

De la libertad como discurso delirante*



LUISA FERNANDA GÓMEZ LOZANO**

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia



CÓMO CITAR: Gómez Lozano, Luisa Fernanda. “De la libertad como discurso delirante”. *Desde el Jardín de Freud* 15 (2015): 243-259, doi: dfj.n15.50526.

* Este artículo es un producto parcial de la tesis de grado de la Maestría en Psicoanálisis, Subjetividad y Cultura, realizada por la autora en la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia.

** e-mail: luisagomezl@gmail.com

© Obra gráfica: Carlos Jacanamijoy

De la libertad como discurso delirante

Los Derechos Humanos —como ley que organiza nuestra época— hacen de la igualdad, la libertad y la fraternidad los atributos propios de la humanidad. En ese contexto la afirmación según la cual “todo humano es libre” implica que quien no sea libre no es humano. De esta forma se revela la ferocidad del mandato liberal que encierra nuestra época, que contrasta con la sujeción al lenguaje que reconocemos como estructural del sujeto. ¿Qué efectos tiene, para el lazo social, la manera en que se enuncia la libertad en la actualidad? ¿Cómo llegó a establecerse esta organización para el momento actual?

Palabras clave: delirio, derechos humanos, humanidad, libertad, sujeto.

On Freedom as a Delirious Discourse

Human Rights —as the law that organizes our era— make equality, liberty, and fraternity the suitable attributes of humanity. In this context, the statement that “every human being is free” implies that whoever is not free is not human. This reveals the ferocity of the liberal mandate governing our era, which contrasts with the subjection to language that we recognize as structural to the subject. What effects does the way freedom is currently expressed have on the social bond? How did this current organization come to be established?

Keywords: delirium, human rights, humanity, freedom, subject.

De la liberté en tant que discours délirant

Les Droits de l’Homme —en tant que loi qui organise notre époque— font de l’égalité, la liberté et la fraternité les attributs propres de l’humanité. Dans ce cadre l’affirmation selon laquelle « tout homme est libre » implique que quiconque ne soit libre n’est pas humain. Ceci met en évidence la férocité du mandat libéral qui comporte notre époque, ce qui s’oppose à la sujétion au langage que nous savons structurel au sujet. Quels sont les effets sur le lien social de cette énonciation de la liberté? Comment cette organisation s’est mise en place aujourd’hui?

Mots-clés: délire, droits humains, humanité, liberté, sujet.



La libertad, en cuanto significativo privilegiado en el que se cifra la búsqueda de ser, propia del sujeto, toma el lugar de ideal para quien no cree tenerla por atributo. En la historia se hace visible una alianza entre la libertad y el reconocimiento de alguien situado en el lugar del hombre: el esclavo no era humano; en principio, su ley era la misma que pesaba para cualquier otro objeto de propiedad de su amo; con el liberto comienzan a reconocérsele propiedades humanas, hasta llegar a la legislación de la igualdad que propone un todos humanos, todos libres. Entonces decimos que la humanidad, como atributo, es también un ideal; lo acentúa Lacan en “Acerca de la causalidad psíquica” cuando asegura que “esa pasión de ser un hombre, diré, [...] es la pasión del alma por excelencia, el narcisismo, que impone su estructura a todos sus deseos, aun a los más elevados”¹, dejando advertir el empeño de ser, dispuesto por la guía del significativo ‘hombre’ que, como vemos, va de la mano con el de ‘libertad’. Pero no basta con querer ser un hombre, se trata de creer ser, de creerse un hombre; ahora bien, sin la libertad no hay hombre. Buscar la identificación con el ‘hombre’, que A sea igual a A, es lo imposible, sin embargo, y por la imposibilidad misma que plantea, diremos con Lacan que es esto lo que causa, “[...] es la causalidad psíquica misma: la *identificación* [...]”².

Hacia el final de “El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada: un nuevo sofisma”, Lacan relaciona este tiempo lógico con el instante en que alguien puede llegar a nombrarse como uno diferente de los otros, bajo la forma del yo. Atravesando un instante de negatividad es que puede llegar a constituirse la afirmación misma; así el yo ‘je’ como sujeto del aserto conclusivo —sujeto de la enunciación— está renovándose ante cada certeza. En el caso de la afirmación “yo soy un hombre”, Lacan lo propone de la siguiente manera: “1. Un hombre sabe lo que no es un hombre; 2. Los hombres se reconocen entre ellos por ser hombres; 3. Yo afirmo ser un hombre, por temor de que los hombres me convenzan de no ser un hombre”³.

Lo anterior se sostiene en la idea de igualdad: solo podré reconocerme como hombre si y solo si soy como un hombre. Entonces aparece la pregunta por lo que es ser un hombre y, con ella, por los atributos entre los que se cuenta la libertad. Ante la pregunta, lo primero que aparece es lo que no es (instante de la mirada) —por

1. Jacques Lacan, “Acerca de la causalidad psíquica” (1946), en *Escritos I* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2005), 178.

2. *Ibíd.*

3. Jacques Lacan, “El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada: un nuevo sofisma” (1945), en *Escritos I* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2005), 203.

ejemplo, los que no son libres—; será sobre este fondo de negatividad, que advendrá un tiempo para comprender en el que la aparición lógica de un otro dará claves para saber lo que se reconoce como ‘hombre’; para terminar, en un movimiento guiado por la prisa, nombrándose como hombre antes de que algo cambie en aquellos por vía de los cuales llegó a reconocerse como tal, en cuyo caso ya no podría ser un hombre. De esta forma, una vez nombrado ‘hombre’, se trata de sostener el atributo que le permitió creerse siendo. Pero advertimos aquí que ‘hombre’ o ‘humano’ solo es otro significante —uno privilegiado por inscribir en el conjunto de lo humano, diferente de lo salvaje o lo monstruoso— y que, como un significante más, es el ser justamente lo que allí no es.

Pensemos ahora que sostener la humanidad como ideal hace que podamos escucharla en una especie de mandato a la manera de: “puedes ser un humano porque debes serlo”, que implica, para alguien, que es hacia allí hacia donde debe enfilarse sus esfuerzos para que eso que se le presenta como ley pueda llegar a ser. En términos estructurales, podría decirse que en el ideal hay un mandato que podemos denominar superyoico; que el mismo significante que constituye el ideal como posibilidad está marcado por lo que el sujeto no es y debe, entonces, buscar ser. Ese grado de negatividad que se encierra en el significante es lo que hará superyoica la función, puesto que se trata siempre de llegar a ser lo imposible de ser⁴. El ideal aparece, entonces, para salvar de la ferocidad del superyó: lo que aparece con la entrada en el lenguaje es la falta —la caída del objeto⁵—, con lo que se instala simultáneamente la búsqueda del mismo; el significante se propone, entonces, como una vía para buscar la completitud, puesto que ante la caída del objeto se trata de querer recuperarlo; pero la estructura lo impide, es imposible, el objeto entra en la estructura como ausente y la culpa de no realizarlo —para conseguir su completitud— lleva al sujeto a dar forma a la ley que, entonces, en cuanto límite, sitúa un más allá, hacia el que el sujeto se dirigirá suponiendo en él su satisfacción, con lo que queda situado como sujeto deseante por la imposibilidad misma que la ley encubre y que para el sujeto tiene forma de falta.

Cuando lo que era ideal se vuelve un hecho, las coordenadas cambian para el sujeto. Si ya no se trata de que unos son y otros que no lo son deben buscar serlo, sino, más bien, que todos lo son, la posibilidad está ahora dada como un hecho: cada uno debe constatarla porque... que se puede se puede... está inscrito desde el comienzo. Entonces el mandato pasa de “puedes serlo porque debes serlo” a “debes serlo porque puedes serlo” develando así la ferocidad del superyó, ya que la responsabilidad toda recae sobre el sujeto en caso de no alcanzar el ser; la imposibilidad deja de ser un asunto de estructura para pasar a ser impotencia del sujeto. Es el caso actual, en el que el derecho se convierte en deber: “porque tienes derecho debes hacerlo”. Entonces, si

4. Es de recordar que es el ser lo que queda fuera en la inscripción propia de la entrada en el lenguaje, por lo que la realización del ser para el hablante se constituye en imposible.
5. Una vez ocurre la entrada en el lenguaje, para el ahora sujeto, el objeto se presenta como aquello que lo completaría; sin embargo, el lenguaje como fundamentalmente simbólico —es decir, organizado con presencias hechas de ausencia (símbolos)— impone la falta del objeto en cuanto tal; lo que sucede en dicha entrada tiene así la forma de un corte en el que sujeto y objeto quedan separados, lo cual implica que el objeto es básicamente ausencia para el hablante y la búsqueda del mismo que allí se inaugura, será infructuosa dentro del campo del lenguaje.

puedes ser humano, debes serlo, y si un atributo inherente al ser humano es la libertad, debes ser libre; así confirmaremos que “todo ser humano es libre”. Entonces, si no lo soy, tampoco soy humano.

Recordemos entonces que en el intento por ser, el creerse está presente, por lo tanto, la ley en la que se encuentran enunciadas tanto la posibilidad (más allá que da la ilusión) como la prohibición (límite que impide el acceso) de ser (supuesto de completitud en que objeto y sujeto harían Uno), encubre un imposible que retorna en sus formas más horribles, tanto más cuanto quiera pretenderse inexistente⁶. Entonces, si la libertad es un significante tras el cual, de manera privilegiada, el humano busca su ser perdido por el ingreso en el lenguaje, esto implica que, dependiendo de la forma en que se enuncie esa libertad —dependiendo de la manera como se intente aprehender aquello que quedando fuera intenta ser agarrado en la libertad como símbolo—, aquello que como negatividad sostiene este significante retornará de diferentes maneras, según sea la negatividad encubierta por la afirmación. De esta forma, si pensamos que del “no todo ser humano es libre” que se enunció desde la Antigüedad, pasando por la Modernidad hasta el “todo ser humano es libre” de nuestra época, explícito en los Derechos Humanos, nos encontramos con que en el primer enunciado se vislumbra la posibilidad de que alguien no lo sea, y también la de que alguien lo sea, en cuyo caso se trata de la negación de la sujeción fundante, la que hace lazo. En el segundo enunciado, lo que aparece es la universalización de la negación, es decir, la negación radical de la sujeción, la negación radical de la castración. En este caso, el retorno de aquello que ha sido rechazado y que claramente es sostén para la afirmativa universal tiene ciertas características.

6. Si por estructura es imposible que el objeto sea, quedando como única opción su representación, la apuesta por hacer que el objeto esté presente, haciendo caso omiso a las propiedades de la estructura —intentar el ingreso en el conjunto de algo que no le es propio— produce un desorden en el que el código se ve alterado por el retorno de eso que, al no ser simbolizado, impacta al sujeto que no tiene sino el lenguaje para intentar reordenar el campo, por lo que eso que no es lenguaje, más bien, termina por horrorizar.

7. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 3. Las psicosis* (1955-1956) (Barcelona: Paidós, 2006), 190-193.

8. *Ibíd.*, 33.

9. *Ibíd.*, 45.

EL DELIRIO MODERNO

En su seminario 3, Lacan se ocupa de lo que él denomina el discurso de la libertad: “me parece indiscutible la existencia en el individuo moderno de un discurso permanente de la libertad”⁷, discurso que llamará delirante, por estar en relación con ese creerse que al rechazar radicalmente la negatividad, retorna bajo esta otra forma. ¿Qué implicaciones tiene hablar de una cierta enunciación de la libertad como discurso delirante? ¿Qué podemos entender por discurso delirante?

Vayamos al trabajo que sobre el delirio hace Lacan en el seminario de *Las psicosis*. Para comenzar, recordemos que Lacan se detiene en el delirio como fenómeno elemental⁸ que comporta una verdad “no [...] escondida como en las neurosis, sino verdaderamente explicitada, y casi teorizada”⁹. En este planteamiento, el delirio no es deducción; reproduce más bien la misma fuerza constituyente que sostiene a la

estructura. Si tenemos en cuenta que la estructura está en relación con un vacío, más allá de lo simbólico, el delirio informa sobre lo real en juego, de la verdad de la estructura.

Vamos al cuadrángulo de Peirce (figura 1); una cosa se hace allí evidente: la manera en que, al contrario de lo que podía suponerse, la negativa universal no solo no es opuesta a la afirmativa universal, sino que, incluso, la sostiene, la reafirma; recordémoslo:

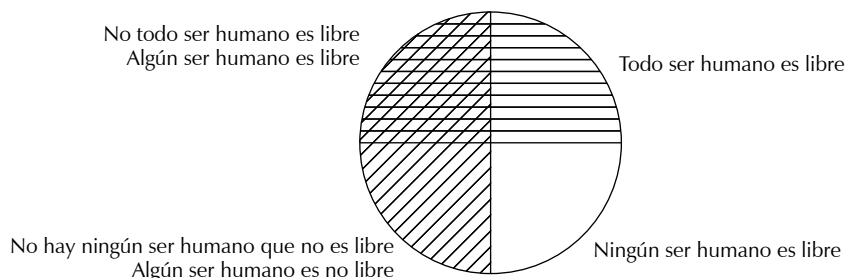


FIGURA 1. El ‘ser humano’ en relación con ‘la libertad’ situado en el cuadrángulo de Peirce

Negativa universal: Ningún ser humano es libre; afirmativa universal: todo ser humano es libre. Así dispuestas, aparentemente son opuestas. Sin embargo, si lo examinamos de cerca veremos que “si no hay” (negativa universal) —no hay ser humano, por lo tanto, no hay libertad que se le otorgue como atributo—, no es posible contradecir que cuando haya —ser humano— “todo sea —libre—” (afirmativa universal). Otra forma de encontrar lo mismo que ya en los años de 1955 y 1956 Lacan señalaba, al decir que el delirio, como afirmación sin duda universal, reproduce la fuerza que sostiene a la estructura además de ser irreductible.

Volviendo al asunto de la libertad, cuando Lacan dice que:

El psicoanálisis nunca se coloca en el plano del discurso de la libertad, aunque este esté siempre presente, sea constante en el interior de cada quien, con sus contradicciones y sus discordancias, personal a la vez que común, y siempre, imperceptiblemente o no, delirante.¹⁰

Parece entonces afirmar que dicho discurso expone una verdad en juego, y no cualquiera, sino aquella que sostiene la estructura de lo que hemos dado en llamar “el hombre moderno”.

Comencemos por advertir el carácter de forclusión que sostiene al delirio. En cuanto elemento que viene a situarse en el lugar de un agujero, el delirio —como lo

10. *Ibíd.*, 194.

plantea Freud y lo retoma Lacan— no es retorno de lo reprimido, y en ese sentido no es síntoma que, como lengua, permita expresar la represión, aquello que tras haber sido simbolizado es rechazado mediante represión y retorna entonces por las mismas vías simbólicas. El delirio, por el contrario, es retorno en lo real de un significante que nunca fue simbolizado —lo que de real insiste en el S_1 dándole la exterioridad que lo hace excepción. En el seminario 3, al hacer alusión a lo simbólico como maquinaria, Lacan define al significante forcluido como aquel que no pudo ser introducido en el circuito que funcionaba de acuerdo con cierto ritmo de la máquina, cayendo así en el vacío; es expulsado, entonces, en el sentido de la *Verwerfung*, forclusión, quedando listo a retornar en lo real.

Para situarlo en el cuadrante de Peirce, que nos permite no solo localizar diferentes maneras de enunciación sino la necesaria relación entre ellas, recordemos que, en el seminario IX, Lacan habla de la forclusión como el rechazo fundante que da lugar a la privación, a la frustración y a la castración, formas de la falta que están en relación con lo que intenta inscribirse de eso que no pudo ser inscrito. Diremos entonces que ese significante que se ha quedado por fuera es el mismo al que hacemos alusión como nada —no hay— en el cuadrante de la universal negativa y que, entonces, está determinando la afirmación universal.

Volvamos al delirio: retorno en lo real de un significante expulsado en el sentido de la *Verwerfung*. Esto emparenta al delirio con la psicosis al nivel en que se supone la forclusión como el mecanismo de dicha estructura clínica. Sin embargo, Lacan remarcará la forclusión del Nombre-del-Padre (no de cualquier significante, sino de este específico) como lo determinante de la psicosis; entendiendo entonces que hay forclusión para todos, si bien no necesariamente del mismo significante. Mirémoslo con algo de detalle: Freud habla en su escrito sobre “La negación”¹¹ de una afirmación primordial, *Bejahung*, sobre la cual vendría a operar la represión secundaria —en términos freudianos—; esta *Bejahung* es entonces una simbolización en el sentido en que ingresa a la máquina, es sobre aquello que ha sido afirmado que la represión puede operar y también, sobrevenir como retorno de lo reprimido. Pero la afirmación primordial solo se da sobre el fondo de algo que ha quedado por fuera, que no ha sido afirmado, diremos entonces que ha sido expulsado (*Ausstossung* en Freud, recogida bajo el concepto de *Verwerfung* por Lacan¹²) en esa simbolización primordial. Es en este sentido que, por necesidad misma de la estructura, hay significante forcluido para cualquier estructura clínica, en especial para la psicosis.

Entonces, aquello forcluido fue también experimentado por el sujeto, si bien no ingresó en la máquina por no regirse por el ritmo que la mantiene en funcionamiento. Con esta figura de la máquina, Lacan hace perceptible cómo aquello que queda

11. Sigmund Freud, “La negación” (1925), en *Obras completas*, vol. XIX (Buenos Aires: Amorrortu, 2006).

12. Cf. Fabián Schejtman, “De ‘La negación’ al Seminario 3”, en *Las psicosis. Fenómeno y estructura*, Roberto Mazzuca (ed.) (Buenos Aires: Editorial Berggasse 19, 2008).

por fuera está en relación con el Otro del sujeto, entendido el Otro como la batería significativa, la máquina en funcionamiento: el lenguaje, la cultura, desde y en relación con la cual se estructura un sujeto.

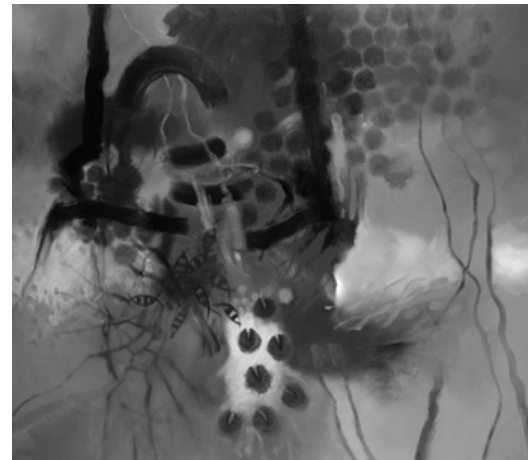
El delirio, como retorno de ese significativo que ha quedado por fuera, pone de presente que algo ya no entra en dicha máquina, que algo se le escapa, que no retorna en ella, sino en un más allá de ella, dando cuenta, así, de que algo falta. Cuando ese significativo reaparece en lo real, lo hace acompañado de “ese sentimiento de realidad que es la característica fundamental del fenómeno elemental”¹³, sentimiento de certeza en el que el sujeto aparece enunciado con su yo. Lo que nos permite suponer que, en el caso en que dicho yo aparece hablándole al sujeto de aquello que ha quedado por fuera, lo que dice le permite al sujeto la identificación con eso mismo, dando paso así al sentimiento de certeza, de realidad.

Ese núcleo inaccesible del delirio se sitúa, de acuerdo con Lacan, mucho más cerca del yo (*je*) del sujeto; esta cercanía del delirio y del yo (*je*) recuerda el trabajo lacaniano en “Acerca de la causalidad psíquica”, donde el autor asimila la locura y su certeza con la certeza en juego en el pronunciamiento del yo. Esto nos acerca al asunto de la libertad como propiedad, búsqueda y definición del individuo moderno, puesto que la individualización que como ideal se proclama en nuestra época, supone un ‘yo soy libre’ en el que se busca resumir la enunciación del sujeto.

Al examinar las *Memorias* de Schreber, Lacan encuentra que es en relación con un conflicto que hay evolución hacia el delirio. Para Schreber, ser llamado a ocupar el lugar del padre aparece como la ocasión directa del desencadenamiento de la crisis que lleva al delirio: “El conflicto deja, podemos decir, un lugar vacío, y en el lugar vacío del conflicto aparece una reacción, una construcción, una puesta en juego de la subjetividad”¹⁴.

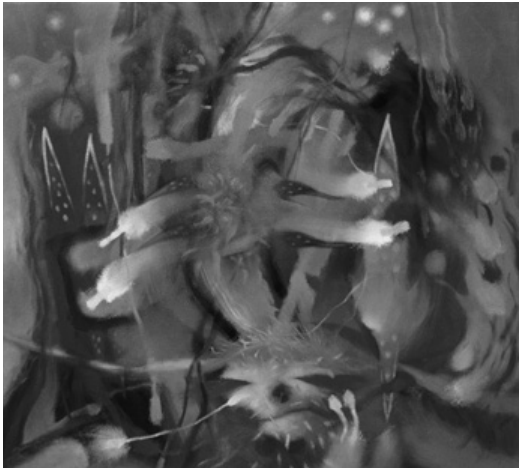
En el planteamiento de la libertad como discurso delirante, la ‘libertad’, ese significativo que retorna una y otra vez, hablaría entonces de una forclusión. ¿Forclusión de qué? Si el sujeto es en cuanto tal agarrado al lenguaje, y la libertad buscaría negar dicha relación, lo que se niega es el sujeto, sujeto del inconsciente, sujeto del deseo, el sujeto mismo de la castración en cuanto es esta la posibilidad de que la falta fundante sea tomada y operativizada por vía de lo simbólico. En el caso de la represión como operación, si bien hay una negación, esta se metaforiza por vía de la simbolización, por vía del falo.

La referencia al falo me lleva a Freud cuando propone que es por vía de la introducción de lo fálico que las pulsiones parciales se organizan. Para ser más exactos, es en la etapa genital cuando, lo que hasta el momento viene dando cuenta de la fragmentación propia del humano en su relación con el objeto, aparentemente toma una



13. Lacan, *El seminario. Libro 3. Las psicosis*, 27.

14. *Ibíd.*, 50.



15. Si la muerte es el asesinato de la cosa por la palabra, nunca esa muerte es completa; de ahí el retorno que se evidencia en el enunciado “todo ser humano es libre”, que supone la posibilidad de deshacerse de la sujeción propia del lenguaje, que entonces niega la muerte del padre en cuanto esta inaugura, más bien, un “todos no libres”, sin el atributo, todos en relación con la libertad pero en cuanto faltante, “todos sujetos del lenguaje”.

16. En la conceptualización lacaniana respecto de las fórmulas de la sexuación, a la altura del seminario XX, el autor retoma la elaboración freudiana del padre vivo, anterior al asesinato y, por lo tanto, anterior a la totemización, como aquel que se encontraba fuera de la ley. Si la ley que cobijaba a los hijos implicaba que estos solo tenían contacto con el objeto, en cuanto era prohibido, y era el padre quien podía acceder a él, entonces este se encontraba fuera de la simbolización: el padre vivo no se relacionaba con el símbolo, con la falta de objeto, sino con el objeto mismo, entonces no estaba bajo la ley fálica que supone una presencia (símbolo) hecha de ausencia del objeto.

organización que permite suponer una unidad. Sin embargo, no olvidemos el trabajo freudiano en torno a este momento: no será tarea fácil para el infante organizarse y organizar el mundo fálicamente puesto que, ante la evidencia de eso que unos tienen y otros no, lo primero que aparece es “todos lo tienen”, ya sea porque les crecerá, porque lo tenían y lo perdieron... Así, por ejemplo, la privación fálica de la niña es subrayada como primera mentira, puesto que ella no ha sido privada de nada, nunca hubo, pero su inscripción requiere del registro “no tener”, de la negación que supone una afirmación para armar, en adelante, la realidad en relación con el símbolo de su falta. De esta forma, una vez advertido el vacío, en términos de tenencia, de presencia/ausencia, es posible desmentirlo, reprimirlo o que eso retorne en lo real como en el caso del hombre de los lobos y su dedo rajado que siempre estuvo allí. Podemos decir que la primera respuesta ante la evidencia de la falta de objeto es su desmentida: “todos lo tienen”, lo que, por supuesto, resuena en el “todos somos libres”.

Iniciación perversa que requiere de la operación de un tercero que, organice un “todos castrados”, para que ya podamos jugar con la sombra de la ausencia, con sus representantes, creando desde allí el sentido, la realidad.

En lo que va hasta aquí trabajado se advierte que, mientras en otras épocas fue posible organizar el mundo con unos que eran libres y otros que no lo eran — Antigüedad, Edad Media, inicios de la Modernidad—, lo que termina sucediendo en nuestra época es la enunciación de un “todos libres” como ley de humanidad. Del algunos lo tienen —el atributo— y otros no, pasamos al “todos lo tienen” propio de la desmentida perversa del tránsito fálico del humano.

Una vez más parece que ha quedado al descubierto el lado obsceno —el imperativo de posibilidad— que niega lo imposible que caracteriza al hablante, imposible que sostiene la ley en su registro prohibitivo y, por lo tanto, la posibilidad de hacer con la negatividad, con el deseo. A partir del trabajo que hace Freud en “Tótem y tabú” es visible que para que haya ley simbólica tuvo que ocurrir el asesinato del protopadre goces (lado obsceno), hecho que, al ser asumido por los hijos, funda la comunidad en torno al tótem, al símbolo del padre ahora muerto, lo que no elimina la posibilidad del retorno del protopadre. Hablar de su retorno¹⁵ es hablar de un zombi, es la negación de la muerte, la fantasía que dejaría sin responsabilidad a los hijos, fisgones más bien del goce del Padre, excusados en la crueldad y ferocidad que lo caracteriza, sin pacto entre ellos, sino, más bien, cobijados por un supuesto miedo que encubre el goce. Que retorne el padre que estaba por fuera de lo fálico, ese padre ‘por lo menos uno que no está bajo la ley fálica¹⁶, supone que quedó mal asesinado o que lo que vuelve allí es un fantasma, que en nuestra época asusta y fascina en su faz de zombi. En todo caso, lo que esto parece disparar es la imposibilidad de un espacio para plantear el deseo.

Si vamos a pensar este asunto con algunos elementos que remarcó Freud en relación con la posición perversa, lo que allí está en juego es el falo de la madre; es fundamentalmente este el que se busca sostener, un Otro completo por desmentida, es decir, sabiendo que está quebrado se insiste en su completitud, rechazando radicalmente su castración. El malestar en nuestra cultura da cuenta de que, si bien sabemos de la falta, el mismo ritmo acelerado de la máquina de producción y el consumo sin límite que sostenemos habla de que “no hay”; sin embargo, la propuesta del sistema —del Mercado— como ley de nuestra época es que sí hay, y lo que hay es un fetiche, la positivización del objeto, siempre faltante, que de manera imaginaria lleva a suponer que, si hay en el Otro, es posible que haya para todos. Entonces, como el fetichista, para no tener que enfrentar la falta en el Otro, mejor nos detenemos en el objeto que la obtura, rompiendo con esto tanto la posibilidad del deseo como —por consecuencia— la posibilidad del lazo social.

Venía hablando del delirio como fenómeno elemental en la psicosis y he pasado a hablar de la desmentida del falo en la perversión... Si bien no se trata de asumir el campo social como un sujeto, por el trabajo de Lacan con los discursos y el de Freud en varios de sus escritos, sabemos que “desde el comienzo mismo la psicología individual es simultáneamente psicología social en este sentido más lato, pero enteramente legítimo”¹⁷, y que hay una estructura que les es común por ser el lenguaje su materia. Pensemos entonces la relación del delirio con la desmentida de la castración.

Volvamos entonces a Lacan en “Acerca de la causalidad psíquica”. Una vez el autor ha relacionado la creencia con la locura y, en especial, el creerse Yo como forma del desconocimiento de la falta-en-ser que caracteriza al humano, pasa a decir:

¿Cuál es, por tanto, el fenómeno de la creencia delirante? Es, decimos, el de desconocimiento, con lo que este término contiene de antinomia esencial. Porque desconocer supone un reconocimiento, como lo manifiesta el desconocimiento sistemático, en el que hay que admitir que lo que se niega debe de ser de algún modo reconocido.¹⁸

Crear-se implica el des-conocimiento; este es a su vez, en la afirmación, el sustrato del delirio. Reconocimiento que luego es desconocido, dice Lacan, y con esto recuerda el trabajo freudiano referente al proceso de sexuación; reconocer, “considerar, advertir o contemplar”¹⁹, es decir, primero se advierte la diferencia sexual, para luego desconocer: “Darse por desentendido de algo, o afectar que se ignora”²⁰ la diferencia sexual. La estabilización de este desconocimiento a partir de su afirmación, como creencia, constituye el delirio, la locura. Y si vamos a la definición de desmentir como: “desvanecer o disimular algo para que no se conozca”²¹, entonces podemos suponer al discurso de la libertad como el telón tras el cual se desvanece la castración.

17. Sigmund Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo” (1921), en *Obras completas*, vol. XVIII (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 67.

18. Lacan, “Acerca de la causalidad psíquica”, en *Escritos I*, 155.

19. Real Academia de la Lengua, *Diccionario de la Lengua Española* (Madrid: Editorial Espasa Calpe, 2001).

20. *Ibíd.*

21. *Ibíd.*

Todo lo anterior nos lleva a pensar en el conocimiento paranoico —esa forma de conocer que implica el desconocimiento de lo que la fundamenta— como estructurante de quienes buscamos inscribirnos en el conjunto de lo humano. Darle el adjetivo de paranoico a esta forma de conocimiento implica que aquello que es dejado fuera en la negación del *desconocer*, retorna por una vía persecutoria que supone al sujeto como centro del mundo.

Así, si lo que se busca desconocer tras la enunciación de la libertad como posibilidad para todos es la castración, la diferencia sexual, la sujeción a lo simbólico, entonces es eso lo que caracteriza al delirio en que dicha exclusión retorna de manera persecutoria.

Veámos que la relación con el objeto en su forma de fetiche nos permite declarar la supuesta libertad que nos caracteriza; entonces será ese mismo objeto el persecutorio. Pensemos en el derecho a la propiedad privada como una vía en la que se enuncia el “yo soy libre”: se dice “sin esto o aquello no soy nada”, “me encuentras en el teléfono tal”, “eres lo que comes”, y nos encontramos con que quien tiene el objeto para sostenerlo debe “protegerse” y “protegerlo”; entonces se contratan vigilantes, se ponen cámaras, se blindan puertas, todo esto suponiendo que hay otro amenazante que busca lo que tengo y si se lo lleva “ya no seré... nada”; en la enunciación misma se despliega la clave. Si las puertas se establecieron para dar entrada o exclusión a otro, a partir de un orden, en nuestra época estas ya no son suficientes: el otro no solo puede entrar por las ventanas, sino que está dentro, en el televisor, en el computador, en el teléfono que se lleva consigo, sabe de nuestros pasos, fisgonea nuestro sufrimiento y no cierra el ojo ante nuestro pudor ni ante la vergüenza; entonces se deriva en la des-vergüenza y se ventilan los asuntos más íntimos en la televisión y en la prensa, en las redes sociales virtuales... en los llamados *mass-media*. El afán constante por las contraseñas y las claves que impidan la mirada del otro, para aparecer suponen a aquel que perseguiría intentando entrar en cada uno de los territorios “propios”. Así mismo, el sistema organizado por competencias en su nombre implica a otro que podría ganar para entonces destituirme; buscando detenerlo se recurre a la capacitación, que debe ser constante; a la especialización y el desarrollo de destrezas que mantengan a raya a aquel que, pisándome los talones, quiere derrocar me de mi lugar preferencial. No podemos dejar de lado la actualidad de un pueblo eligiendo a su representante enarbolado en la apuesta por lo que se llamó la “seguridad democrática”, que parecía proteger a un individuo que elige libremente y, para esto, terminó eliminando a todo aquel que parecía amenazar el posible goce de unos cuantos que pendían de aumentar su propiedad privada.

IGUALDAD, LIBERTAD Y FRATERNIDAD

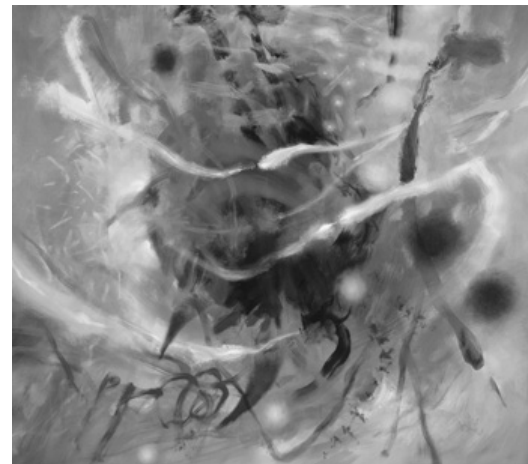
Es en el significante “humanidad” donde descansa la igualdad fundamental a la que hacen alusión los derechos humanos: es porque en la entrada en el lenguaje se nos propone la alienación en la humanidad que, al elegirla, nuestros esfuerzos se enfilan a sostener dicho atributo; y hemos dicho ya que la libertad es atributo que, en cadena con el de la humanidad, se convierte en necesario para suponerse parte del conjunto, encontrando así la segunda afirmación de los derechos humanos. Entonces si como lo afirma Lacan

vivimos en una sociedad donde no está reconocida la esclavitud. Para la mirada de todo sociólogo o filósofo, es claro que no por ello está abolida. Incluso es objeto de reivindicaciones bastante notorias. Está claro también, que si la servidumbre no está abolida, se puede decir que está generalizada. La relación de aquellos a los que llamamos explotadores no deja de ser una relación de servidumbre respecto al conjunto de la economía, al igual que la del común. Así, la duplicidad amo-esclavo está generalizada en el interior de cada participante de nuestra sociedad.

La servidumbre intrínseca de la conciencia en este estado desdichado debe relacionarse con el discurso que provocó esta profunda transformación social. Podemos llamar a ese discurso el mensaje de fraternidad.²²

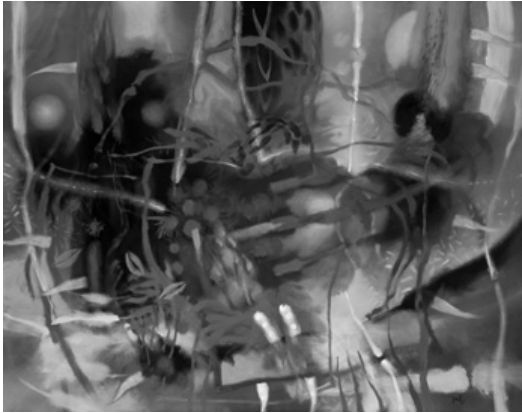
Vamos entonces al tercer lugar de identificación humana que, al parecer, causa la alienación radical de nuestra época: la fraternidad, que bien podríamos escucharla en el mandamiento cristiano que ordena “Amarás al prójimo como a ti mismo” — mandamiento trabajado por Freud en “El malestar en la cultura”²³— como ejemplo de mandato superyoico. El llamado a la fraternidad es el intento por borrar lo horroroso que es propio del sujeto, descartar lo que no funciona, haciendo suponer el encuentro posible. Se trata, entonces, no de amar lo bello del otro sino lo más horroroso de ese que es a un mismo tiempo lo más horroroso de mí, aquello que ha sido dejado fuera. Así, la fraternidad enunciada en el “Amarás al prójimo...” hace explícita esa otra cara de la ley. Ya no será una ley prohibitiva como las otras que se encuentran en los diez mandamientos: “no matarás”, “no robarás”, etc.; ahora, al contrario, la ley ya no dirá hasta dónde, sino desde dónde, es decir, hará explícito el más allá que la ley supone, propondrá entonces un campo de goce como ley explícita. Es allí que comienza a inscribirse la libertad enunciada como siendo para todos, en un acá y ahora, ya no como ideal situado en un más allá.

Si lo pensamos con el modelo óptico trabajado por Lacan en la «Observación sobre el informe de Daniel Lagache: “Psicoanálisis y estructura de la personalidad”»,



22. Lacan, *El seminario. Libro 3. Las psicosis*, 190-191.

23. Sigmund Freud, “El malestar en la cultura” (1930 [1929]), en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 106-112.



cuando el autor se pregunta por la diferenciación entre el Yo ideal y el ideal del Yo, se remite a un objeto *a* que al ser recubierto constituye el ideal del Yo: *i'(a)*. Lacan propone tres figuras: la primera en la que la imagen organizada —flores en el jarrón—, que se obtiene por vía del espejo cóncavo, solo es posible si el observador se encuentra en un cierto punto frente al montaje. Este tiempo es para Lacan asimilable al momento de júbilo que tiene el niño ante el espejo en el que este se apresura a concluir su unidad desconociendo con esto la fragmentación que le es propia; tiempo este del Yo ideal “como aspiración, ¡oh sí!, para no decir más bien sueño”²⁴. El punto observador desde el que se hace posible la imagen real será estabilizado, agregando al montaje un espejo recto que virtualiza dicha imagen, situándola en un más allá, que la hace posible, modelo entonces, ideal... ideal del Yo. De esta forma, lo que desde la estabilización del ideal es reconocible, a posteriori, como estado de fragmentación, se conserva en el ideal que parece dejar de lado la imposible unificación de aquello que en su origen está des-integrado.

Entonces, cuando la libertad deja de estar situada en ese más allá del espejo, superponiéndose, es a la destitución del ideal a lo que asistimos. Parece que asoma allí el Yo ideal, *i(a)*, que nos exige mantenernos en un solo punto, para insistir en la certeza de una imagen que salvaguarda del reconocimiento de lo que aquí se busca desconocer: la sujeción fundante. Al mismo tiempo, la inestabilidad de esa imagen hace que ante un movimiento del sujeto, lo que quede revelado sea el objeto mismo en su faz horrorosa: el objeto parcial, la voz superyoica que había sido simbolizada en el ideal, y que de esa forma —como ideal— dejaba al descubierta un campo para el deseo.

Lacan propone aquí una tercera figura con el mismo modelo; en ella da cuenta de la función del análisis. Girando el espejo recto 90° —al que antes ha dado el lugar de Otro— el ideal se devela como lugar vacío; sin embargo, el análisis hace posible un cambio de posición para el sujeto que pasa de estar ‘frente’ al espejo recto en el que se produce la imagen virtual, a situarse en un segundo momento en el lugar del ideal, tras el espejo recto. El cambio de posición del sujeto, en conjunción con el giro del espejo, hacen que las identificaciones puedan ser cuestionadas, al mismo tiempo que permite la aparición de una ‘nueva’ imagen virtual, esta vez en el espejo girado (ahora horizontal) que simula las imágenes proyectadas en el agua o anamórficas. La diferencia de este develamiento del ideal propuesto en el análisis y el cambio de la ley, del que hablaba anteriormente, es que en el segundo caso no hay cambio de posición del sujeto, lo que le impide hacerse a una relación diferente con el ideal del Yo, para quedar enfrentado, más bien, a la amenaza de la fragmentación que solo es detenida por el ‘sueño’ del Yo ideal y que, entonces, deja al devenir de la ferocidad propia de la voz superyoica.

24. Jacques Lacan, “Observación sobre el informe de Daniel Lagache: ‘Psicoanálisis y estructura de la personalidad’”(1960), en *Escritos II* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2005), 651.

De esta forma, la libertad, como insistencia estereotipada para nuestra época, es el estribillo del invencible sujeto de los derechos humanos formulado en su Yo más contundente. Con esto, las particularidades son abolidas, para quedar instituida la universalización por vía de la cual cada uno es muestra de que ‘libertad’ es atributo generalizable. Hablar de la libertad como discurso delirante, tiene por efecto un sujeto del goce que niega su rajadura fundamental, con lo que anula la posibilidad del deseo y, de la misma forma, la posibilidad del lazo social. Esto nos remite al discurso capitalista que bien podemos caracterizar de la misma forma: delirante; y recordar entonces que Lacan habla del discurso del delirante como discurso, porque se habla en nuestro mismo lenguaje²⁵, porque está organizado con las mismas leyes en las que nos advertimos humanos. Pero, ¿qué es lo que estabiliza esta organización para nuestra época?

DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LA LIBERTAD

Una vez finalizada la Segunda Guerra Mundial, por las atrocidades que allí tomaron lugar, se constituye la Organización de las Naciones Unidas; esta organización se reúne entre 1946 y 1948 con el fin de establecer una ley que prevenga los abusos cometidos en la guerra, dando finalmente a la luz los derechos humanos como declaración universal que rige actualmente para todos, ley de humanidad que busca el establecimiento de ciertos ideales en las relaciones mundiales.

Esta nueva ley busca regular lo novedoso de esa guerra. Es evidente que los campos de exterminio fueron la particularidad de ese conflicto; ¿qué fue lo novedoso? no podemos pensar que lo particular fuera allí la concentración puesto que ya esto había sucedido con anterioridad, tampoco la matanza a gran escala puesto que la conquista de las Américas y otras guerras ya habían dado noticia de ella. Lo particular de los campos de exterminio fue —como lo señala Hannah Arendt²⁶— el objetivo de exterminar, desaparecer por completo, a un pueblo; ya no se trataba de prisioneros de guerra, tampoco de esclavizar y sostener en la explotación, sino de la eliminación radical de un pueblo en particular: el judío y, posteriormente, el gitano y el polaco. En este sentido, señala la autora que, lo propio de la humanidad es la diferencia, la diversidad, y el atentado allí cometido fue contra la diversidad misma. Esto no deja de remitir a la diferencia sexual; diremos con el psicoanálisis que lo propio de lo humano es la diferencia sexual, la simbolización del mundo, la posibilidad de organizar en términos de presencia o ausencia. Cuando la propuesta nazi fue un “todos iguales, todos arios”, lo evidente es que allí la diferencia buscó ser exterminada; no se trataba sencillamente de anexar territorios, tampoco de tomar los bienes que antes eran propiedad de otro; no se trataba solamente de tener el objeto de goce dispuesto en

25. Lacan, *El seminario. Libro 3. Las psicosis*, 53.

26. Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén* (Bogotá: Debolsillo, 2013), 391.

las cosas del mundo, sino de exterminar aquello que remite a la falta, a lo que *no todo* ha sido inscrito, el sujeto que, en cuanto faltante de ser, marca la diferencia y subraya la tachadura en el Otro²⁷.

Entonces, cuando, antes del estallido de la guerra, había ya una ley que buscaba discriminar —en el sentido de hacer diferencia— a los judíos (leyes de Núremberg, 1935), lo que se pone sobre la mesa es que los campos de exterminio no fueron un efecto de esa guerra, sino que, más bien, la guerra fue un derivado del exterminio buscado y, por lo tanto, la nueva ley que arrojó esta guerra está en relación con aquello que la precedió y configuró.

Vayamos al proceso de exterminio, como es posible seguirlo en el libro de Arendt²⁸. Las leyes de Núremberg expusieron al pueblo judío como otro, sosteniéndose en una diferencia ante el Estado: mientras los alemanes eran ciudadanos del Reich, los judíos eran solo nacionales que no hacían parte del Imperio, y con esta nueva ley que los legislaba aparecían como los que no tenían (-), a diferencia de los alemanes (+).

Una vez diferenciados y en situación legal diferente, frente al Reich, lo que aparece es la particularidad judía: si este ha sido un pueblo sin tierra, lo que debe hacer es buscar su tierra. Entonces coinciden el Sionismo y los alemanes²⁹; el Nazismo, en cabeza de Eichmann³⁰ para esta parte del proceso, se encarga de deportar a los judíos, sacarlos de Alemania, en especial hacia Palestina. Porque los judíos eran alemanes, debían obedecer las leyes alemanas; bajo estas leyes ellos debían salir del país, dándoseles así la “oportunidad de sobrevivir y encontrar su propia tierra”. Podemos leerlo de la siguiente manera: los judíos inscritos como nacidos en Alemania, como alemanes entonces, como parte del conjunto, eran indeseables para el conjunto por romper su ilusión de completitud; entonces fueron arrojados, desde la inscripción que los señalaba. Una vez simbolizados dentro del conjunto, terminaron excluidos por la ley misma que los inscribió. Resuena una expulsión al estilo de la represión, lo que nos lleva a preguntarnos ¿qué era lo que en el judío se buscaba reprimir de lo alemán? Al parecer, la ley misma. No olvidemos que el *Decálogo*, la ley judía, es prohibitivo, presupone entonces la pérdida; al contrario, lo que propone la ley alemana es que todo es posible, hasta la perfección humana. Retomemos: si lo judío ha sido reprimido, lo que sabemos es que lo reprimido retorna —los otros países ya no querían recibir judíos, para ellos también eran un estorbo—. Esta no era la solución para exterminar al pueblo judío; entonces vendría el segundo momento.

Ya Alemania ha anexado a Austria y Polonia, en donde situó los guetos y los campos de concentración. Estas regiones eran, por entonces, parte del Reich, junto con Alemania —sin ser Alemania—, nuevamente una zona gris que a la vez incluía y excluía a los judíos. Es el momento en el que se retira la nacionalidad a los judíos, que

27. No se puede dejar de lado que el pueblo a exterminar fuera el judío que, como sabemos, era un pueblo sin tierra, es decir, un pueblo que se encontraba *éxtilimo* a cualquier territorio que habitara.

28. Arendt, *Eichmann en Jerusalén*.

29. Así el Sionismo sostiene que el pueblo judío, por ser el elegido, tiene destinada una tierra en la que se congregará, y que esta no puede ser cualquiera sino aquella que le fue prometida —la tierra de Israel—, en la que el pueblo judío se autorregularía, en un comienzo el Nacionalismo alemán —propio del Nazismo— enfiló sus esfuerzos a deportar a todo judío, en especial, hacia dicho territorio.

30. Especialista del Reich en Asuntos Judíos; encargado, a todo lo largo del proceso de exterminio, de las conversaciones con los judíos y, en especial, del transporte de un lugar a otro, así como de la centralización de la información proveniente de los campos de exterminio para ser resumida y llevada ante los altos cargos del Reich.

quedan sin ley de referencia; si antes no tenían territorio, ahora perdían la nacionalidad, el nombre. Una vez des-nombrados, los judíos fueron recluidos en espacios en los que serían tratados de manera inhumana: trabajos excesivos, a sufrir hambre, imposibilitados para enterrar a sus muertos, asesinados sin conservar el nombre, convertidos a solo un número tras el que quedaba la ausencia. Seres vivos que habían sido nombrados con anterioridad, fueron desmentidos en su nombramiento; bajo la figura de la concentración se buscó la negación de su existencia humana. Desmentida que amenazó todo el tiempo con caer y revelar la tachadura en el Otro de la germanidad.

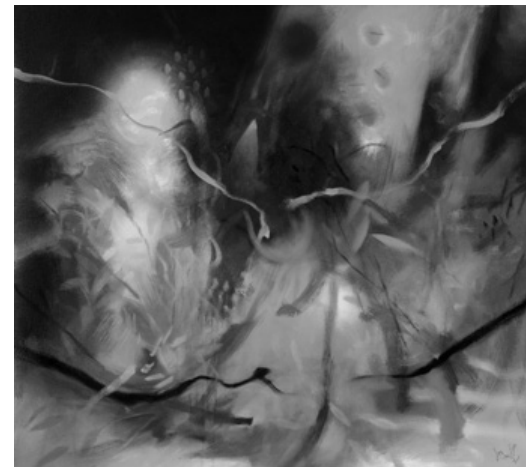
Viene así el momento de la “solución final” que, correspondiendo a la ilusión hitleriana de ganar espacio vacío para los alemanes, solo podía ser el exterminio. No habiendo ya territorio, ni nombre, ni ley que cobijara a los judíos era posible exterminarlos. Los diferentes lugares de inclusión habían sido destituidos; lo que quedaba era entonces su registro como solo un número, marca que el movimiento nazi insistió en hacer desaparecer y que el mundo insiste en desmentir. Si nos detenemos en este último momento nos encontramos con que, si bien los judíos para entonces ya habían sido desmentidos en su existencia, el número, como testigo de su pura vida, aunque no los registraba como humanos sí los representaba. Lo que de ellos se había borrado era su posibilidad de sujetos, ya no estaban sujetos a una nación, ni a un nombre, ni a una ley, y sin embargo, eran existentes a la manera de lo forcluido. Forcluidos en cuanto sujetos, eso también retorna y lo hace por la vía de lo real.

Entonces fue necesario un juicio, que la ley intentara operar para reorganizar el campo. Pero eso que retornaba para la humanidad desde los campos de exterminio no tenía nombre, no estaba contemplado por las leyes y la prisa del momento era enunciarlo para poderlo simbolizar y así legislar.

Se dan los juicios de Núremberg (paradójicamente la misma ciudad de donde vino la ley que permitió todo el proceso). En estos juicios, realizados a los colaboradores del régimen nacionalsocialista de Hitler, tres crímenes fueron juzgados: los crímenes de guerra, los crímenes contra la paz y los crímenes contra la humanidad; de los tres solo uno era allí novedoso: el tercero.

Es reconocido por muchos que el argumento principal que dieron los nazis para asumirse inocentes de los cargos que les eran imputados, era que estaban cumpliendo órdenes, por lo que solo podían ser culpados de hacer su trabajo. Esto devela la burocracia en que todo el proceso se desarrolló.

En el seguimiento que hizo Arendt de lo sucedido en estos juicios encontró que solo uno de los acusados fue condenado a muerte, solamente bajo la imputación de crimen contra la humanidad³¹, y esto por la monstruosidad propia de los actos que había cometido. El segundo fue Eichmann, encontrado culpable por haber atentado



31. El condenado fue Julius Streicher. En palabras de Arendt, el acusado era “especializado en las obscenidades antijudías”. Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, 376-377.



contra el pueblo judío. Lo anterior devela la dificultad para definir la humanidad y por consiguiente el crimen contra la misma.

El último juicio a algún colaborador del Nacionalsocialismo fue el realizado a Eichmann en Jerusalén, y contó con varias particularidades. Las condiciones de este juicio ponen al descubierto un espejo en la relación judíos-nazis: en este caso quien, en un primer momento, debe salir de su patria es Eichmann, tras lo cual pierde su nombre y la referencia a una ley que lo cobije, para terminar asesinado, posteriormente quemado y sus cenizas arrojadas al Mediterráneo en el más allá del límite de Israel. Pero lo central no es esto. Lo más importante es que aunque Eichmann es encontrado culpable de crímenes contra la humanidad, la definición de estos crímenes no corresponde al delito cometido. Los crímenes contra la humanidad quedaron definidos, en ese momento, como ‘actos inhumanos’, “como si también ese delito constituyera un exceso criminal en la lucha bélica en pos de la victoria”³². Se trataba entonces de una brutalidad gratuita, ejercida en el marco de la guerra; cuando en realidad el proceso de exterminio había sido un delito materialmente independiente de la guerra, que daba cuenta de una política de exterminio sistemático que continuaría más allá del tiempo de guerra. El crimen contra la humanidad, más que un delito contra un grupo, implica el daño al orden internacional, a la humanidad misma, y no era de esto de lo que se acusaba a Eichmann. En tal sentido, el juicio no apela a lo nuevo del crimen cometido, no se hace alusión al daño hecho a la humanidad; en la acusación, no se nombra, se desconoce.

Aquello que apareció desde la forclusión propia del exterminio, retorna para una época y buscando una ley que lo acoja, lo esencial se queda fuera. Si vamos a la estructura podemos arriesgar que, en caso de que la nueva ley naciente y los juicios desde ella realizados hubieran logrado contemplar algo de eso nuevo que había escapado a la simbolización, una reorganización del campo hubiera sido posible; sin embargo, la reforma a la legislación internacional, así como la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, en la medida en que niegan lo fundamental (la sujeción, la diferencia, el mal que nos es propio por ser hablantes) terminan estabilizando y sosteniendo el delirio nazi, ahora universalizado: “todos iguales, todos libres, todos humanos”, desde donde los diferentes, los no libres, terminarán por ser deshumanizados, explotados en su faz de objeto, exterminados hasta que solo quede el registro del número. Entonces, como lo que podemos reconocer es que algo insiste en quedarse fuera de la simbolización, de lo humano, cada uno es susceptible de quedar en el lugar del judío, liberado de la humanidad por vía de la expulsión.

32. *Ibíd.*, 374.

En el intento por abolir el “no todo inscrito” para sostener un todos radical, lo que se niega es justamente el lado mujer de la sexuación, para suponer un “todos lo tienen”. Si vamos al punto central de este escrito, lo que se anula es la posibilidad de las particulares —en términos de la lógica propuesta en el cuadrante de Peirce (ver figura 1)—. En adelante no será posible afirmar que algunos son libres y hay otros que no lo son; el mandato es radical y aunque está sostenido en la negación universal que nos permitiría advertir al sujeto, por la declaración universal afirmativa, la negación de la universalidad que nos acercaría a la verdad del sujeto por vía de la particularidad —“existe algún ser humano que no es libre”, o más bien, “no hay ningún ser humano que no es libre”— queda anulada.

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDR, HANNAH. *Eichmann en Jerusalén*. Bogotá: Debolsillo, 2013.
- REAL ACADEMIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA. *Diccionario de la Lengua Española*. Madrid: Editorial Espasa Calpe, 2001.
- FREUD, SIGMUND. “Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos” (1913 [1912-13]). En *Obras completas*. Vol. XIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- FREUD, SIGMUND. “Psicología de las masas y análisis del yo” (1921). En *Obras completas*. Vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- FREUD, SIGMUND. “La negación” (1925). En *Obras completas*. Vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- FREUD, SIGMUND. “El malestar en la cultura” (1930 [1929]). En *Obras completas*, vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- LACAN, JACQUES. “Acerca de la causalidad psíquica” (1946). En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2005.
- LACAN, JACQUES. “El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada: un nuevo sofisma” (1945). En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2005.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 3. Las psicosis* (1955-1956). Barcelona: Paidós, 2006.
- LACAN, JACQUES. “Observación sobre el informe de Daniel Lagache: ‘Psicoanálisis y estructura de la personalidad’” (1960). En *Escritos II*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2005.
- LACAN, JACQUES. *Seminario 9. La identificación* (1961-1962). Texto traducido por la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito.
- SCHEJTMAN, FABIÁN. “De ‘La negación’ al Seminario 3”, En *Las psicosis. Fenómeno y estructura*. Roberto Mazzuca (ed.). Buenos Aires: Editorial Berggasse 19, 2008.

