

## La Libertad y el Psicoanálisis

¿Qué sentido dar al término “libertad” en el ámbito del psicoanálisis? Tanto si se lo asimila de entrada, en su acepción común, a la voluntad, como si se le otorga una eficacia inaugural en la constitución del sujeto (como en algunas filosofías idealistas), resulta claro que todo, en la clínica, nos impide otorgar crédito a ese concepto. Cualquiera sea la estructura clínica, es imposible concebir que un sujeto pueda saltar por encima del orden significativo que lo constituye en el Otro<sup>1</sup> para causarse a sí mismo o torcer su destino.

Pero ¿si hubiera otro modo de encarar el concepto de libertad que no sea contraponerlo a su pretendido opuesto? ¿Si se lo pudiera pensar en una perspectiva diferente que la que define la libertad

---

Carlos Seijas es Doctor en Sociología por la Universidad Complutense de Madrid, Magíster Scientis en Métodos Matemáticos Aplicados a las Ciencias Sociales por la Universidad de Costa Rica, y Psicólogo por la Universidad Francisco Marroquín (Guatemala). Investigador asociado del Instituto de Psicoanálisis y Psicoterapia de la Universidad de Viena y del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociales de la Universidad Santa María la Antigua en Panamá. Miembro de la Asociación Guatemalteca de Filosofía.

<sup>1</sup>Designa la alteridad radical, la otredad que trasciende la otredad ilusoria de lo imaginario, porque no puede asimilarse mediante la identificación. Lacan equipara esta alteridad radical con el lenguaje y la ley, de modo que el gran Otro es lo simbólico en cuanto está particularizado para cada sujeto.

como ignorancia de la heteronomía de la ley del inconsciente? ¿O diferente de la óptica por cierto más modesta de psicologías marcadas a fuego por la positividad del objeto y que propugnan una supuesta liberación del Otro (de esas que dicen por ejemplo que el perverso es más “libre” que el neurótico, en el sentido vulgar de traspasar los límites de la ley o de realizar sus fantasías)?

La pregunta adquiere un relieve particular en el caso Sartre. Habiendo formulado primero una versión “existencialista” de una libertad para nada, aparentemente desligada de todo enraizamiento en algo que no sea ella misma, habiéndola corregido luego y sin explicación ninguna, en la fase de la posguerra, por un humanismo que reivindica tácitamente el reverso del formalismo kantiano de la voluntad (donde prevalece la idea de un objeto de la ley: el hombre como fin y no como medio), Sartre fomentó, tal vez a su pesar en su forma más espectacular, el malentendido respecto de la libertad. ¿En cuál Sartre hay que creer? ¿En el que le hace decir orgullosamente al Orestes de *Las Moscas*: “Soy un hombre, Júpiter, y cada hombre debe inventar su camino”<sup>2</sup>? O en el que agrega, siempre por boca de Orestes, presa de desesperada impotencia: “me sentí completamente solo, en medio de tu mundito benigno, [...] y ya no hubo nada en el cielo, ni bien, ni mal, ni nadie que

---

<sup>2</sup>Jean-Paul Sartre, *Las moscas* (Buenos Aires: Editorial Losada, 1948), p. 40.

---

*me diera órdenes.*”<sup>3</sup> ¿Cuál es el sujeto de Sartre? ¿El que afirma una autonomía de la voluntad, o el que se encuentra con un Otro que no responde y donde la libertad se define, en el fondo, como la manifestación de la falta en el Otro?

Una lectura atenta de la evolución de sus tesis demuestra que es la segunda alternativa la que predomina. Al insistir en un sujeto libre pero condenado (a ser libre), Sartre inscribe dramáticamente la libertad en la misma paradoja que toda filosofía digna de ese nombre, clásica o moderna, la liga indisolublemente con lo Otro de sí misma. A condición, claro está, de no concebir ese vínculo con lo que ella no es como una relación de exterioridad (como lo presupone falsamente el determinismo o la psicología positivista, incluso en sus versiones freudianas) ni como el simple contrario de otro término (llámeselo necesidad, destino, fatalidad, Naturaleza), sino precisamente como una instancia heterogénea a cualquier opuesto pensable. Así, una de sus primeras definiciones (anotada en los *Carnets de Guerra*) reza: *la libertad es el eslabón que falta entre “el acto y sus móviles”* (sus móviles deterministas, se entiende), es decir, una discontinuidad entre la acción y lo que pueda determinarla desde afuera. Se lee ya en esta formulación la distinción crucial entre la libertad como causa de efectos reales y la referencia a esa “nada” que en *El Ser y la Nada*<sup>4</sup> separa al sujeto de su “fondo de mundo” haciéndolo inconmensurable con éste y destituyéndolo, en la “pasión inútil”, de toda eficacia causal. Una nada imperceptible hace que el sujeto no pueda ser Uno con

lo Otro y converge, en la misma obra, con la definición del deseo como imposibilidad de alcanzar esa unidad ontológica. Esa misma nada le hará decir a Sartre que nunca somos tan libres como entre las paredes de una cárcel. Más tarde (en los *Cuadernos para una Moral*<sup>5</sup>), dirá que la enfermedad, incluso mortal, no nos exime de ser libres. Se lo ve: la libertad no tiene nada que ver con el poder de modificar o superar factores externos, no es tampoco una facultad psíquica en el sentido clásico sino que apunta de entrada a una negatividad originaria, anterior a un contenido cualquiera de la libertad (los derechos, la libertad de prensa, de opinión, etc.).

El problema es demasiado complejo para dirimirlo en unos pocos renglones (sobre todo en lo que hace a la psicosis, a la que Sartre se acerca en brevísimos relámpagos no exentos de interés). Sólo diremos que la libertad entendida como una discontinuidad entre el acto y sus móviles se parece más a lo que Lacan pudo concebir como lo Real, que todo lo que puede cogitar una psicología positivista basada en la relación determinista causa/efecto. ¿Lo Real no designa acaso, entre otras cosas, en el campo de la clínica, la imposibilidad de atribuir una causa—objetiva, lineal, única—a nuestras interpretaciones, decires y supuestas decisiones? ¿No remite al agujero en el trauma? En este sentido, lo Real del significante es también lo Real de nuestros actos en la medida en que éstos no tienen garantía en el Otro. La libertad no es el contrario de otra cosa. No hice actos sino gestos, repiten al unísono los personajes de Sartre.

Traduzcamos. Estamos separados del

---

<sup>3</sup>*Ibid.*, p. 40.

<sup>4</sup>Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, 3 vols. (Buenos Aires: Iberoamericana, 1946; 2ª ed., 1954).

---

<sup>5</sup>Jean-Paul Sartre, *Quaderni per una morale, a cura di F. Scanzio* (Roma: Edizioni Associate, 1991), p. 365.

---

ser del Otro, el Acto absoluto de auto-creación nos está vedado. Nuestros actos son libres, no porque funden al sujeto sino porque le develan su discontinuidad imperceptible pero decisiva con un supuesto ser del Otro; no porque lo afirmen en su voluntad soberana sino porque nadie ni nada nos espera en el Otro.

Es perentorio hacer la historia del proceso que lleva de la negatividad (hegeliana y sartreana) a lo Real<sup>6</sup> de Lacan, porque es en el trayecto que lleva de una a otro donde se puede responder a la pregunta por la libertad en psicoanálisis. La condición indispensable para ello es salir de la psicología y del modelo causa/efecto. Por más reproches que pueda dirigir a su “ontología” un lacanismo autosatisfecho, Sartre reasume lo que fue siempre el lote de la libertad, o sea, el de surgir en una solidaridad inalienable con lo Otro de sí misma. Así, en Spinoza la libertad coincide con la perfecta adaptación a la sustancia infinita. Incluso el idealista absoluto que fue Fichte, que concebía al Yo como la subsistencia de un principio absoluto que se crea a sí mismo, respondía a los adversarios que le reprochaban ver en todos lados actos libres, que esos actos libres eran necesarios. Para no hablar de Hegel, para quien el sujeto absoluto accede a la libertad a costa de pasar por la negatividad (y alienación en el Otro). Y si en la versión de San Agustín, la libertad es asimilada a la posibilidad del Mal, muchos de sus discípulos comprendieron que ésta no es lo contrario del orden divino sino lo que permite, por medio del pecado, acceder a ese orden divino. (Lacan se inscribe de

---

<sup>6</sup>Lacan ubicaba lo real del lado de lo incognoscible e inasimilable, mientras que la realidad designa las representaciones subjetivas que son un producto de articulaciones simbólicas e imaginarias.

lleno, a partir de la Etica, en la tradición que hace del Mal una falla que tacha al Otro, despojándolo del objeto Bien.)

Que Sartre se inscriba en esa mencionada solidaridad, lo prueba el hecho de que haya terminado por decir, en *El Idiota de la Familia*,<sup>7</sup> que el síntoma de Flaubert fue “la expresión máxima de su libertad.” Su último gesto teórico habrá hecho de Sartre (paradójico enemigo del psicoanálisis) su más íntimo cómplice. Movido probablemente por la prudencia que impone la experiencia clínica, Lacan eludió siempre la libertad pero la trató, como toda la tradición anterior, a través de la pregunta por la causalidad (en su terminología, la causación del sujeto). Todo su cuestionamiento de la causalidad en el terreno del deseo, el síntoma y el trauma, lo lleva a postular un vacío en el lugar de la respuesta lineal o realista a las preguntas insistentes e ineliminables que atraviesan la clínica: ¿Por qué hice tal cosa? ¿Cómo llegué a esto? ¿Por qué no puedo decidir? (Y de un modo más ingenuo: ¿qué o quién es el causante de lo que me pasa?) Al suspender una respuesta dada como una causa última al porqué, Lacan (y el psicoanalista) establecen una conexión íntima entre el concepto de lo Real y lo que la filosofía llamó libertad. La excepción sartreana habrá consistido en recordarnos con una fuerza inigualable que es inútil rellenar ese vacío con una Causa y a la vez, que no hay más remedio que rellenarlo (pero no de un modo determinista).

Su frase, se lo ve, ¿se inscribe en la tercera antinomia kantiana (la referida a la libertad): en el acto humano, la causalidad es entendible según la serie de cau-

---

<sup>7</sup>Jean-Paul Sartre, *L'Idiot de la Famille: Gustave Flaubert, 1821-1857* (París: Gallimard, 1972), p. 20.

---

sas y efectos propia de la naturaleza, o de acuerdo a una causalidad libre, sin agente primero? No otro, dicho sea de paso, es el origen de la “ética paradójica del goce” de Lacan en *La Ética del psicoanálisis*.<sup>8</sup> Esa tercera antinomia, de la que Heidegger extrajo la idea de finitud, y de la que dijera alguna vez que es la antinomia privilegiada entre las cuatro expuestas por la *Crítica de la Razón Pura*, en una última fase para tratar un problema que nunca lo abandonó, Sartre dirá en su biografía sobre Flaubert algo que está muy cerca de la clínica, o sea, que la verdadera libertad de Flaubert reside en su síntoma, que Sartre reconstruye en un agotador esfuerzo metodológico como compromiso entre el mandato del padre (muere, no eres nada) y su deseo de escribir. La conclusión no tiene nada de psicoanalítico, hasta el punto de que el síntoma como expresión máxima de la libertad (conclusión a la que Sartre llega después de años y años de reformulaciones de la libertad que hicieron de él un paradójico enemigo del psicoanálisis), retoma una intuición inicial nunca desmentida (ni por él ni por toda la filosofía que merece su nombre); o sea, que hablar de la libertad es comprometerse de entrada con lo Otro de la libertad, que no se es libre en el sentido de cambiar el mundo exterior sino en el mucho más complejo de estar separado de lo Otro (y de asumirlo en la acción).

La libertad reclamada por las filosofías de la existencia tiene su origen en la tercera antinomia de Kant. Ricoeur dirá que a partir de las antinomias kantianas, “la libertad no podrá entrar en la serie de la Naturaleza.”<sup>9</sup> Lacan, movido proba-

blemente por la prudencia que impone la experiencia clínica, no se refirió nunca a la libertad sino para excluirla, pero la trató sin embargo bajo el término de causalidad en su pregunta por la causación del sujeto (tándem entre libertad y causalidad inseparable en la filosofía e inseparable del problema de la subjetividad). En este sentido, todo el cuestionamiento de Lacan de la causalidad determinista en el terreno del síntoma, del trauma, lo lleva a postular un agujero en el Otro, una falta fundamental de medida común entre lo que falta al Otro y la pregunta insistente, insuprimible, por la causa, que la clínica vehicula sin cesar: ¿por qué hice tal cosa? ¿Qué me llevó a decidir tal otra? Y más ingenuamente ¿Quién o qué es el culpable o responsable de haber llegado a lo que llegué? Al no responder a estas preguntas de un modo determinista, de acuerdo a una causa lineal, real, Lacan establece una conexión íntima entre el concepto de lo Real y libertad y no hace más que profundizar la vocación tradicional de la libertad a no poder definirse sino desde adentro de lo que la determina.

Que hablar de la libertad es comprometerse de entrada con lo Otro de la libertad, que no se es libre en el sentido de cambiar el mundo exterior sino en el mucho más complejo de estar separado de lo Otro (y de asumirlo en la acción). No otra es la vocación de la subjetividad en Lacan, en quien lo Real suspende la causa determinista. ¿Qué importa, en efecto, que el inconsciente se manifieste solo en el *après-coup*, si algo en el *après-coup* nos revela que el inconsciente es tal? ¿Qué importa que Edipo en Colono se arranque los ojos, dando prueba de que no se puede ver eso que nos aliena a lo Otro y nos divide como sujetos, si de algún modo en ese saber del *après-coup* se abre una “nada,” que el psicoanálisis no le podrá sacar nunca a Sartre, ya que

---

<sup>8</sup>Jacques Lacan, *El Seminario, Libro VII: La ética del psicoanálisis* (Buenos Aires, 1996).

<sup>9</sup>Paul Ricoeur, *Caminos del reconocimiento* (Madrid: Editorial Trotta, 2005), p. 25.

---

esa nada, libertad originaria e inevitable, que Lacan no ignoró y a la que le puso otros nombres, es lo que nos separa del “mundo” y lo que hace de nosotros un sujeto? En cuanto a saber si esa nada opera o no en la psicosis, es algo que merece un debate aparte.