor de la novela no ahorra en detalles para describir con suma minuciosidad las atrocidades cometidas.

Con la misma naturalidad que asesina reclama en la tintorería el mal trabajo al no limpiar las manchas de sangre de sus sábanas.

El mensaje de Ellis, en su novela, da cuenta de una línea de continuidad entre asesinar a un mendigo o a una prostituta y compras efectuadas o comer en un restaurante caro. De esto se desprende que si todos los objetos se encuentran organizados según el dinero, lo que no vale nada no existe.

Es probable que algunos de ustedes estén pensando que el relato efectuado es producto de una ficción, tan alejado de la realidad cotidiana. Pero basta leer la prensa de cualquier país latinoamericano para contradecir dicha opinión. Chile, se dice, es el «campeón», a falta de títulos deportivos, en el maltrato infantil y en la violencia intrafamiliar. Parece ser que la violencia se ha instalado en nuestras casas, y ustedes, amigos colombianos, lo saben muy bien.

No pensemos que aquellos que violan a niñas de dos o diez años, o matan simplemente para obtener algún gramo de droga, son sujetos «anormales». No es así. La mayoría de ellos son buenos padres de familia, trabajadores responsables, con una «ética» intachable.

De igual modo les relato un fragmento del filme *Felicidad*. Escojo una escena en la cual un niño de diez años interpela a su padre, que había violado a uno de sus compañeros de colegio. La angustia del niño es evidente, su cuerpo tiembla, su rostro bañado en lágrimas, denota la posición existencial de este sujeto. El diálogo es el siguiente:

Niño: Papá, quiero saber si tú lo hiciste.

Padre: Silencio.

Niño: Padre, por favor, respóndeme.

Padre: (Titubea). Sí, lo hice.

Niño: ¿Por qué lo hiciste?

Padre: Hijo, no sé, me sentí impulsado a hacer.

Niño: Padre, ¿me lo harías?

Padre: Silencio. Lloro ... No.

Niño: Padre, ¿te masturbarías delante de mí?

Padre: Sí.

3. «EL CEREBRO DE FRANKENSTEIN»

Sin pretender incurrir en cuestiones de moralidad barata, los ejemplos señalados nos muestran una síntesis muy significativa de los efectos que producen en la subjetividad los nuevos tiempos que están corriendo, y por qué no, del llamado «capitalismo tardío».

Una de las características sobresalientes de este último es la sobreproducción de productos desechables, objetos puestos a la venta y rápidamente renovables. Esto refuerza, justamente, la sensación de finitud, de imposibilidad que tiene el ser humano de alcanzar, si pudiera, todos esos productos. Imposibilidad de poder dar un sentido y de significar la realidad. El mundo de las imágenes, tanto de la televisión como del computador o de las revistas, acentúa esa imposibilidad.

Estamos asistiendo a un nuevo imperio, el de la imagen, en detrimento de lo simbólico, entendido este último como lo más propio de lo humano. La sobredosis de imágenes hace estallar la posibilidad de generar sentido. Los efectos de esto no se hacen esperar, los síntomas del nuevo «malestar en la cultura» están a la vista: El culto al individualismo, la supresión de las

diferencias, la globalización mercantilista que llega hasta las distintas modalidades del erotismo humano, el no respeto por la singularidad, el autoritarismo, la demagogia y el abuso de los psicofármacos.

Algunos de ustedes pensarán que estos síntomas existieron en la historia de la humanidad; pero compartirán conmigo que asistimos a una hipertrofia de tales fenómenos.

Se asiste de un modo creciente, y al parecer inevitable, a un auge sorprendente de «hechiceros», videntes y magnetizadores. Quizá, como contrapartida del «cientificismo», nueva religión, que con su vertiente en las ciencias cognitivas, sobrevaloriza la idea del hombre-máquina en contraposición del sujeto.

La globalización de la «democracia occidental» aun en regiones remotas del planeta, impensable hasta hace poco tiempo, tiene como efecto inmediato borrar el dolor, el conflicto, las diferencias y las resistencias. La medicina actual se afana por dar una explicación causalista del psiquismo humano, de suprimir la muerte y alargar la vida. Todo en nombre de la globalización y del éxito económico.

En las relaciones cotidianas, el otro, el semejante, es una víctima, pues se impone sobre él una lógica intolerante de un yo narcisista. Nuestras opiniones valen más que las opiniones de los otros. De este modo, el culto al individualismo se cristaliza.

Parece ser que la Psicología Humanista-Existencial y el Psicoanálisis se hallan en retirada a favor de los avances impresionantes de la neurobiología y de la medicina moderna. En el mundo académico de la psicología moderna, y no académico, parece ser que conceptos como incosciente, yo, persona, sí-mismo, y otros, están fuera de moda, y lo que es peor, sacados del contexto, los cuales merecen una explicación organicista.

Parece ser que la idea del «**hombre conductista**» está suplantando a la idea del «**hombre trágico**». Un hombre encerrado en la lógica narcisista e individualista, pero fóbico en el rescate de su subjetividad y en su capacidad de trascendencia. El «hombre conductista»(no importa en qué lugar del

planeta) se encuentra poseído y sujetado por todo un sistema «biopolítico» que pauta su existir.

Este «hombre conductista» ya no siente responsabilidad de su vida y no tiene derecho a imaginar sus propios proyectos. Es así como John Mann, investigador norteamericano*, afirmó que la causa exclusiva de los suicidios reside, más que en una decisión subjetiva o por razones históricas, en una producción anormal de serotonina. Con esto se borra de un plumazo todos los avances de la filosofía, la psicología y de la poética. A esto se agrega el ideal cognitivo, cuya pretensión mayor es hallar una correlación entre los estados mentales y los estados cerebrales.

Ese «hombre conductista» tiene el **cerebro de Frankenstein**. Mary Shelley en su obra *Frankenstein o el moderno Prometeo* nos relata la vida de un joven científico llamado Víctor Frankenstein. Este fabrica un ser humano sin alma, juntando trozos de cadáveres, obtenidos de los cementerios. Pero una vez creado, este monstruo se humaniza y sufre al darse cuenta que no tiene alma. Pide a su creador que haga una mujer a su semejanza. Después de atravesar situaciones dramáticas, mata al inventor y se pierde en el Artico.

Resulta significativo que la autora de esta obra no dio nombre a la criatura, y con el paso del tiempo el nombre del inventor-victimario pasó al invento-víctima. De este modo, esta obra refleja en toda su intensidad el drama pesadillezco del hombre occidental, es decir: la cosificación del sujeto.

4. POSIBLES ENCUENTROS

«Un día dijo este sermón: «Hay un hombre verdadero sin ninguna jerarquía en la masa de carne desnuda, que entra y sale de tus puertas faciales [los órganos de los sentidos]. Los que todavía no han dado testimonio[del hecho]; ¡miren, miren!»

Un monje de adelantó y le preguntó: «¿Quién es el hombre verdadero sin ninguna jerarquía?»

* Artículo publicado por el autor en la revista *Nature Medicine*. Estados Unidos, 1998.

Rinzai se levantó de su silla y, agarrando al monje por le cuello, dijo: «¡Habla, habla!»

El monje vaciló.

El monje lo dejó ir y afirmó: ¡Qué despreciable palo sucio!»

«El maestro interrumpe el silencio con cualquier cosa, un sarcasmo, una patada. Así procede, en la técnica Zen, el maestro budista en la búsqueda del sentido. A los alumnos les toca buscar la respuesta a sus propias preguntas. El maestro no enseña ex cathedra una ciencia ya constituida, da la respuesta cuando los alumnos están a punto de encontrarla.»

«[...] En cuanto al budismo, es el ejemplo trivial por su renuncia al pensamiento mismo. Lo mejor del budismo es el Zen, y el zen consiste en eso, en contestarle con un ladrido, amiguito.»

«[...] No es el hombre quien ha de plantearse la pregunta por el sentido de la vida, sino que más bien sucede al revés: el interrogado es el propio hombre, a él mismo toca dar la respuesta que la propia vida le formula. Dicha respuesta será siempre una respuesta objetivada en los hechos: solamente en la acción, en el actuar, pueden encontrar respuesta verdadera a las preguntas vitales; esta respuesta se da en la responsabilidad asumida en cada caso por nuestro ser. Más aun, el ser sólo puede ser nuestro en cuanto es un ser responsabilizado.»

A partir de estos fragmentos se pretende introducir en aquellos conceptos o ideas que puedan dar cuenta de un posible diálogo entre el Psicoanálisis, la Psicología Humanista-Existencial y el Budismo Zen.

Se es consciente que en toda selección hay algo personal, producto de una experiencia profesional, y por qué no, de inclinaciones vitales, de quien les habla.

I.A) El Inconsciente en el Budismo Zen

En una de sus conferencias el señor Suzuki⁷ subraya que el método zen consiste en penetrar de un modo directo en el objeto mismo. *«[...] Conocer la flor es convertirse en la flor, ser la flor, florecer como la flor, y gozar de la luz del sol y de la lluvia. Cuando se hace esto, la flor me habla y conozco todos sus*

secretos, todas sus alegrías, todos sus sufrimientos; es decir, toda su vida vibrando dentro de sí misma. No sólo eso: al lado de mi «conocimiento» de la flor conozco todos los secretos del universo, lo que incluye todos los secretos de mi propio Yo, que ha venido eludiendo hasta ahora mi persecución de toda la vida, porque me he dividido en una dualidad, el perseguido, el objeto y la sombra. ¡Por algo nunca he logrado captar mi Yo y cuán agotador ha sido este juego! Ahora, sin embargo, al conocer la flor me conozco a mí mismo. Es decir, al perderme en la flor conozco mi Yo lo mismo que a la flor...».

Resulta obvio que en el fragmento citado se puede apreciar una crítica severa hacia un modo «científico» con relación al objeto. Las ciencias modernas se afanan por reducir, cuantificar, en definitiva, matar a la cosa. Resulta evidente que con este último modelo el inconsciente pierde su sentido y se «cosifica».

Según Suzuki: *«El inconsciente es algo que debe sentirse, no en el sentido ordinario, sino en lo que yo llamaría el sentido más primario o fundamental...».* *«El sentimiento del inconsciente es mucho más básico, más primario, y señala la edad de la Inocencia, cuando todavía no se ha producido el despertar de la conciencia de la llamada Naturaleza caótica».*

Para el Budismo Zen, el hombre que entra en contacto con el inconsciente sale de la prisión de su yo; un yo que lo limita, lo restringe, lo engaña, lo encierra en su egoísmo. La conciencia se desvanece en los desconocido, y una vez reconocido este desconocimiento se abre un nuevo sentido a su existencia.

Nuestra conciencia limitada, fuente de las preocupaciones, temores e inseguridades, tiene sus raíces en lo desconocido, que llamamos inconsciente. Una vez reconocido se abre una nueva dimensión, el hombre se convierte en el «artista de su vida».

Si bien para el Budismo Zen el inconsciente resulta ser lo misterioso y lo desconocido, no obstante se halla al alcance de nuestra conciencia. Esto es posible porque la conciencia está en una permanente conexión con el inconsciente. En este sentido, el Zen declara que el tao (el inconsciente) es «la conciencia de todos los días» Por ejemplo: cuando un monje preguntó a un

maestro lo que quería decir «la conciencia de todos los días» aquél respondió: «Cuando tengo hambre, como; cuando estoy cansado, duermo»

¿Que estatuto tiene el inconsciente? *«Bankei, uno de los grandes maestros japoneses modernos del zen, acostumbraba enseñar la doctrina de lo Nonato. Para demostrar su idea señalaba hechos de nuestra experiencia diaria como oír a un pájaro gorjear, ver una flor que florece, y decía que todos se deben a la presencia en nosotros de lo Nonato».*

Al parecer, lo Nonato de Bankei resulta ser el fundamento de todas las cosas, y comprende no solamente los sentidos de la experiencia cotidiana, sino también la totalidad de las realidades pasadas, presentes y futuras. La «conciencia de todos los días», la experiencia cotidiana y nuestros instintos, considerados en sí mismos no poseen valor ni sentido especiales. Adquieren significación en tanto que estén referidos a lo Nonato.

No se alude a una especie de «inconsciente instintivo»(en esto resulta significativo que Freud para dar cuenta del Inconsciente se refirió a pulsión y no a instinto), sino al inconsciente que ha incorporado todas las experiencias, constituyendo todo su ser.

Cuando el espadachín se enfrenta a su oponente no piensa en éste, ni en sí mismo, ni en los movimientos de la espada de su enemigo. Simplemente debe estar ahí, con su espada, la cual, olvidando toda técnica, está lista a seguir sólo los dictados del inconsciente. El hombre se ha borrado como experto en el manejo de la espada. Cuando ataca, no es el hombre sino la espada en manos del inconsciente la que ataca.

I.B) El Yo en el Budismo Zen

Para el Zen, el Yo es dinámico, se encuentra en permanente movimiento. Al respecto Suzuki expresa que: *«El Yo es comparable a un círculo que no tuviera circunferencia, es sunyatá, vacío. Pero es también el centro de ese círculo, que se encuentra en todas partes y en cualquier parte del círculo. El Yo es el punto de subjetividad absoluta que puede expresar el sentido de la inmovilidad o tranquilidad. Pero como este punto puede moverse hacia donde queramos, a puntos infinitamente variados, no es realmente un punto. El punto es el círculo y el círculo es el punto...».*

«Todo lo que está afuera le dice al individuo que no es nada, mientras que todo lo que está adentro lo convence de que es todo». A modo de la «cinta de Moebius», cuerda trenzada, que remite a lo individual y a la conciencia de otros acerca de su relatividad.

Este Yo no es el Yo de la apariencia, del engaño, el Yo de la servidumbre. A diferencia de éste, el llamado Yo-Verdadero tiene que ver con el ser, con el inconsciente que antes habíamos señalado.

Rinzai Gigen nos trae lo siguiente:

«Un día dijo este sermón: «Hay un hombre verdadero sin ninguna jerarquía en la masa de carne desnuda, que entra y sale de tus puertas faciales. Los que todavía no han dado testimonio del hecho; ¡miren, miren!»

Un monje de adelantó y le preguntó: «¿Quién es el hombre verdadero sin ninguna jerarquía?»

Rinzai se levantó de su silla y, agarrando al monje por el cuello, dijo: «¡Habla, habla!»

El monje vaciló.

El monje lo dejó ir y afirmó: ¡Qué despreciable palo sucio!»

Rinzai señala que ese «Hombre-Verdadero» es ese Yo. El Yo verdadero es una especie de ser metafísico, en contraposición al yo de la Psicología. Ese «Hombre-Verdadero» u «Hombre-Camino», como lo expresa Rinzai, se lo define como un ser sin jerarquía, independiente de, sin ropas.

Dejemos de hablar al propio Rinzai de este Yo, y se verá más adelante los puntos de encuentro con algunos aportes de la Psicología Humanista-Existencial y el Psicoanálisis.

- *«[...] Todas éstas no son, estoy seguro, sino sombras. ¡Oh Venerables Señores! Deben reconocer al hombre [jen] que juega con estas sombras...».*
- *«[...] No es ni su cuerpo, ni su estómago, ni su hígado, ni su riñón, ni el vacío del espacio, el que expone el Dharma y lo escucha. ¿Quién es entonces el que entiende todo esto? Es Él que está justamente frente a ustedes, con plena conciencia, sin una forma visible y en la brillantez solitaria. Este Uno sabe cómo hablar sobre el Dharma y cómo escucharlo...».*

- «[...] Este Hombre es la madre de todos los Budas. Así, Buda nace de aquello que no depende de nada...».
- «[...] Es el que no tiene ni aspecto ni forma, ni raíz, ni tronco, y que, sin lugar dónde habitar, está lleno de actividades...».
- «[...] Responde a todos los tipos de situaciones y manifiesta sus actividades y, sin embargo, no sale de ninguna parte. Por tanto, tan pronto como tratas de buscarlo está lejos, cuanto más te acercas, más se aleja de ti. Secreto es su nombre...».
- «[...] El nunca sufre consecuencias cármicas, ni cuando entra al reino de los fantasmas hambrientos o de los animales...».
- «[...] Las situaciones pueden variar infinitamente, pero el hombre no varía...».
- «Ello [El hombre, el Yo-verdadero] toma formas de acuerdo con las condiciones, como la luna que se refleja diversamente en el agua».
- «[...] El Dharma no tiene ninguna forma y, sin embargo, cuán claramente se manifiesta en su soledad...».
- «[...] Si se trata de captar al Yo mientras se mueve, permanecerá en un estado de inmovilidad; si se trata de captarlo mientras permanece inmóvil, empezará a moverse. Es como el pez que nada libremente sobre las olas en la profundidad...».
- «[...] Pueden tratar de captarlo, pero se niega a ser apresado; pueden tratar de apartarlo, pero no desaparece. Mientras más lo busquen, más lejos estará. Cuando ya no se le persigue, entonces se encuentra precisamente frente a ustedes. Su voz suprasensual llena sus oídos...».
- «[...] Me pongo entonces muy distintas ropas y los estudiosos empiezan a dar sus interpretaciones, inconscientemente cautivados por mis palabras y frases [...] Cuando me las quito y entro en un estado de absoluto vacío, se quedan sorprendidos y perdidos, y corriendo sin sentido dirían que no tengo ropa...».

- *«Las ropas no son autodeterminantes, es el Hombre el que se pone diversas ropas, ropas de pureza, ropas de no-nacimiento, ropas de iluminación, ropas de nirvana, ropas de patriarcas, ropas de budidad [...] No cometan el error de tomar por realidad las ropas que usa la gente. Si lo hacen así, aun después del paso de innumerables kalpas, seguirán siendo expertos en ropajes y nada más...».*
- *«[...] Lo encuentro a él y sin embargo no lo conozco. Converso con él y sin embargo ignoro su nombre...».*
- *«La razón por la que en estos días los estudiosos son incapaces de acercarse a la realidad [del Yo] es que su entendimiento no va más allá de nombres y palabras».*

Huelgan las palabras. Para dar cuenta de la naturaleza del Yo-Verdadero o el Inconsciente, en contraposición al Yo de la apariencia, al Yo Psicológico, el «Primer Yo», el «Hombre-Camino» resulta ser la esencia de lo humano. Es algo que no tiene sustancia ni forma, difícil de aprehenderlo, se oculta, se escabulle; pero no obstante es eficaz, nos guía, nos determina, nos hace ser lo que somos.

El Budismo Zen nos advierte sobre la tendencia de disfrazar al Yo-Verdadero con otros nombres. ¿No es esto, acaso, lo que se ha hecho con el Inconsciente en las Psicologías Modernas Occidentales? ¿No se han confundido las ropas de ese Yo? O en otras palabras, ¿no se ha confundido el sujeto con el Yo?

I.C) El Koan

El Budismo Zen define un koan como un problema formulado por el maestro a sus discípulos, para que éstos lo puedan resolver. Según Suzuki, la palabra Koan (*Ko-an* en japónes y *Kung-an* en chino) se divide en *Ko* y *an*. *Ko* significa «público» y *an* es «un documento». Pero lo que nos interesa para el tema en cuestión es que, según el Zen, cada uno de nosotros trae un Koan al nacer y lo trata de descifrar antes de su muerte.

El Koan se encuentra en nosotros, y lo que realiza el maestro zen es simplemente en señalarnos a fin de poder verlo más claramente. Basta recurrir a la literatura Zen para dar cuenta de su importancia.

«El maestro lleva generalmente un báculo o bastón que utiliza cuando viaja a través de los caminos montañosos. Pero actualmente se ha convertido en un símbolo de autoridad en manos del maestro, quien con frecuencia recurre a él para demostrar su opinión. Lo enseña a la congregación y dice algo como esto: Este no es un báculo. ¿Cómo lo llamarían ustedes? Algunas veces puede hacer una declaración como ésta: «Si ustedes dicen que es un báculo, ustedes tocan o niegan. Aparte de la negación y la afirmación, ¿cómo lo llamarían? En realidad, un koan como éste es algo más que dialéctico».

He aquí una de las soluciones aportadas por un discípulo competente: una vez, al hacer el maestro esta declaración, salió un monje de la congregación y, quitándole el báculo al maestro, lo rimpió en dos y tiró los pedazos al suelo. Hubo otro maestro que, sacando su báculo, hizo esta enigmática declaración: «Cuando ustedes tengan un báculo, les daré uno; cuando no tengan ninguno se los quitaré».

Otro maestro pateó el pecho de un monje, ya que éste se atrevió a preguntar sobre el sentido último del Dharma. El discípulo al incorporarse declaró: *«¿Qué extraño que toda forma posible de samadhi que exista en el mundo esté en la punta de un pelo y que yo haya dominado su significado secreto hasta su más profunda raíz».* Se está ante un aparente absurdo. Al parecer no hay una relación clara entre la patada del maestro y la declaración de su discípulo. En realidad, ese absurdo posee un mayor sentido de lo que se pueda imaginar. Veamos otro ejemplo:

Joshu Jushin(778-897) (maestro zen de la dinastía T'ang) una vez preguntó a un monje: *¿Tiene un perro la naturaleza de Buda?* El maestro respondió: *«¡Mu!»* «¡Mu!» Mu (*wu*) significa literalmente «no», pero cuando el «mu» se lo utiliza en un koan no importa el significado, es simplemente *«¡Mu!»*. Se pide al discípulo que se concentre en el sonido sin buscar un sentido. *«¡Mu!»*, más allá del significado que se le pueda dar, es solamente *«¡Mu!»*

Se produce, entonces, una repetición monótona del «¡Mu!» hasta que el discípulo se sature y no dé lugar a otro tipo de pensamiento. Se logra una total identificación con el sonido mismo. No es ya la persona que repite el «¡Mu!», es el «¡Mu!» que se repite solo. Lo individual se desvanece del campo de la conciencia, que está ahora absolutamente ocupada por el «¡Mu!» El «¡Mu!» es ese Yo-Verdadero, el Inconsciente.

Como se puede apreciar el «¡Mu!», en tanto medio efectivo que conduce a la experiencia zen, resiste toda intelectualización e interpretación. Toda pregunta, toda interrogación atenta contra el espíritu de búsqueda del Dharma. De ahí la actitud de los maestros que se resume en un golpe (con un bastón o una patada en el pecho) a aquellos discípulos que osaban preguntar.

Por ejemplo, uno de los grandes maestros, Toku-san, usaba su báculo de un modo libre antes que un monje le preguntara algo. El maestro les decía: *«Treinta golpes de mi bastón cuando tengas algo que decir; treinta golpes, lo mismo, cuando no tengas nada que decir».*

¿Cuál es el sentido de todo esto? El Budismo Zen apunta a captar la «verdad» más allá de la intelección. La respuesta no se encuentra en el entendimiento, sino en el fondo del ser. Se debe quebrar la superficie a fin de llegar al inconsciente. El llamado Yo-Psicológico debe ser trascendido y poder alcanzar el «inconsciente ontológico». La realidad de éste se capta cuando se renuncia al entendimiento.

Los ejemplos que se ofrecen a continuación ilustrarán de una mejor manera lo que se pretende decir:

- *«Enséñame la cara original que tuviste antes de nacer»* (Yeno, el Sexto Patriarca).
- *«Déjenme oír el sonido de una mano palmeteando»* (Hakuin).
- *«Utiliza tu espada que tienes en las manos vacías»* (Hakuin).
- *«Camina mientras cabalgas sobre un burro»* (Idem).
- *«Habla sin usar la lengua»* (Idem).

Se presentan estas paradojas aparentemente absurdas, que obligan a un

esfuerzo, pero éste no garantiza de por sí una solución racional. Las explicaciones lógicas sobre el Koan resisten toda respuesta. El zen, por lo tanto, no es un trabajo intelectual, sino que apunta a algo más allá de la lógica de las cosas, es decir, a la verdad de todas ellas.

El entendimiento, útil para hacer frente a los desafíos que la vida cotidiana nos impone, se detiene ante problemas vitales, existenciales, propios del ser humano. El entendimiento desemboca en un callejón sin salida ante problemas como la vida y la muerte. Nuestro «ser» se resiste a toda maniobra intelectual. Por lo tanto, resulta necesario realizar un «salto» existencial para llegar a la «verdad» del «ser».

El maestro zen espera que su discípulo se agote en sus maniobras intelectuales, en sus preguntas e interpretaciones lógicas y que él mismo se dé cuenta que ha llegado a un *impasse*. Deja que su discípulo experimente su experiencia personal a fin de alcanzar su ser. Cuando el discípulo se acerca al maestro con una mentalidad lógica y afirma que el desafío es absurdo, recibirá un golpe de báculo de manos del maestro.

El discípulo no puede evitar ser llevado a un callejón sin salida, porque el maestro es duro y se niega en absoluto a rendirse a cualquier presión intelectual. Cuando el maestro pide a su discípulo que piense con la parte inferior del cuerpo, quiere decir que el koan debe ser sometido al inconsciente y no al campo de la conciencia. En ese momento el koan se identifica con el Yo-Verdadero.

II.A) La «Existencia espiritual» en Víctor Frankl

V. Frankl, al efectuar una crítica sobre un modo de teorizar y hacer psicoanálisis, da cuenta de un inconsciente no constituido por meras pulsiones. Para nuestro autor, el inconsciente tiene esencialmente un aspecto «espiritual». Con esto se pretende introducir la dimensión de lo espiritual, en tanto ámbito distinto e independiente de la esfera puramente psíquica.

Es así que la «logoterapia» (análisis existencial), considerada una psicoterapia a partir de lo espiritual, se convierte en un complemento necesario a la psicoterapia tradicional.

Lo espiritual, alejado de toda propiedad de una religión en particular, se asemeja al concepto de existencia. Ésta es siempre «irrefleja», ya que es simplemente irreflexionable.

Nuestro autor, a lo largo de su obra, declara que la frontera entre los ámbitos de lo consciente y lo inconsciente resulta difusa y vaga. En el mismo acto de la represión, algo de lo consciente se hace inconsciente y viceversa. Al cesar la represión, algo de lo inconsciente retorna a lo consciente.

Mientras la frontera entre lo consciente y lo inconsciente presenta esas cualidades, se aprecia una línea divisoria muy clara entre el ámbito de lo espiritual y de lo impulsivo.

Si lo más propio del hombre es justamente la dimensión de lo espiritual, la división entre lo inconsciente y lo consciente no refleja de un modo significativo la naturaleza de este hombre.

Lo que distingue al hombre de otro ser viviente es el acto mismo de decidir. Al decir de Jaspers, un ser que decide; según Heidegger, un ser ahí; en el sentido analítico existencial, un ser responsable.

Como se puede apreciar, Frankl provoca una ruptura ontológica en lo referente a la nitidez de las fronteras. Separa lo verdaderamente espiritual (lo más propio del hombre) de lo pulsional. Ambos campos son fundamentalmente distintos, que, a su vez, se integran en una estructura, llamada hombre.

Por un lado, se está ante la existencia misma y, por otro lado, ante lo fáctico. La primera alude a lo espiritual, mientras que la segunda se compone de aspectos psicológicos y fisiológicos.

Para nuestro autor, más que profundizar entre estos dos últimos aspectos, el problema central es en lo relativo a la existencia espiritual.

En este trazado de fronteras ontológicas el sujeto no es solamente un **ser que decide**, sino también un **ser separado** de lo fáctico.

II.B) El Inconsciente Espiritual

Este sujeto, «espiritual-existencial», posee una profundidad inconsciente. Se dice que la persona por fuerza ha de ser inconsciente. ¿Qué se entiende por esto? Justamente en la ejecución de sus actos espirituales, la persona queda totalmente absorbida y se deja llevar por lo irreflexionable de su verdadera esencia.

Por lo tanto, la existencia humana, en la ejecución de sus actos espirituales, irreflexionable de por sí, no es objeto de un análisis racional. La existencia misma se transforma en un fenómeno primario, irreductible en sí mismo.

De ahí que el «análisis existencial» apunta no a un análisis de la existencia, sino más bien a un análisis sobre la existencia.

V. Frankl declara que lo que se entiende por «conciencia» tiene sus raíces en lo inconsciente; porque las auténticas y verdaderas decisiones de la persona, en tanto la existencia, son siempre «irreflejas» y, por ende, inconscientes.

En definitiva, la conciencia es siempre irracional, porque en su inmediata realidad de ejecución nunca es totalmente racional. Sólo la conciencia se devela en un análisis posterior, se abre paso a una racionalización secundaria de los actos ejecutados.

Se desprende de esto que la misión de la conciencia consiste en descubrir «**lo uno necesario**». Este **uno** es siempre en cada caso «único». Se trata de esa única y exclusiva posibilidad de una persona concreta ante su situación concreta.

La conciencia trasciende lo fáctico. Esto implica la decisión libre de concebir mi existencia como responsable, por encima de las determinaciones psicológicas y fisiológicas. Por lo tanto, se nos revela la trascendencia del inconsciente espiritual.

Para explicar esto, nuestro autor nos subraya que: «[...] Así como el «yo» no es un producto entero del «ello», el «superyó» (la conciencia) no es producto del «yo». El superyó no deriva de la introyección de la imagen del Padre. Dios no es una imagen del padre, al réves Dios es prototipo de toda paternidad. Dios es el primero ontológicamente. Mi padre biológico es el primer representante...».

La propuesta terapéutica de V. Frankl, el análisis existencial o la logoterapia, descubre en el inconsciente una dimensión de lo religioso. Esto da cuenta de un estado inconsciente de relación a Dios, más bien una relación de trascendencia en el hombre. Para él, siempre hay una tendencia inconsciente a Dios, más allá de las posiciones que el hombre posea acerca de las religiones.

Por ello, el autor habla de una presencia ignorada de Dios, en otras palabras, una relación reprimida y oculta de Dios. Al respecto hace referencia a los antiguos. En el Antiguo Testamento se habla del Dios oculto y en la Antigua Grecia se habla de un altar consagrado al Dios desconocido.

A lo largo de su obra Frankl no cesa de subrayar que este inconsciente no es « divino» y « omnisciente», ni tampoco es un «Ello». Una de las críticas que realiza a Jung es precisamente de «elloificar» la religiosidad inconsciente. En otras palabras, según Jung, el Ello impulsa hacia Dios, más que se decide por Dios.

Para este autor, la religiosidad inconsciente se encuentra ligada a determinados «arquetipos religiosos», y por tanto a aspectos del llamado «inconsciente colectivo». De esto se desprende que la religiosidad inconsciente no consiste en una decisión personal, sino de un deseo colectivo y arquetípico.

Frankl es categórico al afirmar que la religiosidad no tiene su origen en algún inconsciente colectivo, más bien pertenece al ámbito de las decisiones personales e inconscientes. La religiosidad no tiene carácter impulsivo, sino existencial. No se trata de un inconsciente determinante sino existente.

II.C) El logoterapeuta

De acuerdo con lo señalado, el análisis existencial tiene como fin la posibilidad de actualizar la realidad propia del inconsciente espiritual. Se tiene sumo interés en que la religiosidad pueda manifestarse de una manera espontánea. No cabe aquí posibles manipulaciones de parte del terapeuta. La religiosidad es auténtica en la existencia, en el momento que el hombre se decide por ella.

Logos equivale a sentido, por lo tanto la logoterapia facilita que la existencia humana se manifieste de por sí, en busca de sentido. El ser humano no tiende exclusivamente al placer o poder, ni a una realización de sí mismo; más bien busca colmar su vida de sentido.

Esta búsqueda de sentido es una categoría esencial a lo humano, desde el momento del nacimiento. Resulta ineludible e irremplazable. El mismo Einstein decía que el hecho de preguntarse por el sentido implica tener una religión.

La logoterapia no es una religión, debido a que el sentido no puede prescribirse. El logoterapeuta no puede forzar y obligar al paciente a encontrar un sentido a su vida si éste no lo desea. No puede ser dado, sino que el propio paciente tiene que encontrarlo.

Esta búsqueda de sentido la encuentra en distintas situaciones, aun en las menos pensadas. Ya sea en la creación de una obra, en vivir una situación particular y también en una situación desesperada.

III.A) «El Inconsciente estructurado como un lenguaje» y el « Inconsciente es el discurso del Otro»

Un momento propicio para hablar sobre el Psicoanálisis. Hace exactamente un siglo Freud publicó su obra más querida, *La interpretación de los sueños*.

Su mayor descubrimiento, el Inconsciente, abrió una brecha profunda en la filosofía tradicional al cuestionar el *cogito* cartesiano y posibilitar la

curiosidad de disciplinas como la Antropología, la Lingüística, la Psicología y otras.

La idea de un sujeto dividido entre sus deseos inconscientes, pulsiones, y representaciones y la moralidad de nuestro tiempo, nos devuelve la imagen de un sujeto trágico con la ilusión siempre presente de una búsqueda imposible de felicidad.

Freud era consciente de su descubrimiento. Declaró en su oportunidad que la humanidad había sufrido básicamente tres grandes heridas narcisistas. La primera había sido determinada por la teoría de Galileo-Copérnico, que desalojó al hombre del centro del universo; la segunda, infligida por la teoría evolucionista de Darwin, que quitó al hombre el privilegio de ser un ser biológico especial y originalmente diferente; y la tercera herida representada por el propio Psicoanálisis, que lo hizo sentir un extraño en su propia casa, es decir: su yo.

A la muerte de Freud, sus discípulos se dispersaron y fundaron sus propias escuelas. Así, en la década de los cincuenta dominaban en el escenario psicoanalítico mundial dos grandes enfoques. Uno de ellos representado por una de las hijas predilectas de Freud. Nos estamos refiriendo a Anna Freud. Ella, heredera del Psicoanálisis de su padre, defendió a ultranza un Psicoanálisis de la «segunda Tópica freudiana», la del yo, el ello y el superyó.

Su mayor aporte consistió en un estudio riguroso de los mecanismos defensivos utilizados por el yo para defenderse del ello. El fin de la cura consistía en apuntalar a ese yo y que éste adviniera en el lugar del ello.

Este modo de enfocar la teoría y la técnica psicoanalítica sirvió de base para fundar la llamada «Psicología del Yo», versión norteamericana del psicoanálisis, cuyos autores más representativos son Rapaport, Kris, Hartman y otros.

Esta escuela perseguía apuntalar el yo del analizante, fortalecer un yo fuerte en detrimento del ello, y una de sus metas consistía en «adaptar» al individuo a la sociedad.

Frente a la estatura intelectual de Anna Freud se levantó otra mujer. Nos estamos refiriendo a Melanie Klein. Ésta, desde otra posición, se opuso tenaz y ferozmente a la teoría de la primera. En vez de apuntalar al yo y analizar sus mecanismos de defensa, su labor radicaba en trabajar la transferencia y las fantasías inconscientes. El analista formaba parte del mundo imaginario del paciente y su tarea consistía en resolver dicho nudo.

Las posiciones tan disímiles entre estas dos grandes mujeres no tardaron en desencadenar una verdadera guerra fratricida dentro del Psicoanálisis. Este corría peligro de muerte. Pero se resolvió mediante una solución salomónica, y se estableció un pacto de convivencia formal, reconociendo a Freud como único padre.

En medio de estas disputas surge la figura de Jacques Lacan, heredero de las mejores tradiciones burguesas de la Francia de la época. Lacan sintetizó en su vida y obra un momento histórico muy particular del Occidente Moderno: El Estructuralismo, la Lingüística Moderna, la Filosofía de Hegel y Heidegger, sus disputas con Jean Paul Sartre, el Comunismo Bolchevique, el Comunismo a la francesa de Althusser, le permitió efectuar una nueva lectura de Freud.

Su constante invitación de retorno a Freud representaba una clara postura teórica y ética frente a lo que denominó las desviaciones salvajes del psicoanálisis contemporáneo. A lo largo de su obra, sus seminarios, escritos y ensayos reflejan una posición crítica ante los excesos del Psicoanálisis inglés y de la «Psicología del Yo».

La enseñanza de Hegel en relación con la dialéctica del amo y del esclavo, la discursividad y la temporalidad del ser, los aportes del Estructuralismo, y de un modo especial de la Lingüística Moderna con Saussure y Jakobson, permitieron un nuevo impulso al Psicoanálisis.

En un texto Lacan declara: *«El discurso del error, su articulación en acto, podía dar testimonio de la verdad. Ya huyáis de mí en el engaño o ya penséis alcanzarme en el error, yo os alcanzo en la equivocación, contra la cual no tenéis refugio. Yo vagabundeo en lo que vosotros consideraréis como lo menos verdadero por esencia: en el sueño, en el desafío al sentido de la agudeza más*

gongorina y en el nonsense del juego de palabras más grotesco, en el azar y no en su ley, sino en su contingencia».

El fragmento señalado refleja de un modo excelente una de las hipótesis fundamentales de la obra de Lacan, a saber: El Inconsciente se encuentra estructurado como un lenguaje y el Inconsciente como el discurso del Otro.

La cuestión fundamental, para Lacan, es ¿quién habla? Justamente, el Inconsciente habla. Lo hace a través de los actos fallidos, de los síntomas y del sueño, todas ellas formaciones del inconsciente. Lacan dirá: «*Tal vez no era sobre el «yo» sobre quien había que lanzarse, sino en las aristas del habla donde deberíamos detenernos».*

Un habla que denota un saber inconsciente que sorprende al sujeto en su decir, un saber que se (so)porta pero que se ignora. Es un saber que ordena, a modo de una cadena estructurada, los significantes que cada uno lleva.

¿Qué es un significante? Este puede ser cualquiera de las formaciones del inconsciente. Un lapsus, un síntoma, un sueño. Pero también puede ser una interpretación ofrecida por el analista.

Pero para que algo sea un significante debe reunir por lo menos tres condiciones mínimas:

- El significante consiste en una manifestación inconsciente del sujeto que habla.
- Un significante se encuentra desprovisto de sentido, en sí mismo no significa nada. Cualquier significado se agrega a él. Por lo tanto, no existe una relación unívoca entre un significante y un significado en particular. En tal sentido se encuentra cierta similitud con la conceptualización del ¡Mu!, visto en el capítulo de Budismo Zen.
- El significante cobra sentido si se encuentra unido a otros significantes. De ahí uno de los famosos aforismos de Lacan: «Un significante sólo es significante para otros significantes». Un significante no es significante ni para el analista ni para el analizante, sino para otros significantes.

En ese sentido, es bien distinta la realidad concreta y significativa para el sujeto de un síntoma o de un acto fallido, y otra cosa es el significante mismo de ellos. Cada uno de los síntomas es diferente entre sí, y no se repiten idénticos a sí mismos. Pero desde un punto de vista formal, el síntoma, en tanto significante, se repite idénticamente, golpea en el discurso del sujeto, articulado en una cadena de significante.

En tanto significante, nos interroga, resulta ser un mensaje que nos enseña sobre algo ignorado. Si bien el significante (por ejemplo, un síntoma) nos hace sufrir, surge de un modo oportuno a modo de una pieza que falta y que revela un nuevo sentido ignorado hasta ahora por el sujeto.

Una serie de acontecimientos se encuentran a la espera de ocupar un casillero de los significantes. Hay un saber lingüístico del propio inconsciente. Un saber que sitúa, en un momento oportuno, la palabra justa que faltaba y que permite el movimiento y la renovación constantes de los significantes inconscientes. Es de este modo que se concibe al inconsciente. Es de este modo que se concibe al inconsciente como un saber estructurado, como un lenguaje.

La experiencia analítica descubre, vía Freud y Lacan, que el inconsciente posee una estructura lingüística. En ese sentido, un sueño posee la estructura de una frase. Freud descubre las leyes del proceso primario del inconsciente, a saber: la condensación y el desplazamiento; mecanismos análogos a la metáfora y la metonimia, propios de las leyes del lenguaje.

Al respecto, Lacan dirá que el síntoma o el sueño pueden descifrarse es justamente porque se hallan inscritos en un proceso de escritura.

Lo inconsciente no resulta ser un mítico significado latente, más bien significantes encadenados, que insisten para quebrar e interferir en el discurso cotidiano del sujeto. Se produce una irrupción del «no-sentido» contrario a la razón. Por tanto, lo inconsciente no es sentido, sino que es letra, y por qué no, «carta robada» (parafraseando un texto de Lacan).

De este modo, el sujeto se constituye no en su relación con la supuesta «realidad» o con el mundo de todos los días, más bien se realiza en función

de un orden simbólico. El significante guarda cierta exterioridad y autonomía con respecto al sujeto. Este nace ya inscrito en un mundo de significantes, en un orden simbólico. Piensen en los nombres propios que nuestros padres nos dan aún antes del nacimiento.

Veán que la noción de sujeto, más que apuntar a una realidad «individual» e interior, denota una dimensión transindividual. Es un sujeto descentrado, no por los instintos, su carácter o por su historia real, más bien se encuentra descentrado debido a su inserción en un discurso que proviene de Otro.

Pasemos, entonces, a su segunda hipótesis: el **inconsciente es el discurso del Otro**. Con esto Lacan se aparta de una concepción acerca de un supuesto inconsciente individual, propio de cada sujeto. Tampoco se habla de un llamado «inconsciente colectivo», a la manera jungiana.

Lacan dirá que «nuestro» discurso procede del Otro. ¿Qué es el Otro? Es el Otro del lenguaje, de la palabra, del discurso universal, el lugar de la verdad y de la buena fe supuesta, el tercero del pacto, el Otro de la Ley, el lugar de las estructuras elementales del parentesco. Es el nombre genérico de lo que Freud ubica como la «otra escena», y que Lacan resitúa entre cuero y carne, entre percepción y conciencia.

No se trata solamente de que el sujeto que habla no sabe lo que dice, sino que no sabe quién lo dice. Si algo retorna es desde este Otro lugar y éste puede ser encarnado por el sujeto, que soporta y toma las formas propias del deseo de ese Otro.

Lacan dirá: *«somos hablados y a causa de ello hacemos azares que nos impulsan a algo tramado. Existe una trama y llamamos a eso nuestro destino. Hacemos nuestro destino porque hablamos»*.

Todos los «instrumentos de la comunicación» están del otro lado, en el campo del Otro, y el sujeto los recibe de éste. Es del Otro que recibe el mensaje, pero de un modo invertido con un ¿quién soy?

Es el Otro que sanciona el mensaje del sujeto, le da un significado. El Otro es el compañero del lenguaje, ya que por el simple hecho de que haya lenguaje implica que un mensaje se dirige a otro. Entonces, la función de la comunicación es un simple efecto del encuentro del Otro.

Se piensa que el primer encuentro que tiene el sujeto es con la madre. Esta es quien de un modo primordial encarna al Otro. Es en la madre como función donde el sujeto se encuentra con el significante. Es por eso que se habla de lengua materna. Es un encuentro no con el código de la madre, sino con el lugar del Otro que encarna la madre.

La función del Otro determina la posición del sujeto; por ejemplo, su posición dentro de la cadena generacional. No habría posibilidad de ubicarse generacionalmente si no fuese por una articulación significativa. Es impensable ser hijo de alguien fuera del campo del lenguaje.

Toda necesidad, propio de lo animal, debe pasar por el «molino de las palabras». El lenguaje y el Otro preexiste al sujeto. A diferencia del animal, el sujeto se encuentra obligado a pedir, a demandar. Hasta sus demandas corporales serán significadas como demandas.

Tanto el que demanda como el Otro que recibe esa demanda se encuentran confrontados a una falta. El primero, por lo que pierde al tener que hacer pasar su necesidad por el desfiladero del significante; el segundo, porque más allá de la demanda tendría que responder al deseo de aquél.

El que demanda apela a la supuesta incondicionalidad del Otro. Este le tiene que dar lo que pide. Mas allá de lo particular de cada demanda nos encontramos con esa incondicionalidad. Demanda que en el fondo es una demanda de amor y de reconocimiento. De ahí que Lacan dirá que el amor es *«dar lo que no se tiene a alguien que no lo es»*.

Ese Otro tiene dos posibilidades ante la demanda. El don incondicional de amor es una de las respuestas posibles. La otra es el rechazo de la demanda. Una carencia de respuesta, una falta que permita la circulación del deseo del sujeto. Precisamente, el sujeto continúa buscando una respuesta incondicional del Otro, ya que éste (por lo menos en nuestra sociedad)

posee el don del amor. Vean que esto trae como efecto inmediato una articulación perversa de los vínculos de dependencia, sujeción y fascinación por el Otro.

El Otro es llamado el garante de la verdad de lo que se dice, pero lo trágico es que ese Otro no siempre responde a la demanda del sujeto. La posibilidad de llegar a comprender que el Otro, al decir de Lacan, se encuentra «castrado» tanto o más como el propio sujeto, puede permitir un cambio en los vínculos sociales. La omnipotencia narcicista, el individualismo desenfrenado en nuestra sociedad, efecto inmediato de la fascinación por el Otro, pueden caer y provocar un giro en la subjetividad del sujeto. En otras palabras, convertirnos en más humanos.

III.B) **El Yo**

Lacan a lo largo de su obra realiza la distinción entre el JE y el MOI. El primero alude al sujeto que habla, el sujeto del inconsciente, y al segundo, como instancia narcicista.

Se sabe que para Freud el yo es ante todo una superficie corporal, o más bien, la proyección de esa superficie. Igualmente, sabemos por Freud que el yo se estructura por una serie de identificaciones y que su constitución implica un nuevo acto psíquico.

A partir de esto Lacan introducirá la noción del «Estadio del Espejo». El infante se diferencia esencialmente del chimpancé porque reconoce su imagen en el espejo como propia. No sólo la reconoce sino que la asume con júbilo y se dedica a animarla con sus movimientos.

Ocurre que ese infante expuesto a su imagen en un espejo experimentará tensión entre la imagen que se le presenta y su insuficiencia, efecto de la prematuración del nacimiento. El infante no tiene posibilidad de reconocerse unido a partir de sus sensaciones propioceptivas, e incluso nosotros no las podemos tener de un modo verdadero.

Traten de sentir la unidad del cuerpo y verán que no pueden lograr una sensación uniforme, ya que siempre algo se destaca, sea un dolor, una pica-

zón u otra cosa. Si se invierte tanto esfuerzo y tiempo en tratar de sentir el cuerpo, es porque simplemente no lo logramos siempre del todo.

En esa tensión entre la imagen reflejada en el espejo y la insuficiencia motora se experimenta lo que se ha llamado la vivencia del cuerpo fragmentado por oposición a la imagen. Esto implica una rivalidad con la imagen, es decir, una tensión agresiva. Esta rivalidad es vivida como amenaza de fragmentación, justamente por el poder de fascinación que posee la imagen.

La indefensión, propia del nacimiento del infante, lo dirige hacia la construcción de una imagen anticipada. Es como si el infante dijera: «antes de estar fragmentado me precipito a transformarme en esa imagen».

Precipitación en el sentido de tener prisa, pero también (en el lenguaje de la química): precipitación de cristales. Al respecto, Freud comparó el yo con un cristal que se rompe en las líneas por las que se unió previamente.

Lacan aclara que la experiencia del Estadio del Espejo no resulta simplemente por verse en un espejo; más bien ese verse en el espejo se encuentra sostenido por la mirada del Otro.

Fundamentalmente por el Otro de la madre. Ésta constituye la matriz simbólica en la que el yo del infante se precipita. Matriz simbólica que constituye el deseo de la madre, que le va a dar un significado fálico a ese niño. De no haber esa matriz, el infante no tendrá valor de falo y no podrá constituirse como un yo. Es el caso de las psicosis infantiles y del autismo infantil.

Se habla del yo como un precipitado, una fotografía instantánea en la cual la imagen en la que el sujeto se reconoce es otro semejante. Ese semejante es ante todo la propia imagen, ya que se presenta como otro. Luego cualquier otro ocupará el lugar de esa imagen. Es el «otro» minúscula en contraposición al «Otro» mayúscula.

Por eso el yo remite a un desconocimiento, a un lugar del desconocimiento, en el que el sujeto se enajena, se aliena, y se transforma en ese otro

que es su imagen. Estamos ante el poder, la fascinación de la imagen que aliena al sujeto.

Se habla de las características propias del yo, a saber: la inercia, la permanencia o coagulación y la inversión.

La *inercia* implica que el yo tiende a ser siempre idéntico. El sujeto apela a algún ideal para identificarse.

La *permanencia* o la *coagulación* explica la inercia, ya que es por ser una imagen enajenante y en la que el sujeto se reconoce, que va a ser necesaria su permanencia, y esto tendrá como efecto la resistencia a su modificación.

La *inversión* es una de las características de la imagen del espejo. Es decir, lo que aparece de un lado en el cuerpo (por ejemplo, una cicatriz en el rostro) aparece en el espejo del otro lado.

De lo anterior se desprende que el yo (*moi*) no responde a lo real del cuerpo, ni menos responde a las características del sujeto (*je*).

Este último recibe sus determinaciones del inconsciente, y por lo tanto el sujeto hablante no es, más bien desaparece cada vez que habla, ya que el sujeto verdadero (vease el Hombre-Verdadero del Budismo Zen) es el resultado de las cadenas de significantes inconscientes.

Justamente porque el sujeto se pierde al hablar necesita reconocerse en algún lado como permanente. Esta es justamente una de las funciones importantes del yo (*moi*). Por eso Lacan dirá que el yo es siempre asintótico respecto al devenir del sujeto.

Se habló de la tensión de carácter agresivo frente a la propia imagen. Un semejante cualquiera puede ocupar el lugar de esa imagen. Un semejante posee todas las virtudes de la imagen, ante todo la unidad y la buena forma, y al parecer no habría diferencia entre su imagen y su «realidad».

Pero nadie puede tener de sí mismo la certeza de una coincidencia total con su propia imagen. Es por esta razón que el yo necesita constantemente reconocimiento para asegurar la permanencia de su imagen.

Como el semejante parece coincidir con su imagen, el yo se siente amenazado, por lo cual siente la necesidad de agredir al otro, a fin de ocupar su lugar. Tal vez sea el caso de las jovencitas que sufren de anorexia mental o bulimia; fenómeno tan frecuente en nuestro tiempo. Esta amenaza sobre el yo es tipo persecutoria. Podría decirse que el yo es paranoico.

Igualmente se podría interpretar la agresividad que se observa a diario, ya sea por la pantalla del televisor o en la calle misma. Esta agresividad, entendida como una amenaza de fragmentación, se grafica en lo dichos profesados en medio de las peleas. Ante estas situaciones es frecuente escuchar: «Te rompo la cara», «te voy a hacer saltar los dientes». Todo esto supone una intención de anular la unidad de la imagen del otro.

III.C) La Posición del Analista

lacan critica la posición del analista que se adhiere a la Psicología del Yo, ya que ésta promueve una especie de reeducación emocional del paciente, lo que implicaría un fortalecimiento del yo.

Al respecto Lacan es claro, el analista no dirige al paciente, más bien dirige la cura. Esto quiere decir que la dirección de la cura apunta a que el analizante pueda hablar.

En el dispositivo analista (sesión) el analizante debe pagar un precio, que consiste en decir algo, en exponerse y quedar al descubierto las máscaras ilusorias de su yo y, por tanto, comprender la verdad del inconsciente.

Pero también el analista paga su precio. Lo paga con palabras, ya que en algún momento tiene que decir algo (interpretación mediante), se expone. Igualmente paga con su persona, ya que presta su persona como soporte del discurso del analizante y paga con el ser, en el sentido de su abstinencia (regla básica del psicoanálisis) para emitir juicios. Debe «hacerse el muerto».

Pero como todo analista también es un sujeto y en él se encuentran puntos ciegos, aspectos no elaborados. Estos son condición para la aparición de las resistencias que surgen en un análisis. Resistencia que no proviene del paciente sino del mismo analista.

La «palabra plena» del sujeto-analizante debe advenir en lugar de la «palabra vacía». La primera, a diferencia de la segunda (siendo ésta la palabra del discurso corriente, palabra que se produce entre un yo y un semejante), franquea el muro del lenguaje corriente, es una palabra auténtica en el sentido etimológico de la palabra: autor.

La palabra plena implica la presencia de un sujeto, es la dimensión de lo simbólico, a diferencia del eje imaginario de la palabra vacía. Es una palabra que tiene un autor, a condición que este autor acepte el riesgo de comprender que esa palabra tiene su origen en el Otro y que pueda asumir que aquello que dice no lo sabe totalmente. En suma, sea autor de sus palabras.

La palabra *autor*, en griego, no significa «propietario», sino aquel que asume la responsabilidad y se autoriza de las consecuencias emanadas del habla. Pero el que habla no tiene la garantía absoluta de la certeza, no tiene más que la garantía de sus propias palabras.

Todo sujeto que viene a un análisis despliega todo su ser. Lacan dirá que este ser no es más que un ser objetal. Esto no implica cualquier objeto. Precisamente es el objeto de la pulsión. Cuatro son los objetos de la pulsión: el pecho, la mirada, la voz y el excremento. Esto es lo que constituye el ser del sujeto.

Vean que si nuestro ser no es más que un monto de excrementos estaríamos muy lejos de los ideales de la filosofía. El sujeto-analizante no lo sabe, simplemente va a desplegar su ser. Cuando lo sepa se abrirá una hendidura en el Otro para él.

Entonces, ¿cuál es la responsabilidad del analista? No consiste solamente en promover la reducción de los síntomas de sus pacientes, sino que también implica el establecimiento de una nueva modalidad del vínculo social.

La meta de la cura es pretender reconocer esos objetos, pero también hacerlos «caer», y esto resulta ser un momento de vacilación existencial del sujeto-analizante. Hacer caer significa también poder desprenderse de ellos.

La caída de esos objetos (en tanto significantes) implica, entre otras cosas, hacer callar la voz del ancestro primordial, dejar de imaginar que somos un objeto para alguien y ser un excremento para ese Otro. Igualmente abandonar la mirada que nos fascina de otro y comenzar a escuchar la voz de nuestro ser.

Por lo tanto, el psicoanálisis va a ofrecer al sujeto un acceso, de un modo gradual, a un saber sobre esos objetos-significantes, que lo dirigen. Simplemente, el analista, sin usar ninguna técnica seductora o de apoyo, hace posible la puesta en acto de la realidad del inconsciente, una puesta en acto que nos hace hablar.

En definitiva, el fin de un análisis no es el encuentro con la nada, sino que resulta ser un encuentro distinto con su Ser. No consiste en un reencuentro con su YO (*moi*), más bien un encuentro con nuestras faltas, con el TI-MISMO, el núcleo del ser del sujeto. Un encuentro no con el semejante sino con el prójimo.

CONCLUSIONES

Hemos llegado al final no de la cura sino de nuestra exposición. Mas allá de las posiciones particulares entre el Psicoanálisis (Freud-Lacan), la Psicología Humanista-Existencial (Viktor Frankl) y el Budismo Zen, podemos apreciar algunos puntos en común en lo relativo al ser del sujeto:

Un ser que desborda nuestra intencionalidad racional e imaginaria, que se escabulle, se esconde y aparece en los momentos menos esperados. Pero que está ahí, en la superficie, disponible a ser leído, hablado e interpretado. Ya sea que se hable del Dharma, del Inconsciente Religioso o del Inconsciente estructurado como un lenguaje y como discurso del Otro, éste se resiste a ser encasillado y etiquetado con otros nombres.

El ser del sujeto no es el yo. Esta confusión condujo a algunas escuelas psicológicas a perderse por desfiladeros teóricos y técnicos, y en cierto sentido, llegar a ser cómplices de los efectos perversos de la Tecno-Ciencia, es decir: cosificar al sujeto.

El Budismo Zen nos aclara que el Yo-Verdadero no es lo mismo que sus ropas yoicas; la Logoterapia de Viktor Frankl nos subraya sobre la tendencia a la trascendencia sustentada por una religiosidad inconsciente, inherente a todo ser humano, más allá de lo fáctico; y el Psicoanálisis freudiano, en su vertiente lacaniana, apela al Inconsciente estructurado a modo de un código lingüístico y que éste responde al discurso del Otro.

Tanto el maestro zen como el logoterapeuta y el psicoanalista no se engañan; mediante un golpe, una escucha atenta que posibilita la búsqueda del sentido o el «corte» de la sesión analítica, provocan el encuentro del sujeto con el ser, más allá de los ropajes ilusorios de su yo.

Quizá esto sea uno de los pocos legados que nos deja el siglo XX y sirva de señal para no repetir la antigua historia del Caballo de Troya; que detrás de una imponente e inofensiva imagen se esconden otras intenciones.

Bibliografía

- FRANKL, V. *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y Religión*. Barcelona, Herder, 1991.
- JOUVE, Pierre y MAGOUDI, Ali. *Jacques Chirac, portrait total*. París, Carrere, 1987.
- LACAN, J. *La cosa freudiana. El sentido del retorno a freud en Psicoanálisis. Escritos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1958.
- Seminario N° 5. *Los escritos técnicos de Freud*. Barcelona, Paidós, 1985.
- Seminario N° 20. *Aun*. Buenos Aires, Paidós, 1991.
- *El estadio del espejo como formador de la función del yo. Escritos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1958.
- *La dirección de la cura y los principios de su poder. Escritos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1958.
- NARADA, Thera. *Síntesis del Budismo*. Buenos Aires, Kier, 1997.
- SUZUKI, D.T. y FROMM, Erick. *Budismo Zen y Psicoanálisis*. México, Fondo de Cultura Económica, 1994.