

# Hablar como un humano: lo animal, la comunicación y el psicoanálisis



SÉRGIO J. AGUILAR ALCALÁ\*

Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Ciudad de México, México

**Hablar como un humano: lo animal, la comunicación y el psicoanálisis**

**Speaking Like a Human: The Animal, Communication, and Psychoanalysis**

**Parler comme un humain: l'animal, la communication et la psychanalyse**



**CÓMO CITAR:** Aguilar Alcalá, Sergio J. "Hablar como un humano: lo animal, la comunicación y el psicoanálisis". *Desde el Jardín de Freud* 23&24 (2025): 87-102, doi: 10.15446/djf.n23&24.124759.

\* email: sergio.aguilaralcala@gmail.com

© Obra plástica: Sara Herrera Fontán

Mientras que los estudios basados en la cognición y la semiótica reconocen el intercambio de señales bajo un código, como aquello que comparten tanto la comunicación animal como la humana, el descentramiento constitutivo del sujeto que reconoce el psicoanálisis apuesta por un deslizamiento del sentido, más allá de cualquier código. Este descentramiento es lo que pone al humano como un animal en pugna consigo mismo, intentando humanizar a los animales y animalizar sus propios actos. La obra de Lacan, impregnada por la exposición sobre lo animal, resulta un importante espacio para discutir la comunicación en la clínica psicoanalítica.

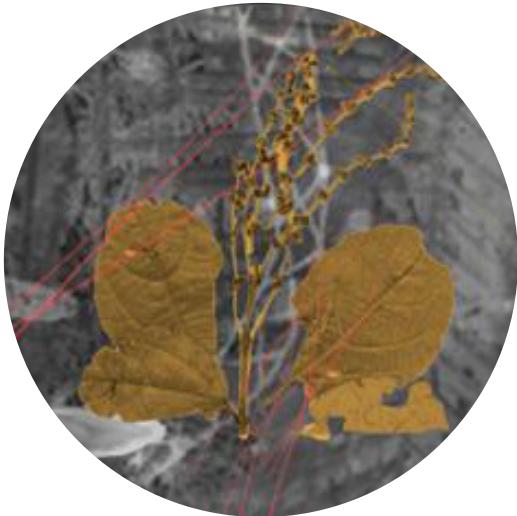
**Palabras clave:** animalidad; comunicación; *lalangue*; información; sentido.

Whereas studies grounded in cognition and semiotics recognize the exchange of signals within a code as what is shared by both animal and human communication, the constitutive decentering of the subject recognized by psychoanalysis calls for a slippage of meaning beyond any code. This decentering is what places the human as an animal at odds with itself, attempting to humanize animals and to animalize its own acts. Lacan's work, deeply engaged with the question of the animal, offers a crucial space for discussing communication within psychoanalytic practice.

**Keywords:** animality; communication; *lalangue*; information; meaning.

Alors que les études fondées sur la cognition et la sémiotique reconnaissent dans l'échange de signaux codés le trait commun entre communication animale et humaine, le décentrement constitutif du sujet mis en lumière par la psychanalyse mise sur un glissement du sens au-delà de tout code. Ce décentrement est ce qui place l'humain comme un animal en lutte avec lui-même, cherchant à humaniser les animaux et à animaliser ses propres actes. L'œuvre de Lacan, imprégnée de la question de l'animal, constitue un espace essentiel pour discuter de la communication dans la clinique psychanalytique.

**Mots-clés:** animalité; communication; *lalangue*; information; sens.



## INTRODUCCIÓN

L uca<sup>1</sup>, el perro que vive en casa de mis padres tiene una manera peculiar de pedir comida cuando estamos todos en la mesa. Primero empieza a “estornudar”, sacando aire por la nariz, luego se para en dos patas, asentándose en nuestras piernas, y si después de esto no le hemos hecho caso, empieza con ladridos cortos (usualmente en este punto ya nos molesta el ruido y es cuando cedemos a su petición). Un día, mientras él dormía, notamos que esa rutina empezó también: sacaba el aire por la nariz, movía un poco las patas delanteras, y finalmente sacó un ligero ladrido. Fue inevitable preguntarse si el perro estaba soñando, si su sueño cumplía también la hipótesis freudiana y, de ser así, qué consecuencias tendría esto para la relación entre el humano y el animal en el psicoanálisis.

A partir de esta anécdota personal quisiera construir las reflexiones a lo que “lo animal” me llevó en una investigación sobre la comunicación y el psicoanálisis. En cierta medida, la pregunta clave que guía este texto es cuál es la diferencia entre la comunicación animal y la comunicación humana, y puesto que se plantea hacer repaso de esto desde las aproximaciones lacanianas a lo animal, sabemos que esta pregunta no puede estar despegada de aquello excesivo al lenguaje que constituye al sujeto.

Procederé en cuatro momentos en este texto. Primero, haré una exposición breve de los puntos esenciales que distinguen la comunicación animal de la humana, donde notaremos que la comunicación animal habita la dimensión de la transmisión de información.

Esto llevará a la segunda parte del texto, que a modo de enlace entre la anterior y la siguiente, discute sobre la animalización de los humanos y la humanización de los animales, discursos con los que con frecuencia nos topamos en el entramado mediático digital, audiovisual y literario. El propósito de esta sección es presentar lo que se considera un síntoma del sujeto dividido por el lenguaje: su continuo intento de alejarse de su animalidad o de presentarse como un animal más de este mundo es el precio que paga por su acceso al lenguaje.

La tercera parte contiene algunos elementos para leer a los animales en la obra de Lacan. Esta sección presenta algunos pasajes (pocos de entre los muchos donde

1. Este artículo está dedicado a él.

se puede trabajar el tema) que repercuten en la idea de una escisión constitutiva de lo humano: entre su cuerpo y el Yo, entre el engañar y el ser engañado, y entre ser observador de la realidad o implicarse en ella.

La cuarta parte indica que estas escisiones son lo que se trabaja en la clínica psicoanalítica pues, a diferencia de las aproximaciones más simplistas de la psicología y la comunicación del Yo, la comunicación que reconoce el psicoanálisis es la que existe a causa de que la comunicación *siempre* está ya en el campo del Otro, de modo que la distinción entre animal y humano es una distinción que apunta a la división ya constitutiva del propio ser (que es como un) humano.

## LA COMUNICACIÓN ANIMAL

Es difícil encontrar alguien que niegue que los animales se comunican. Las abejas, tan ampliamente expuestas como grandes comunicadores del mundo animal, pueden dar instrucciones a la colonia de dónde se encuentran las flores precisas para la polinización. ¿Cómo negar que aquí habita una comunicación, entendida como señala S. A. Barnett<sup>2</sup>, como un “hacer algo en común”, donde información contable es transmitida a través de señales que son comprendidas en lo común de las abejas? Para Barnett, la comunicación animal es ante todo *la transmisión de información*, misma que puede definirse matemáticamente, pues se trata de señales que actúan sobre el aparato perceptor.

Estos estímulos pueden ser olfativos, visuales, sonoros o táctiles, y los ejemplos que Barnett nos propone (desde luces de luciérnagas hasta el canto de aves<sup>3</sup>) nos indican que los animales tienen una gran capacidad para transmitir información, con suma precisión, a otros de su misma especie. Esta transmisión tiene lugar en un tipo de circuito popularizado por los estudios de la comunicación, lo que llamaré en este texto el circuito E-M-R-R: un *emisor* transmite un *mensaje* a un *receptor*, cuya respuesta al mensaje, llamada *retroalimentación*, cierra el circuito. Podemos señalar que este circuito es lo que hace la luciérnaga *Pothis pyralis* hembra, que emite un mensaje (entendido este mensaje como información, como un estímulo que actúa sobre el aparato perceptor) a través de un tipo específico de parpadeo de su luz, y que este es entendido como mensaje por aquel espécimen macho que, por el simple hecho de responder a él, se vuelve el receptor<sup>4</sup>.

Para Barnett<sup>5</sup>, la capacidad especial de la comunicación humana frente a la comunicación de los animales reside en las características de su lenguaje: su *arbitrariedad* respecto a lo que se comunica (las palabras no tienen correspondencia natural con las cosas), la capacidad de *intercambiar* lugar al hablar (poder hablar en otros tiempos verbales o asumiendo otras personas gramaticales) y la *productividad* para

2. Barnett, S. A., *La conducta de los animales y del hombre* (1967) (Madrid: Alianza Universidad, 1972), 172-173.

3. Ibíd., 178-183.

4. Nótese que he dicho que el espécimen macho que responde es un receptor porque responde, no porque se asuma como receptor. Es esencial sostener esta distinción por lo que vendrá más adelante.

5. Ibíd., 187-189.

decir nuevas cosas (crear nuevas palabras o usar un sentido poético con el lenguaje). Así, la transmisión de información en la comunicación humana complejiza lo que ocurre con la transmisión de información en la comunicación animal. Sin embargo, desde esta dimensión, sigue entendiéndose la comunicación como una transmisión de información: la comunicación humana, aún admitiendo su complejidad por encima de la de los animales, sigue siendo reducida a la posibilidad de poner en común, o de usar el lenguaje para poner en común.

Por supuesto, no se señala acá que solo los humanos tengan modos complejos de comunicarse. A través de los famosos experimentos de von Frisch, quien logró decodificar la danza de las abejas, se ha instaurado la idea de que estas, a pesar de estar tan apartadas de nosotros en las líneas evolutivas, se comunican de manera tan compleja que incluso organizan “asambleas”, de acuerdo a Riba<sup>6</sup>, para discutir el plan de cómo polinizar un campo de flores, asambleas en las que, poco a poco, “la disidencia va menguando y el acuerdo crece, hasta que todos los cuerpos apuntan en la misma dirección, el ballet cesa y el enjambre alza el vuelo con su reina”<sup>7</sup>.

Pero antes de asumir que las abejas tienen partidos políticos, ya fue Benveniste<sup>8</sup> quien en su famoso texto indicó diferencias fundamentales entre el lenguaje humano y la comunicación de las abejas: falta de dimensión vocal, de transitividad y de diálogo; lo que le permite indicar que las abejas no usan lenguaje, sino un “código de señales”.

Aún el propio Benveniste, de todos modos, no señala algo que resultará fundamental para entender el lugar del psicoanálisis en este debate, pues se sigue perdiendo el reconocimiento de la equivocidad del lenguaje humano, donde se evidencia el descentramiento constitutivo del sujeto: una falta de correspondencia del humano respecto de sí mismo.

## HUMANOS ANIMALES Y ANIMALES HUMANOS

En un interesante artículo, Todd McGowan<sup>9</sup> se pregunta por la función que tienen los insultos (o incluso halagos) que usamos para definir nuestros actos con símiles de animales, como cuando decimos que alguien “duerme como un oso” o “come como una vaca”, es decir, que duerme o come más de lo que “debería” o de lo “normal”, que no se comporta como un “humano normal”. Estos insultos, para McGowan, no suponen que usamos las metáforas de animales para “degradar” a la persona a una animalidad primitiva e inferior de la humanidad; más bien, usamos la metáfora animal para tratar de *animalizar* un acto en el que un sujeto hablante exhibe el exceso que le constituye como humano: para desmentir el exceso de subjetividad que constituye

6. Riba, Carles, *La comunicación animal. Un enfoque zoosemiótico* (Barcelona: Anthropos, 1990), 29.

7. Ibíd., 29-30.

8. Benveniste, Émile, *Problemas de lingüística general I* (Ciudad de México: Siglo XXI, 1971), 60-62.

9. Todd McGowan, “Like an Animal. A Simile Instead of a Subject”, en G. B. Thakur y J.M. Dickstein (eds.), *Lacan and the Nonhuman* (Cham: Palgrave, 2018).

al humano. Usamos los símiles de animales para controlar el exceso de subjetividad que alguien exhibe.

Notamos entonces que el acto humano, como en una desmentida, es aceptado a precio de no reconocer su humanidad: definitivamente, solo los humanos “duermen como osos” o “comen como vacas”. Los osos simplemente duermen, las vacas simplemente comen, pero los humanos son aquellos animales que tienen la capacidad de exceder su satisfacción y entrar en el universo del goce. Para McGowan, los símiles de animales permiten controlar ese goce, y crean lo que en este texto llamaré *un humano animalizado*: se trata de reducir al humano a una animalidad salvaje que, supuestamente, le preexiste.

Mientras que los símiles de animales plantean una animalización de los actos humanos, podríamos también señalar lo interesante que es la humanización de los actos animales, por ejemplo, utilizando animales para exponer dimensiones afectivas humanas.

Nuestra cultura digital parece muy aficionada a ello, con la popularidad de ver a los animales comportándose como si fueran humanos: en nuestros stickers, memes y gif's en mensajería por celular vemos imágenes de perros que trabajan en la computadora, o nos miran sorprendidos ante lo que hacemos, un gato que frunce el ceño para decirnos que no y a otro que le brillan los ojos a punto de llorar. La popularidad de este material donde los animales ejecutan acciones “como si fueran humanos” es que nos permite *humanizarlos*, es decir, usar a estos animales como vehículos de nuestras experiencias y afectos. Y en esta fantasía delirante incluso los vestimos y les hacemos desfilar en pasarelas, los paseamos en carriolas como si fueran bebés humanos, o les hacemos ir al psicólogo<sup>10</sup>. Nos topamos aquí con *un animal humanizado*: al animal le es impuesto el significante para acercar su existencia a una dimensión humana que, supuestamente, entendemos.

Con mucha frecuencia se le llama a esto una “antropomorfización de los animales”, pero esto sería reducirlo a lo Imaginario (animales que lucen como humanos). Más bien, asistimos a una *significantización de los animales*, es decir, imponemos el significante para así entender lo que sucede en y con ellos. Es lo que sucede en los videos donde perros “hablan”: a sus sonidos caóticos les imponemos el significante<sup>11</sup>.

Nuestro interés en imponer un significante en ese caos animal nos puede mostrar que, mientras que los animales parecen habitar en un mundo de causa y efecto para comunicarse, donde se transmite información, la comunicación humana habita en un mundo de la cadena significante, es decir, del *deslizamiento del sentido*. No es una correspondencia causal, sino una correspondencia casual, contingente, que nos permite, como seres descentrados de nosotros mismos, descentrar a los propios

10. Ver <https://misanimales.com/conoce-todo-sobre-psicologos-de-mascotas/>. Resulta curioso que el entrenamiento de perros ahora se llame psicología de perros, ¿significa esto que los entrenadores ahora se han vuelto psicólogos, o que los psicólogos se han vuelto entrenadores? Quizá la psicología y el entrenamiento de animales para que hagan trucos nunca estuvieron tan separados.

11. Aquí una compilación: [https://www.youtube.com/watch?v=F\\_kT\\_lvqsmA](https://www.youtube.com/watch?v=F_kT_lvqsmA)

animales, convertirlos en seres que son otra cosa, en cuya acción habita un vacío que permite ese deslizamiento del sentido. Efectivamente los hemos humanizado, en la medida en que los hemos vuelto humanos a precio de ponerlos en el circuito de ser siempre otra cosa. Esta podría ser una definición de la comunicación humana, distinta a la transmisión de información que caracteriza a la comunicación animal: el humano se comunica a través del deslizamiento del sentido.

El deslizamiento del sentido y el descentramiento constitutivo del humano es lo que parece no captar el discurso antiespecista que nos recuerda que somos otro animal entre las especies del planeta. Irónicamente, el lado contrario, la afirmación de que no somos animales, tampoco supone la afirmación de nuestra humanidad como una identidad completa: pregúntenle al abogado Rod Ponton, cuya falta de habilidad con las herramientas de Zoom evitaron que quitara el filtro de gatito que tenía en su perfil, resultando en una videollamada entre un juez, el abogado de la defensa y un gato. Su frase quedó para la memoria: *I'm here live, I'm not a cat* ("Me encuentro aquí ahora, no soy un gato"), mientras un gatito gris movía sus ojos con inocencia<sup>12</sup>.

Este deslizamiento del sentido es lo que no logra captar un intento de hacer una semiótica de la comunicación animal, una zoosemiótica, que logre incluir al lenguaje humano en ella. Es lo que intenta Carles Riba, preocupado por establecer una interpretación de la comunicación animal *basada en un código*, y esto de manera doble: tanto la interpretación se basa en un código como el intercambio de información entre los animales está basado en un código. El gran problema del código<sup>13</sup> es que estructuralmente necesita "una cierta cota de intencionalidad en la conducta sígnica de los animales"<sup>14</sup>, ya sea para la producción de mensajes como para la entrada del sujeto en el circuito de esta transmisión de mensajes, es decir, necesita que haya *una intención de comunicar algo* y de un sujeto que se asuma receptor en un circuito de comunicación, y en el caso de los animales esto es particularmente complicado, pues no tenemos las condiciones suficientes para presumir que el animal asume la intención de comunicar o asume su lugar como receptor.

Frente a esta incapacidad, el humano no puede tener un acercamiento al animal que no sea un acercamiento a través del significante. Mucho más sombrío que memes de gatos es el cuento "Venta de corral", de Meryvid Pérez<sup>15</sup>, en el que una mujer despierta siendo una gallina entre otras de un corral, a punto de ser vendida. Aquí notamos que los actos de las gallinas (picotear al que la agarra, cacarear desenfrenadamente, comer maíz del piso) funcionan como metáforas de la explotación sexual que el cuento narra. Una lectura desde lo Imaginario sería pensar que estas mujeres han sido, en la literatura, disfrazadas de gallinas, y con ello caer de nuevo en la trampa de la antropomorfización de animales. Al nivel del enunciado quizás sea así,

12. Nótese, también, la equivocidad en inglés de *live*, algo similar en español con "en vivo": tanto funciona para una transmisión inmediata y simultánea como para señalar que se tiene vida. Tal pareciera que afirma que el abogado está vivo a condición de ser un gato. Ver aquí: [https://www.youtube.com/watch?v=WiL4kzLAd\\_8](https://www.youtube.com/watch?v=WiL4kzLAd_8)

13. Aunque no es el espacio para una digresión tan grande, vale decirlo, la gran razón por la que el psicoanálisis no es una semiótica del inconsciente es porque la semiótica, estructuralmente, necesita asumir que existe un código, mientras que sería antipsicoanalítico asumir un código al funcionamiento del inconsciente.

14. Riba (1990), 44.

15. Pérez, Meryvid. *Pentandra*. (Ciudad de México: Secretaría de la Cultura y las Artes de Yucatán, 2020), 11-15.

pero lo interesante del cuento para esta discusión es que la voz que narra el cuento es la propia gallina que está siendo comprada, y en esta enunciación queda claro que el sujeto no puede reducirse a la *imago* con la que se presenta, pues ocupa un lugar de enunciación en el orden simbólico en el que se implica.

Como bien sabe el psicoanálisis, la inclusión del humano en el orden simbólico es todo menos fluida y ausente de obstáculos. La serie de animación producida por Netflix *Bojack Horseman* (creada por Raphael Bob-Waksberg, 2014-2020) nos muestra un mundo donde humanos conviven con seres que tienen cuerpos de animales antropomorfizados. Es frecuente en la serie ver momentos en que personajes animales parecen comportarse de acuerdo a su “naturaleza”: el caballo protagonista de pronto relincha durante el acto sexual con una mujer, una gata agente de talentos saca las garras cuando se asusta, un perro actor levanta las orejas cuando escucha a alguien aproximarse, un camello se toma toda la jarra de agua que hay en el bar. En todos estos casos asistimos a un *doblez* de la antropomorfización de los animales, precisamente en su camino a la *significantización*, pues no solo son animales que parecen humanos, sino que sus actos animales están atravesados por el significante, están llenos de goce.

El quinto episodio de la segunda temporada, titulado “Chickens”, tiene como premisa que una gallina ha escapado de una granja de gallinas de libre pastoreo. Nos explica un comercial al principio del episodio que las gallinas que se consumen como alimento en este mundo no son iguales a las gallinas que conviven con los demás personajes, sino que han sido modificadas genéticamente para convertirse en animales de consumo, o, en otras palabras, se les ha inducido un retraso mental, una atrofia cerebral, para que no puedan comportarse como las gallinas humanoides.

Tenemos así que hay gallinas que conviven con los demás animales protagonistas (el caballo, la gata, el perro) y hay gallinas que son animales de consumo. Todos los animales son iguales pero hay algunos más iguales que otros: por un lado, el mundo de los *animales salvajes*, y por otro, el mundo de los *animales de lenguaje*, es decir, que han sido significantizados, siendo el nombre propio un momento fundamental en este paso del sujeto al orden del lenguaje. De hecho, un punto de bisagra en ese episodio es que la gallina que escapó de la granja crea una relación afectiva con el humano Todd, cuando él usa su sonido particular de cacareo para nombrarla, para darle un nombre, un significante, que la reconozca como parte del mundo humanizado. En una escena del capítulo, el oficial de policía Fuzzyface (un gato) sigue la pista de la gallina hasta la casa donde vive Todd. A pesar de que ella solo articula el mismo sonido de cacareo una y otra vez, Todd logra hacer creer a Fuzzyface que ella está interviniendo en la propia conversación a través de la homofonía, así que su cacareo se traduce en Becca,



*book, back off, Bach, big.* Esta serie de homofonías, vacilaciones y juegos de palabras (por supuesto, intraducibles al español) son lo que permite a la gallina escapar.

Entonces, el sonido del cacareo se convierte en la *materia prima* de cierta equivocidad que va mutando de significado, del nombre de la gallina al nombre de un compositor barroco. Esa materia es lo que el psicoanálisis reconoce como el significante, ya que el significante no tiene una estructura fija, sino que parece ir desbocado por su lado. A este desbocamiento Lacan lo llamó “la pasión del significante”, que existe

[...] en cuanto que no es únicamente el hombre quien habla, sino que en el hombre y por el hombre “ello” habla, y su naturaleza resulta tejida por efectos donde se encuentra la estructura del lenguaje del cual él se convierte en la materia, y por eso resuena en él, más allá de todo lo que pudo concebir la psicología de las ideas, la relación de la palabra.<sup>16</sup>

Esto es lo que, con ciertas reformulaciones, más adelante en su obra Lacan llamará *lalengua*, aquel exceso sobre el lenguaje humano que no se compone de los aspectos físicos de la fonética, sino de un goce que va más allá del sentido y que emerge solo a partir del sentido mismo, una especie de dimensión negativa de sentido hallada solo al interior del sentido: de nuevo, ese descentramiento humano.

Lalengua es lo que estorba a la idea de que usamos el lenguaje como un medio transparente para nuestra comunicación, es el obstáculo que se cuela en la homofonía de nuestro hablar y los deslices de nuestros mensajes, es una manera de entender la lección fundamental de la psicopatología de la vida cotidiana de la que habló Freud: como una psicopatología de la comunicación cotidiana.

Tenemos así a lalengua como aquello que va descarrilado y a su propio antojo en nuestro hablar, y esto provoca un deslizamiento del sentido como algo constitutivo de la comunicación humana. Bajo esta condición es que nos podemos aproximar a algunas ideas lacanianas de lo animal.

## EL LACANIMAL

Como bien se sabe, los ejemplos y reflexiones que Lacan dio sobre los animales a lo largo de su obra son numerosos y abarcan prácticamente todos sus años de trabajo (aunque quizás especialmente se concentran en las décadas de los cincuenta y sesenta)<sup>17</sup>. Podríamos verificar en estos ejemplos una insistencia, que de algún modo es la insistencia lacaniana por excelencia, en la escisión fundamental y constitutiva del sujeto. Ya desde el Seminario 1 (1953-1954), la escisión está entre el organismo biológico que estudia la anatomía y el cuerpo que nos otorga el significante:

16. Lacan, Jacques. “La significación del falo”, en *Escritos 2* (1960) (Ciudad de México: Siglo XXI, 2009), 656.

17. Véase el esfuerzo publicado en Macola, Erminia y Brandalise, Adone. *Bestiario lacaniano* (Málaga: Miguel Gómez Ediciones, 2006).

[...] esta es la única diferencia verdaderamente fundamental entre la psicología humana y la psicología animal. El hombre sabe que es un cuerpo, cuando en realidad no hay ninguna razón para que lo sepa, puesto que está en su interior. También el animal está en su interior, pero no tenemos razón alguna para pensar que se lo representa así.<sup>18</sup>

Aquí se señala una diferencia radical entre los animales y los humanos, pero no una que se pueda señalar positivamente (los humanos son X, los animales son Y), sino una que solo puede señalarse a través de la falta de una diferencia clara: no sabemos si los animales reconocen esta diferencia radical que nosotros habitamos a causa del lenguaje, y que se evidencia en la necesidad de ese pegamento que hace el espejo: un pegamento entre el Yo y el cuerpo que se refleja en el espejo cuando me paro frente a él. Aquí el abismo no está tanto entre el animal y el humano, sino entre lo que el humano sabe de sí y lo que sabe que el animal sabe de sí.

La confusión entre el cuerpo biológico y el hecho de reconocerse en el cuerpo biológico, escisión condicionante del humano, es un primer lugar que lo distancia del animal. Desde el lado de la zoosemiótica, Riba<sup>19</sup> nos comenta que si un especialista en aves puede reconocer diferentes pájaros solo con escucharlos, podemos suponer que los pájaros también reconocen distintas voces humanas. Cualquiera que haya tenido un loro sabe esto, pero habría que preguntarse si los pájaros, como nosotros, escuchamos voces en medio de la noche, escuchamos cosas distintas a las que se nos dice, o si sus cantos tan precisos admiten la equivocidad a través de homofonías como la lengua humana. El pájaro tiene un cuerpo que le permite sacar sonidos, pero no sabemos si admite a la voz como un objeto, que es para el humano un lugar donde se evidencia su distanciamiento entre el cuerpo y el Yo.

Mientras que a la altura del Seminario 1 el cuerpo parece ser un engaño a causa de la intromisión del significante, una década después, en el Seminario 10 (1962-1963), Lacan reflexiona sobre el engaño del significante como una escisión entre engañar y ser engañado:

El animal, les digo, borra sus huellas y hace falsas huellas. Pero al hacerlo, ¿está haciendo significantes? Hay algo que el animal no hace: no hace huellas falsas, o sea, huellas tales que se crea que son falsas, cuando son las huellas de su verdadero paso. Dejar huellas falsamente falsas es un comportamiento, no diré esencialmente humano, sino esencialmente significante. Ahí es donde está el límite. Ahí se presentifica un sujeto. Cuando una huella se ha trazado para que se la tome por una falsa huella, entonces sabemos que hay un sujeto hablante, ahí sabemos que hay un sujeto como causa.<sup>20</sup>

<sup>18</sup>. Jacques Lacan. *El seminario. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud (1953-1954)* (Buenos Aires: Paidós, 1981), 253.

<sup>19</sup>. Riba (1990), 112.

<sup>20</sup>. Jacques Lacan. *El seminario. Libro 10. La angustia (1962-1963)* (Buenos Aires: Paidós, 2007), 75.

El significante parece ser esa hiancia donde, entre animal y humano, habita el sujeto. Lacan es muy claro en esto, y es uno de los puntos donde se distingue al sujeto lacaniano del sujeto producto de las condiciones sociohistóricas del estructuralismo: el sujeto lacaniano es eso que no alcanza a ser humano y a la vez ha dejado de ser humano, es un sujeto que es *como* un ser humano, así como el humano es un animal que es *como* un humano.

En este pasaje del décimo seminario, el punto de Lacan es que reconozcamos tres tipos de engaños. El primero es el *engaño simple*: uno engaña haciéndole creer al otro que una cosa es X cuando en realidad es Y. Claramente es el engaño que funciona en el mundo animal: la tortuga caimán (*Macrochelys temminckii*) tiene una protuberancia en la lengua que parece un gusano, y cuando los peces se acercan para comerlo, la tortuga los come a ellos; uno engaña y otro es engañado.

El segundo engaño es el *disfraz*: uno se presenta ante el otro como X, cuando tanto uno como el otro saben que en realidad es Y, y tanto uno como el otro saben que el otro sabe. La diferencia es que no hay un engañado, pues el otro sabe que esto es un disfraz: cuando vamos a una fiesta de disfraces donde alguien se ha disfrazado de Freud o de una tortuga, sabemos que no es Freud ni una tortuga, sino un *disfraz de Freud* o de una tortuga; y los disfrazados saben que sabemos que eso es un disfraz. Este segundo engaño también es probable que habite entre los animales: Riba nos cuenta de ritos donde simios macho sostienen una “falsa cópula” debido a que su trasero tiene un aspecto similar al de las hembras, y esta señal “equivocada” es perfectamente incorporada como un “engañado ‘aceptado’” dentro del grupo de monos<sup>21</sup>.

El tercer engaño es el que Lacan dice es propio del significante y, por ello, solo lo hallamos en el humano. El *engaño significante* consiste en que uno presenta X, que el otro cree que es un engaño (digamos, cree que es Y disfrazada de X), cuando en realidad no hay engaño, pues es X. El cine nos ofrece una escena muy poderosamente explícita de esto: en la película *Joker* (Todd Philips, 2019), el personaje de Arthur Fleck está vestido del payaso, pero un par de policías que lo buscaban lo reconocen en la calle y empiezan a perseguirlo. Él logra meterse en una estación llena de manifestantes que llevan una máscara de payaso, roba una y se la pone: un payaso que se disfraza de payaso. Los policías no logran reconocerlo entre la multitud de payasos, y logra así su escape. Aquí el abismo no está tanto entre el animal y el humano, sino entre lo que es verdadero y lo que es falso al interior del propio engaño.

Una década más tarde, durante el Seminario 20 (1972-1973), así se burlaba de los experimentos psicológicos con “unidades rateras” (modo burlón de referirse a las ratas de los experimentos, precisamente en la medida en que el psicólogo asume que hay correspondencia entre el comportamiento del cuerpo y el pensamiento):

21. Riba (1990), 149-150.

Siempre es haciendo señas como la [unidad ratera] llega a lo que permite concluir que hay aprendizaje. Pero esta relación con los signos es de exterioridad. Nada confirma que pueda haber en la rata aprehensión del mecanismo que se consigue apretando el botón. Por eso lo único que cuenta es saber si el experimentador comprueba no solamente que la rata descubrió el truco, sino que aprendió la forma en que un mecanismo se aprehende, que aprendió lo que hay que aprehender.<sup>22</sup>

Lo que Lacan critica entonces es que el investigador se asume en el rol de garantizar lo que la rata aprende porque la rata hace lo que se espera que haga para demostrar que la rata aprende. Esta tautología crea una cadena causal de sentido en los experimentos psicológicos, cadena de la que el psicoanálisis es escéptico. La confusión entre la acción de una rata y su psique indica otro abismo que no está tanto entre el humano y el animal, sino entre el humano como simple observador y el humano como implicado en aquello que observa.

Esa es otra manera de entender la inexistencia del metalenguaje para Lacan. El metalenguaje es el modo en que puede partir una interpretación de la comunicación animal basada en el código, como la que postula Riba, donde el humano es simplemente un observador de animales que interactúan:

El observador humano ha de trabajar asentado sobre el postulado de la universalidad de la significación (postulado genuinamente peirciano). El hombre puede recibir información directamente de un animal, pero su posición óptima y habitual en tanto que científico será la de «tercero» situado ante la interacción de dos individuos de otra especie distinta a la suya.<sup>23</sup>

¿Esta apuesta por ocupar la posición de tercero como óptima no es acaso sobre la que se fundamenta el metalenguaje? El problema del tercero es que el tercero es el que pretende sancionar el proceso mismo de comunicación sin implicarse en él. Por ello, dice Riba más adelante que, cuando somos observadores de un intercambio de comunicación entre animales, “seguimos recibiendo mensajes, pese a que estos no nos son dirigidos intencionalmente. El «tercero» que observa [...] está condenado a observar significaciones, solo que estas, naturalmente, no le eran destinadas”<sup>24</sup>.

No le eran destinadas, pero se asume como observador de ese intercambio, es decir, se implica en el intercambio animal precisamente con su intento de no implicarse. Y evidentemente, el modo de implicarse en el intercambio animal es suponer que el animal tiene una intención: es estructuralmente necesario que se asuma una intención para sostener que la comunicación puede estudiarse con un código. Esto lleva a Riba a caracterizar al animal de ser un *sujeto*, es decir, de un ser que se comunica, pues



22. Jacques Lacan. *El seminario. Libro 20. Aun* (1972-1973) (Buenos Aires: Paidós, 2008), 170.

23. Riba (1990), 86.

24. Ibíd., 87.

está en el circuito E-M-R-R. Hallamos nuevamente la tautología tan problemática en la aproximación semiótica al animal: en su intento de no ser antropocentrista<sup>25</sup>, Riba erige un metalenguaje a modo de código para interpretar la comunicación animal, lo que deriva en asumir que el animal es un sujeto. Y el enorme problema de asumir que el animal es un sujeto es que vale la pena preguntarse: ¿sujeto de qué tipo?, ¿qué clase de suposiciones sobre el sujeto y su interioridad son sobre las que se fundamenta la zoosemiótica?, ¿es el sujeto del conductismo, del cognitivismo, de la escuela Gestalt, del estructuralismo? Ciertamente no el sujeto del psicoanálisis, un sujeto del significante, descentrado del Yo que está hablando.

La distinción que nos ofrece el psicoanálisis es la distinción entre que el animal responda a un estímulo y que el animal se asuma receptor de un mensaje; es decir, la distinción entre, por un lado, creer que estamos observando lo que tendría lugar sin nosotros, y, por otro, sabernos implicados en aquello que observamos.

Estas tres escisiones al interior de lo humano (entre cuerpo y Yo; entre engañar y ser engañado; entre la simple observación y la implicación en lo que se observa) nos llevan a considerar que, para el psicoanálisis, la escisión al interior de lo humano es la escisión causada por el Otro. Y es en el campo del Otro, como Lacan insistía, donde se halla el núcleo de la comunicación humana.

## LA COMUNICACIÓN LACANIANA

Si tuviéramos que señalar lo más esencial de la experiencia de la comunicación para Lacan, sería la insistencia que él tuvo por reconocer que todo intento de comunicación es solamente posible a través de la apertura de la intersubjetividad a causa del Otro. Esta insistencia fue muy particular durante los años cincuenta. Me quedaré con una única referencia, el escrito *El psicoanálisis verdadero, y el falso*, de 1958, donde Lacan establece que el descubrimiento de Freud permitía separar totalmente al humano del “zoologismo espiritualista”<sup>26</sup>. No hay manera de constituir una subjetividad si no es en el Otro, en la medida en que es el Otro el lugar de la palabra:

[...] ningún mensaje del sujeto se articula sino constituyéndose en el Otro bajo una forma invertida: “Tú eres mi mujer”, “Tú eres mi amo”. Estructura ignorada en las premisas de las teorías modernas de la información, en las cuales no obstante debería marcarse la anterioridad del receptor respecto de cualquier emisión.<sup>27</sup>

¿A qué se refiere Lacan con que “debería marcarse la anterioridad del receptor respecto de cualquier emisión”? A que el sujeto, cuando habla, no lo hace de manera espontánea, sino que lo hace en un circuito que ya lo incluye, pues siempre le habla

25. Riba hasta dedica todo un capítulo de su libro a criticar el antropocentrismo.

26. Jacques Lacan. “El psicoanálisis verdadero, y el falso”, en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 183.

27. Ibíd., 183.

al Otro, pues siempre una carta llega a su destino. Esta es la praxis de clínica psicoanalítica: el psicoanálisis no supone un diálogo, o, al menos, no en el sentido en que la psicología y las teorías simplistas de la comunicación entienden el diálogo, es decir, en el circuito E-M-R-R.

En el discurso analítico, el analista no es el Otro que escucha, sino que ejerce efectos con su silencio, con la repetición de homofonías, con atolondrar lo dicho por el analizante: en fin, con hacer de semblante de la falta del Otro. Esta relación del sujeto y el Otro (S y A, en los matemas de Lacan) es mucho más compleja que ese circuito E-M-R-R sobre el que se funda una comunicación que no distingue entre el significante y la señal que emite la rata al apretar el botón. Asumir la terceridad que impone el Otro es asumir el discurso analítico, y es asumir una comunicación que no se establece entre dos personas a modo de diálogo, sino que proviene del Otro, toda vez que “todos los instrumentos de la comunicación están al otro lado, en el campo del Otro, y de él tiene que recibirlas. Como lo he dicho desde siempre, de ello resulta principalmente que es del Otro de quien el sujeto recibe su propio mensaje”<sup>28</sup>.

Si es del Otro del que el sujeto recibe su propio mensaje, uno se percata que la formulación de una pregunta ya está bajo la suposición de una respuesta. En esta paradoja de un efecto que crea sus propias causas, de una pregunta que es secuela de su propia respuesta, de una lógica dialéctica y no secuencial, es donde habita el sujeto como hincancia propia del discurso analítico.

En el psicoanálisis, el analizante no es un emisor que diga “lo que piensa”, “lo que tiene dentro”, así como el analista no es un receptor que le retroalimenta con consejos o que le responde desde lo que puede o debe hacer. La clínica analítica, de seguirse sus principios, muestra que, además de lo que se dice, está en juego lo que no se dice, el silencio y el medio-decir de la verdad<sup>29</sup>: al analizante le sorprende lo que dice, le angustia lo que calla, siente como ajeno aquello que dice y como propio aquella realidad fantasmática que le rodea. Es así como se sostiene una clínica que no cree ingenuamente en un individuo transparente, sino en un sujeto dividido.

## CONCLUSIONES: SER COMO UN HUMANO

A diferencia, por un lado, del cognitivismo basado en los códigos semióticos que suponen que los animales son sujetos como los humanos y que intentan reducirnos a las descargas eléctricas de nuestro cerebro y a nuestras “neuronas espejo”<sup>30</sup>, y, por otro lado, del activismo holístico “antiespecista” que insiste en afirmar nuestra animalidad “natural” sin importarle que el único modo de reconocer la animalidad del humano es a través del significante<sup>31</sup>, el psicoanálisis entiende al humano como el

28. Jacques Lacan. *El seminario. Libro 10. La angustia* (1962-1963) (Buenos Aires: Paidós, 2007), 294.

29. A propósito de esto, véase Jacques Lacan. “Conférences dans les universités nord-américaines: le 2 décembre 1975 au Massachusetts Institute of Technology”, en *Pas-tout Lacan*, École lacanienne de psychanalyse. Disponible en <https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1975-12-02.pdf>

30. Véanse esas críticas en Laurent, Éric. *El reverso de la biopolítica* (Buenos Aires: Grama ediciones, 2016).

31. En sus mayores delirios, este activismo “antiespecista” no duda en otorgar derechos sexuales a las gallinas que son “violadas” por gallos. Ver aquí: [https://www.ondacer.es/noticias/virales/viraliza-video-animalistas-que-separan-gallos-gallinas-porque-violan\\_201909015d6bc1c20cf25f0fb4851548.html](https://www.ondacer.es/noticias/virales/viraliza-video-animalistas-que-separan-gallos-gallinas-porque-violan_201909015d6bc1c20cf25f0fb4851548.html)

ser descentrado en el que habita la pulsión, en contra del instinto animal; el deseo, en contra de la búsqueda de la satisfacción animal; el goce, en contra del placer animal; el objeto a, en contra de los diferentes objetos del mundo animal; el orden simbólico, en contra de las características físicas del medio ambiente; la identificación, en contra de la reciprocidad animal. En el humano este descentramiento es una radical alteridad en su propio interior, un problema fundamental respecto de sí mismo que provoca que nunca sea suficientemente humano o se exceda de su humanidad.

Así, el problema no es la división entre animal y humano, o preguntarse si el animal es una alteridad radical frente al humano, sino percatarse de que la alteridad es lo que constituye al humano. La división está entre lo humano y aquello que es *inhumano*: solo los seres humanos habitan una dimensión inhumana. Para Žižek<sup>32</sup>, es evidente la línea que distingue lo “no humano” de lo “inhumano”: lo “no humano” es simplemente aquella cosa que no es humana, como la computadora en la que estoy escribiendo esto, o el sol que ilumina a través de una ventana, o el perro que descansa a mi lado; por otra parte, lo “inhumano” es algo que ha atravesado la humanidad, es algo no humano que solo es posible en la medida en que es una acción humana. Los animales matan a otros animales, pero no hacen campos de concentración con ellos, ni buscan métodos más “efectivos” y “baratos” para asesinarlos. Los animales tienen sexo, pero no producen pornografía ni explotan sexualmente a otros de su especie. Los animales comen, pero no hacen concursos de comida, ni sufren anorexia o bulimia. Podemos sin mucha dificultad pensar en acciones inhumanas cometidas por humanos, pues solo el humano puede cometer actos inhumanos, pero no podemos pensar en acciones “incaninas” o “infelinas”, pues los perros y los gatos no están descentrados de sí, no cometen actos con exceso, por más salvajes, agresivos o bestias puedan parecernos.

En otras palabras, si el humano es un animal, ciertamente es un animal en el que la animalidad es un problema, ya que existe el sujeto: lo que distingue al humano de los demás animales es que es un animal para el que su animalidad es problemática.

La escisión causada por el lenguaje, manifestada en nuestros equívocos, en lalengua, en la voz como objeto que estorba la comunicación, en nuestro continuo intento de demostrar que *sí* o que *no* somos animales, es apuntada en este exceso por encima del significado de las palabras. La comunicación humana, entonces, está bajo la condición de habitar en el exceso de sentido. El humano es un animal que no solo habita el universo del lenguaje y del sentido, sino que, por esa misma razón, contiene en su interior la alteridad del sinsentido mismo, y esto es lo que no le permite reducirse a su animalidad.

Si es la alteridad lo constitutivo de lo humano, entonces el humano no está frente a los demás animales a nivel de la diversidad biológica, sino como *diferencia*.

<sup>32</sup>. Žižek, Slavoj. *Less than Nothing* (Londres: Verso, 2012), 166.

La afirmación misma de “nosotros solo somos otros animales en el planeta” revela un enunciado evidentemente cierto para la ecología y la biología, pero una posición de enunciación que lo niega: somos los únicos animales que hacen esa declaración, que no solo emiten sonidos que tienen un significado, sino que *hablan* en el exceso de sentido.

Así, lo que introduce el humano no es simplemente un 1 más que se suma a la lista de los animales que han poblado el planeta, sino que es un corte fundamental que crea la totalidad animal. Es decir: el propio hecho de que el humano, un animal como los demás, haga este señalamiento de ser “solo un animal” ya demuestra que no solo es un animal diferente, sino que él mismo es la diferencia animal. El momento de la verdad del humano no se agota en la herida narcisista darwiniana de enterarse que es otro animal en el mundo, sino en llevar este enunciado a la enunciación misma: el hecho de señalar esta condición de diversidad es lo que lo pone como una diferencia radical (y no solo diversidad).

Mientras que vemos a un perro, una abeja, un gato, una gallina y un caballo como animales que *son* perros, abejas, gatos, gallinas y caballos, notamos que el descentramiento del significante hace al humano un animal que es *como* un humano. Lo que define al ser humano es precisamente su nombre, donde hallamos el doblez necesario para afirmarse: el ser humano es un continuo intento de *ser* humano.



## REFERENCIAS

- BARNETT, S. A. *La conducta de los animales y del hombre*. Madrid: Alianza Universidad. 1972.
- BENVENISTE, ÉMILE. *Problemas de lingüística general I*. Ciudad de México: Siglo XXI. 1971.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud (1953-1954)*. Buenos Aires: Paidós. 1981.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 10. La angustia (1962-1963)*. Buenos Aires: Editorial Paidós. 2007.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 20. Aun (1972-1973)*. Buenos Aires: Editorial Paidós. 2007.
- LACAN, JACQUES. “La significación del fallo” (1958). En *Escritos 2*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2009.
- LACAN, JACQUES. “El psicoanálisis verdadero, y el falso” (1958). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2012.
- LACAN, JACQUES. “Conférences dans les universités nord-américaines: le 2 décembre 1975 au Massachusetts Institute of Technology”. En *Pas-tout Lacan, École lacanienne de psychanalyse*. Disponible en <https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1975-12-02.pdf>.
- LAURENT, ÉRIC. *El reverso de la biopolítica*. Buenos Aires: Grama Ediciones. 2016.
- MACOLA, ERMINIA Y BRANDALISE, ADONE. *Bestiario lacaniano*. Málaga: Miguel Gómez Ediciones. 2006.
- McGOWAN, TODD. “Like An Animal. A Simile Instead of a Subject” (2018). En Thakur, G.

- B. y Dickstein, J. M. (eds.). *Lacan and the Nonhuman*. Cham: Palgrave, 2018.
- PÉREZ, MERYVID. *Pentandra*. Ciudad de México: Secretaría de la Cultura y las Artes de Yucatán. 2020.
- RIBA, CARLES. *La comunicación animal. Un enfoque zoosemiótico*. Barcelona: Anthropos. 1990.
- ŽIŽEK, SLAVOJ. *Less than Nothing*. Londres: Verso. 2012.

