



**INTRODUCCIÓN
AL DISCURRIR ÉTICO
EN PSICOANÁLISIS**

Antonio Sánchez Antillón



ITESO
Universidad Jesuita
de Querétaro

INTRODUCCIÓN
AL DISCURRIR ÉTICO
EN PSICOANÁLISIS

A large, dark gray silhouette of a person's head and shoulders is centered on the left side of the page. Inside the head area, there is a complex, white, tangled scribble representing a brain. To the right of this silhouette, there is a faint, lighter gray silhouette of a person standing with their arms crossed, slightly out of focus.

**INTRODUCCIÓN
AL DISCURRIR ÉTICO
EN PSICOANÁLISIS**

Antonio Sánchez Antillón



ITESO
Universidad Jesuita
de Guadalajara

INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS SUPERIORES DE OCCIDENTE
Biblioteca Dr. Jorge Villalobos Padilla, SJ

Sánchez Antillón, Antonio
Introducción al discurrir ético en psicoanálisis / A. Sánchez Antillón. -- Guadalajara, México
: ITESO, 2009.
172 p.

ISBN 978-607-7808-03-9

1. Bien y Mal 2. Tanatos 3. Emoción 4. Diferencia y Otredad 5. Etica - Tema Principal 6. Psicoanálisis y Religión 7. Psicoanálisis - Tema Principal 8. Freud, Sigmund; 9. Lacan, Jacques; 10. Zubiri, Xavier I. t.

[LC]

150. 195 [Dewey]

La presentación y disposición de *Introducción al discurrir ético en psicoanálisis* son propiedad del editor. Aparte de los usos legales relacionados con la investigación, el estudio privado, la crítica o la reseña, esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, en español o cualquier otro idioma, ni registrada en o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, inventado o por inventar, sin el permiso expreso, previo y por escrito del editor.

1a. edición, Guadalajara, 2009.

DR © Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO)
Periférico Sur, Manuel Gómez Morán 8585,
Col. ITESO, Tlaquepaque, Jalisco, México, CP 45604.

ISBN 978-607-7808-03-9

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

Para información sobre compras de mayoreo, por favor ponerse en contacto
con Publicaciones ITESO: + 52 (33) 3669 3485 o publicaciones@iteso.mx

A los amantes del Otro: si no es en el *con* no hay discursividad.

A los coinspiradores, amigos, en el *Kyrios*, porque han sido génesis en la obra, cual inteligencia agente en el autor, por el azar y la gracia.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
CAPÍTULO I. Ética y moral	13
CAPÍTULO II. El goce demoniaco y más allá del bien	31
CAPÍTULO III. El prójimo y el mal	63
CAPÍTULO IV. La pena y la gracia	91
CAPÍTULO V. El <i>con</i> y la muerte del gran Otro	109
CAPÍTULO VI. El más desgraciado y el papel de la teoría en la formación	129
CONCLUSIONES	151
BIBLIOGRAFÍA	163

INTRODUCCIÓN

De hecho, para aclarar de qué modo han tenido lugar propiamente las afirmaciones metafísicas más remotas de un filósofo, es bueno [e inteligente] comenzar siempre preguntándose: ¿a qué moral quiere esto [quiere él] llegar?
Friedrich Nietzsche (1983: 26).

Esta obra nace como producto de pensar con alumnos y colegas sobre el quehacer de la ética y el papel del psicoanálisis. La ética pensada es un modo de abordar la moral vivida, de acercarse a los hábitos cotidianos.

El psicoanálisis no sólo piensa en esos hábitos sino que además estructura un discurso sobre cómo se genera esa moral en un ámbito ineluctable, en la constitución de la sociedad. Es una marca que se inscribe en lo real del sujeto, al incorporarse el *neonato* en el mundo del sentir humano.

En este trabajo, se hace dialogar a Sigmund Freud, a Jacques Lacan y al filósofo Xavier Zubiri sobre aspectos fundamentales de la ética: el mal, el bien, la pulsión de muerte, el deseo, el dolor, la importancia de los otros y del gran Otro. Para lograr este diálogo con tremendas lumbreras, el recurso del texto de Friedrich Nietzsche, cual experto de la condición humana, fungió con sus aforismos a modo de amarre en los puntos de capitoneo. De tal modo, los textos de *Más allá del bien y del mal* y *La genealogía de la moral* fueron revisados de manera puntual en el abordaje de las temáticas.

Jamás se podría superar a un Wilhelm F. Hegel, a un Sigmund Freud, a un Jacques Lacan, a un Friedrich Nietzsche o a un Xavier Zubiri,¹ por ello, este trabajo sólo pretende seguir esas escrituras que han precedido el pensamiento actual, para tratar de explicar cómo el saber psicoanalítico tiene raíces profundas en las preguntas eternas de la filosofía y la religión occidental, y cómo, de Freud a Lacan, esas preguntas se han recreado al teorizar el deseo inconsciente.

Freud es brillante en su agudeza para evidenciar cómo el sujeto desea, cómo ese deseo apunta a lo prohibido, cómo lo prohibido se sintomatiza. Lacan resuena en la lectura como parte de los antifilósofos que vendrán a inaugurar una ética más allá de la escolástica, más allá de las propuestas de esperanza trascendente. Es quien lleva a consecuencias inestimadas, para el saber humano, los trazos de lo inconsciente de Freud. No se queda tan sólo con la propuesta de algunas posturas en psicoanálisis que sitúa al superyó como instancia moral sino que dimensiona en él la pulsión de muerte para dar mayor explicación de por qué este se vuelve punitivo; la normatividad moral goza a su manera.

Este escrito ha tenido como referencia un acercamiento cuidadoso al seminario *La ética del psicoanálisis*, texto fundamental de diálogo desde Lacan, sin dejar de lado otros de sus seminarios.² De los *Escritos*, fundamentalmente se retomaron algunos aspectos de “Función y campo de la palabra”, “Kant con Sade” y el comentario de Jean Hyppolite sobre la *Verneinung*.

De Freud se han seguido los *Trabajos sobre metapsicología* y el *Proyecto de psicología*. De manera colateral, hay referencias a otros textos, como *Tres ensayos de teoría sexual*, *Tótem y tabú*, *De guerra y muerte*, *El malestar en la cultura* y *El yo y el ello*.

Del filósofo Xavier Zubiri se ha traído a cuento su primer tomo sobre epistemología, *Inteligencia sentiente*; su texto antropológico, *Sobre el hombre*,

1. Finalmente, en la historia del pensamiento siempre será que “saludamos como enanos en los hombros de gigantes”.
2. En el capítulo II, está presente el seminario de *El deseo y su interpretación*, así como en el apartado de la pena, capítulo IV. El seminario *Aún* también es claro referente en el capítulo IV; el de *Las formaciones del inconsciente* para pensar el *con*, en el V.

y el escrito que toca aspectos fundamentales de ética, *Sobre el sentimiento y la volición*. Por supuesto, el texto póstumo, *El hombre: lo real y lo irreal*, no quedó fuera.

Se incluyeron los textos de este filósofo moderno, porque es alguien en quien se han encontrado intenciones similares a las psicoanalíticas: una propuesta ética enraizada más allá de la moral clásica, del deber kantiano, tomando en cuenta la *orexis*. Se verán a lo largo de este escrito los encuentros y desencuentros de estos autores. Recurrir a Zubiri no ha sido en vano, ya que permite repensar algunos supuestos epistemológicos en Freud y Lacan, haciendo refluencia de estos pensamientos. Por último, Martin Heidegger fue tomado en cuenta por ser referente de Lacan, en su teorización sobre *das Ding* —la *Cosa* freudiana—, y de Zubiri, con relación a la respectividad de lo real y la formalización del ser. En los diálogos entre los distintos autores se juega a partir de los contrastes de sus conceptos, pero la intención primordial es evidenciar cómo un mismo problema es construido y abordado de manera distinta. A la luz de estos teóricos, se problematizó:

- ¿Qué es el bien, qué es el mal?
- ¿Cuál es el fundamento del mal?
- ¿Es *das Ding* el mal fundamental?
- ¿Se puede pensar el mal, más allá de la sustantivación necesaria, del concepto de pulsión de muerte y *das Ding*?
- ¿Si no es trascendental, en qué radica la perenne presencia del bien en nuestras discusiones y en nuestra práctica clínica?
- ¿Qué papel juega el dolor y el placer en la constitución del deseo?
- ¿Cómo juega el goce y el significante con la pena y la gracia?
- ¿En qué se diferencia el trabajo psicoanalítico de otras tecnologías del saber de sí?
- ¿En qué radica la propuesta ética de la práctica psicoanalítica?

Frente a estas preguntas, este texto es atravesado con ritmos distintos. En el capítulo I se sitúan las discusiones éticas y se trata de evidenciar qué se

entiende por lo ético y lo moral. En el II, hay un recorrido por los textos de Freud respecto al mal como “goce demoniaco”, donde se ponderan tres momentos en la construcción moral del sujeto; con ello, de algún modo se apunta a poner las bases para la comprensión de las posteriores teorizaciones de Lacan respecto al mal, el goce y el dolor existencial. En el capítulo III se problematiza el concepto de pulsión de muerte y *das Ding*, a partir de las huellas del complejo del prójimo y la teorización del mal. En el IV, se precipita el concepto de masoquismo endógeno hacia el “dolor sordo del existir”, en el que Nietzsche preside; se aborda la gracia, el goce y el significante. En el V, continuando con el hilo de la gracia, se pondera la importancia del *con* para la viabilidad del existir humano. Algunas de las aseveraciones de Lacan permiten desgajar el papel de la *gracia*, colocada del lado del Otro. Es en esta *gracia* que se monta un discurso para dialogar con los filósofos sobre la importancia del *con* para la existencia. Se rescata para ello un aspecto no siempre patente en Lacan: la presencia.

Así, lo inédito de este trabajo está en la mirada de quien lo escribe, pues la escritura es del Otro y la lectura que de ello se haga hará otro sentido, efecto tal vez, para nuevas producciones. Es inédito aquello que recrea la visión sobre la práctica; después de seguir el texto sobre la importancia del dolor del existir y la presencia del Otro, en el Otro, vía el *con*, las lecturas mismas de psicoanálisis tendrán un sabor distinto. El repensar la constitución moral del sujeto desde el *con*, la gracia, el dolor de la existencia, el gran Otro, bajo la mixtura de los autores, genera un aspecto dimensional de los momentos del preconsciente analizados.

Para finalizar, el capítulo VI, con una reflexión donde se acomoda el saber y la práctica clínica, entreteje los ideales ascéticos de Sören Kierkegaard, el cristianismo, Nietzsche y la divergencia con la propuesta analítica.

Agradezco a los colegas por su lectura: Teresa Orvañanos, Juan Diego Castillo, José Méndez, Gabriel Zarate, Heli Morales, Alfonso Herrera. También a los alumnos con quienes fui construyendo las preguntas problema. A los amigos jesuitas y compañeros del ITESO por su apoyo.

CAPÍTULO I

Ética y moral

*Cuando las almas gemelas se anudan gracias a la escritura,
la palabra se vuelve impersonal: no hay mío, no hay tuyo;
se habla unívocamente de algo siempre equívoco.*

El programa de Lacan

Ética procede del griego ἦθος, que tiene dos sentidos: residencia, morada, lugar donde se habita, patria, lugar fijo, y modo de ser, costumbre, carácter, comportamiento, modo de vida. Hay un doble sentido también en *Ethos*, como *Pegé* y *Kharaktér*: el primero se refiere al principio de hábitos y actos; el segundo al resultado de los actos y los hábitos. Este doble sentido del término es precisado por Lacan en su seminario *La ética del psicoanálisis* (1995), en el que advierte que la propuesta aristotélica es generar un *Kharaktér* bajo la guía de ser mesotes (dinámica de los hábitos, ciencia del carácter).

Lacan (1983), a partir de ponderar el tiempo actual, en el que existe un vínculo respecto a la falta y morbidez, enuncia tres ideales que están del lado de la moral: el del amor humano, que en algunas teorías psicoanalíticas es la genitalización del deseo; el de la autenticidad, no como el desmascaramiento sino como pauta de progreso y cierta norma de producto

acabado, algo deseable, un valor, y la profilaxis de la dependencia, un ideal de no dependencia.

Estos ideales, impregnados en la clínica de la psicología del yo, colocan la experiencia desde un ámbito imaginario. Lacan advierte que no sólo dice que el rey está desnudo (como le critican sus contemporáneos) sino que “si [...] está desnudo, sólo lo está bajo una cierta cantidad de vestimentas [que lo invisten...] —ficticias sin duda, pero sin embargo esenciales a su desnudez” (Lacan, 1995: 24).

En estas ideas fundamentales enuncia su programa, en el que ya perfila un más allá de Freud; no se trata de disminuir la *felix culpa* del sujeto y hacer un superyó menos mordaz. Allende el mismo Aristóteles,¹ da cabida, carta de ciudadanía, al goce perverso. Esta admisión de lo inhumano, o demasiado humano, ¿tendrá como fin, en el psicoanálisis, domesticarlo? Queda esa pregunta en suspenso.

Estos ideales que plasmó Lacan en el seminario de 1960, no son ajenos al hoy; por el contrario —tanto desde referencias de algún tipo de psicoanálisis y psicologías como de construcciones sociales y filosóficas—, siguen siendo tentativas renovadas.

Ideales morales hoy

El ideal de higiene del amor está ahora plagado de libros de autoayuda, propuestas colocadas en la espera de un bien, de asir la relación sexual. Este suponer que sí hay complementariedad, lograda “con los ojos abiertos”,² con la conciencia de lo que se hace, genera ideales absurdos ante una realidad humana de por sí fracturada, imposible de normativizar, de domesticar.

1. Dirá Lacan (1995) que en Aristóteles no hay problema ético, al tratarse de ciertos tipos de deseos: anomalías monstruosas, bestialidad. Con ello se remite a lo que Aristóteles, en su *Ética a Nicómaco*, libro VII, capítulo I, trabaja sobre la temperancia y la intemperancia.
2. Se hace referencia al texto de Jorge Bucay y Silvia Salinas (2004).

Las propuestas de una ética universal o las éticas prescriptivas irían en esta línea, ese intento de generar códigos, principios comunes, que rijan a las sociedades bajo la racionalidad, entendida como una pretensión de validez implícita de todo acto de pensamiento.

En este inicio del siglo XXI, después de la orgía, como diría Jean Baudrillard (1991), los estudiosos ponen en la mesa su angustia y hay intentos, como los de Charles Taylor (1994), en la búsqueda de una ética de la autenticidad. Este autor desmenuza tres malestares de la época actual. El primero, el individualismo, surge ante la caída de horizontes de pensamiento ordenados. Su lectura es que la cosmología jerárquica del pasado permitía organizar, a modo de espejo de la naturaleza, a la sociedad humana, mientras que en el individualismo, que nace de un concepto de libertad moderna, se da una pérdida de la sensación heroica de la vida, además de precipitar una sociedad permisiva que sostiene la valoración del yo y la preeminencia del narcisismo. En el segundo, la razón instrumental, el costo-beneficio es la guía de procedimiento que evoca soluciones tecnológicas a situaciones humanas. El tercero consiste en la limitación en opciones de vida ante esta razón instrumental. Así, concluye Taylor, los efectos son: una pérdida de sentido, un eclipse de los fines y una pérdida de la libertad. Su propuesta comunitarista radica en entender la autenticidad como fundada en la libertad autodeterminada, bajo la comprensión de que más allá de la voluntad existe algo noble, valeroso y, por tanto, significativo en la configuración de la propia vida.

Se trae a cuento a este autor sobre todo por su crítica a lo que llama subjetivismo, que entiende como un antropocentrismo radical. Para Taylor, el subjetivismo expresa que la situación es muy trágica, pues nos encontramos solos en un universo mudo, carente de significado, intrínseco, condenados a crear valores (2002: 101). Esa reinención de valores (que es su crítica fundamental al subjetivismo) curiosamente se vuelve su malestar cultural. La utilización de malestar cultural resuena al *Malestar en la cultura* de Freud, que le podría dar a Taylor elementos para desasir la incertidumbre de un

mundo que se reinventa; sin embargo, contra su afirmación, ese reinvento del *mundo*, esa revaloración, es posible porque está plagado de significantes.³ Que esos significados no son los que él esperaría, no es el mundo de su significación bajo el horizonte de la cristiandad, eso es otra cosa.

Siguiendo a Freud en *El malestar en la cultura*, se puede evidenciar que la consideración del *malestar* es cultural, y que los adjetivos que se le pongan son contextuales en su contenido e insoslayables de manera formal (el reconocimiento de la imposibilidad del no malestar generaría esa frustración tan necesaria para la caída de las ilusiones).

Jacques Lacan (1995), reconociendo esa caída del orden cosmológico y teológico en la modernidad, incluye el inédito de la propuesta freudiana, que “introdujo todo ese mundo en nuestro interior, lo envió definitivamente a su lugar, a saber a nuestro cuerpo y a ningún otro lado” (1995: 115).

Esta divergencia de los autores apunta a diferentes posicionamientos: Lacan pondera el nuevo modo de leer el mundo, Taylor lo aquilata como carente de valor; el primero ve lo que se gana, el segundo lo que se pierde.

Se encuentra por otro lado a Rubert de Ventós (1986), quien hace una fuerte crítica a las éticas eudemonistas, a las éticas de la autorrealización. Esas propuestas son vistas por De Ventós como hechas para quienes esperan ese estado neto de templanza cuando sus cabellos canos marquen su presencia. Y a partir de un análisis detallado, explica cómo la propuesta de la autorrealización que arranca en Aristóteles deviene en un utilitarismo y sensismo actual, donde la propuesta de la felicidad como un estado emocional es lo valorado. Ya no es la propuesta del esfuerzo del mesotes por vivirse en esa tensión virtuosa entre el defecto y el exceso. Ahora se trata de

3. Quizá la llamada desesperada de Taylor (1994: 101) ante esa anomia, es por el crepúsculo de los ídolos (como diría Nietzsche) y porque el ámbito de los significantes que está allende la conciencia asombra: no somos dueños de los significantes que nos habitan. En esto radica la caída de los proyectos humanos. Esta es una herida cotidiana de la cual no es posible resarcirse. Así, el problema de las propuestas subjetivistas (que critica Taylor) no está en su antropologismo radical sino en apuntar a la disolución del *antropos* humanista, esperado, donde se pierden certezas.

encontrar la felicidad en el momento sensible de estar. La felicidad como un estado emocional de disfrute inmediato.

La propuesta de De Ventós es una moral del juego y de la ambigüedad. Moverse hacia una libertad interior y una flexibilidad. Poder mantenerse no de una sola pieza sino jugar a ser más de un personaje a la vez. Vivir la vida con un poco de ironía y buen humor.

Pascal Bruckner (1996) advierte, frente a la modernidad, sobre la tentación de la inocencia, entendida como un tipo de enfermedad del individualismo que consiste en tratar de escapar de las consecuencias de los propios actos, ese intento de gozar de los beneficios de la libertad sin sufrir ninguno de sus inconvenientes. Con esta idea se presume la vigencia del tercer ideal que Lacan vislumbra en la práctica clínica en su momento: el de no dependencia.

El elemento común que se podría destacar en Taylor, De Ventós y Bruckner (sin obviar las razones y los argumentos distintos) es la crítica a esa pretendida libertad como no dependencia, en cuanto a que es el ideal que abandera la sociedad hegemónica en la que se vive. Algunas prácticas clínicas han insertado hoy esta valoración como finalidad de su terapéutica.

Bruckner alude a la pregunta de Stendhal: ¿por qué no son felices los hombres en el mundo moderno? Y responde “porque se han liberado de todo y se dan cuenta de que la libertad es insoportable de vivir” (1996: 44). Para precisar, según los supuestos analíticos, la búsqueda de la felicidad deviene en desencanto en cuanto que el ideal capitalista de la libertad como no dependencia encuentra su sentido *in re*, en el momento en que la desujetación absoluta, aun en el loco, se sufre. Ese olor de la desujetación absoluta que sólo husmea el neurótico, la vive no como insoportable sino como imposible; de ahí su desencanto, su impotencia. Así, “*la historia del individuo no es más que la historia de sus abdicaciones sucesivas*” (Bruckner, 1996: 44).⁴ En la clínica del amor, serán las páginas de pena y gloria.

4. Se debe reconocer que en Bruckner está la pluma de Nietzsche (1999: 52), al mirar la historia

Dado que uno de los objetivos de este trabajo es poder calar a fondo esos inéditos psicoanalíticos en estado dialógico con los saberes éticos de la época actual, se dilucidará a continuación, en un recorrido somero, cómo hablar de ética del psicoanálisis no es de modo alguno azaroso, como advierte Lacan: “*Moral*, habría podido decir también. Si digo *ética*, ya verán por qué, no es por el placer de usar un término más raro” (1995: 10). Esa llamada sobre la diferenciación de los términos tiene una raigambre en las discusiones filosóficas, por ello se esbozará, para tratar de *intuir* (en término kantiano) en dónde están las piernas de Lacan cuando aborda esa diferenciación, desde dónde apalabra la ética.

Estado actual de la discusión

Adolfo Sánchez Vázquez (1969), Enrique Dussel (1993) y Albert Shishkin (1966) consideran que la ética (o eticidad) funda a la moral. Reconocen que la ética, en tanto doctrina de la moral, hace su aparición mucho más tarde que la moral misma, ya que los individuos se regían por determinadas normas de comportamiento, opiniones y sentimientos morales mucho antes de que hicieran su aparición las teorías éticas.

Siguiendo a Shishkin (1966), se entiende que las normas de comportamiento forman el núcleo de la moral; es lo que las distingue de otras maneras de conciencia social. De ahí que se acostumbre identificar la moral con el conjunto de las normas de comportamiento. Sin embargo, advierte que la moral se diferencia del derecho y las normas jurídicas, detrás de las cuales se encuentra el estado, ya que al ser expresadas por la ley adquieren

desde quien hace estas diferencias: la historia monumental, como si el pasado fuera digno de ser imitado, correrá el riesgo de ser deformado, embellecido, alterado, poetizado. Lanza al hombre a empresas temerarias: al entusiasta, al fanatismo; al egoísta, a guerras y asesinatos. No querrán que aparezcan cosas nuevas. Su admiración a los grandes de otro tiempo, es el disfraz que toma su odio contra los grandes de su tiempo. La historia anticuaría se dedica a conservar las antiguallas, y no a crear. La historia crítica, por último, se refiere a tener la fuerza para romper un pasado, que lleva a juicio y condena. No da la vida ni la justicia ni la gracia, el fallo lo da la vida.

el significado de normas o reglas de conducta de cumplimiento obligatorio para todos los ciudadanos. Así, para este autor, la moral elabora conjuntos de normas y criterios de acción inmediata, que no tienen el carácter de obligatoriedad.

Para otros autores, la tarea de la ética es proponer un método para enjuiciar el *status quo* de un determinado grupo o momento humano en razón de su capacidad o incapacidad efectivas de humanización. Shishkin analiza y enjuicia los diversos elementos que intervienen en la constitución y validez del actuar humano en tanto humano. Tiene que ser a la vez instrumento de juicio y de orientación en la elaboración de un proyecto de hombre-mundo y de los cursos de acción adecuados para su realización.

Para abordar la propuesta ética de Zubiri hay que considerar su posicionamiento antropológico. Dirá Zubiri (1986) que hay tres formas de abordar el estudio de los seres vivos: desde su estructura, desde su función y desde su acción. Estos tres elementos deberán ser contemplados en su totalidad para no caer en insuficiencias. Siguiendo a este autor, se pueden poner ejemplos de la unilateralidad que hay en ciertos abordajes, cuando sólo se considera uno de los aspectos enunciados por él.

El hombre puede ser definido por sus acciones y, entonces, se puede caer en la creencia de que ser hombre es ser hombre consumidor, político, etc. John B. Watson diría: “Denme una docena de lactantes sanos, bien formados, y me comprometo a hacer de cada uno de ellos, al azar, cualquier tipo de especialista: médico, abogado artista [...] mendigo y ladrón, independientemente de su talento, tendencias, vocaciones y raza de sus antepasados” (citado por Wolff, 1989: 17). Este enfoque no es menos ingente que el de los organicistas, quienes abordan al hombre y su salud o bienestar sólo de acuerdo con la funcionalidad.

Abordar la moral, por otro lado, desde las acciones humanas, llevaría a la pregunta: ¿qué hacer para hacer un hombre justo? Y la teoría del mesotes daría sus señales.

Zubiri propondrá que el abordaje antropológico de las funciones y las acciones se encara de manera distinta si se piensa la radicalidad metafísica del

hombre. Y contra teorías sustancialistas, argumenta que ese ser se sostiene por un modo de *ser real* que tiene que ser inquirido en su primariedad, como *realidad siendo*. Su estructura psicobiológica es radicalmente distinta a la del animal. De tal modo, el hombre no es distinto al animal porque haga acciones distintas, o porque sea más consciente, sino por algo más radical: su formalización mental que le provoca una forma de “habitud” (forma de habérselas con las cosas). Asimismo, el hombre no es una anexión de partículas vivas sino una conformación de “notas de” que se estructuran para hacerlo un organismo peculiar y distinto del animal. A esta realidad de totalidad se le llama sustantividad, en contraposición a los agregados o sustancias. Es, pues, un sistema que tiene en su base la estructura de la inteligencia, que se desarrolló por la hiperformalización del cerebro, lo que exigió que ese organismo, esa natura, se hiciera cargo de la realidad de una manera particular.⁵ A ese modo de relacionarse el hombre respecto a su medio le llama “habitud”, que no es la acción ni la función sino su fundamento.

El animal siente estímulos porque su forma de habérselas con el exterior es estimúllica. El hombre siente cosas que asume en su diferencia radical consigo mismo: capta al exterior y a sí mismo como siendo “de suyo”, lo otro (y el yo como predicado) es en propiedad; su sentir no es estimúllico sino de realidad. Dirá que el yo no es una afirmación, no es lo que está primariamente, sino que está referido a un sujeto de la predicación; no es una abstracción más o menos clara, ni es una fuerza psíquica interna, sino que por su hiperformalización capta lo otro como realidad (siendo las cosas de suyo) y, además, se capta a sí mismo como realidad; no sólo es un sistema de notas que “de suyo” lo constituyen sino que es ante todo la realidad que *le es propia en cuanto realidad (en cuanto de suyo)*, es su

5. No es fácil describir aquí todo el sistema de pensamiento de Zubiri, sin embargo, se puede decir que esa estructura esencial que funda al hombre es: organismo (soma) y psique, sustento de lo que llama inteligencia sentiente. Es decir, no manda el sentir fuera del intelegir. Y lo más radical de esto está en asumir que por ello hay un modo de habérselas con las cosas (“habitud”). Se es una realidad abierta al mundo, para encargarse de él.

realidad. Por esta razón formal, de ser de suyo y ser mí, es que el hombre es reduplicativamente en propiedad, *es suidad*. Sostiene que el *Yo soy* es una actualidad mundanal de la realidad personal; a esta se le llama *ser*, de modo que no hay *ser real* sino *realidad* siendo. Los modos de ir siendo en el mundo es la personalidad, se va haciendo *así*.

Esta perspectiva epistemológica esbozada es para enmarcar su propuesta ética, que funda en que esa inteligencia sentiente es también volente. Así, asume que por su voluntad tendente, el hombre intelige sentientemente queriendo. ¿En qué consiste ese querer?

Ante la realidad —dada su independencia del medio— el hombre tiende a hacerse cargo de ella; la realidad le impele una respuesta que provoca tensión, y que a su vez se trastoca en pre-tensión. Es un impulso *hacia* y esa tendencia se va convirtiendo en preferencia. Así, el hombre, ante el elenco de posibilidades, debe elegir una en lugar de otra, con lo cual se proyecta. Al apropiarse las posibilidades, por elección, el hombre se va configurando. Este ir incorporando condiciones de posibilidad del mundo es lo que este autor llama moralidad primigenia, moral como estructura. El querer consistirá, pues, en un apetito superior de apetecer pero, por su independencia frente al medio, sus tendencias quedan flotando sobre las posibilidades hasta que prefiere, determina y decide. Al apropiarse lo deseado, el hombre vive la volición como complacencia y fruición; en esto está la voluntad por amor. La consistencia del querer dicho en lenguaje simple sería que todo ser humano está en continua tensión, producida por la exigencia psicobiológica de querer, y a esto se le llama tendencia, ferencia. Esta tendencia a querer *bienes* (condiciones de posibilidad) tiene un segundo momento, que es la preferencia, o decisión, que hace de los bienes la opción de uno u otro bien. Esa opción es querida de una forma determinada, y ese bien es una apropiación de posibilidades que configura el *me* del sujeto de una manera determinada. La figura consiste en la manera de escogerse a sí mismo en toda situación vital.

Desde esta teoría, todo hombre es moral, en el sentido más lato, ya que para existir incorpora posibilidades en condición de un *de suyo* que es la realidad. De ahí que la realidad tiene un *orto* que manda ser apropiado de ciertas maneras —buenas, malas y mejores—, que por la sedimentación cultural irán conformando una forma probada de ser las cosas, un modo de ser apropiables, de ser bien. De ahí que la moral como estructura bajo determinación se abre y condiciona lo apropiable, el bien (moral de contenido), y este, a su vez, bajo imperativo de deber para la mejor realización de sus posibilidades.

Re-cuentos

Estos autores apuntalan a la ética como el fundamento teórico de la moral; sin embargo, se habla de que la moral es previa, en tanto que las costumbres se viven y los teóricos reflexionan sobre el modo de vida. Parecería que la moral es el inicio de toda ética.

Detrás de la precisión sobre qué es la ética y qué la moral en las discusiones clásicas filosóficas hasta el siglo XIX,⁶ se jalonearon posiciones generales de acuerdo con lo que llaman filosofías materialistas y filosofías idealistas. En las idealistas colocaron, por ejemplo, a Platón, quien admitía la existencia del bien eterno y absoluto de la “idea de bien”, situada fuera de la conciencia humana, en el mundo de las ideas que siempre han existido, una pálida sombra de las cuales es, según el filósofo griego, el mundo de las cosas reales y variables. El alma que sale del mundo de las ideas divinas, se encarna en un cuerpo humano y lo anima. Su parte racional está dirigida a las ideas. A través del conocimiento trata de alcanzar el mundo supremo de la verdad, el bien y la belleza, del que ha salido. Las otras dos partes del alma atañen a la sensibilidad: una se caracteriza por su nobleza y energía; la

6. Aunque se construyeron en esos siglos, ello no implica que no se sigan teniendo esas apuestas en el siglo XX, y ahora con ciertos matices, por supuesto.

otra, por su ansia sensual. Platón distribuye las cualidades morales (virtudes) por estamentos: la sabiduría, que corresponde a la parte racional del alma, es inherente a los filósofos; el valor, que corresponde a los sentimientos nobles, pertenece a los guerreros; la templanza, que corresponde a la concupiscencia, se refiere al estamento más bajo; la justicia, como virtud, toca a todos los individuos y se basa en que cada estamento se debe ocupar de lo que ha sido destinado desde su nacimiento. Así, para Platón, la virtud es idéntica al conocimiento y el vicio (la mala conducta moral) a la ignorancia o error intelectual; por ello, obrar el mal es involuntario.

Para Aristóteles, el fin de la vida es la eudemonía, que no consiste en el placer, aunque lo incluye, sino en crear una inteligencia virtuosa, en el ejercicio de las virtudes morales e intelectuales. La virtud para él es adquirir el justo medio, que se consigue mediante el ejercicio, el hábito de elegir. Presenta este proceso moral de la siguiente forma:

- Toda acción inicia por el deseo y a este lo mueve un deseable o varios.
- El agente delibera entre medios y fines.
- La conclusión refiere qué ponderar desde los medios respecto a ese fin.
- Escoge el medio, elige cuál acerca más al fin.
- Realiza la acción.

Dado que para Aristóteles la virtud es una elección, no confía tanto como Platón en que el homicida lo es por ignorancia sino porque sus principios morales son depravados. Así, yendo un poco más allá de Platón, vislumbra un ámbito depravado del hombre. Muestra tangible de ello son los que están excluidos de la ciudad, quienes no sólo son incontinentes sino que sus actos son inhumanos, comparables a las bestias, pero ahí no hay posibilidad de hacer pregunta ética.

Aristóteles recomienda llegar al justo medio, alcanzar la virtud. De entre ellas están: la valentía, la templanza, la magnanimidad, la amabilidad, la amistad, la sinceridad, el pudor, el respeto, la recta indignación, la justicia.

El hombre que ejercita el discernimiento tiene como arribo la eudemonía; su camino de llegada es la vía especulativa o sabiduría teórica o filosófica. Así pues, para Aristóteles la inteligencia es la facultad más elevada del hombre, y la contemplación teórica (del motor inmóvil, el bien supremo), la más sublime actividad de la razón.

Esas propuestas de bien puro —o de la contemplación del bien supremo— están en el orden de lo ideal, así como la propuesta cristiana misma,⁷ que está arraigada en la beatitud, en los escolásticos, en la que Dios es el supuesto, la fuente de todo bien. A estos Nietzsche les reserva el mejor de los desprecios; apuntará hacia los cristianos que:

Firmeza de carácter: es la servidumbre de las convicciones, convertida en instinto por el hábito. Si las acciones están de acuerdo con los espíritus gregarios, son aprobados y producen buena conciencia. Un pequeño número de motivos, una acción enérgica y una buena conciencia constituyen la firmeza del carácter [...] es gregario, no conoce las múltiples posibilidades, sino dos cuando mucho (1998: 226).

Y para las taxonomías en valores dirá: “La jerarquía de bienes decide lo moral o inmoral, no al revés” (Nietzsche, 1998: 227).

Las filosofías materialistas, por su parte, rechazan a Dios como origen de la moral. Tratan de romper con el idealismo que pone la felicidad en el mundo del más allá. Los epicúreos criticaban abiertamente la religión de la antigüedad. Su ética partía de que el objetivo final de las tendencias humanas es el placer que, en su opinión, es inherente a la naturaleza del hombre. La satisfacción de las necesidades elementales del cuerpo es la premisa natural para alcanzar el placer. Así, exigían la elección racional de los placeres de acuerdo con la naturaleza del hombre. Epicúreo exigía que

7. Aquí no se aborda al detalle la propuesta cristiana, dado que se discutirá de forma temática a lo largo del libro.

se limitasen los deseos, propugnaba una sabia autodisciplina, al tiempo que estimaba la satisfacción de las necesidades físicas como un medio para alcanzar el supremo bien espiritual.

En el siglo XVIII, el barón Paul–Henri Thiry Holbach, Claude–Adrien Helvecio y Denis Diderot crearon un sistema ético antiteológico (véase Shishkin, 1966). Afirmaban que las normas y reglas de la moral corresponden a las condiciones en que las personas viven y actúan. Todas las opiniones, las virtudes y los vicios se debían al medio ambiente: si se modificaba el medio, cambiaría el hombre. Pedían que el interés personal y social se combinara mediante la promulgación de leyes racionales y una educación adecuada.

Para Ludwig Feuerbach (s.XIX), la moral que se deduce de la religión es sólo una limosna que la iglesia o la teología arroja a la humanidad pobre y miserable. La moral debe contar con una base completamente distinta; sólo el materialismo puede ser el fundamento sólido de la moral. Para este pensador, se puede hablar de moral allí donde se trata de la relación del hombre hacia el hombre, de un ser hacia otro ser, del yo al tú. El fundamento de la moral estriba en el interés “bien comprendido”, en la aspiración a la felicidad.

Según Shishkin (1966), Karl Marx, a pesar de menospreciar las superestructuras ideológicas de mantenimiento de lo económico, apuntó un revés a los filósofos, ya que no se trata de dar distintas versiones de la realidad, como estos, sino de transformarla. Los hombres están dominados, para él, por las relaciones de producción, por el momento histórico, por las distintas culturas; si se modifican las relaciones sociales de producción se modificará la moral imperante: la burguesa. La ética es la ciencia, dice Shishkin, que trata de la esencia social y de las leyes del desarrollo de la moral, como forma específica de la conciencia social, de las leyes que rigen el progreso moral, cuyo resultado fue la moral comunista. La moral marxista es un instrumento que ayuda a conocer el mundo para transformarlo. Esta teoría toma conciencia, reconoce que la moral en las sociedades capitalistas es clasista, y ellos se definen por la lucha del proletariado; el rector en la

sociedad comunista será el partido, quien promoverá la construcción de una nueva sociedad y que se declara contra la moral burguesa con la cual se lucha de forma irreconciliable.

Estos materialismos anteriores al psicoanálisis no coinciden con su apuesta. Se puede recordar aquí la crítica que hace Freud a la ilusión comunista:

Los comunistas creen haber hallado el camino para la redención del mal [...] Si se cancela la propiedad privada, si todos los bienes se declaran comunes y se permite participar en su goce a todos los seres humanos, desaparecerá la malevolencia y la enemistad entre los hombres [...] puedo discernir su premisa psicológica como una vana ilusión (Freud, 1989i: 109–110).

Lacan, dado su momento histórico y siendo que en el auditorio del seminario de la ética había marxistas, entabla un diálogo con la perspectiva marxista del valor de uso y valor de cambio, para resituar la discusión sobre el valor. Ahí, con la agudeza que le caracteriza, advierte: “El bien está a nivel del hecho de que un sujeto *pueda* disponer de él” (1995: 276; las cursivas son añadidas). Además, toma distancia de los acercamientos psicológicos biologicistas, ya que su teorización no atraviesa el discurrir clásico de las necesidades psicológicas, atravesamiento que Lacan hace al enunciar la función del deseo: el hombre dividido en goce no se vive en la búsqueda de una satisfacción de necesidad sino de una pulsión. La plusvalía marxista tendría una relectura en el plus del goce.

El psicoanálisis se coloca fuera de las perspectivas materialistas del pensamiento moderno, mientras que este sigue bajo el espíritu del horizonte cristiano. Aunque no reconoce un Dios (la perspectiva materialista), sí hace una promesa de felicidad, de paraíso terrenal. Se seculariza, se toma por asalto la prédica de la felicidad del discurso religioso para ser su nue-

vo promotor. Apoderamiento similar hace la ciencia, quien se conforma como la rectora del bien, por el *orthos* del conocimiento, en cuanto el buen funcionamiento de los órganos.⁸

Nietzsche, como parteaguas del pensar la moral en Occidente, formula en *El crepúsculo de los ídolos* la muerte de dios. La muerte de los ideales uno, bello y verdadero. Los universales tocan tierra, se van de bruces. La teleología se enfrenta a un vacío, no hay causa sino construcción por el lenguaje.

Ante la ilusión del Dios, Freud, por su parte, genera un nuevo mito: el del padre totémico. De tal modo, no dirá que Dios es una creación del hombre sino que ese arquetipo tiene sentido en la construcción simbólica de la cultura. Lacan, allende Feuerbach, sobre la creación de dios por el hombre (por cierto, esa postura le parece infantil), supondrá que Dios es inconsciente. Y apostado en el mito que Freud deshebró en el Moisés, dará toda su fuerza en el desarrollo del “nombre del padre” en la construcción del sujeto, en la preeminencia de este significante *matriz* en la cultura. Pisa en la tierra de Freud, mirando hacia el horizonte de Nietzsche, y refiere que Dios deserta en el origen al padre muerto, porque él también ha estado muerto desde siempre. Con ello, va más allá de Freud al situar a este y a Jesús (el Nazareno) como defensores del padre. Lacan, ante la evidente caída de los metarrelatos, del horizonte cristiano, del declinamiento de los ideales morales de la realización y la felicidad, ponderara como real el estado actual donde el compartir de los goces bajo la ciudadanía de lo perverso que nos habita, puede ser pensado por la ética del deseo y su respuesta a

8. Como Michel Foucault (1965: 57) alude en su conferencia y comentario sobre el modo de interpretación del mundo, hay un corrimiento del siglo XVI al siglo XIX; pone de ejemplo una frase del historiador García: “En nuestros días —dice en 1860— la salud ha reemplazado a la salvación”.

(E)llo, y como su deseable: no el camino de la moral y la culpa sino de la responsabilidad.

Retomando el programa

Si se sigue el programa de Lacan en su seminario *La ética del psicoanálisis*, en el que trata el deslinde entre ética y moral, se pueden evidenciar sus raíces en *Humano, demasiado humano*, y reconocer la *La genealogía de la moral* y *Más allá del bien y del mal*, de Nietzsche.

Ya Frida Saal asevera: “Nietzsche aparece como un fertilizante del que mucho se ha nutrido el pensamiento lacaniano [...] Nietzsche es quien pone en relación la deuda con la falta y con el sentimiento de culpa, recurriendo para ello al análisis de las palabras” (2000: 50).⁹ Hay un diálogo entre Lacan y Freud, vía Nietzsche, en el seminario *La ética del psicoanálisis*.

En su seminario, Lacan pondera lo que en filosofía se denomina horizontes de pensamiento: el griego, donde hay una concepción de la materia como eterna, donde nada está hecho por nada. El creacionista, en el cual impele con fuerza que no pueden dejar de pensar sus escuchas, porque no se es dueño de los significantes que los habitan. Por último, lo contingente, la anomia (1995: 150–152).

En este horizonte que inaugura Nietzsche frente al cristianismo, y gracias a él, reconoce Lacan un camino a la moral de la autenticidad en el sentido de una técnica del desenmascaramiento. Se deslinda, por otro lado, de las técnicas fariseas, “que atan fardos pesados en las espaldas” de los demás (la promesa de la felicidad en la genitalidad resulta un fardo más grande que

9. Ya se verá cómo la ciencia del *más allá del bien y del mal* tiene un entrecruzamiento entre estos tres autores, siguiendo *El malestar en la cultura*, *La genealogía de la moral* y el seminario *La ética del psicoanálisis*. No dicen lo mismo: discuten bajo el mismo horizonte.

los 265 mandamientos que tenían que cumplir los fariseos, diría) y rescata el juego de la ética freudiana en cuanto erotismo. Lacan esgrime entre la ética y la estética freudiana. Centra su teorización en la *Cosa*. Qué es esa Cosa y su legitimidad conceptual se verá en posteriores capítulos.

El capítulo II tratará de colocar al lector bajo las huellas del bien y el mal, lo bueno y lo malo, los buenos y los malos en Freud. Seguir la escritura del inaugurador del psicoanálisis dará pistas de comprensión de su lector erudito, Lacan.

CAPÍTULO II

El goce demoniaco y más allá del bien

*En la época teologal los demonios hablaban en lenguas
indescifrables hoy en lucha de sentidos, antes el exorcismo,
hoy cifrar los sin sentidos.*

*Cuando un “espíritu” entra dentro de nuestro cuerpo
suponemos trasmigración o posesión, dado que no nos
percatamos de las identificaciones cuarteadas que nos invaden
aunque no queramos.*

Para Sigmund Freud, según Jacques Lacan: “La pregunta sobre el bien cabalga entre el principio del placer y el principio de realidad” (1995: 271). La descripción que hace de la génesis de lo humano desde un ámbito donde se tienen que ir adecuando los impulsos del sujeto con la demarcación social, es una innovación del pensamiento en cuanto que la particularidad del bien implica un esfuerzo por conocerlo, discernirlo y, según se quiera o se pueda, vivirlo o dejarlo de vivir. Freud evidencia y teoriza este principio del placer y lo trastoca por otro más primario: el empuje a la descarga total, la plena satisfacción, la muerte.

El mito de la época moderna descentrará la perspectiva religiosa del destino manifiesto de un dios que se muestra, sea en un mundo o en algún texto de revelación, y tratará de encontrar el orden en las leyes atribuidas a la naturaleza, en la recurrencia, la repetitividad y la capacidad de cuantificar y cualificar los movimientos. Bajo la inauguración de las preguntas por las

cosas en su mostración, bajo las ciencias de la naturaleza, el psicoanálisis nace.

Desde aquí, la interdicción sobre lo bueno y lo malo ya no es lanzada a un más allá trascendente sino a un más acá inmanente. Se verá a continuación cómo Freud va entretejiendo de varias maneras las razones y sinrazones de la constitución moral del sujeto.

Un término que borda toda la obra freudiana es el concepto de pulsión (*Trieb*), que distingue de instinto, ya que mientras el segundo está colocado en el ámbito de la necesidad biológica, el primero responde a la vida anímica, con el intento siempre de descargarse sin nunca tener la satisfacción total. La pulsión para Freud será la agencia representante psíquica de estímulos intrasomáticos, además de un deslinde entre lo anímico y lo corporal, a diferencia de un estímulo, que viene de fuera. Así, hay un elemento filogenético y otro ontogenético. El reconocimiento del instinto es el elemento filogenético (Maldavsky, 1997), desde donde la teorización de la pulsión, en tanto ligazón entre lo psíquico y lo somático, marca el desarrollo ontogenético, siendo la materialidad de la realidad con sus demandas donde el campo de la reacción singular delinea la particularidad de ser con otros desde los otros mismos.¹

La pulsión tiene como atributos una carga que tiene un empuje, un fin, el objeto y la fuente. En un primer momento de la obra *Pulsiones y destinos de pulsión*, Freud sostiene que el hombre se mueve por buscar el placer y evitar el dolor (1989f); a este principio ya lo había nombrado, en *La interpretación de los sueños*, deseo (1989c). En estas obras resaltan dos generalizaciones que permiten comprender la vida anímica del sujeto, la primera todo sueño es realización de deseo y la segunda el hombre se mueve tratando de evitar el dolor y buscando el placer. Años más tarde desarrolla algo que ya había enunciado desde sus primeras experiencias clínicas: no

1. David Maldavsky (1997) pondera, ante esta diferenciación, que el instinto está referido en Freud como una preparación para el comprender, mientras la pulsión está referida más al trabajo anímico.

hay suficiente bien para el placer. El hombre se ve empujado a un plus de placer en los bienes:

[...] todas las formaciones sustitutivas y reactivas, y todas las sublimaciones, son insuficientes para cancelar su tensión acuciante, y la diferencia entre el placer de satisfacción hallado y el pretendido engendra el factor pulsionante, que no admite aferrarse a ninguna de las situaciones establecidas, sino que, en las palabras del poeta, “acicatea, indomeñado, siempre hacia delante” (Freud, 1989g: 42).

Reconoce el desencanto del bien, esa ilusión que contiene para no ser devorados por lo que llamaría en un primer momento pulsión demoniaca.² En su experiencia clínica, reconoce que los pacientes quieren más a sus síntomas que a sí mismos (Freud, 1989g: 36). Evidencia en su análisis de aquéllos que delinquen por sentimiento de culpa, o que triunfan cuando fracasan, un disfrute propio de la repetición. Hay un disfrute en la sintomatización que impide el acceso al bien, a su deleitación, un disfrute loco apenas comparado con el mito de lo demoniaco; un placer del cual el sujeto es ajeno en goce, como lo enuncia en el conocido caso “el hombre de las ratas”. Su aporte trascendente para quienes andan por los vericuetos de los procesos anímicos, es que coloca la causa eficiente en la historia del sujeto, no en las estrellas o el destino manifiesto de un dios. Aunque trata de dar una explicación fundada en la biología y la teoría evolutiva de su tiempo para describir las pulsiones, lo cierto es que devela eso ineluctable al hombre: un ser deseoso y gozante. Freud describe estas evidencias en sus pacientes neuróticos: “Se afanan por interrumpir la cura incompleta, saben procurarse de nuevo la impresión del desaire, fuerzan al médico a dirigirles palabras

2. En Freud se lee: “Las exteriorizaciones de una compulsión de repetición que hemos descrito en las tempranas actividades de la vida anímica infantil, así como en las vivencias de la cura psicoanalítica, muestran en alto grado un carácter pulsional y, donde se encuentra, en oposición al principio de placer, demoníaco” (1989g: 35).

duras y a conducirse fríamente con ellos, hallan los objetos apropiados para sus celos” (1989g: 21).

Se podría pensar que reaccionan así porque están enfermos —están locos, se diría corrientemente. Pero Freud descubre que esa tendencia a la búsqueda del daño de sí mismo y de los otros es más común de lo supuesto, aun en aquellas personas que no manifiestan terribles neurosis pero en los que se presenta “la impresión de un destino que las persiguiera, de un sesgo demoníaco en su vivenciar; y desde el comienzo el psicoanálisis juzgó que ese destino fatal era autoinducido y estaba determinado por influjos de la temprana infancia” (1989g: 21). Así, dice, en la vida corriente hay:

[...] benefactores cuyos protegidos [...] se muestran ingratos pasado cierto tiempo, y entonces parecen destinados a apurar entera la amargura de la ingratitud; hombres en quienes toda amistad termina con la traición del amigo; otros que en su vida repiten incontables veces el acto de elevar a una persona a la condición de eminente autoridad [...] y tras el lapso señalado la destronan para sustituirla por una nueva (Freud, 1989g: 21–22).

Por la experiencia clínica se reconoce que en el sujeto sí hay un deseo, pero sobre todo un impulso más primario: tratar de romper los límites del placer, de romper la ley. Este es el goce de la repetición: la expresión de la pulsión de muerte.³

Freud evidencia desde su trabajo que el sujeto repite una serie de situaciones desagradables del pasado (1989g); explica que la compulsión a la

3. En sus *Trabajos sobre metapsicología* sostiene que Tánatos es el impulso más primario y original (1989f). La diferencia en el ámbito anímico lo hace entre Eros y la pulsión de muerte, donde el impulso de autoconservación bajo las pulsiones parciales es un representante de la pulsión de muerte desde el mismo Eros, lo que aleja otras maneras de volver a lo inorgánico ajenas al organismo, donde el sujeto tiende por sus propias intoxicaciones a morir a su manera (Maldavsky, 1997: capítulo 2).

repetición es más original, más elemental, más pulsional. Así, le antepone a su principio de placer una tarea más primaria de la pulsión, que renombra como un esfuerzo inherente a lo orgánico vivo, de reproducción de un estado anterior a lo vivo: esta es la naturaleza conservadora de la pulsión. Finalmente, todas las construcciones culturales para la conservación no son sino formas de rodear lo inevitable del hombre, su ser para la muerte.

Por lo dicho, se puede entender que el psicoanálisis revoluciona no cuando al sujeto se le enfrenta, a modo de los chamanes antiguos, con exorcismos, con ese universo simbólico que balbuceaba el brujo para que el cosmos se ordenara, sino cuando nace una “nueva ciencia del bien y del mal”, cuando el acontecimiento se ciñe a la historia vivenciada del sujeto. Una ciencia como saber, que coloca al analista no desde lo moral sino desde el deseo, desde el goce del sujeto. Freud, en una analogía con el químico, dice que en el análisis se trabaja con las sustancias más explosivas del sujeto (1989g). Esas sustancias serán mitificadas en su metapsicología por Eros y el impulso de destrucción.

Para muestra de este doble juego de fuerzas en la humanidad, no hay como recurrir a la historia o a los textos bíblicos, donde se escriben páginas de gloria y de pena, de amor y desamor, de fidelidad e infidelidad, de lealtad y traición, de seducción y violación. Pensar la realidad buena se complica cuando deja entrever el plus del placer que usufructúa el hombre allende su conciencia, donde lo justo queda pasmado ante un más; el *hoyo negro* que hay en el hombre se evidencia en la desmedida.

La visualización de un bien y un mal en lo humano es más cercano a lo que el apóstol Santiago dice en su carta: “en realidad cada uno es tentado por sus propios malos deseos, que lo arrastran y seducen” (Carta del apóstol Santiago, 1, 14). Con esta frase se descarta que el mal del hombre se deba a seres malignos que evocan desde fuera, sean dioses o demonios.⁴ A

4. Aquí no se hacen mayores diferenciaciones, para no confundir al lector, pero es importante anotar que en esas visiones de un demonio que posee, o espíritus que hablan desde fuera, es donde se evidencian las estructuras que constituyen al sujeto, psicosis o histerias graves, por ejemplo.

esta cita, la modernidad le agregaría que son malos deseos y seducciones porque la moral social establece los adjetivos. Una seducción, un salir del camino, lo será no sólo porque hay un modelo social que prescribe cómo ser sino porque en la desmedida se pierde el ser entre las cosas quedando en desmoralización y en casos extremos aterrado ante el goce de lo real.

El vuelco psicoanalítico al enfrentar el bien y el mal tiene su innovación justo cuando parte de los deseos inconscientes de los propios sujetos. Algunas religiones se han aliado históricamente a la posibilidad de reprimir, de no dejar emerger los deseos, al considerarlos como obra del demonio que lleva a pecado. En este punto es donde el psicoanálisis genera de manera radical una marca distinta de abordaje a la problemática de lo humano. El análisis pretendería historizar ese cuerpo individual que nace en y desde un universo social, lleno de redes y enredos; es por la palabra que el sujeto se vuelve metáfora de sí mismo, un significante que sufre los estragos de la palabra en la inculturación, cultura que jamás arranca del todo a ese animal parlante de un goce primigenio, que a pesar de todo habita en lo humano.

Tánatos es la fuerza pulsional que palpita sin cesar y que si bien se le eleva, también se le reprime, se le trata de domesticar. Ella sigue ahí, en los intentos humanos de esfuerzo y autodestrucción.

Por el psicoanálisis se apunta hoy que en el ensueño, en el sueño, en los actos fallidos, en los errores, no está el demonio sino aquello que escapando de la represión se insinúa, porque de algún modo tiene que salir. Es poder reconocer que el sujeto deseante está condenado a gozar y que lo cultural es llevado por el impulso de autoconservación, de comercio y convenios entre el yo, la pulsión, la realidad y el superyó, en formaciones sustitutivas y sublimatorias.

El gozar lacaniano da estructura a esta metáfora de “pulsión demoniaca” que en Freud es la presencia de Tánatos, la fuerza que trata de llevar a los verdaderos orígenes: el de lo inmutable, el nirvana, la muerte. Más allá de una consideración maniquea, sin embargo, se reconocería que en todo acto están Tánatos y Eros. No hay deseo sin goce y no hay goce sin deseo; hay

un pulsionar constante que tiende a la descarga toda. Aquello que inicia como principio de conservación mediante el manejo de la musculatura en Freud, conlleva goces parciales y deficitarios, pues aun cuando el fálico y el genital tratan de dar unificación, el plus de gozar se escapa y de ningún modo se puede gozar del todo del Otro en el otro si no es en sus partes, por partes.⁵

Recuperación

Ya se dijo que para hablar del bien y el mal los hombres y las mujeres necesitan ordenar; de igual manera, en psicoanálisis se requiere *reflectir* con ciertas constancias al enfrentamiento del deseo.

Freud da pasos en el abordaje de lo humano y lo inhumano, o demasiado humano, al remitir al sujeto como víctima de sí mismo, por existir ante otro o por ser insumiso ante el gran Otro. Así, sin hacer teología, conjetura sobre esa concepción de bien y del dios bueno, así como del demonio o el dios malo, y al especular se encuentra con que ambos son finalmente figuras del padre. Explicita: “Los demonios son para nosotros deseos malos, desestimados, retoños de mociones pulsionales rechazadas, reprimidas. [...] para nosotros, ellos nacen en la vida interior de los enfermos, donde moran” (1989h: 73).

El inédito freudiano desde los orígenes del psicoanálisis fue que, tras escuchar los cuerpos sufrientes, no remite sus causas al ámbito de lo místico ni de lo orgánico sino al de la historia del sujeto. De este modo, se encuentra a Freud, en 1893, frente a las histéricas de su tiempo, quienes convierten sus dificultades psíquicas en parálisis físicas. Es frente a estas mujeres, que en otros tiempos pudieron haber ido a la hoguera o a las sesiones públicas de

5. Lacan dirá, con su estilo irónico, en contra de la concepción armónica de la relación sexual en la genitalización: “no se puede gozar más que de una parte del cuerpo del Otro, por la sencilla razón de que nunca se ha visto que un cuerpo se enrolle completamente, hasta incluirlo y fagocitarlo, en torno al cuerpo del Otro” (1992a: 32).

exorcismo, que Freud escucha un algo más: una historia llena de fantasías de seducción por parte del padre. En la escucha de la historia, inaugura una nueva tecnología del destronamiento del yo como conciencia, llamada psicoanálisis. Testimonia, pues, que las fantasías, los sueños y las ideas fugaces son más decisivas en el enfrentamiento de la vida cotidiana que nuestra propia conciencia. En esas fantasías, en esos sueños, en esos actos que se viven como equívocos, se expresa un algo de nosotros que tiene que ver con un deseo inconsciente.

¿Cómo se constituye el ser deseante? Esta pregunta es la que justo le permite a Freud historizar el deseo en lo humano. El humano es sexuado gracias a la intervención de otro, que lo hace un ser gozante. Para explicarlo, remite al mito de Edipo.

El mito de Adán y Eva no tendría sentido sin la prohibición. Sin ley que regule, el sujeto se coloca como el gozante desmedido; el mito de Lilith es ejemplo de ello. En aquéllos que aceptando la ley juegan a que no existe —hacen una renegación— se enfrenta algo llamado perversión. Hay quienes aceptan la ley y viven en deuda con el gran *Otro*, por el placer que se les otorga, con fantasías sobre lo que sería romper los límites, la ley. ¿Qué pasaría si se deja entrar ese goce originario que está fuera de la ley? se pregunta el neurótico, en el silencio de sus fantasías y sueños.

La película *Ojos bien cerrados* (*Eyes wide shut*, 1999), de Stanley Kubrick, hace una demostración de lo que existe en las fantasías cotidianas de esos seres llamados neuróticos. Esos deseos de exceso no vienen sino de la constitución de la moralidad en el hombre. ¿Cuál es ese desarrollo del bien y del mal? Se recurrirá en este punto a Freud, para evidenciar cómo se da esa constitución del ser moral.

Más allá del bien y del mal

*Esta vía de descarga [acción específica] cobra así la
función secundaria [...] del entendimiento [...] y el inicial*

desvalimiento del ser humano es la fuente primordial de todos los motivos morales
Sigmund Freud (1989a: 362–363).

[...] la idea de zonas erógenas resignadas [...] en la infancia, el desprendimiento sexual se recibiría de muy numerosos lugares del cuerpo, que luego sólo son capaces de desprender la sustancia de angustia de 28 (días), y no ya las otras. En esta diferenciación y limitación (residiría) el progreso de la cultura, el desarrollo de la moral y del individuo
Sigmund Freud (1989a: 280).

En el apartado anterior se tocó la teorización de Freud respecto al goce demoniaco, plantado en su experiencia de clínica analítica. Ahora se destacará cómo eso tiene un fundamento desde sus primeros escritos, al hacer un “saber más allá del bien y del mal”.

Parafraseando a Lacan (1995) y siguiendo la textualidad de Freud, se podría decir que la moral está entre el principio del placer y el de realidad. En la teorización de estos principios confluyen tres cuestiones: ¿cómo se conoce? ¿qué papel juega el otro en la constitución del sujeto? y ¿cómo deviene moral el sujeto desde su génesis por la incorporación de los bienes?

El complejo del prójimo se basa en considerar que el primer objeto perceptivo es el primero de satisfacción y hostilidad. Por él, el neonato “se mantiene reunido como una *cosa del mundo* [... y es] reconducido a una noticia del cuerpo propio” (Freud, 1989a: 377). Sobre este acercamiento se han desarrollado las teorías objetales en psicoanálisis, respecto a la consideración del objeto bueno y malo.

Si se ve con detenimiento el *Proyecto de psicología*, de 1895, se evidencia que hay profundas hipótesis teóricas que Freud sólo desarrollaría *a posteriori* (1989a). Se teje sobre algunas preguntas relevantes en este capítulo para advertir lo que se dirá más adelante sobre el modo de conocer, el papel del otro y la presencia del dolor, que es fundamental en la etapa del padecer

del sujeto. Se trata de responder cómo supone Freud la creación de la representación; cómo ello implica en el registro de la moralidad más allá del bien y del mal, y qué relevancia tiene el texto respecto al papel del dolor (este aspecto se verá con detenimiento en el capítulo IV).

Este trabajo de Sigmund Freud toca muchas problemáticas desde las que se podrían precisar algunas preguntas: ¿cómo conoce el hombre? ¿cómo genera reserva de información después de pasar lo percibido en algún lugar que se podría llamar memoria? ¿cómo ello pende de una percepción? ¿cómo se puede explicar esa memoria y esa percepción como un interconectado sináptico donde el sistema aferente y eferente se relacionan? ¿cómo se fue más allá de la neurona? ¿cómo tamizar las metáforas energéticas para develar la respuesta que da Freud respecto al funcionamiento humano en su interacción con los otros, consigo mismo y su construcción de la moralidad?

La lectura que se hace de este escrito no pretende el dictado dogmático, ni el resentido de quien, por no verse en ese lenguaje propio del siglo XIX, anule lo que de claridad da Freud respecto a las problemáticas humanas que se enfrentan en el ámbito del trabajo clínico. Por ello, citarlo es con la intención de puntuar esos hallazgos sobre cómo se genera la estructura del conocimiento del sujeto y cómo entra con ello también el campo de lo moral.

El aquende del bien y del mal

Llamamos bueno o malo a lo que es útil o nocivo para la conservación de nuestro ser (Spinoza, 1980: 256).

El *Proyecto de psicología*, de Freud (1989a), es un trabajo que con puntualidad permite abrir el campo al famoso capítulo siete de *La interpretación de los sueños*.

Tratando de pensar la primaria reacción del niño frente al otro, Freud posibilita suponer que en esa interacción hay un intercambio de “datos” entre el neonato y el auxiliador; que el cuerpo tiene cargas y descargas

de tensión, mediadas por los estímulos orgánicos y los provocados por el exterior. La intervención primera del otro permite que la discriminación de las descargas vaya haciendo de “acción específica” (contra las acciones desarticuladas del organismo o neonato) para la facilitación de tensión y distensión orgánica. Por medio de los sentidos, el neonato inicia ese contacto que mediarán los otros. El sistema perceptivo en un inicio, en consecuencia, es una respuesta orgánica en relación con las sensaciones básicas de placer y displacer.

Sin embargo, aunque inicia su función en el aparato perceptivo, hay un *algo* que entra como presencia del otro externo, debido a la interacción entre el auxiliador y el neonato. Este entrar del otro *queda* de algún modo en el neonato como noticia de una exterioridad que, para este primer momento, es de indiscriminación, indiferenciación, falta de distancia, carencia de autonomización de lo otro. Es ahí donde anida la Cosa (*Ding*), como la primera noticia o huella de lo percibido de una exterioridad. Esta inclusión estará regida por el principio de placer, bajo el supuesto de la tendencia a la homeostasis del organismo y que la acción específica da respuesta a la tensión dada por la necesidad. Hay un alguien —Freud lo llama “individuo experimentado”— que advierte el estado del niño. El “proceso primario” en su afecto estará regido por el principio del placer y, en cuanto a su psiquismo, buscará identidad de percepción de ese Uno que aparece como marca de la exterioridad, de ese *das Ding* que no puede aún ser atravesado por la representación palabra sino por la presentación imagen, noticia de un ruido de exterioridad, nuda realidad en el tacto. Es en este primer momento presentación (Maldavsky, 1977: 28),⁶ pues es frente a ese algo primigenio que sólo hay un *estar en presentación*, de lo cual desdoblará posteriormente el proceso secundario de pensamiento bajo la representación. Las facilitaciones o los modos de quedar la realidad en

6. Lacan, dice Maldavsky jerarquiza la etimología de “*Vorstellung* (representación): posición adelante. La representación se colocaría entre el sujeto recipiente y la cosa, categorizando de este modo el universo sensible” (1977: 28).

su formalidad serán enriquecidos por la “magnitud de la impresión” y las “frecuencias de la misma”. Además, dice Freud, en “las funciones psíquicas cabe distinguir algo (monto de afecto, suma de excitación) que tiene todas las propiedades de una cantidad [...] algo que es susceptible de aumento, disminución, desplazamiento y descarga” (1989b: 61).

La cuestión del afecto es ambigua en los escritos freudianos, como James Strachey advierte (1989: 62). Se puede suponer que esta ambigüedad estaba dada porque al hablar de la afectación, con las analogías energéticas que los sedimentaban, como de frente a filosofías concipientes (Immanuel Kant), era difícil tramar (desarrollar) declarativamente eso que sí esboza en su discurso: las imágenes perceptivas se imprimen en un organismo desde su primitiva estructura bajo imágenes con trazos de realidad, y tienen una dimensión cualitativa, cuantitativa y un *quantum* de afecto. Lacan se topa con este desliz freudiano y, en el seminario *El deseo y su interpretación* (en la tercera clase, del 26 de noviembre de 1958), pondera la importancia que tiene ese aspecto en la teorización de la clínica analítica. Asiente, con Freud, la regla fundamental de la formación de los afectos: la diferencia entre representación y afecto radica en que la primera está puesta sobre trazos mnémicos; el segundo, en la tesitura de la descarga, cuyas manifestaciones finales son percibidas como sensaciones.

La representación tendrá, pues, un momento primigenio para su constitución, que se establece “en el campo perceptivo”, como primeros signos de percepción, primera transcripción insusceptible de conciencia, bajo un ordenamiento de asociación por simultaneidad y cercanía.⁷ Aquí se estaría hablando de las huellas mnémicas, de los caracteres que se inscriben bajo

7. Siguiendo a Maldivsky (1977: 57), se pueden encontrar en Freud tres sentidos de simultaneidad: el primero, referido al signo que se inscribe de manera simultánea con la percepción; otro, al haber percibido por diferentes canales perceptuales de forma simultánea, y el tercero, la asunción en el sujeto del signo como simultáneo. Aquí se hace referencia al primero y segundo sentido. Para Lacan (1958), estos elementos de contigüidad y simultaneidad como antecedentes del asociacionismo son subsumidos y reelaborados por su teorización del significante, que los atraviesa por el efecto de la metonimia y la metáfora.

el tamiz de una percepción y de un *asujeto*, en indefensión. Este requiere de otro, que por medio de la palabra y las acciones le dé contención a sus sensaciones de tensión interna, que por ser displacenteras desde lo orgánico requieren de una aminoración de la tensión mediante la descarga de ella. Si se requiere alimentación, se le da.

El elemento que va más allá de este primer displacer, o dolor inicial, se va gestando a raíz no sólo de la satisfacción orgánica que presenta el neonato sino que, en esa interacción (en cuanto comunicación: intercambio de signos entre el niño y el auxiliar), el cuerpo del niño inicia un arduo recorrido respecto a las indiscriminadas reacciones que tiene en el contacto con el otro. Y es el pezón como abastecedor de leche el que, además, inaugura la erogenización de ese primer órgano incorporador de lo otro, la boca. Este primer intercambio ya genera un algo en el sujeto: “una organización cuya presencia perturba decursos que la primera vez se consumaron de manera definida (o sea, acompañados de placer o de dolor)” (Freud, 1989a: 368), que se caracteriza por su atracción del deseo e inclinación a reprimir. Esta organización primera es el yo. Freud reconoce que el proceso mismo, bajo esta analogía con las neuronas, tiene su símil en el sistema percepción conciencia y lo que queda fuera de lo consciente. Sin embargo, sustancialmente hay una organización fruto de un proceso que funciona con autonomía de la conciencia y que constituye el modo de incorporación de lo exterior y lo interior del sistema perceptivo, un *eso* que organiza y opera en autonomización a la conciencia. Es el modo de *quedar* la realidad, como cualquier exterioridad o interioridad que impele una respuesta somática y psíquica —esta, por lo prematuro del organismo, más incipiente. Así, la primera entrada de lo otro genera un carácter, una impronta, así como un modo de *habérselas* con ese real. Este aspecto es fundamental para pensar la clínica, ya que apunta a un irreductible simbólico con el cual todo sujeto cuenta, aun en los estados de alteración más graves.

Ese elemento seguirá bajo un continuo y discontinuo de interacción con los otros, quienes permitirán policromáticas conformaciones, matices

de modalizaciones; pero de arranque, hay un modo de activación que se genera.⁸

En la *Carta 52* a Fliess, monta Freud la constitución de las estructuras (histeria, perversión) justo en esta inserción de la investidura de los placeres y la capacidad o no de su inhibición (1989a: 274). Así, desde el punto de vista de las conjeturas del funcionamiento neuronal, se puede destacar que hay una estructura que se va constituyendo de acuerdo con las cargas, descargas e inhibiciones. Este modo de teorizar de Freud seguirá constante en sus posteriores escritos, en el que destacará cómo supone que funciona el aparato psíquico en su relación con el mundo interno y externo, cómo se estructura y qué efectos produce en la vivencia del sujeto.

Según David Maldivsky (1977), hay tres sentidos referidos a la representación cosa en la obra de Freud: el primero apunta a lo que los empiristas llamaron sensación simple y compleja, tiene una temporalidad primaria y en el orden de la simultaneidad se refiere a la impresión del objeto como huella mnémica. Hay una correspondencia entre eso que está presente y que hace una impresión en el sujeto. El segundo, como huella mnémica que se deriva de las primeras, bajo un tiempo mediato y donde se recurre no ya a la percepción sino a las ideas complejas. El tercero se refiere a representación cosa como el prójimo.

En este último sentido se redimensionan los anteriores. La Cosa como semejante va precipitando una coherencia en el neonato, en la facilitación que se le hace al regresar una imagen en el meditar reproductor, que le da noticia de su propio cuerpo (Freud, 1989a: 377). Aquí hay un aspecto doble que toca Freud en la generación del proceso mnémico: meditar reproductor y apreciación judicativa, que implica los modos predicativos —atributos de

8. En *Elyo y el ello* (1923) puntúa: “Al comienzo de todo, en la fase primitiva oral del individuo, es por completo imposible distinguir entre investidura de objeto e identificación. Más tarde, lo único que puede suponerse es que las investiduras de objeto parten del ello, que siente las aspiraciones eróticas como necesidades” (1989h: 31).

semejanza, coincidencia de actividades y el no control de ese objeto externo, independiente del sujeto (Maldavsky, 1977: 32).

El elemento de la presencia en constancia imbrica al neonato a enlazarse con el auxiliador mientras que ante ella la facilitación de sus necesidades tiene respuesta, hay una movilidad que permite la preponderancia de la vista como patentizador del movimiento y de la presencia externa. Con el avistamiento ya se tiene a la Cosa, en tanto que hay recubrimiento de los sentidos; se ve al auxiliador y todo el cuerpo revive las sensaciones de satisfacción (hay reacciones cenestésicas y kinestésicas) antes de que la boca vuelva a recibir los alimentos. Además, esa presencia justo permite evidenciar la no presencia. En este interjuego va reconociendo que esa Cosa externa que se mueve no es él, que hay una independencia de lo aprehendido. Es aquí que ese “de suyo” de la Cosa va adquiriendo estructura: toma de distancia y autonomización.

Un *algo* que opera y el segundo momento de la moralización.

Represión primera

El representante que trabajará en *La represión*, de 1915, es esquivo, pero es un ejemplo de cómo Freud supone un algo que opera en los mecanismos de desplazamiento y condensación de la representación, que no es la representación misma⁹ sino ese automatismo de la agencia, el lugar teniente.¹⁰

9. Lacan sentenciaría: “ese *Vorstellungsrepräsentanz* es estrictamente equivalente al término y noción de significante” (1958: 33). Si se lee esta identificación de términos, se dimensiona el papel y aporte de Lacan al psicoanálisis freudiano: le da una traducción para la modernidad. Sin embargo, contrario a muchos de sus seguidores, no olvida desde dónde arranca su teorización significativa.

10. Sobre este lugar teniente, en *El yo y el ello*, responde al cuestionamiento sobre si el psicoanálisis piensa la conciencia ética: “Por cierto que la hay, y es la entidad más alta, el ideal del yo o *superyó*, la agencia representante (*Representanz*) de nuestro vínculo parental” (1989h: 37). El ejemplo del yo primario como organizador, el ámbito del representante de la pulsión, y este ideal del yo, permiten asumir la hipótesis de que Freud supone que en el sujeto se van constituyendo “registros” o modos particulares de operar consigo mismo y con el medio.

La función de la represión no es permitir emerger lo displacentero a la conciencia, eso que en el ámbito de lo inconsciente se desea. Aquí, ahondará en la represión primaria, que no establece en punto cero del displacer–dolor, como lo maneja en el *Proyecto de psicología*. La represión que acá asume no tiene que ver con el automatismo del displacer, en cuanto a la sobrecarga de excitación perceptiva del estímulo externo o interno para mantener la homeostasis; aunque es el mismo funcionamiento, de lo que se trata es de representaciones conflicto entre los sistemas consciente e inconsciente. Por ello, no sitúa la represión sino en tanto estas dos instancias están ya constituidas, y su función es mantener algo alejado de la conciencia. Así, se está en un segundo momento de la moralización del hombre; el tercero sería la represión secundaria, que se basa en los retoños de la primera.

Freud (1989f: 147) distinguirá entre “la represión de una agencia representante de la pulsión” donde hay representaciones investidas desde la pulsión con un monto de energía psíquica y la divergencia entre la representación y lo que representa a la pulsión; este último puede tener un destino de represión distinto al de la representación. La represión implicará por tanto una disyunción: el monto de afecto correrá por un lado y la representación por otro.

En *La represión*, texto contemporáneo de *Lo inconsciente*, de 1915, Freud vuelve a hacer referencia sobre las huellas directas de las cosas y otras derivadas de ellas: las primeras corresponden a lo esbozado anteriormente, en tanto la impresión primera del campo perceptivo; las segundas, a huellas mnémicas, fruto de las primeras. Ahí dirá que el inconsciente contiene la carga y la verdad de la cosa primera del objeto, pero no se refiere acá al perceptivo sino al que deviene ante la declinación del complejo de Edipo, como lo apunta Maldivsky (1977: 56).

Se insiste que en la función de la represión es donde la representación va por un lado y el afecto por otro; implica la constitución de las instancias psíquicas, por lo cual se habla del segundo momento moral, donde el bien y el mal es lo que está en juego. En el tercer momento, sin duda, estarán

el bueno y el malo. Por ello, hablar más allá del bien y del mal implica el reconocimiento de estos tres niveles.

La ambigüedad entre investidura, cantidad de afecto, sentimiento y pulsión es visible en su trabajo *Lo inconsciente* (Freud, 1989f). Después de ponderar varias posturas en ese discurso sobre el afecto, termina puntuando que la representación cosa está del lado de lo inconsciente y la representación palabra, del consciente. Reconoce, por otro lado, su insuficiencia teórica para explicar la presencia y el deslinde del afecto.¹¹

La representación cosa está del lado del inconsciente, dado que de ahí arranca. Como se decía, esa independencia del auxiliador irá generando el movimiento de la presencia y no presencia. No es sino con la intervención de la representación palabra que se puede, a modo del papel que juega la vista, delimitar la realidad de las cosas.

La palabra arranca también, desde el inicio, como un envío del auxiliador a modo de señalización de las cosas, de ahí que la representación cosa tenga una imagen-acción de indicación, que para la imitación requiere del control motor del neonato. Freud explicita que hay dos experiencias claves para el desarrollo del lenguaje: la vivencia de satisfacción y la noticia de movimiento que corresponde a esa imagen sonora (1989a). Estas estarían referidas al primer momento del bebé y son el arranque y causa eficiente a nivel comunicativo. Después, por economía de energía y ante la posibilidad de negar, jugará a aplicar de manera activa lo que pasivamente ha recibido, además de que irá reconociendo que las palabras tienen un contexto y una sintaxis. Un modo particular de enlazar esos *semas* a otros.

En el primer momento enunciado se evidencia, primero, que el recurso de la alucinación de la cosa deviene si no hay presencia del objeto auxilia-

11. Análisis diacrónicos más recientes sobre el papel del afecto en la obra de Freud, como la de Maldavsky (1992), precisarán que el afecto y la pulsión tienen en común el fragmento orgánico cuantitativo y el trabajo para lo anímico, la diferencia es que el afecto deriva de la pulsión y que es susceptible de conciencia. Los afectos llegan por sí mismos a la conciencia, mientras que el deseo requiere del preconsciente para llegar a la conciencia.

dor, y la tensión de la necesidad se apremia; ahí el niño busca identidad de percepción para la satisfacción. La inhibición del yo irá suministrando criterio para distinguir percepción de recuerdo. Pero, además, la fantasía (que tiene su referente en este proceso primario), como la recreación de la cosa percibida, es posible cuando la palabra tiene ya un enlace correspondiente con la cosa no percibida. De tal modo, lo que se busca es la identidad de pensamiento, el llamado al recuerdo.

La representación palabra en el sujeto inaugurado, como constitutivo y constituyente del preconscious, estará referida a cuatro términos: como imagen sonora; como imagen del movimiento, al articular la palabra; como la palabra escrita, y como la imagen del movimiento de escribir (véase el texto *La concepción de las afasias*, de 1891).

Continuando con los tres momentos que se evidencian sobre la construcción moral, se podría suponer que en el primero la presentación del objeto sí imprime una imagen en el neonato, y esta tiene una cualidad y una cantidad energética. Pero la imagen y la cantidad afectiva quedan como presencia no discriminada —o como rastro—; sólo cuando la palabra del otro entra para dar voz a los impulsos internos y a los estímulos externos se va haciendo una discriminación (los propios gritos del niño devienen, en este momento del desarrollo, como exterioridad sonora de una interioridad kinestésica incómoda, aún no discriminada). La creación de la represión, dirá Freud en *Lo inconsciente* (1989f), sólo se da cuando se establecen las instancias consciente e inconsciente. Este tránsito implica que el proceso primario de pensamiento se desgaje en el secundario, donde la identidad de percepción devendrá en la búsqueda de identidad de pensamiento. Se cita el evento de este nacimiento simbólico: “El signo que de esta manera representa la cosa, manteniendo noticia de su ausencia, es a un mismo tiempo su representante y símbolo, y la ‘imagen’ de esa cosa ausente que el símbolo evoca, y que constituye su referente, es lo que denominamos representación” (Chiozza, 2000: 42).

Si se considera que en toda marca primaria hay una cantidad y cualidad de energía, se puede asumir que la representación también tendrá una cantidad y cualidad afectiva. No sólo hay una aprehensión del objeto en el sujeto sino que ese objeto entra bajo un impacto sensorial, difuso al inicio, pero que en el desarrollo se va haciendo una *indicación*¹² de correspondencia entre lo aprehendido y la impresión. Esta indicación queda sujeta en el aprehensor en una radicalidad comunicacional, cuya relación con el referente es de *pretensión* de equivalencia y contigüidad. Se insiste en lo dicho por Freud (1989f): es sólo ante la instalación de los registros consciente–inconsciente que la represión se da. Si se dice que el sentir del cuerpo requiere de una ordenación por la palabra, también hay que decir que Freud reconoce que incluso cuando la consciencia tienda al dominio del afecto, este siempre se le escapa. Con ello se apunta a la insuficiencia que hay en el aparato psíquico para la representación de todo lo aprehendido bajo impresión. No todo puede ser representado, así como no toda sensación llega a emoción y menos a sentimiento.¹³ Así, para la representación,

12. En esta indicación, esta “señal hacia” permite pensar aquello que Ferdinand de Saussure asume como lo arbitrario entre el significado y significante, y que Lacan señala como contingente. Es decir, el enlace entre un sonido y una cosa que no tiene nada que ver sino por la señalización que hay de que ahí tendría que haber una correspondencia entre la palabra y la cosa; este es un momento primario de “in–culturación”. En los procesos psicóticos esa indicación no sólo es arbitraria sino absurda, anárquica; es la verdad que habla de que la palabra no aprehende a la cosa, el impacto de ella está en carne viva; la referencia a la cosa se disuelve en lo que la palabra hace de resonancias sobre las propias vivencias, sobre los significantes. Ese yo que organiza, está embotado, está disuelto.
13. De hecho, cuando se discute —tanto en *El inconsciente*, de 1915, como en *El yo y el ello*, de 1923—, sobre si se puede hablar de sentimientos inconscientes, hay una ambigüedad, porque la experiencia clínica le dice a Freud que hay sentimientos inconscientes —como la culpa— y la lógica de construcción de las funciones implica que no se puede hablar de sentimiento sino por su matiz de presencia en la conciencia. Con la epistemología de Xavier Zubiri se podría decir que las huellas mnémicas y las representaciones inconscientes van acompañadas de afecto; se podría hablar de una cantidad de afecto y de una fuerza de realidad que al imponerse al sujeto le abre la carne con ideas de realidad y con una impresión afectiva de realidad. Por ello, para poder hablar de que hay represión del afecto se requiere que lo haya. “La diferencia entre *Cc* y *Prc* carece de sentido para las sensaciones; aquí falta lo *Prc*, las sensaciones son o bien concientes o bien inconcientes. Y aun cuando se liguén a representaciones–palabra, no deben a estas su devenir–concientes, sino que devienen tales de manera directa” (1989h: 24–25).

ya no sólo afectante sino significativa, se requiere de la cantidad y cualidad del estímulo (diferenciación y distancia del atributo y la función) y de cómo eso queda impreso (con qué fuerza) en el sujeto. La sumación es esencial: la historia bajo impacto de impresión y frecuencia.

Si se relaciona esta sumación con el concepto de fuerza de imposición de la realidad de Xavier Zubiri, se podría inferir que la impresión que *queda* de los objetos externos tiene que ver con el objeto mismo y con la palabra que se enuncia para nombrarlo. El objeto es porque hay una *voz* que lo representa y una *imagen* que lo evoca. Por ello, cuando el otro se inserta en la vida del niño entran el objeto signado así como los supuestos culturales que hay en el nombrar, su sentir y cómo sentir (afecto y fuerza). De ahí que la Cosa indiscriminada será discriminada en un objeto primariamente, no por lo que es sino por lo que se le nombra;¹⁴ de igual manera, la afectación de esa realidad objetual será en tanto tono e imagen cargada de sensación.¹⁵ El que un niño de 18 meses se asuste por una máscara no tiene que ver con que conozca o no, por ejemplo, a la bruja —lo que significa— sino que el impacto de la cosa genera en él un sentido de huida por el displacer que lo acompaña al ver *esa cosa*. Ese sentimiento es una señal, en este caso, de alerta, que angustia ante lo irrepresentable. En la medida que se avanza en edad, los signos generarán efectos, como esa reacción de los niños, pero ya no porque no se conozca la señal sino porque el elemento significativa, al estar incorporado, depositado y olvidado en el cuerpo, tendrá el dictado del significativa. La fuerza de imposición de la realidad impactará de manera simbólica porque la palabra será tan real como su referente; se puede herir a alguien tanto con un objeto material como también con la palabra.

14. “El sujeto debe aprender a emitir sonidos, reconocidos como propios, luego, a adecuarlos a los sonidos de los semejantes y también a incorporar las normas gramaticales de la lengua que habla” (Maldavsky, 1977: 42–43).

15. Freud dirá en *Lo inconsciente*: “El hecho de que un sentimiento sea sentido, y por lo tanto, que la conciencia tenga noticia de él, es inherente a su esencia” (1989f: 173).

La represión tiene su antecedente, en este sentido, en la demarcación que se hace de los objetos por las palabras; esto generará en el sujeto existente una independencia de los objetos respecto a otros objetos, y una desvinculación de lo otro de sí, lo que lleva a una independencia del medio —dicho de otro modo, a una dependencia con el medio por la vía del lenguaje y no del instinto. Esta independencia es relativa en tanto que las imágenes tendrán su propia impresión en el sujeto, un modo deseoso y particular de asumirla y de cargar con ese mundo de imágenes más o menos diferenciadas, y cargas–descargas afectivas inesperadas.

Lo que deja este proceso de relación entre el niño, la presencia de los objetos y su palabra, mediados por un auxiliar, es una serie de marcas que el campo perceptivo y la conciencia no pueden determinar. ¿Cómo quedan significadas para el niño esas cosas? ¿qué procesos se generaron en ello? ¿cómo queda el niño frente a sí mismo y frente a las afectaciones internas y externas? Es algo del orden de lo vivido, es entrar al ámbito de la experiencia. Así, se puede suponer al humano como un repertorio de trazos perceptivos y significados, en una constitución abierta, actual, puesta ahí para actualizaciones posteriores.

Este proceso tiene *un real* de existencia mientras tiene una temporalidad de lo sucedido; posee *una realidad* mientras que en los actos cotidianos se actualiza un resto de eso que va quedando en el sujeto. Ese latente se manifiesta y se mantiene, y es de nuevo por la intervención de un otro que eso que se hace sea interpelado para generar una palabra que dé *razón* del acto. El acto, en consecuencia, en su latencia y manifestación, es apenas un dato puesto ahí para ser interpretado, siempre con riqueza de versiones en la resignificación; un dato que requiere de otros para evidenciar el a–dónde del sujeto. De ahí, todo *a priori* es un resto de la vivencia en el orden del recuerdo, que bajo el presente continuo adquiere sentido.¹⁶

16. Lacan dice al respecto: “El lenguaje introduce en el acto esa estimulación *apres-coup* [...] ese acto mismo de suspensión que toma valor de fantasma, que tiene significación erótica en el rodeo del acto” (1958: 32).

En el ámbito de la construcción de la moralidad, se puede reconocer que en el primer momento de estructuración del sujeto lo bueno y lo malo tienen su fuente en el placer y el displacer; son un bueno y malo leídos y configurados por otro para dar un orden y confort en el nacido. Sólo a raíz de la inauguración de la metáfora y la metonimia de la realidad mediada en un cuerpo erogenizado, lo bueno y lo malo serán un bien y un mal. Es la inclusión de una ley que organiza el placer del cuerpo y el uso de los bienes desde una jerarquía preestablecida y, en ese momento, heredada.¹⁷ El mito del complejo de Edipo en psicoanálisis remite a la importancia de la constitución de una ley que regule el goce del cuerpo y de las cosas vía la complejización identificatoria del objeto (Freud, 1989e y 1989g).

Se reconoce, con Freud (1989d), que las etapas llamadas del desarrollo coexisten en el adulto y que ese trayecto de erogenización del cuerpo por los otros tendrá un lugar, un tiempo y un espacio de expresión.

En este proceso secundario del pensamiento entra la represión primaria de Freud y la modificación en el estar del sujeto.¹⁸ El afecto, aquí sí, no irá de acuerdo con la tendencia del sujeto (representación) sino con su adecuación con el medio para continuar con su existencia, con lo que cumplirá su tarea fundamental de tratar de ajustar al sujeto.

Dice Friedrich Nietzsche que por la palabra entran la verdad y la mentira (véase su texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, 2005).¹⁹ Con el *no* que se le dicta al niño entra la posibilidad de detener el acto

17. Idea de Lacan que se sigue en este texto, cuando asevera: “A partir del momento en que habla, a partir de ese momento con toda exactitud y no antes, admito que haya represión” (1992a: 71).

18. Deducción que coincide con Maldivsky, cuando dice: “podríamos establecer enlaces teóricos entre declinación del complejo de Edipo, ingreso en la escuela y fortalecimiento de las representaciones preconscientes del código lingüístico” (1977: 41).

19. Lacan dirá, siguiendo al filósofo: “La palabra es la que instauro la mentira en la realidad. Precisamente porque introduce lo que no es, puede también introducir lo que es. Antes de la palabra, nada es ni no es. Sin duda, todo está siempre allí, pero sólo con la palabra hay cosas que son —que son verdaderas o falsas, es decir que son— y cosas que no son. Sólo con la dimensión de la palabra se cava el surco de la verdad en lo real. Antes de la palabra no hay verdadero ni falso. Con ella, se introduce la verdad y también la mentira, y muchos otros registros más” (1992b: 333).

por la palabra, el impulso por el orden. El niño, frente al límite, seguirá sintiendo, pero ya no sólo será la aspiración por un objeto sino también el resentimiento con el frustrador por moverlo al displacer. El amor y el odio no son contrarios, pues es el mismo sujeto quien los tiene y los deposita en el gratificador–frustrador. Por ello, la representación de la cosa tendrá una variedad de signos afectivos que no son unívocos con lo que el otro significa sino con la impresión que queda y cómo quedan los retazos (con lo que es de significante para el aprehensor).

Así, se genera un campo de lo inconsciente que arranca en el proceso mismo de inclusión de lo otro en el neonato; este es el modo singular en que el organismo humano incorpora sus estímulos internos y externos. Esto ya genera estructura de reacción. Hay otro aspecto del campo de lo inconsciente que corresponde al posicionamiento de ese organismo frente a la implementación de la ley fundamental del incesto, que tiene que ver con el sitio existencial en las relaciones primarias, frente a una madre que erogeniza, un padre que limita y *un modo de gozar* en esas relaciones (¿la singularidad de la reacción como yo, respondiendo a las identificaciones?).

El tercero será la salida del Edipo y el desarrollo de la latencia como el campo explícito en el que la moralidad del sujeto se constituye. Freud, en *Tres ensayos de teoría sexual*, valora cómo la vergüenza y el asco hacen de dique para las mociones pulsionales (1989d). En ello radicaría el tercer modo de moralización, que se puede detectar con el juicio moral a los siete años, pero que ya tiene sus cimientos de expresión desde los dos, con la inclusión del *no*. Finalmente, el proceso dinámico del ser permite descubrir destellos de un continuo que no tiene fecha real de inauguración sino categorización por los observadores desde sus manifestaciones.²⁰

20. Hay una descripción desde las manifestaciones de estos tres momentos de constitución de lo preconsciente en el capítulo ocho de Maldavsky (1997).

Este tercer modo de ver lo inconsciente implica el modo de operar del sujeto, en tanto sus actos del pensamiento; cómo se imaginiza.²¹ Aquí radica el juego del deseo con lo prohibido y todas las formaciones de aplazamiento y construcción deseosa. Sobre estos tres ejes se puede suponer la existencia de un sujeto del inconsciente; por ellas se podrá hablar más adelante de los modos sofisticados de “saber de sí”, en las tecnologías del yo, así como de las tecnologías de poder y dominio, enunciadas por Michel Foucault. Estas tecnologías inquieren a lo consciente, en tanto el acto de la existencia, la interpelación de las acciones y el pensamiento, por su coherencia e incoherencia, bajo las preguntas: ¿obro bien? ¿mal? ¿quién obra?

Sólo a raíz de una tecnología que no pretenda moralizar al yo sino reconocer y posicionar al sujeto bajo su deseo y los costos de la demanda, se podría hablar de la ética del análisis.

Con lo dicho, se puede considerar el inconsciente como un campo donde, por la inclusión en los significantes, el hombre ya tiene un modo de operar, una posición y unos modos de gozar; en el que el sentido lógico del inconsciente no es vía la razón, el *darse cuenta* de la conciencia, sino en tanto lo negado frente a ella. Por ello, al afirmar la *verdad* se implica la *mentira*, lo callado, silenciado, desestimado, reprimido, que queda excluido. Así, se puede asumir que el inconsciente es efecto de la palabra y su constitución se debe a la asunción de lo interdicto “con lo dicho que no”, ya que “la represión en Freud no puede articularse de otra manera que asentada sobre el significante” (Lacan, 1958: 51).

21. La triada de la constitución moral esbozada aquí coincide con la destacada como propia de la construcción del preconscious por Maldavsky (1997: 186).

Allende lo malo y lo bueno

En realidad, no hay «desarraigo» alguno de la maldad
Sigmund Freud (1989f: 282).

El primer momento de la moralidad tiene que ver con el desvalimiento; esas mociones primarias de necesidad de satisfacción moralizan al hombre. El segundo, allende el placer y displacer como bueno y malo, está colocado justo en la incorporación del sentido de realidad y el paso por el Edipo, donde están en juego las profantasías del incesto y la castración. En estos dos primeros momentos se apunta al campo de constitución del yo real primitivo y el yo placer purificado, donde los mecanismos pasionales de la desestimación del afecto y desmentida de la realidad —en miras de conservar el sentimiento de grandiosidad dado por la identificación especular con el objeto convocante— son prevalentes.

El tercer momento, que apuntaría a la inauguración del yo real definitivo, será la moral en tanto configuración del sujeto como deudor, bajo identificación con el tercero en tanto semblante de ley. La capacidad de discriminación entre el bien y el mal sobre el reconocimiento de los gastos y consecuencia de los efectos, no es de una vez y para siempre sino apenas el indicativo de que hay una represión sobre la cual se sostienen los imperativos morales de la sociedad, bajo la mostración de la culpa, la vergüenza, el asco, la pena en el ideal del yo y superyó internalizado. Desde la tónica, el interjuego dinámico de las instancias psíquicas es donde la censura funciona bajo revestimientos más complejos, para no dejar ver eso que hace falta *que no sea dicho*.

Freud trabajaría desde *Tótem y tabú*, de 1913, una mítica historizada (1989e). Allí, coloca al padre arcaico, real, matado por la comunidad de hermanos, que lo comen, de manera que la comida totémica es su remem-branza. El no matarás es el pacto entre los hermanos de no ser como el

padre, para no repetir el asesinato. El padre hordálico es sustituido por la comunidad fraterna, por un lazo de sangre, por una complicidad en el crimen. A raíz de ello, advierte Freud, la religión se basaba en el sentimiento de culpa y el remordimiento inherente; la moral, en parte, en las exigencias de esa sociedad (1989e: 148).

Este texto está referido sustancialmente a marcar la renuncia al objeto incestuoso para la conformación de los lazos sociales y del grupo frente a un Otro originario feroz y arbitrario. Por ello, el segundo epígrafe de este capítulo, visto desde la vivencia de la histérica, tiene todo su sentido: quien erogeniza nuestro cuerpo abre el campo del goce y ahí mismo es censurado respecto al goce diádico total. En la experiencia clínica se evidencia cómo muchas de las fantasías o vivencias interpretadas como seducciones tienen su sentido mientras que, en efecto, la erogenización ha venido desde afuera.

En la relación de amor siempre se estará situado en ese dilema que presenta Jean-Paul Sartre en *A puerta cerrada*, donde Estelle desea saber cómo se ve, se quiere mirar, por lo cual busca un espejo. Inés le ofrece sus ojos como espejo para que se vea, pero cuando eso es insuficiente para Estelle, Inés le dice: “Yo te veo toda entera. Pregúntame, no hay espejo más fiel que yo” (1989: 96). Esta escena muestra la tendencia pasional de querer saberse en los espejos, que pondera la vulnerabilidad frente al otro. En esa búsqueda, Estelle queda de frente a Inés, quien en su juego seductor se posiciona como la mantis o la viuda negra frente a su macho. De ahí, quien nos mira nos posibilita una imagen, pero lo mirado siempre queda expuesto al deseo de quien lo mira. El surgimiento del ideal del yo es justo la patencia de que hay una diferenciación respecto del yo en la caída del yo ideal. Aunque en el atrapamiento del amor se coloca en ocasiones al otro como ideal de una virtud que le falta al yo, el ideal sexual puede cumplir el papel de ideal del yo de modo sustitutivo en el enamoramiento.

En este tercer momento, el reto implica no tanto al objeto sino al enfrentamiento en el hacer en relación con el ideal del yo, la satisfacción

primera del sentirse amado estará puesta respecto al sostenimiento y logro de los ideales.

Los progenitores posibilitan la vida, pero se pueden también tragar al hijo. En los mitos originales habla un algo de “Eso” o “Ello”. Gea esconde a Cronos, para que no se lo coma Urano, y a Zeus, para que no sea comido por Cronos. En estos mitos se podría leer ahora una advertencia respecto al posible atrapamiento en el momento especular de constitución del sujeto frente a quienes *ven por él*, ya que puede ser extragante para la constitución modal del sujeto.

En el nacimiento del judaísmo también se tiene ese dilema de comer —matar— al hijo; Abraham debe pasar esa prueba al ofrecer a su hijo y no titubear en su sacrificio. Es obvio que hay una referencia a un tercero que detiene la mano del padre de la fe para modificar la visión del sacrificio a los dioses. Esta versión quizá indica un cambio cultural respecto a la concepción del otro frente al Otro-Dios, que ya no es inmisericorde: Moloch muere y nace Yahvé. Este, a su vez, desencadenará una serie de alianzas con su pueblo hasta culminar en un Dios encarnado que será sacrificado; “Pues si la muerte reinó como resultado del delito de un solo hombre, con mayor razón aquellos a quienes Dios, en su gran bondad y gratuitamente, hace justos, reinarán en la nueva vida mediante un solo hombre, Jesucristo” (Rm, 5, 17).

Asimismo, en las versiones míticas hablan fantasías humanas y las concepciones reales respecto a modos relacionales, por ejemplo, cómo se van constituyendo y modificando las sociedades. Para los hombres de esta época, es difícil dimensionar como vivencia ese momento en el que hay una renuncia al sacrificio humano para transitar hacia el sacrificio animal a causa del temor de que los dioses destruyan la existencia de todos, por no renunciar a algunos. De igual modo, es apenas imaginable el tránsito de la ley mosaica

por la nueva alianza en el Jesús histórico.²² Sin embargo, lo sustancial, más que suponer que se tiene la verdad del origen, es reconocer que las prohibiciones en los modos de goces son lo que constituye la moral social, y que una sociedad donde esté abolida la ley del incesto es inviable.

En *De guerra y muerte*, Freud amarra de forma extraordinaria una serie de presupuestos teóricos, para darles un sentido desde esta evidencia de la crueldad humana, dada la primera guerra mundial (1989f). Ahí reconoce cómo las pulsiones inicialmente no son buenas y malas sino que buscan una forma de expresión de las necesidades humanas, pero justo la construcción de “la aptitud para la cultura” es lo que implica o no que sean concebidas como buenas o malas, un bien o un mal.

Este texto evidencia algo que trabaja en *La represión* (1989f) y en *La negación* (1989h): la intervención de la prohibición implicará que el afecto y la representación vayan por caminos separados. En este proceso del nacimiento de lo preconscious, del tabú, hay un gasto: el pago necesario de la renuncia a las inclinaciones espontáneas de placer que al ser frustradas precipitan sentimientos pasivos, diría Spinoza (1980), tales como el resentimiento, la culpa, el odio, la tristeza. En el tránsito de la relación triangular edípica habrá frustración (por el padre imaginario castrador), resentimiento, culpa e identificación con el agresor. Esta asunción de las mociones pulsionales sí marca a todas luces una diferencia con algunas perspectivas psicológicas que presuponen que el campo de los afectos anda por aguas mansas.

El mal desde la interdicción implica en Freud el rompimiento de las prohibiciones, de las restricciones sociales: anular ese pacto de paz que se gesta a raíz de sostener toda la mentira de que “el mundo anda”, que “el rey no está desnudo”, “que todos buscamos la felicidad” (Lacan, 1995). Freud reconoce la índole de lo pulsional, ese impulso perverso y amorfo que habita al hombre (1989d). Sobre las mociones primitivas dice:

22. Se volverá sobre este punto cuando se hable de la crisis de autoridad en la época contemporánea.

Son inhibidas, guiadas hacia otras metas y otros ámbitos, se fusionan unas con otras, cambian sus objetos, se vuelven en parte sobre la persona propia. Formaciones reactivas respecto de ciertas pulsiones simulan a la mudanza del contenido de estas, como si el egoísmo se hubiera convertido en altruismo, y la crueldad, en compasión (1989f: 283).

Frente a ese impulso se hace dique bajo los retoños de la primera represión. Así, las mociones no desaparecen sino que se desplazan o condensan en ese ámbito del acallamiento para la supervivencia en el reino de los hombres. Dado que esos afectos y actos afectivos que se padecen —como el horror, la envidia, la ira, la compasión— no desaparecen, erradicar el mal no es posible. Freud advierte que la “*compulsión externa* [...] provoca en el hombre una reforma de su vida pulsional hacia el bien, una vuelta del egoísmo al altruismo” (1989f: 285). La invitación en este texto freudiano es recordar que detrás de las grandes obras están latentes los peores impulsos; muy acorde con lo que se ha dicho, en las míticas religiosas se interpreta que el mayor engaño del demonio (del malo) es hacer creer que no existe, que *a uno no le toca*. Freud evidencia que lo peor es suponer que los hombres sólo son buenos o malos, cuando todos son por algunas cosas buenos y malos (además, depende de contextos). Y los impulsos domeñados están a la caza de expresarse y, cual fuerzas reactivas, tratarán de reinar sobre las activas.

En el segundo capítulo de *De guerra y muerte*, hará intervenir eso de lo cual no se quiere saber: la muerte, pero sobre todo pondera el dolor que provoca vivir. Por ello, advierte al final que al lema de guerra “si quieres conservar la paz ármate, para la guerra”, se le debería contraponer: “Si quieres soportar la vida, prepárate para la muerte” (1989f: 301).

Otro trabajo a ponderar para destacar este desliz entre el segundo y tercer momentos del bien y del mal, es la obra *El yo y el ello*, ahí explica de modo pormenorizado cómo se constituyen las instancias posteriores a la

represión primaria; ese atravesamiento del Edipo posibilitará un emblema, el superyó (1989h).

En este texto pondera su segunda tópica, en la que hay modificaciones respecto al modo de asumir el yo, al que se le reconoce con una parte inconsciente, de igual modo que al superyó. Así el cuerpo, como yo, carga con investiduras resignadas de su historia, y la constitución de este y la del superyó serán como tropos del ello ante su enfrentamiento a la exterioridad. El ideal del yo y el superyó son configuraciones que permiten asumir cómo el hombre construye patrones y valoraciones del medio, en el que hay ideales de vida:

[...] los efectos de las primeras identificaciones, las producidas a la edad más temprana, serán universales y duraderos. Esto nos reconduce a la génesis del ideal del yo, pues tras este se esconde la identificación primera, y de mayor valencia, en el individuo: la identificación con el padre de la prehistoria personal (1989h: 33).

Freud da dimensión a lo aquí citado con una nota al pie, donde aclara que debería “decir ‘con los progenitores’, pues padre y madre no se notan como diferentes antes de tener noticia cierta sobre la diferencia de los sexos” (Freud, 1989h: 33). En esta claridad hay una ponderación sobre la identificación primera con el otro como especie, un *das Ding*, un prójimo—los padres, que es seguida por la marca de la diferencia de los sexos. Por ello, a la diferencia entre interno—externo, mí—otro, otro—mí, le sigue la diferenciación entre los otros; de ahí, la importancia del tercero. La configuración entre los otros *me* impele un momento de identificación y de denegación cuando se asume una posición respecto a los diferentes ya que *todo* no se puede ser. Este es el imperativo que surge desde la asunción de distancia y diferencia con la madre, y se reconfigura en este otro momento. La pérdida es reconocimiento de separación y abandono a un medio en el cual irremediablemente hay que hacerse (me—sé, ser) cargo.

Freud describe en este texto la manera en que el ideal del yo tratará de satisfacer las demandas, ya que —como añoranza del padre— tiene el germen a partir del cual se crearon todas las religiones. Así, los mandatos y prohibiciones ejercerán por el superyó —a modo de conciencia moral— la censura moral.

Como se ha visto, Freud asume varios momentos y tiempos de la constitución de la moralidad en el hombre. Por supuesto, desde el primer contacto existe la moralización por la inclusión del “pedazo de carne” por otro experimentado, que trae consigo un bagaje cultural.

Hablar de bien y mal se puede asumir como un momento de precariedad en la vivencia de satisfacción en un encuentro de dos, que posibilita la viabilidad humana. En ese encuentro los afectos nacen en polaridad, placer (objeto apaciguador de la tensión interna)—displacer (objeto hostil), filiación (objeto gratificante)—repudio (objeto de la demora); en un segundo momento de la moralización presentada será amor—odio sobre el mismo objeto que gratifica y priva.

Las consecuencias de estos presupuestos son enormes tanto para el abordaje del bien y el mal como para repensar las prácticas clínicas. Si algo posibilita el trabajo clínico, es crear un espacio donde el sujeto pueda hacer ese tránsito entre la regla moral instituida por los otros y el posicionamiento respecto a ello: pasar de una moral configurada a una posición ética, esta posición no situada desde el imperativo del deber, que es la configuración habitual del superyó, esbozada como el tercer momento de moralización en este escrito.

La posición ética en psicoanálisis estará referida, como se verá en el último capítulo, a una ética del deseo, bajo el cual el ámbito de la responsabilidad tiene un lugar distinto al deber por el deber o al deber por sacrificio.

Desde aquí, el malestar en la cultura no es sino el signo irrestricto de que el sufrimiento es el sustituto del dolor sordo de la existencia, del cual

se deriva todo resentimiento y culpa.²³ Del dolor sordo se hablará en un capítulo aparte.

A nivel epistémico, se puede patentar que hay ciertas organizaciones que se configuran por el trayecto mismo en la interacción con estímulos externos o internos, lo que genera un plano dimensional. Por ejemplo, el esfuerzo intelectual tras el análisis de algún pensador tiene sus efectos no sólo en relación a lo que se aprehende sino en el modo de *quedar* del sujeto (lector) frente a lo otro (leído); el trayecto genera diversidad de sí. El trayecto mismo del diálogo con otros en los textos, como de personaje a personaje, genera en el sujeto un bagaje diferencial de contenidos explícitos y un reandamiaje en la estructura de pensar y sentir (se ahondará este punto en el capítulo VI). Las vivencias como experiencias culturales y sociales de la singularidad del ser en una época dejan al hombre en un estado físico frente a su realidad simbólica, que se reordena y lo reposiciona, donde el papel del lenguaje redimensiona todas las concepciones y teorizaciones sobre la percepción y la memoria, cuando el papel del signo se inserta como enlace de ellas, pues la cosa no es sino en tanto lo que significa y gracias a los otros signos y a los contextos que dan forma y sentido.

El trabajo del antropólogo, como el del psicoanalista, siguiendo a Claude Lévi-Strauss, se centra en desfondar, conocer la genealogía de esa simbólica. Por ello, se reconoce con este autor que “los símbolos son más reales que aquello que simbolizan, lo que significa precede y determina el contenido de lo significado” (en Mauss, 1979: 28).

23. Para hacer intervenir el concepto de represión, Freud diferencia entre el dolor dado por la tensión de la necesidad y el mecanismo de la represión: “*su esencia consiste en rechazar algo de la conciencia y mantenerlo alejado de ella*” (1989f: 142). En esta diferencia, este escrito ha sostenido la pertinencia de pensar la moralización primera y segunda.

CAPÍTULO III

El prójimo y el mal

La sanción (Deo irae): ojo por ojo.

La sentencia (Deo gratias): ama a tu enemigo.

El secreto (De facto): el amigo y el enemigo; el próximo y el extranjero; el familiar y el extraño no son dos, es Uno mismo.

Del prójimo cristiano al lacaniano

La parábola evangélica sobre el prójimo, el pró-ximo, puede ser guía en la escritura de este capítulo. Pensar esta narración desde la ética es pensar en las reglas creadas y en las violentadas. Cuando Jacques Lacan piensa la imagen de Martín Caballero dando su manto, supone que el encuentro implica una búsqueda del miserable de ser amado o ser matado (1995). Es la disyunción radical frente al otro como extraño, siendo un sí mismo.

En la lectura original de la parábola del prójimo (Lucas 10, 25–37) es el samaritano, aquel de quien menos se esperaba, y no el levita, quien presta su tiempo para rescatar al que está fuera del camino. Opta por amarlo y, con ello, transmite la enseñanza de amar al otro. En la disyuntiva de Lacan, opta por mostrarle la caridad cristiana. Ama a su próximo como a sí mismo. Las lecturas teológicas sí hacen derivar la palabra prójimo de próximo, desde donde el mandamiento implicaría una redundancia, en cuanto amar a lo

más próximo sería al yo mismo. Esta mirada daría sentido a la ley de oro del cristianismo: “Ama a tu prójimo como a ti mismo”.

En esta proximidad del otro, Lacan desvela, desde Sigmund Freud, cómo el egoísmo se satisface muy bien con cierto altruismo, que se ubica del lado de lo útil, del interés de hacer un bien, lo que reviste por tanto todo el problema del amor y del odio: del mal que se desea y que desea el prójimo (Lacan, 1995: 226). Coloca este pretendido altruismo en un narcisismo primario donde lo que está en juego es el yo ideal; donde se representa el poder hacer el bien, a condición de que sea a imagen propia. Este es el *factum* de algunos hechos en la historia de la dádiva del cristianismo en Occidente, dado que el señuelo del altruismo atrapa bajo el ofrecimiento de un *bien*, sin percatarse que con él también está colocada la elisión del sujeto en tanto permite tenerlo a merced, con la posibilidad de *robarle el alma*.¹

El ofrecimiento de los países poderosos, el de los bienes, tiene su desmentida justo en ello: los bienes ofrecidos deberán ser usados hasta el límite mientras acepten el modo de hacer e invertirlos en lo que el dador supone que es lo mejor. Aquí el *qué* (los bienes) desplaza, borra, al *quién* (al sujeto), de modo que se vuelve un encuentro útil del otro (uso del otro) respecto a su propio *qué* (bien). Es un encuentro de un egoísmo exacerbado con fachada blanca.

En esta narración del prójimo se concentra ese mandamiento inhumano, del cual Freud se escandaliza en *El malestar en la cultura* (1989i). Con la agudeza de su pensamiento, indica lo que hay debajo de la aplicación de esa ley: una tendencia a desgarrar al otro. Sin embargo, la verdadera violencia del cristianismo no está en amar al prójimo como a sí mismo sino en amar a los enemigos.²

1. En el sentido que habla Oscar Wilde, en *El retrato de Dorian Grey*: robar el alma es hacer que el otro haga lo que yo quiero (1982: 23).
2. A Freud le parece la más terrible de las condenas... Si se dijera ama al otro como él te ame, estaría bien; lo otro es inhumano. Esta visión freudiana bajo el valor de la reciprocidad traspasa el del sometimiento y el autosacrificio.

Amar al prójimo, no romper la imagen de sí en el otro, no asesinar suicidando una parte de cada uno, es apenas un principio de autoconservación. Un principio moral para la coexistencia implica una rajadura de la cultura en la carne del sujeto, ya que “la energía del superyó proviene del hecho de que el sujeto vuelva contra sí mismo su agresividad” (Lacan, 1995: 235). En la detención del impulso para vivir con los otros, como en su transgresión, es donde Freud situará ese malestar de vivir con los otros, en la cultura.³

Así como la ley del incesto es universal, también lo es la de “no matarás” (con la particular contextualización de su aplicación). En la actualidad, amar al prójimo, no atentar contra el otro, parece connatural e indispensable para vivir, situados en el horizonte cristiano de pensamiento, pero en la época donde la ley mosaica imperaba, se puede suponer la innovación de esta propuesta cristiana y la gran ruptura en el concepto de hombre. Este enfrentamiento, que en coincidencia con Freud se reconoce, no está en amar al prójimo, pues se sabe que en los pueblos orientales —sobre todo, en la tradición judía—, hospedar al peregrino era una ley moral a seguir; la *piedra de toque* del cristianismo está en amar al enemigo. Es decir, no en pagar bien por bien sino bien a pesar del mal. Ahí está lo *inhumano* del cristianismo, ya que la renuncia a responder en agresión implica que ese impacto, esa fuerza pasional, irá a algún lado. Freud y Friedrich Nietzsche evidencian que ese dolor que infringe el otro genera un estado particular de resentimiento; volver la agresión sobre sí mismo implica la creación del hombre de “la mala conciencia”. El ejercicio de esto genera un goce donde “sólo la voluntad de maltratarse a sí mismo proporciona el presupuesto para el *valor* de lo no-egoísta” (Nietzsche, 1989: 100). Bajo este antecedente cristiano —que trata de ignorar los efectos en los afectos del sujeto,⁴ elidiéndolo de sí— es que se puede desarrollar la moral kantiana

3. Freud ya enunciaba: “La cultura se adquiere por renuncia a la satisfacción pulsional, y a cada recién venido le exige esa misma renuncia” (1989f: 284).

4. Una cosa son los efectos de sentido y de actos que ha generado el cristianismo como horizonte de pensamiento, y otra las diversas posiciones dentro de los mismos cristianos. Ya se verá el

y su imperativo categórico, que huele a crueldad (enunció Nietzsche), que es sadiano, perverso (diría Lacan).⁵

Como lo describe la parábola del buen samaritano, la historia del cristianismo ha sido un intento por seguir la enseñanza del Nazareno, de modo que el extranjero sí se detiene para acercarse al miserable. Pero este acercamiento ya tiene un semblante, una configuración: muchos de los que practican la caridad cristiana no saben qué los mueve, como diría el mismo Jesús respecto a sus discípulos. Sin embargo, ese primer acto del impulso más allá de la conciencia cuenta, tiene una cuenta.

Jesús sabe de un *algo* en la condición humana, un algo que reclama *desquite*; los hombres, al pretender justicia o el bien (recuerden el pasaje de los discípulos después de ser rechazados en Tiro y Sidón), en realidad aspiran a la venganza, impulso del que no saben dar cuenta. Reconocimiento del desconocimiento que el Nazareno señala, aun al final de su vida, cuando lo crucifican: “Perdónalos, porque no saben lo que hacen” (Lucas 23, 34). Es ante el crucificado que Lacan (1995) reconoce la conformación de la ley de *amar al prójimo como a sí mismo*. Es ante la lectura pospascual del crucificado que Nietzsche encuentra el establecimiento de la deuda, un acreedor y un deudor (1989). Así, el cristiano pagará yendo contra sí, en el sufrimiento. De la mala conciencia, del sacrificio de sí, se desprende para este maestro de la sospecha el cobro por el bien ofrecido bajo el hacer sufrir o un contraqueo.

Bajo esta lógica de deudor–acreedor se montaron las bases con que los nuevos saduceos del cristianismo han podido esgrimir y expresar el bien, los bienes de sus feligreses: es representar (son representantes de Él) el papel

valor de teólogos y místicos, que al haber recorrido en sus cuerpos las vivencias de la carne, sí saben de lo que hablan. Al respecto, san Pablo, retomado por san Agustín, dirá en su tratado sobre la gracia: “la ley produce ira” (Carta a los romanos 4: 15). Estos cristianos saben del costo y la marca que genera la ley moral, que es el *sine qua non* para hablar del pecado.

5. Nietzsche coloca la crueldad del imperativo justo en el “adormecimiento de los sentidos” (1983: 31, parágrafo 11). Lacan equipara al marqués de Sade con Immanuel Kant justo en eso, en tratar de eliminar el elemento sentimental de la ley moral (1995: 98).

del recaudador; son emuladores de Mateo, pero antes de la conversión. Desde el contragoce de hacer-sufrir, de evidenciar su sufrimiento, los clérigos hacen una interdicción del dolor como mal, a reserva de crear un saber perfeccionado de cómo hacer sufrir. Le impiden al hombre la afirmación de su subjetividad, de su *malestar* en ese signo natural que es el dolor, con lo que eluden en todo el problema del mal humano y lo remiten a una doble deuda divina: el pecado de la desobediencia en el paraíso y exaltar que *todos somos culpables* del asesinato del hermano mayor. Se soslaya que “la *crueledad* constituye en alto grado la gran alegría festiva de la humanidad” (Nietzsche, 1989: 75).

Este algo cruel que entra en juego en el sujeto es reconocido por san Pablo cuando remite en su oración al Señor (*Kyrios*), pidiendo que le retire ese agujón (instinto) de la carne. Pablo sabe que el hombre camina dividido por el mundo: “¿por qué hago lo que no quiero y no lo que quiero?” (Carta a los romanos, 7, 15). O como recuerda Agustín: “Me retenían unas bagatelas de bagatelas y vanidades de vanidades, antiguas amigas mías [...] y me tiraban por debajo de la carne, y me decían ¿nos dejas? [...] ¿piensas tú que podrías vivir sin estas cosas?” (1991: 337). Ese saber, que los místicos y teólogos no dejan de reconocer, porque lo han saboreado; ese saber cristiano, donde se evidencia la división del sujeto por un *impulso natural* al goce, es algo que los cristianos modernos han olvidado o no quieren saber.⁶

En su seminario *La ética del psicoanálisis*, al pensar algunos pasajes de la *Carta a los romanos*, Lacan (1995) lleva ese saber cristiano a las oscuridades de la práctica analítica. Reconoce con Pablo de Tarso a ese ser dividido, división que el apóstol atribuye al dueño de este mundo. Pulsión demoniaca que Freud reconoce como primitiva, como un masoquismo endógeno, como un goce del cual no es posible sustraerse. Principio de placer aplazado por un plus de placer, que se evidencia de manera cotidiana en la escucha analítica.

6. El cristianismo moderno vive, sin saberlo, bajo los presupuestos de la felicidad, de la alegría, en la búsqueda del hombre de una sola pieza, quizá más cercano a Platón que al Jesús histórico.

Se podría preguntar: ¿dónde está ese desarrollo del *das Ding* de Freud, en Lacan? Y responder: en el desarrollo de la teorización misma del prójimo. A ese prójimo (próximo), Lacan lo lee en el sí mismo del sujeto, como una membrana, “lo más yo de mí mismo, lo que está en el núcleo de mí mismo y más allá de mí, en la medida en que el yo se detiene a nivel de las paredes sobre las cuales se puede colocar una etiqueta” (1995: 239). Esa mismidad no es el sentido evocado en las fiestas dionisiacas sino un interjuego creado entre el otro y el yo, porque el dios Pan está muerto. Se desprende del campo del *Erscheinung*, la materia en bruto, dicho con lenguaje filosófico, la nuda realidad.

La teorización de la Cosa freudiana —en lenguaje lacaniano, el *Otro* es como la *Cosa*—, es el verdadero inédito de pensar una ética allende el superyó y aquende el goce demoniaco, como se vio en el capítulo II, respecto de Freud.

La Cosa que lee Lacan en Freud está entre la tensión óptima por debajo de la cual no hay percepción ni esfuerzo, articula lo marginal y lo similar, la separación y la identidad. Es lo extranjero y lo más cercano, lo exterior y lo interior (*extimio*), un algo que después de todo está en verdad ahí, algo que está ahí esperando, que se le encuentra en lo Otro sólo como nostalgia; es ahí donde residen las coordenadas del placer bajo el objeto perdido. Es frente a lo cual se emplaza la orientación subjetiva: si es objeto de insatisfacción, se ordena el alma de la histérica; si hay demasiado placer, se ordena el alma del obsesivo; si hay una renuncia (negar) a la creencia, una desestimación, se efectúa el paranoico. Este real mudo regulará desde ese momento toda la función del principio del placer. Es lo opuesto y lo inverso, en cuanto presentificado y renegado. Es lo opuesto y lo idéntico, *entfremdent*, ajeno a mí estando en mi núcleo (Lacan, 1995).

Se sabe del enfrentamiento con la Cosa en cuanto se presentan los síntomas: es lo que está en el origen de los síntomas de defensa. Hay una defensa orgánica, el yo se defiende mutilándose, basado en la mentira sobre el mal. Registro donde existe al mismo tiempo la buena y la mala voluntad, incluso la preferencia por el mal; en la terapéutica negativa, aquello que en

la vida prefiere la muerte. Aquello que de lo Real, Real primordial, carece de significante; aquél donde está el proyecto del mal, el mal fundamental del hombre. Todas estas sentencias sobre la Cosa se encontrarán en el seminario *La ética del psicoanálisis*; a continuación se precisa su campo de elaboración.

El campo de la Cosa

[...] en el seno del ser, en lo pasajero, en el Dios oculto, en la “cosa en sí”, ahí es donde tiene que estar el fundamento [...] este modo de juzgar constituye el prejuicio típico por el cual resultan reconocibles los metafísicos de todos los tiempos.

Friedrich Nietzsche (1983: 22).

La clínica de lo real se basa en la concepción de la Cosa; la ética del deseo es en cuanto se asume eso que está fuera del significante y que lo funda. Pero, ¿cómo se podría dar crédito a este término? ¿Es la Cosa una sustantivación de la realidad, un punto de negatividad que posibilita hablar del ser? ¿Y si este concepto no pudiera sostenerse... la clínica de lo real se volvería más real o más mítica? Lacan, al hablar de la Cosa, sabe que juega un riesgo y así lo reconoce en su enseñanza, al igual que cuando se abre a la posibilidad de construir el gran Otro. Dirá: “Somos gentes bastante al corriente de las cosas para saber que el ‘cosismo’ no será bien visto” (Lacan, 1991: 403).

En este capítulo se seguirá la construcción lacaniana de la Cosa, con sus resonancias con otros autores, *caminando* fundamentalmente en su seminario *La ética del psicoanálisis*. La pregunta del prójimo en su texto es sobre todo la pregunta sobre la crueldad humana. Crueldad que Nietzsche desarrolla en *La genealogía de la moral*.

En Nietzsche, se puede rescatar el sentido de la culpa, de la moral, de la mala conciencia, de la presencia del sentimiento para la ley moral (1989). En el desarrollo de *La genealogía de la moral* va entretejiendo la razón de esa “simpática malevolencia”, mal fundamental que está en disfrutar el

sufrimiento, el inflingir(se) dolor. Nietzsche envía esa crueldad a la genealogía de la mala conciencia, allende la cultura cristiana —que ha sido la mejor respuesta al *para qué* sufrir del hombre—, hasta llegar al bípedo que inicia su andar por su desestimada condición, menesterosa.⁷ Para hablar de la crueldad humana, del papel del prójimo y de la constitución de la ley moral, Lacan remite a la Cosa.

Para pensar cómo construye Lacan el saber sobre la Cosa nos guiaremos aforísticamente por una enunciación conclusiva que reza: “*das Ding* es la prueba de la falta de plenitud y aparece como objeto absoluto del deseo, pero como tal es un mito, no es producto de ninguna operación lógica” (Orvañanos, 1988).

Para profundizar el concepto de la Cosa hay que esclarecer lo que significa la siguiente oración: es frente a lo cual se emplaza la orientación subjetiva.

Lacan inicia diferenciando entre *Sache* y *das Ding*; la primera se refiere a la terminología usada por Freud para hablar de *Sachvorstellung* y *Wortvorstellung*, representación cosa, representación palabra. *Sache* será entonces la Cosa, las cosas en cuanto que siempre están en la superficie, siempre en posibilidad de ser explicitadas; producto de la industria humana en tanto que gobernada por el lenguaje. El desarrollo de la Cosa arranca en desmesura en Freud algunos de sus textos, tales como el *Proyecto de psicología* y *La represión*. Analizando la construcción del principio del placer y el de realidad, Lacan tratará de dilucidar ese concepto de realidad en Freud. Coloca la incidencia de necesidad como el principio de realidad

7. En esto hay coincidencia de Nietzsche con Freud y el mismo san Agustín, que colocan de modo ontogénico lo que el primero remite a lo filogenético: la inocencia del niño es producto de la debilidad de su cuerpo, no de sus intenciones. También cabe aclarar que en momentos Nietzsche reconoce que la religión es un semblante para ahogar ese inmenso vacío humano (1989: 184). Y a los kantianos los califica de metafísicos, por el intento de dislocar las paradojas y aporías morales a la cosa en sí, como se ve en el epígrafe de este apartado.

que funciona, de hecho, como si aislara al sujeto de la realidad. Así, nos dirá: El aparato sensorial, dice, no sólo es extinguidor o amortiguador, sino que juega como tamiz, “de tal suerte que la realidad no es percibida por el hombre, al menos en estado natural, espontáneo, más que bajo una profunda forma elegida. El hombre tiene que ver con trozos escogidos de la realidad” (Lacan, 1995: 62).

Esta subjetivación del mundo exterior no lo es en cuanto cualidad profunda sino en cuanto signo.⁸ Lacan no utiliza el término signo en el sentido de Charles S. Peirce, que reservará para cuando hable de significantes, pero dado que se está abordando una realidad que padece de significante, ese signo es de explicitación lógica.

Se remite a Freud para hablar de un *Qualitätszeichen* (atributo de calidad), pero aun ese término le queda corto en cuanto que no sólo se trata de una cualidad sino de algo más radical. Es un signo en la medida en que avisa de la presencia de algo que en efecto se relaciona con el mundo exterior vía la percepción. Quizá esa dificultad del signar radique justo en que no es claro qué es ese signo y qué, quién, signa. En el seminario *Las formaciones del inconsciente*, dialogando con Melanie Klein, dirá que es imaginario suponer ese mundo donde la madre está sola con el infante, ya que: “Lo que el niño sitúa no es el objeto, de entrada se sitúa él mismo [...] en suma, es un animalito más inteligente que los otros, se interesa por toda clase de cosas distintas en la realidad” (Lacan, 1998: 232).

Esta cita es muy cercana a su interpretación de Freud del sujeto que escoge algunos trozos de realidad (Lacan, 1995: 62). Lo que se podría aquí precisar es que el signo entendido a modo de la Edad Media, como aquello cuyo conocimiento lleva al conocimiento de algo distinto, tiene un momento más radical. El papel del signo, como simple sentir de algo como signante, como

8. *Das Ding* como la ley de signos, donde el sujeto no tiene garantía alguna, respecto de la cual no hay ninguna *Sicherun* (protección–seguridad).

formalidad de alteridad del mero suscitante, es la signitividad.⁹ Este signo está en el texto del *Proyecto de psicología* de Freud (1989a) y está dicho en el inicio del capítulo “El Objeto y la Cosa” de Lacan (1995). Pensar el signo como signante de lo otro que queda en impresión, en ese tamiz que es el arranque de lo simbólico, es una construcción que no se puede dejar de lado, por sus consecuencias epistemológicas y éticas.

Es problemático hacer una ruptura entre *Sache* y *das Ding*, sobre todo porque Lacan (1995) se sitúa en diálogo con la perspectiva del pensamiento objetualista, entendible porque está dialogando con Immanuel Kant, donde lo primero a lo que el sujeto se enfrenta es a objetos. De ahí su teorización de los objetos y su recriminación a Klein: “no se trata de objeto bueno y objeto malo, sino del bien y el mal” (Lacan, 1995: 80). Lacan trata de dar razón de un algo primordial desde lo cual el sujeto se enfrenta no sólo al objeto bueno y malo sino a la “coseidad”: es un “animalito” que se fija en “cosas distintas” (Lacan, 1998: 232). Es un animalito no objetual por sus estructuras psicobiológicas,¹⁰ “más inteligente que los animalitos”, capaz de simbolizar. Puesto que desde el arranque el niño se tendrá que enfrentar a “realidades”, a lo Otro como signo que signa, lo que genera la impronta primera, S1 (significante primero), la Cosa está del lado del sujeto. Si esto es cierto, se puede suponer que esta no radica en una carencia de la realidad externa sino en una hiancia sin la cual no hay la percepción del sujeto.

La Cosa muda es en cuanto principio, frente a lo cual “se emplaza la orientación subjetiva” (Lacan, 1995: 70). Primero, porque se estaría hablando de que antes del lenguaje se genera la estructura, la elección de la neurosis (Freud), un tipo de organización de autonomización (un modo

9. Aquí se sigue a Xavier Zubiri (1998), quien también sigue la pauta de Nietzsche, pero no trata de dar razón del sujeto desde la Cosa sino desde poder arrancar algunas esquivas a esa aprehensión de lo real como formalidad.

10. Lacan acepta la posibilidad de incluir al hombre en una visión biológica, allende Marie François Xavier Bichat, con Jacob y Wolman, en la llamada “estabilidad estructural”: “No solamente cómo se las arregla la vida consigo misma para que se produzcan cosas capaces de ser vivientes sino que además el cuerpo tiene una forma, una organización y una morfogénesis” (Lacan, 1973).

de operar) del que se habló en el capítulo II. La propuesta radica en que el primer contacto sensorio con esa realidad de placer, displacer, o previo a ello, con esa realidad asimbólica, caótica, es que se escoge estructura, más aún, se hace estructura. Es la Cosa —como ese vaso que utiliza de manera analógica Lacan (1995)— un referente formal, vivenciado primariamente como Uno. Se podría entender que eso que llama Cosa —que en principio se puede llamar realidad nuda, en cuanto que es una entificación imaginaria—, es la marca primera que deja el exterior en el sujeto, como impresión que posibilita las siguientes marcas, las mnémicas. El organismo del neonato responde al medio sensitivamente y con indiscriminación ante los estímulos, y ello deja una huella en el cuerpo psíquico, huella de nostalgia que busca en lo externo la vivencia primera de satisfacción que acompaña esa impronta del objeto percibido. Esto es así porque de ese exterior deviene la marca primordial a ese tamiz, a ese pedazo de carne (un animalito más inteligente que los otros). Es decir, no se trata de que haya un ente Cosa que se delimita por los objetos sino que es la aprehensión del sujeto, en cuanto insuficiente, para aprehender desde sus orígenes la realidad simbolizada. Esta desustantivación de la Cosa permite evidenciar que ni Freud ni Lacan apuntan a algún campo *mistérico* o de entificación sino que señalan el proceso de incorporación del sujeto (postura epistémica) al plano del humano bajo una perspectiva antropológica (la vivencia del otro en su origen). Lacan teoriza en el campo de Martín Heidegger y su “cosa”, bajo una perspectiva que no es ni creacionista ni naturalista sino de redes simbólicas, deseantes, historizadas del sujeto.

Ese encuentro en Lacan, mientras es vivido por el animalito inteligente, es signante. Así *el otro* primordial, como extranjero, es el prójimo, y mí mismo, lo ominoso como lo familiar, el mí que se afirma en el Tú, es el otro extranjero que se me impone como primer sentir humano en cuanto otro: “*das Ding* estaba ahí desde el comienzo, que es la primera cosa que pudo separarse de todo lo que el sujeto comenzó a nombrar y articular, que la codicia de

la que se trata se dirige, no a cualquier cosa que yo deseé, sino a una cosa en la medida en que es la Cosa de mi prójimo” (Lacan, 1995: 103).

Es justo con el contacto con el otro, que de lo Otro se sabe. Esa sensación difusa de lo humano es la inserción primera de lo que es un sentir humano en cuanto humano. En esa “primera aprehensión de realidad” por el sujeto, Freud aplica su prueba de realidad y dice, citado por Lacan: “que el objetivo primero y más cercano de la prueba de realidad no es encontrar en la percepción real un objeto que corresponda a lo que el sujeto se representa en ese momento, sino volver a encontrarlo, testimoniarse que está aún *presente* en la realidad” (Lacan, 1995: 67–68). Como se veía en el apartado anterior, en Freud el meditar reproductor es la estructura constante y va acompañado de la apreciación predicativa, bajo el encuentro de semejanzas y coincidencias de las funciones del otro. Aquí están presentes los elementos de atributos, funciones y generación de la independencia del niño respecto al otro, mientras aparece el auxiliador bajo un ejercicio primitivo de comunicación en la acción específica.

Es ahí donde Lacan sitúa el *das Ding*, como el extranjero, el primer exterior, aquello en torno a lo cual se organiza todo el andar del sujeto. Un control, una referencia desde el mundo de sus deseos. De nuevo, *das Ding* se presenta como la Cosa enigmática, dentro de la cual integra, de modo sustantivado, el límite, la falta en ser.

Si se precisa esto desde presupuestos zubirianos, se puede considerar que en la primera aprehensión de realidad lo que queda de la Cosa, que al inicio no distingue entre el aprehensor y lo aprehendido, es una primitiva noticia de exterioridad, como “de suyo”. La primera aprehensión, el sentir como estado tónico, queda en impresión del sujeto, de modo que el sentir de lo exterior será indiscriminado con el sentir de la intimidad, y por ello esa aprehensión primera evidencia lo que por siempre será: lo otro es extimio.¹¹ El transcurso para que ese “de suyo” sea básicamente intele-

11. Toda realidad es extimia por algo radical, el ojo es en la cosa y la cosa es en el ojo; aquí la impor-

gido implica un proceso que ya se explicó en el capítulo II desde Freud, en el que la presencia y la ausencia de lo Otro va fermentado por la palabra, que hace de la cosa no sólo una sensación de irreductible a sí mismo sino de distancia frente a las propias sensaciones, debido a que se está frente a sujetos concretos que interactúan en sus límites. Es un sujeto inteligente y limitado en su incorporación de realidad.

La formalidad de lo otro queda en impresión en el sujeto. Sería ese “de suyo” como mera formalidad *talitativa*¹² que lo circunscribe en un límite de realidad que allende, mientras está aquí su inicio, será significada; sensaciones humanas que en un primer momento son difusas, de manera paulatina serán signadas, significadas, significantes.

¿Para qué puede servir este intento de des-sustantivación de la Cosa en el tema que aquí se trata? Es indispensable, dado que Lacan hace su apuesta: “el problema central de la Cosa en tanto que es el problema central de la ética” (1995: 150), si es una potencia razonable, si es Dios quien creó el mundo, ¿cómo puede ser que, primero, hagamos lo que hagamos y, segundo, aunque no hagamos, el mundo ande tan mal?

Suponer la maldad del hombre o el impulso que prefiere la destrucción antes que la vida como un ente, como una vacuola, es entificar el ámbito de lo humano. Así es en la transmisión de algunos psicoanalistas: cuando se habla de lo real o de la Cosa, se pone un acento de misterio, como si se estuviera hablando del *innombrable*; casi se puede visualizar que la referencia a estos conceptos impele a los escuchas a hacer una genuflexión frente al *santísimo*. Sin embargo, tan sólo se devela la perspectiva del pensar moderno, que retoma del horizonte griego la perspectiva de la falta, de la pena a la que Nietzsche alude remitiendo a una realidad humana que en cuanto humana está estructuralmente abierta a la realidad, inconclusa, menesterosa de por

tancia de la diferencia entre estar en la cosa y ser la cosa. En la psicosis, esa diferencia en el “de suyo” se borra. El porqué no es de la índole de este trabajo.

12. Se hace referencia aquí al concepto zubiriano de lo talitativo como un modo formal de acercamiento a lo real, que refiere al pensar filosófico.

sí. Esto enfoca el problema ético de modo particular, ya que no se trata de colocar el proyecto del mal sólo como un vacío sino como efecto de una abertura estructural, una hiancia, que se evidencia como la suspensión del instinto, implicando al humano a hacerse cargo de sí y el mundo. Como refiere el filósofo Xavier Zubiri (1998), el hombre en tanto realidad abierta e inconclusa, se tiene que hacer cargo permanente de la realidad, de su realidad menesterosa, para posibilitar su viabilidad. De tal modo, el sujeto se vuelve un permanente *para ser*.

Puntualizando el “asunto”, la Cosa

Para marcar estas interlinealidades entre los autores, hay que precisar el campo de la Cosa de Lacan y Zubiri, dado que ambos parten de haber sido lectores y alumnos del hombre de la *coseidad*, Heidegger. El escrito *La Cosa*, de Heidegger (1994), permite vislumbrar la constitución del campo común desde donde cada quien, el filósofo y el analista, desarrollará las problematizaciones de su profesión, de su quehacer.

El campo de concepción del mundo no es el creacionista, el de la visualización de la naturaleza como generadora de vida, ni el de un hombre que vive entre objetos que son representados porque están ahí *obstruyendo* el horizonte de la mirada y escondiendo el en sí de la cosa. En su trabajo, Heidegger asume que el mundo no es sino por aquello que lo contiene y le da contenido bajo un vacío de sentido que impele: “Esto quiere decir: el hacer mundo del mundo no es ni explicable por otra cosa que no sea él, ni fundamentable a partir de otra cosa que no sea él” (1994).

No ser otra cosa que no sea él, implica ese mundo de la “coseidad”, la cosa hace cosa al mundo: “Cuando dejamos esenciar la cosa en su hacer cosa desde el mundo que hace mundo, estamos pensando la cosa como cosa” (Heidegger, 1994). No es el horizonte de la indeterminación sino del ser, en tanto determinado por las cosas que lo contienen, porque la *res* en tanto *ding* es algo que por el tiempo presente con-cierne y nos *colige*; las cosas

son los asuntos de los hombres. Es frente a un cuarteto de existencia que el hombre se enfrenta: “tierra y cielo, divinos y mortales”.

Si el hombre fuese como la jarra que usa Heidegger de ejemplo para hablar de la Cosa, la esencia de su “coseidad” sería el vacío, que al acoger un contenido se contiene en él: el verter dentro y el retener lo vertido se copertenecen (2004). Esta respectividad tiene sentido en ser jarra, mientras que el doble acoger del vacío descansa en el verter hacia fuera.

El hombre, en analogía con la jarra, tiene su “esenciar” en el vacío que acoge un contenido y lo retiene para verterlo. El hombre, en este sentido, no es determinado por algo que no sea esa cosa que entra en él y que, en tanto lo contiene, lo hace ser, con lo que se logra su función de la *mostración de un sí* como un ser *proveniente*. Así, se reconoce que en el principio de la Cosa está también lo difícil de soportar: “Lo terrible (*Entsetzende*) es aquello que saca a todo lo que es de su esencia primitiva” (Heidegger, 1994).

Leer a Heidegger (1994) permite ver los manantiales de los que se han nutrido Lacan y Zubiri. El mundo es en tanto que determinado por el campo de las cosas, dado que ellas son los asuntos del hombre. El hombre es el *qué* de las cosas, por su virtud del vacío que le impele acoger un contenido que le da forma y función a este. Las cosas y no sólo el amor (que también sería una cosa) nos hacen ser y somos ser en ellas. Por ello, esa sabiduría de los místicos que trae a recurrencia Heidegger es dimensional; cita al maestro Eckhart: “*diu mine ist der natur, daz sie den menschen wandelt in die dinc, die er minnet* (el amor es de tal naturaleza, que transforma al hombre en aquella cosa que este ama)” (1994). La jarra, el hombre, es en tanto se le vierten esos asuntos del mundo y se va haciendo ellos, pues vierte aquello que le ha sido cogido a contener.

La concepción del mundo, su determinación y la configuración del ser cogido (¿sería la pregunta zubiriana sobre la respectividad?) en lo que lo contiene y se contiene (las cosas) es todo el asunto del ser en ética, la morada del ser, del habitar del ser, que sin duda tiene una apuesta epistemológica. En este sentido, las raíces heideggerianas se huelen en la epistemológica de

Lacan y de Zubiri, quienes parecería que trataron de responder las preguntas que Heidegger hace en esta declaratoria de la Cosa:

La ausencia de cercanía en toda supresión de lejanías ha conducido al dominio de lo in–distante. En la ausencia de la cercanía, la cosa, como cosa, en el sentido dicho, queda aniquilada. Pero ¿cuándo y cómo son las cosas como cosas? Nos planteamos la pregunta en medio del dominio de lo in–distante (DE consultada en: http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/index.htm).

En Zubiri, la respuesta respecto a la distancia y la cercanía con la cosa es visible en su diseño de la “aprehensión primordial de realidad”; el problema del vacío de la realidad que admite toda predicación lo piensa desde el concepto de *habitus*, como ese modo particular de encarar al mundo, que no es estímulo sino intelectual. En Lacan ya se vio en lo expuesto antes.

El campo del mal

Para ahondar en la teorización de la Cosa bajo ese “terrible primigenio” del que habla Heidegger, hay que recorrer el concepto de mal.

Lacan enuncia en su introducción al seminario *La ética del psicoanálisis* que actualmente se ha identificado la falta con la morbidez. Esta es una de las develaciones que hace Nietzsche cuando considera que la falta griega se ha convertido en pecado en el cristianismo (1998: 141). Lacan precisa la discusión con analistas de su tiempo, quienes montados en Bichat, en esa ciencia que recorre simplemente el concepto cristiano de lo antinatural como un mal funcionamiento, anormal, cometen otro desliz al considerar la falta en existencia como enfermedad. Siguiendo a Ian Hacking (1991), se puede reconocer que el concepto de normalidad y anormalidad reemplaza desde el siglo XVIII la discusión que existía en siglos anteriores respecto a lo natural y antinatural en la naturaleza del hombre. Las psicologías

surgidas en el siglo XX se nutrieron de esas discusiones y algunas siguen apostadas en suponer que la *enfermedad psíquica* o de conducta es un mal. Entendiendo que el bien, la salud, es ausencia de mal (de enfermedad, dirá la Organización Mundial de la Salud, OMS), la finalidad de adaptación, de restaurar conductas esperadas, se enfrenta a un *pequeño imposible*; ni la adaptación ni la *ortha* reacción dejarán al sujeto cerrado de esa sensación *dolorosa*, esforzante, para algunos más o menos sufriente, que tiene el existir en tanto existir mismo. Es por el *Unfaktum*¹³ de que el hombre es una realidad abierta, no clausurada a sus instintos dado su tender inteligente, sentiente, volente, fruicente que de manera fundamental es esforzante (es en este esfuerzo del vivir que la culpa, el resentimiento y la crueldad hacen su entrada).

Lacan y el mal cristiano

En la perspectiva cristiana hay varias concepciones sobre el mal:

- En los pasajes del Génesis, el mal de Adán y Eva consiste en la desobediencia y la aspiración a ser como dioses.
- La muerte como privación de la presencia de Dios, que se presenta en la realidad del cuerpo. El cuerpo en cuanto que es en él donde se da la desesperanza, que es el máximo alejamiento de Dios.
- El mal profundo es la persecución de Dios: la blasfemia contra la *faz* de Dios, el no matarás.
- El mal como un ente, lo demoniaco, la aplicación de un poder desmedido.
- El mal como la enfermedad, el mal como la muerte.

13. Se utiliza aquí *Unfaktum*, siguiendo a Ruiz Calvente (1999), como “hecho puro”, teorizado por Zubiri como formalidad de la realidad.

Lacan (1995) es consciente de las discusiones históricas respecto al mal. No en vano menciona los presupuestos del maniqueísmo y las divergencias entre Erasmo y Lutero.

Los gnósticos de cepa cristiana, como Marción y Valentín, reconocerán que el mal es una región del conjunto cósmico, y esa asignación regional es idéntica a la del cuerpo humano concebido como cuerpo sexuado;¹⁴ por ello, la salvación se encuentra en la selección de los elegidos (de los puros), que rechazan en ellos esta naturaleza malvada y se remontan hacia el principio. Detrás de estos principios está el supuesto de la materia como mala; de ahí, el énfasis de no reconocer a Cristo como humano.

Uno de los puntos de diferencia radical con la voz oficial del cristianismo era que el pensamiento gnóstico en su lucha cosmológica dejaba de lado la responsabilidad humana en los actos malos. Por otro lado, el punto de coincidencia era la falta primera como el origen de la inclusión del mal en el mundo.

Una de las discusiones álgidas en la historia del cristianismo sobre el mal surge en el siglo IV, cuando san Agustín y Pelagio discurren sobre el libre albedrío, la libertad y la gracia.¹⁵ San Agustín en todo se funda por su experiencia maniquea y su vivencia “desmedida” en los placeres de la carne. Asume así, al hombre como un ser pecador que requiere de la gracia de Dios para someter ese agujijón, ese instinto de la carne, “esa excitación diabólica, de los genitales”. Y es frente a ese agujijón, ese instinto que el hombre es “incapaz de elegir el bien o el mal o determinar su propio destino” (Ellerbe, 1995: 40).

En la misma línea Clemente de Alejandría dirá: “la lujuria no es fácil de restringir, puesto que carece de miedo” (Ellerbe, 1995: 40). En contra

14. Las referencias hechas a estos autores del pensamiento antiguo están tomadas del texto de Hans Ellerbe (1995).

15. Ellerbe hace una recuperación histórica sobre el cristianismo para evidenciar su maldad, pero el autor deja asomar su postura optimista o ingenua respecto a que los pecados de la carne y la maldad (crueldad) humana se pueden abolir de la sociedad (1995: caps. 3 y 4).

de estas posturas Pelagio, anuncia que el hombre sí tiene la capacidad del libre albedrío por lo que sí le es posible resistir el mal con sus propios recursos; reconoce que en Cristo el sujeto puede liberarse de las pasiones, siempre y cuando se someta a un ejercicio ascético (Ellerbe, 1995: 40).

San Agustín aleja la posibilidad del libre albedrío mientras, ya se dijo, este se perdió por la caída de los primeros padres; para resistir el mal y hacer el bien, es necesaria la gracia, aunque el ejercicio del libre albedrío por la gracia lleva al ejercicio de la libertad.

Los estudiosos hablan de que la construcción del mal como fundamental, como un *ente*, surge justo ante la construcción monoteísta de los regímenes teocráticos. Esta antinomia permite el posicionamiento del ser puro sobre toda maldad y malo.

Bernard Sichère, en sus *Historias del mal*, hace una excelente recuperación histórica del concepto del mal desde los griegos, los judíos y el desarrollo del horizonte cristiano hasta la actualidad (1996). Su interlocución es claramente cristiana y psicoanalítica. Así, nos habla de cómo el concepto del mal en la Edad Media está fundada en una construcción imaginaria de la demonología, donde apuntala a santo Tomás. Hay en esta época una dinámica dramática del destino humano: “el movimiento vertical en virtud del cual Dios nos atrae hacia las alturas, hacia Su gloria, y un movimiento lateral, obstinado, y en cierto modo ahistórico o contra-histórico, que es la ofensiva de un horror irreductible” (Sichère, 1996: 141), y aclara: horror “de la Cosa en el sentido de Lacan”.

En los siglos XVI y XVII hubo una exaltación de los autos sacramentales, esos que en la lectura de Nietzsche son la santa sustitución de las lapidaciones públicas. Incluso hoy en México se tienen restos, en Semana Santa, de esos autos sacramentales en los que el sacrificio y el sufrimiento son valorados. En esta escenificación es donde las cortes de ángeles y demonios combaten con espíritu cortés.

En el siglo XVI surgió una tecnología de develamiento del Yo que ha marcado la historia del cristianismo: los ejercicios de Ignacio de Loyola, que

están contruidos en una escenificación imaginaria de la lucha cósmica entre el bien y el mal. Una ascesis construida alrededor de un texto que Ignacio escribe bajo los presupuestos de su tiempo, y donde “Su Divina Majestad” convoca y envía a la conversión de los infieles. Son tiempos de reforma y contrarreforma, momentos de escisión.

El cristianismo demarca un presupuesto de diferenciación con los griegos cuando bajo su horizonte se genera el pensamiento de René Descartes y de Galileo Galilei. El cosmos griego se desplazó por la explicación teológica del mundo, al reconocer la muerte de los dioses. Por su parte, el inicio del velorio del Teos cristiano inicia con el discurso de los modernos, ya que con la caída del Kosmos “hemos dejado de creer que detrás de cada fenómeno había una fuerza maligna o benéfica y por el contrario vemos en su lugar un hecho susceptible de cálculo y por lo tanto de dominio” (Bruckner, 1996: 45).¹⁶

Se puede reconocer en los ejercicios de Ignacio de Loyola el inicio de un dislocamiento del poder eclesial como único interlocutor de la voluntad divina lanzando, de modo más radical que Lutero, esa búsqueda dentro del mismo sujeto. Ya no se trata sólo de soportar la voluntad divina en la enseñanza de la Iglesia sino de reconocer que mediante el discernimiento el sujeto es capaz de encontrarse con la voluntad de Dios, permitir que “la creatura se encuentre con su creador” (De Loyola, 1983: 9), y ahí las voluntades que confluyen. Los ejercicios escenifican la lucha entre el bueno y el malo, mientras el sujeto es el campo de batalla. El malo es como una mujer y un seductor, a quien hay que domeñar y desenmascarar (De Loyola, 1983: 99). En estos siglos, como muestra Michel de Certeau (1993), es que se construye toda una narrativa de la fábula mística.

En el siglo XVIII aparecen el marqués de Sade y el romanticismo. Sichère (1996) evidencia cómo en esta época la literatura sobre el mal es también

16. Lacan coincide en esta idea (1995: 151).

un requerimiento. Sade pone en escena la crueldad humana, esa maldad que, como enuncia en *Justine*, está “en el corazón del hombre”. Kant sigue los presupuestos cristianos sobre el origen del mal, aunque Georg Wilhelm Friedrich Hegel tratará de negarlo.

Es importante evidenciar que Sichère juega de modo ambiguo con su apreciación del mal: por un lado, lo coloca en el corazón del hombre —y por ahí dirige toda la argumentación de su texto— y, por otro, al mejor estilo cristiano, atestigua ese mal como “fuerzas gobernadas por la exigencia de un goce que en su forma extrema no es humano” (1996: 182). Esta disquisición de su texto es de raigambre lacaniana. Es decir, si este texto de Sichère tiene gran valor es porque permite evidenciar la forma en que la construcción del concepto de pulsión de muerte y de goce es factible bajo este horizonte cristiano. Aunque, si se matiza al autor, Lacan no verá el goce como una fuerza no humana —y en ello está la ciudadanía de lo perverso compartido— sino, siguiendo a Nietzsche, como la ratificación de lo “humano muy humano”.¹⁷ Esto es algo que olvida Sichère, en su afán de reafirmar el horizonte cristiano como verdadero (1996: 206).

Así pues, aunque Lacan se reconoce bajo la posibilidad de un nuevo horizonte, inaugurado por Nietzsche y desarrollado por los existencialistas, se mantiene con un pie en el horizonte cristiano. Sichère, por su parte, se mantiene con los dos pies dentro del horizonte cristiano, pues su discurso sigue bajo el magnetismo de las religiones “místicas”, que colocan al hombre como un ser movido por fuerzas entificables (véase Loisy, 1990). El psicoanálisis dará razón desde sí de modo secular, dirá Sichère (1996), de esa realidad oculta e innombrable del hombre, que el cristianismo ha expuesto en su cosmología diferenciada en cada época.

17. En todo caso, si se acepta la referencia de la crueldad como no humano, Lacan no la envía a la conceptualización ontológica o teológica, ni al naturalismo griego o a la caída de Adán, sino a un reconocimiento de los instintos animales irrenunciables que nos habitan, dicho más en términos de Nietzsche.

Lo problemático de sustantivar un aspecto de lo humano y darle una realidad de funcionamiento mecánico, es un modo imperceptible de *borramiento* del sujeto, en tanto que es tomar la parte por el todo y leer desde ahí su realidad. De entrada, se sabe que es imposible la descripción de *todo* lo humano, pero la pretensión de dar razón de todo lo humano es igualmente ingente como la reducción del sujeto a un solo aspecto. Sobre todo si ese aspecto termina como emblema de tradiciones místicas, “esa realidad oculta e innombrable”.

La problemática que hay detrás de estas discusiones sobre el mal que presenta Sichère, es que para el humano es difícil simbolizar lo que de carencia, defecto o falla hay en toda realidad y todo acto humano. Hay un gasto en el uso de las cosas, como en el ejercicio de cualquier acto, así como en el deterioro de las producciones por los efectos no pretendidos. Esta falla no es sino parte del costo de uso y de lo incontrolable de los efectos; este deterioro por las pasiones es una desproporción cuando prevalece el abuso de la cosa, del acto o de la persona por la desmentida que se hace respecto a la condición objetiva en su capacidad de dar de sí, de la ley que apunta a los límites o la desestimación de los afectos por el apabullamiento de algún estímulo externo o interno.

El mal en Zubiri

En su trabajo de 1964, también con un pie en el horizonte cristiano y otro en el de Nietzsche, Zubiri tratará de barruntar la antigua concepción del concepto de mal. Para ello hace un recorrido desde la construcción en Oriente sobre el mal. Explica que en la literatura sapiencial se plantea la antinomia del mal entre la justicia y la desdicha. En el budismo es ver a Buda como dolor, y en ello consiste la ascesis en la liberación del dolor. Pero hay tres versiones con las que fundamentalmente dialoga sobre el mal, que son del orden dualista y sustancialista: el maniqueísmo, el mazdeísmo y el neoplatonismo. La primera arranca con Mani, quien propone dos prin-

cipios: el bien y el mal, la luz y la oscuridad. Son dos sustancias cósmicas, dinámicas y tangentes. Es una lucha cósmica y dinámica, en tanto la luz está en conflicto con la materia; es tangente porque tienen fronteras comunes. Son dos sustancias y dos causas de explicación.

Por otro lado, está el mazdeísmo en Irán, que apela a dos principios antitéticos: el bien —de naturaleza luminosa— y el mal —de naturaleza tenebrosa. Son dos sustancias espirituales, poderes que se limitan uno a otro; un poder del mal (Ohrmaad) limitado e inferior al del bien (Ahriman). Son espíritus gemelos del tiempo (Zurban).

Para Plotino lo Uno es absoluto, es el bien en y por sí. Es la luz el ser; su límite, el no-ser. Este no ser es la materia, por ello, es el no bien, el mal. Las cosas son una mezcla de un momento de forma determinante y de un momento material de indeterminación, de no ser; por ello, son deformes. El mal, el no ser, es fealdad, deformidad, no como atributos de la materia sino la materia misma. Los hombres son concebidos no como malos sino que llevamos metafísicamente en nuestra propia constitución el mal mismo. Así, el mal es deformidad, imperfección, no ser. Antes de ser malos por las acciones, los humanos están sustancialmente poseídos por el mal. El mal, por ello, siempre será una negación del bien. Esta postura está incoada en la perspectiva del horizonte griego, para quien el *kakos* es imperfección y el *agatón* perfección.

Zubiri (1992) no acepta estas propuestas por tres razones:

- Las dos sustancias no son coordinadas y antitéticas, es una lucha entre el bien y el mal: el bien es tomado por asalto por el mal.
- La causa de producción del mal no puede ser el bien. El mal no es una cualidad sino una condición real de las cosas.
- La nuda realidad es algo ajeno al bien y al mal.

Su propuesta sobre “la causa” del mal trata de ser remitida no al ámbito de las sustancias sino de la sustantividad que es el hombre. Este mal tiene que

ver con las condiciones de las cosas, y estas por fuerza son buenas o malas para alguien, para algo. Todo bien y todo mal se fundan en una condición de la cosa, pero la condición no es forzosamente ni bien ni mal; también está la indiferencia de la condición.

Este autor envía la problematización del mal a la interacción del sujeto, como sustantividad en su incorporación de las condiciones de posibilidad. Así, el mal tiene que ver con la buena o mala condición de la cosa; esta buena o mala condición, con que al incorporar esa condición de posibilidad el hombre *queda* de un modo determinado en las cosas; *ese quedar*, con que estoy en las cosas y las cosas están en mí, y la condición de la cosa, con que es una cosa sentido, y son buenas o malas respecto de la “plenitud”¹⁸ de la sustantividad humana. No se trata de una adecuación del pensamiento a la cosa sino de que las cosas tengan sentido respecto a la sustantividad humana en condición. El mal, entonces, será un defecto en su condición. Un defecto privativo es algo que se debería tener, pero no se tiene; tiene causa no eficiente sino deficiente.

Zubiri enuncia tipos de mala condición de la realidad. El primero es el maleficio, lo que promueve la desintegración o la desarmonía de la sustantividad en el orden psicobiológico. El maleficio es mera condición, no sólo por la alteración de los agentes endógenos y exógenos sino, además, por lo que concierne al propio estado psicobiológico. El maleficio como estado de conciencia es el dolor. El daño y el dolor son un maleficio, mientras nos *privan* del estado de salud.

Coloca la malicia en el movimiento generado por la inteligencia y la volición, al querer algo, ya que en gran medida lo que quiero hacer es lo que quiero ser. Es aquí que el volente queda en buena o mala condición respecto a lo que se apropia. Esta mala condición en la que queda el su-

18. No entra a definir qué es plenitud, dado que eso le tocaría, dice, a la ética. Y él trata de dar razón del elemento metafísico, formal, de la realidad moral del hombre. Por ello, supone que su descripción implica un fundamento de cualquier ética. Sin embargo, en algunos renglones posteriores enuncia una característica de la plenitud como “bienestar durable”.

jeto, tiene que ver con la intencionalidad. Por lo anterior, el hombre, en tanto incorporación de las condiciones de posibilidad de las cosas, es una realidad moral.

La volición es buena cuando un objeto suficientemente conocido como bueno es querido por voluntad; es mala cuando un objeto, suficientemente conocido en su mal, es querido por voluntad. Así, la malicia es un mal que se coloca en el “yo mismo por mi propia condición”.

En este discurrir precisa tres aspectos a destacar: la volición como posibilidades reales que lo querido ofrece. Querer es hacer *mía* la condición de las cosas, que se apodere de *mí* la realidad en su condición; poner el poder del mal o el poder del bien *en* el *mí*. Desear será, para Zubiri, justo una estructura psíquica de la realidad como “mi realidad”. Todo bien humano apela a la deseabilidad. Los deseos son momentos psicobiológicos.

Así, la malicia no consiste en que se quiera el mal por el mal sino en que se quiera un objeto que tiene un aspecto bueno, a pesar de que tiene otros suficientemente conocidos como malos; anteponer lo que yo quiero a lo que es; estar por encima de un bien.

Por otra parte, la malignidad es producir el maleficio (la mala acción, la mala dicción) en otro. El papel del tentador no sólo se refiere a ofrecer posibilidades de atracción, como lo haría cualquier cosa como condición de posibilidad, sino que se incita a actos de mala volición.

Zubiri coloca la maldad y la bondad en el *se* dice, *se* hace, en lo que se llama realidad social. Concibe a la sociedad en cada época constituida por un sistema tópico que tiene poder como principio. Se objetiva no en tanto que querido o entendido sino que “está ahí”. Son principios reguladores que se aceptan o rechazan, a los cuales uno siempre se refiere. Su límite es la libertad del hombre en el aceptar o rechazar esos criterios.

En este discurrir hace una relación entre lo maléfico y la malicia, pero no entre la maldad y los otros dos. Si se sigue su discurso se abre el panorama, porque la maldad o bondad que “están ahí” se objetiva, se apropia independientemente de ser querido o entendido. Por ello, su propuesta

metafísica del bien y del mal son de la índole del espíritu objetivo. Es decir, su propuesta de una ética primera está construida de manera irremediable desde una concepción predeterminada, de lo que se ha dicho que es lo mejor y lo menos mejor. De tal modo, sus presupuestos de construcción son entendibles también bajo criterios del horizonte cristiano, ya que en el capítulo IV se hablará abiertamente del mal y Dios (Zubiri, 1992: 287).

Consideraciones a Zubiri

El logos es determinante, aun en el intento de construcción formal de las cosas. Para el ámbito de la reflexión ética, se destaca que ese espíritu objetivo coloca esta propuesta en un preconcepto de bien y de mal. Las teorías se quedan atrapadas en el espíritu objetivo debido a que tratan de dar explicación sobre los fenómenos o cuestionamientos de época, y el modo de romper con el horizonte es no dar razón de esas problematizaciones sino cuestionar los presupuestos sobre los cuales está armado. De tal modo, en el principio de las propuestas está su fundamento. Por ejemplo, Zubiri propone que el hombre debería tender a la plenitud de la sustantividad, porque supone desde sus preconceptos científicos que el organismo tiende a un equilibrio.¹⁹ Por ello, entonces, el sujeto para no vivir del mal como privación, es un ser “atemperante”, “atemperado”, “templado”, en *ienkra-teia*? ¿Un ser de por sí regido por la *fronesis*? Porque incorpora bienes por decisión, más consciente o menos, pero bajo determinación.

O, también como ejemplo, se podría suponer que el hombre es una pulsión masoquista de muerte, y por lo tanto es llevado por eso. Se trata

19. Este es el mismo presupuesto de Freud: “tensión dinámica”, “equilibrio dinámico” del organismo de la estructura psicobiológica del hombre. Presupuesto de pre-tensión de equilibrio que se pondera en sus escritos técnicos como fruto del análisis “Mejor autogobierno” en *Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico*, de 1912, y el valor de la “autonomía” frente a lo pusilánime y la enfermedad, en *Sobre la iniciación del tratamiento*, de 1913.

de un ser gozante, pujado, donde el ámbito de la decisión se difumina. Se crea, así, ya no una ética de la templanza, con el semblante de ética primera, sino de lo real, guiado por el goce transgresor. Es como presenciar la vida frente a dos templos: Apolo y Dionisios. Tal vez dos religaciones discursivas enfrentadas. Es desde lo ineluctable que se tendría que partir, siguiendo a Nietzsche:

[...] la cuestión está en saber hasta qué punto ese juicio favorece la vida, conserva la vida, conserva la especie; y nosotros estamos inclinados por principio a afirmar que los juicios son los más imprescindibles para nosotros, que el hombre no podría vivir si no admitiese las ficciones lógicas (1983: 24).

Para entrar al capítulo IV, se ofrece como gozne el siguiente aforismo que sentencia:

Para los optimistas y lúgubres defensores del placer y la felicidad es sombrío reconocer que el dolor es un signo irrestricto de que se vive. Aunque hay quienes sólo viven en esa afirmación. Por ello la absoluta negación o afirmación del dolor es finalmente lo mismo: miedo a vivir.

CAPÍTULO IV

La pena y la gracia

Yo considero que la mala conciencia es la profunda dolencia a que tenía que sucumbir el hombre bajo la presión de aquella modificación [...] de un golpe todos sus instintos quedaron desvalorizados y “en suspenso”. A partir de ahora debían caminar sobre los pies y “llevarse a cuestras a sí mismos”
Friedrich Nietzsche (1989: 95–96; el resaltado es añadido).

Ya se dijo en el capítulo anterior que el suspenso de los instintos es desde donde arranca el filósofo Xavier Zubiri para montar su propuesta. En el capítulo I se precisó que la propuesta moral de Zubiri se funda en la asunción de que el hombre, a diferencia del animal, se planta como independiente de las cosas. Esta independencia radica en su *habitud*, en aprehender las cosas como realidades. De ahí su desarrollo teórico sobre la inteligencia sentiente del hombre. Este sentir lo monta sobre tres aspectos: suscitación, modificación tónica y respuesta, de lo cual en el sujeto se da (a diferencia del animal), como una inscripción, una impresión en afección: el objeto queda físicamente en los sentidos bajo una fuerza de imposición. El contenido específico queda bajo formalidad de realidad, la alteridad (realidad autónoma); se está ante las cosas en cuanto que tienen e imprimen su fuerza de imposición. En el capítulo II se estableció el diálogo de estos supuestos filosóficos a la luz de la descripción de la incorporación del hombre a lo humano, vía la moralización en la acción específica en Sigmund Freud. Que el acto de aprehensión en el de suyo es realidad *simpliciter*, sin duda es

asumido en Zubiri; que esa aprehensión tiene un arranque en cada sujeto no sólo desde la perspectiva de la descripción filogenética, es la hipótesis de teorización en Freud que ese capítulo esboza.

La aprehensión de realidad en Zubiri (1998) tiene a su vez tres momentos, que se corresponden con el sentir en cuanto impresión: uno, el en propio (la pertenencia a algo) es formalidad de realidad en cuanto la asunción en independencia de sí y de lo otro como *de suyo*; dos, la *reidad*, como simple ser *de suyo*; tres, el *de suyo* como lo que está presente en la aprehensión.

Así pues, esta aprehensión de realidad está sostenida por este *prius* de inteligencia sentiente, de tal modo que no desliga el sentir del intelegir ni viceversa: con ello rompe con la mente dual y concipiente de la filosofía clásica.

Resumiendo, Zubiri propone un fundamento epistemológico: la aprehensión de realidad, bajo el dato de la inteligencia sentiente, donde esa aprehensión primordial es *Una*, modalizada en forma distinta. No se trata, dice, de una aprehensión sobre otra sino de una fundamental, que se modaliza (no es un Uno huero sino formal, en cuanto que es aprehensión del *de suyo que queda*). Lo huero estaría colocado como la apertura que tiene esa realidad formal, la oquedad de lo real que permite todo tipo de predicaciones (véase Zubiri, 2005).¹ Es una ficción constructiva bajo proyección espectral.

Las modalizaciones consisten en que el *de suyo* no es sólo *eidos*, videncia, que *me* da la realidad *ante mí*, sino además audición, que capta al *de suyo* como auscultación (noticia); gusto, como degustación (fruición); tacto, como tanteo (presencia la realidad como nuda). En el olfato se da el rastreo, la huella; en la kinestesia, el *de suyo* es tensión dinámica (realidad hacia); la cenestesia, la intelección como intimación con lo real, como penetración íntima en el *de suyo*, etc. Los *sentires* no están aislados sino que se recubren

1. La respuesta que se enunció desde Martin Heidegger, sobre el elemento de la vacuidad que constituye al ser, se puede pensar con Zubiri desde este texto.

por lo que se puede estar en el *eidos* y la nuda realidad en fruición, por ejemplo. Es un recubrimiento de los sentidos que consiste en que cada modo está intrínsecamente en los otros, como momento estructural de todos ellos.

Así, a la intelección le agrega Zubiri las otras dos facultades; de un modo distinto y preciso dice: “la aprehensión es intelección sentiente, la volición es volición tendente, el sentimiento es sentimiento afectante, la fruición es fruición satisfaciente” (Zubiri, 1986: 40).

Funda la voluntad en tres aspectos: la *órexis* o apetito, en cuanto acto como tendente; la determinación, en cuanto que querer es determinar en quiescencia, y actividad *ergon*, como activo.

Si bien Zubiri (1992) reconoce con la filosofía de Kant que el sentimiento es un estado en tanto modos subjetivos de sentirse, agregará que es un estado íntimo de sentirse, donde íntimo es ese estar en mí de la cosa. Este matiz lo expresa desde el reconocimiento de que el sentimiento es un modo de estar realmente en la realidad; de sentirse realmente en la realidad. Para fundamentar su hipótesis propone dos perspectivas: la primera es la genética, para resolver que, a diferencia del animal, el hombre es afectado no por estímulos sino por la realidad frente a la cual requiere dar una respuesta tónica, por lo que el hombre tiene sentimientos afectantes, y la segunda es la perspectiva formal, en la que sostiene que el hombre requiere el atemperamiento con la realidad, entendiéndolo por ello estar acomodado a la realidad, ajustado. Concluye que los sentimientos no sólo son subjetuales y subjetivos sino que en tanto presencia de realidad son actos míos. Dirá en contra de la fenomenología que el sentimiento antes que intencional será un sentimiento “de” la realidad; esta primariedad del sentimiento será su carácter genitivo.

Esta pericia propia del sentir como estado tónico y atemperante en la realidad es propio de cualquier sentimiento. Pero este enfrentamiento a la nuda realidad que se da por la actualización de ella en el sentimiento tiene un aspecto cualificador que se hace presente en dos dimensiones: la

complacencia y el disgusto; dos cualidades que tiene todo sentimiento en tanto que atemperamiento a la realidad (Zubiri, 1992: 344).

Entiende la fruición de diversos modos en *Sobre el hombre* (1986) y *Sobre el sentimiento y la volición* (1992: capítulos 1 y 2). En estos textos se da la conjunción en el acto de preferir un bien como posibilidad entre otros, en cuanto decidido, determinado y querible. Coloca la fruición en lo deseable y degustado de la realidad, en cuanto sentida como posibilidades de vida.

En *Inteligencia sentiente* (1998) y *Sobre el sentimiento y la volición* (1992, cuando trabaja sobre lo estético), remite la fruición como parte del sentimiento y no de la volición; la considera como el sentir de degustación que proviene del gusto y que se puede recubrir en cualquier otro de los sentidos.²

Este breve recorrido zubiriano puede servir para evidenciar algunas problematizaciones a las cuales se quiere responder y que no le son ajenas a la práctica clínica. Primero, evidenciar que el *Unfaktum*³ de Zubiri es la inteligencia sentiente, en cuanto aprehensión primordial de realidad (el *prius* por el de suyo); el de Freud son los signos de percepción y las huellas mnémicas, en cuanto investidas por una energía libidinal en el complejo perceptivo y del prójimo, y el de Jacques Lacan, en su seminario *La ética del psicoanálisis*, a partir de Freud, es *das Ding*, que posteriormente será el objeto *a*.

En este trabajo no se hará una disquisición epistemológica, ya que para ello se tendrían que comparar el *Proyecto de psicología* y los *Trabajos sobre metapsicología* de Freud, el imaginario simbólico y real (ISR) de Lacan, y la triada realidad, logos y razón de Zubiri, trabajo titánico que se deja para otro momento. Se toca la dimensión epistemológica sólo en cuanto punto

2. En Jacques Lacan, la fruición, como el concepto del mal que ya se recorrió, tiende a ser pensada desde las discusiones mismas de los místicos.

3. Como ya se indicó en el capítulo anterior, se utiliza el término de *Unfaktum* según lo planteado por Ruiz Calvente (1999).

de intersección forzosa que se da al pensar lo ético en estos autores. En este capítulo se discurrirá sobre el apetito (*órexis*), el dolor y la fruición como aspectos sustantivos del pensar ético.

La *órexis*

Zubiri apuesta a la persona en cuanto intelectiva–sentiente–volente–afectante (1992, 1998). Con su propuesta trata de domeñar el racionalismo, la ética del deber y el relativismo. Permite pensar en su filosofía que el sentir y la intelección, el afecto y la razón, no son aspectos excluyentes sino que están presentes en cada acto humano. Con el término de fruición, rescata el aspecto de la complacencia en los bienes en cuanto deseable, y se trata de alejar del término general *órexis* para concretizar ese deseo como sentimiento de una inteligencia y de una voluntad, y no como un impulso instintivo. En esto, va contra la concepción de cargas y descargas de Freud.

Es evidente en este recorrido que el *subjectum*, como realidad inteligente y sentiente, dista enormemente del ser pulsional con el cual se supone que se enfrenta en la práctica del psicoanálisis. El *subjectum*, que termina siendo un superestante en Zubiri (1992), es un ser que vive en la tendencia al orden por la solidaridad de sus notas. Es una realidad dinámica que tiende al atemperamiento. Cualquier cosa que interrumpa ese ir dinámico, tendencial, al atemperamiento, tiene que ver con la no incorporación debida de los bienes, sea por patología o desmoralización. La teoría en sí es coherente, pero quizá con poco sentido de realidad, si se acerca la lupa a ese ser hablante que rompe la teoría en tanto vive en la tensión temperante / atemperante.

La apuesta sobre cómo es la construcción en lo humano, no está sólo en su organización psicofísica, aspecto asumido de manera optimista por algunas concepciones biologicistas, sino en reconocer que *en su hacerse por y con los otros*, hay una desarmonía propia del ser social, pues —como se vio en Freud— esa incorporación del *de suyo* no es connatural. En esa

afirmación o negación de lo otro, hay un quiebre que Freud evidencia, ya que el organismo se defiende del medio y reacciona, sea en huida, defensa o ataque. Siendo organismo humano, hace formaciones sustitutivas, síntomas, cultura, donde el afecto como impresión no queda en coherencia con la representación misma; el sentimiento y la inteligencia están lejos de ser solidarios (o corresponderse unívocamente) y en ocasiones hay una denegación del afecto. Aceptar que hay presencia de ambos en la intelección será el avance de los filósofos en la primera mitad del siglo XX.

Lacan, releyendo a Freud en su principio de placer y de realidad, dirá que “hacemos realidad con placer” (1995: 271), para evidenciar cómo esos trozos escogidos de realidad se deben a un modo determinado de desear, que se enfrenta entre el sistema consciente y el inconsciente. Pero la diferencia fundamental, para centrarse en lo ético, está en la consideración de la *órexis* griega. Freud, con su *Lütz*, lleva a la inclusión en un mundo de energías que se cargan y descargan en las interacciones humanas, de tal modo que la *órexis* griega se hace presente en toda su fuerza en sentido lato. Todo sería un impulso de deseo, una investidura, un apetito que busca la descarga,⁴ donde la esencia de la pulsión es la descarga total.

Mientras, Zubiri coloca la *órexis* en un sentido estricto, no como un impulso sino como ese deseo que tiende en la volición hacia el objeto de placer, hacia el bien. Ese objeto está determinado de entre distintas opciones para hacerlo mío, en el acto mismo de la complacencia.

4. El proceso excitatorio explicitado en *Tres ensayos de teoría sexual* (en 1905), requiere de una tendencia de “restauración dinámica” para su funcionamiento. Esta explicación del mecanismo tiene su relevancia en que primero coloca el elemento pulsional como algo que arranca en lo orgánico, pero que tiene todo su sentido en la construcción del erotismo, entendido como “las investiduras libidinosas de objeto”. Es decir, la interacción con la cosa externa —en tanto que real primigenio— adquiere sentir humano dado que, mediante la acción específica del otro, las cosas son investidas de un placer–displacer que no permite que los objetos externos sean neutros. Es frente a esa realidad mundanal “cósica” que el sujeto va construyendo esos objetos de sentido o, dicho más propia y primariamente, son esos objetos (complejo del prójimo), dadores de sentido, los que impelen al neonato a un modo particular de posicionamiento.

Lo fundamental es que tanto Freud como Zubiri tratan de superar esa “elisión del placer” que Michel Foucault y Freud atribuyen a la llegada del cristianismo (Foucault, 1992: 41). Estos autores reconocen que en la época griega lo que estaba en discusión no era el objeto de placer sino la adecuación del apetito uno, a tiempos, lugares y modos. Foucault esclarece y ahonda este aspecto en sus historias de la sexualidad:

[...] la reflexión moral [... no está] en el propio acto (contemplado en sus distintas modalidades) o el deseo (considerado según su origen o su dirección) o incluso el placer (medido según los distintos objetos o prácticas que pueden provocarlo); se trata más bien de la dinámica que los une a los tres de manera circular (el deseo que lleva al acto, el acto que está ligado al placer y el placer que suscita el deseo). La cuestión ética que se plantea es [...] ¿con qué fuerza nos dejamos llevar por “los placeres y deseos”? (1992: 42).

Dar ciudadanía al placer después de la elisión victoriana es algo laudable, sobre todo para un filósofo cristiano como lo fue Zubiri, quien termina señalando la fruición y el disgusto como las cualidades esenciales del sentimiento. En ello Freud se repiensa: no sólo es principio de placer y principio de displacer sino que vislumbra un más allá del principio del placer.

Pena y dolor

Se han visto algunas diferencias radicales en la teorización del sujeto entre la postura del filósofo y la del psicoanalista. Primero, la aprehensión primordial se interpreta desde el psicoanálisis no como un tránsito natural sino como un enfrentamiento displacentero; dos, la fruición o la complacencia está fundada en actos inconscientes sobre lo querido.⁵ El mismo Baruch Spinoza

5. Zubiri da respuesta a lo concerniente a lo inconsciente asumiendo que el acto es primero y que la conciencia llega tarde. Sin embargo, como se verá más adelante, sigue siendo pobre su volición

va más allá de Zubiri, al reconocer un deseo inconsciente en el individuo, allende sus afectos fundamentales: la tristeza y la alegría. Lacan (1995), siguiendo a Freud, remitirá al libro VII de Aristóteles, quien indica que “en los bienes corporales hay exceso, y el ser uno malo procede de procurar demasiada y excesivamente los bienes corporales [...] huye de la excesiva pesadumbre [...] Porque la pesadumbre no es contraria del exceso, sino del que procura el exceso” (Aristóteles, 1999: 120).

Freud muestra, en *Pulsiones y destinos de pulsión*, que el hombre tiende al placer y a esquivar el displacer; hasta aquí se comporta spinocista. Cuando enfrenta el masoquismo y el sadismo en ese texto, lo atribuye no a que se desee el dolor sino a la sobreexcitación sexual que le acompaña (1989f: 124). Por su parte, Zubiri afirma que el maligno reduce el bien a la satisfacción del placer.

¿Cómo explicar la repetición y eso que en el hombre prefiere la destrucción? Ya se vio que en ella Freud recrea su principio de placer, en ese plus del goce demoniaco, ese punzar, pulsar de muerte.

En el fondo de estas teorizaciones, se puede suponer que hay una elisión fundamental: no sólo el deseo (*órexis*) se excluyó por el cristianismo sino el asumir la vida en cuanto esforzante.

Freud afirma que el dolor se reproduce debido al hecho de que la reacción motriz, de huida, es imposible en la medida que la estimulación, la excitación, proviene del interior. Si viene del exterior (el dolor del cuerpo) es porque la barrera antiestímulo fue perforada. Si viene del interior, no hay escapatoria del impulso del *ello*.

Desde el punto de vista descriptivo, el afecto en Freud está constituido por el montaje de descarga, percepción de la descarga y matiz afectivo. Los dos primeros aspectos faltan en el dolor; el matiz afectivo, siendo el componente más psíquico, parece no existir cuando los factores son hiperintensos

respecto al concepto mismo de Friedrich Nietzsche. Finalmente a Zubiri, a diferencia de los psicoanalistas, no le interesa desarrollar ese campo de lo inconsciente.

y desbordan el sistema nervioso y la conciencia, es decir, ante un algo que provoca un displacer desmedido (*cfr.* Maldavsky, 1992: capítulo 2).

Por su parte, Lacan (1995) pone el dolor como un campo que, en el orden de la existencia, se abre justo en el límite en que el ser no tiene posibilidad de moverse y donde la regla, la promesa del “ser deseado”, aparece atentada. En el seminario *Las formaciones del inconsciente* y en *El deseo y su interpretación*, puntúa la presencia del dolor como un campo que se abre precisamente en el *para ser*. Siguiendo a Freud, afirma que el dolor de ser es “el último residuo del vínculo entre Tánatos y Eros” (Lacan, 1998: 254). El campo del dolor de la existencia se abre ahí donde el sujeto vivencia la vida como molesta, con un “tan” de exceso, “que después de todo *no haber nacido* puede parecer mejor suerte” (Lacan, 1998: 253), lo que genera “el desarraigo del deseo de vivir” (Lacan, 1958: 64). Estas frases recuerdan a Job frente al innombrable, a quien reclama su dolor: “maldigo el día en que nací” (Job 3, 3). Es el sufrimiento eterno en Sören Kierkegaard.

Zubiri (1992) afirma que el dolor surge ante la privación de algo que se debería tener y no se tiene.

Freud ve en la repetición del niño, en el *fort-da*, ese masoquismo primario, revertido en venganza ante el objeto no manipulable que se necesita, que en lectura lacaniana será la emergencia del sujeto en el campo simbólico, bajo el juego de presencia y ausencia.

En la extrañeza de Freud, en esa narración sobre el niño, en el aparecer y desaparecer del objeto, bajo la pregunta: ¿por qué revivenciar un evento doloroso? Friedrich Nietzsche da una respuesta, pero al no extrañarse, sentencia la mnemotecnia: ““Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; solo lo que no cesa de *doler* permanece en la memoria” (1989: 69).

En el texto de Nietzsche, la repetición en el dolor es la advertencia de un sí para la vida. Sólo la impresión dolorosa de lo que en principio fue bueno y malo para una vida neta (*Netz leben*), es lo que se convierte en la

bisagra entre la afirmación y la negación, con una resignificación posterior de qué sí y qué no para sobrevivir en una cultura.

Aristóteles, en ese libro VII, capítulo XIV de la *Ética a Nicómaco*, roza el punto con una precisión que funda en la fisiología de su tiempo:⁶ “procuran los hombres el excesivo deleite y señaladamente el corporal, por excluir la pesadumbre y los extremos della, tomando al deleite, como por medicina para contra ellos” (Aristóteles, 1999: 120). En efecto, el ser vivo está en continuo trajín; como lo atestiguan los fisiólogos, el ver, el oír, son dolorosos, sólo que ya estamos acostumbrados a ello.

Por lo dicho, se podría asumir que el dolor no es sólo un extranjero en su forma primordial sino el *sine qua non* del existir.⁷ De tal modo, el dolor se da ante el influjo de fuerzas activas y reactivas al embestir objetos prohibidos, ante el anonadamiento, ante el goce en el exceso de la tensión; el continuo de su presencia está en la vida ordinaria de todo mortal. El dolor mudo es ante lo único que no es posible escapar: es frente al esfuerzo del existir que se presencia la cuesta, que corpóreamente se asume por la

6. Esta es la hipótesis fundamental de este capítulo en contra de considerar que el dolor psíquico es presencia de enfermedad y que el estado de salud es ausencia de todo dolor psíquico, quizá lo que hay que destacar para el trabajo clínico son los umbrales y las circunstancias que generan ese más o menos. Y siguiendo a Nietzsche, lo que se tendría que ponderar es que el dolor es indicativo de que se vive en el esfuerzo de afirmación vía el necesario desgaste. Desde el punto de vista médico se sostiene que el dolor es una experiencia común a todos los humanos, que es inherente a la vida y sirve como su protector; su ausencia indica una disfunción ya que “algunas enfermedades que cursan con la ausencia de la percepción dolorosa y conllevan a múltiples problemas para los pacientes afectados, que en ocasiones pueden perder la vida” (Vicente-Fatela y Acedo, 2004). Leído psicoanalíticamente, se puede proponer que el dolor, cuando tiene cantidad y matiz afectivos, sostiene la vida, mientras que la ausencia de su cualificación puede implicar estados de desensibilidad, astenia o toxicidad. Es interesante al respecto la propuesta de Maldavsky (1991; 1996) sobre una erogeneidad más primitiva que la oral primaria a la cual le llama Libido intrasomática. Los mecanismos primarios utilizados para la tramitación del sentir, son catárticos y no hay cualificación afectiva.
7. Lacan, en el seminario *Las formaciones del inconsciente*, hace referencias reiteradas al dolor de la existencia: “que el dolor de ser que está ahí en el fondo [de la nada] – yo no lo hago surgir, no lo expapolo: está indicado por Freud como siendo ese algo que hay que considerar como el residuo último de la ligazón de Tánatos con Eros” (1998: 256).

necesidad de respirar, comer, pero que poco a poco tiene que ver con el *trajín* cotidiano, para poderse mantener acá, en existencia. El anulamiento del esfuerzo por hacer mata; la elisión del dolor mudo mata. Así pues, a quienes ven el dolor como inhumano y lo quieren desterrar de la vida en la exaltación del hedonismo y el *buen vivir*, se les puede decir con Kierkegaard: “el único remedio para la vida es la muerte” (2006). Por ello, ante lo que se afirma, se niega, se deniega o se suspende juicio, es ante un acto paradójico; si el neonato pudiera verbalizar ese momento, quizá diría: “Acepto el vivir esforzante”.

De esta manera, se puede suponer que la impresión de realidad sí es una marca que duele no porque le falte algo —eso será en un momento segundo, sólo respecto a un ámbito imaginario, que será el dolor como privación de la madre— sino ante el esfuerzo inmediato de movilizar sus sentidos para existir.⁸ El dolor mudo se distingue de otros por su primariedad y porque en la obiedad del mismo, dice Aristóteles, “nos acostumbramos”, se vuelve diáfano.

Lo que Freud entiende como un masoquismo endógeno, que sitúa como signo de pulsión de muerte, no es sino el dolor humano del vivir bajo la mascarada del resentimiento. Pero ante el enfrentamiento a la vida, como ya se enunciaba, el organismo humano puede afirmarse, negarse, suspenderse, renegar o morir. Ese ámbito primero en el neonato, de la afirmación de la existencia, será siempre especulativo, de lo que sí se puede dar noticia es que las llamadas estructuras psíquicas tienen que ver no sólo con un modo de goce primordial sino, sobre todo, con un modo peculiar de incorporar el cómo vivir. No en vano la voz del pueblo, que es la voz del Otro (sea

8. Habría que preguntarse si René Spitz (1968) no evidencia el fenómeno Mor, en el cual, sin el esfuerzo incómodo de respirar, los niños mueren. Los otros, con su movimiento, les *recuerdan* que hay que mover pulmones para vivir. No se trata entonces de un abandono sino de un estado de no confort, como todos los estímulos que les llegan del exterior, que les fuerzan a vivir. Por ello, Freud apuntó también a ese disgusto del niño ante el estímulo y ante la movilización interna; un disgusto, ese dolor no es contrario al impulso de vida sino su sustento.

que estén en análisis o no), se pregunta en su discurso, cuando tiene que realizar algo, ¿valdrá la pena?⁹

Nietzsche, en *La genealogía de la moral*, precisa que se puede entender la pena de dos modos: lo relativamente duradero, su uso, el acto, el “drama”, secuencia rigurosa de procedimientos, y el sentido de finalidad, vinculada a la expectativa de tales procedimientos (1989).

En el estado de procedimientos, enuncia Nietzsche pena como: neutralización de la peligrosidad; pago del daño al damnificado en alguna forma; aislamiento ante un desequilibrio o propagación de una perturbación; inspiración de temor a quien ejecuta la pena; compensación por las ventajas obtenidas por el infractor; un elemento que hay que segregar por su trance de degenerar; fiesta de un enemigo finalmente abatido; medio de hacer memoria; como corrección que se le aplica a los testigos; pago de honorarios; compromiso natural con la venganza; declaración de guerra a quien se le considere peligroso (1989: 91–92). En todas ellas se podría suponer, dice, que “poseería la pena el valor de despertar en el culpable *el sentimiento de la culpa*” (1989: 92). Esa pena como procedimiento tiene ese sentido útil.

Por otro lado, ahondando en ese término, el diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, después de hacer la descripción de pena como procedimiento, advierte que se utiliza también como adverbio para indicar “gran dificultad o trabajo” (1981, t.V: 1009). Y en su definición de dolor, refiere sentimiento pena y congoja que se padece en el ánimo. También habla del dolor latente como el dolor sordo (1981, t.III: 496). En este último sentido es en lo que hay que reparar para redondear el dolor del existir.

Nietzsche, como se ve en el epígrafe, envía en ese dolor el principio de la mala conciencia; a ese inicio filogenético mítico donde el hombre al erguirse vivencia ese dolor al estar suspendido, porque sus instintos ya no

9. La pena, dicha así, tiene dos ricos sentidos: como “valdrá el esfuerzo” y como vergüenza moral.

están cerrados sino inconclusos para hacerse cargo del mundo. Es frente a ese dolor *irracional* que la cultura se ha hecho. La falta de Adán y Eva es una transgresión moral y su castigo es vivir en pena, del esfuerzo del trabajo, del sudor de la frente. En esta concepción judeocristiana, el *tener que vivir* es un castigo por una transgresión, por una falta moral. Mientras, la falta fundamental en existencia de los griegos apunta más a la inconclusión de lo humano, siguiendo el mito de Aristófanes en *El banquete*, de Platón. Este mito apunta a la promesa de que en un otro (independientemente del género) está la otra parte de sí y es el abrazo un momento de constatación de la búsqueda de la unidad del origen (¿la unidad ilusoria de ese amor originario?). Para la tradición judeocristiana, se nace con esa mancha, pecado original de los padres.

Tanto el mito hebreo como el griego comparten la idea de que hubo un origen paradisiaco o de integración, que dejó de ser por la ruptura de una ley con los dioses, la desobediencia, la transgresión, *querer ser como los dioses*. El castigo es el destierro del orden originario. La promesa para los hebreos es la de un redentor que limpiará los pecados, mientras que el mito griego apunta al futuro mediante el encuentro con otro, el sentido de finalidad del encuentro de lo perdido será el mismo llegar a un estado original, sea paradisiaco o de ser en completud.

La transgresión de Adán y Eva y de los seres originarios de Aristófanes es leída desde lo que se ha mencionado como aquel aspecto que revive la mentira, la constitución de la ley moral, desobediencia al padre primitivo. Comparten el imaginario de la atemporalidad, el paraíso y la completud; con la versión moderna, el sentir ontológico no será atribuido a una desobediencia a un ser superior sino a un real mundano, intrahumano, de inconclusión, que impela al sujeto a un continuo hacerse cargo. En ello radicaría el pase de la moralidad basada en la culpa de antaño (vigente aún en las religiones) a la ética de la responsabilidad impulsada por los modernos. Salto epistémico apenas comparado con el trastoque del cambio de contenido

en el horizonte griego de la mítica de los demonios malos (*kakos daimon*) a la ética aristotélica.

Si se asume como principio filosófico que ninguna realidad es faltante, que a lo real no le falta nada, y el hombre es un real, se puede entender que el hombre es como es. La falta es en cuanto inconclusión referida por la palabra, una estructura logilizada que se debe hacer cargo de su deseo tendente, inteligencia sentiente y sentimiento afectante (y esto ya es una verbalización del ser; un real mudo que se hace hablar). El hombre para existir en realidad requiere ser *erro* (por ensayo y error), “si erro, existo”.

La falta está fundada en ese sentimiento primario, ese dolor sordo del existir. El hombre por su inteligencia queda a la deriva, carente de esos instintos (animales), queda en la inconclusión de los actos; impelido por lo que de real hay en la realidad, está forzado a determinarse constantemente.

Se dijo arriba que la religión cristiana en Occidente ha ido construyendo una increíble *religación*, como discurso que trata de responder a lo más fundamental del hombre. Si por algo hay que admirarla, es porque ha hecho de esta realidad del dolor sordo un suicidio cotidiano en el altar del sacrificio.¹⁰ El sufrimiento segundo, en cuanto sentido de la existencia, encuentra su razón en la exaltación del sufrimiento en esta vida, a cambio de otra donde no habrá dolor. Es decir, cuando se dice que el cristianismo elide el dolor, es para decir que elide el dolor en cuanto humano, para fundarlo en el sufrimiento en cuanto sacrificio.¹¹ Es anular de algún modo esos *males*

10. Nietzsche sentencia esta idea con nitidez: “En su período de formación, el cristianismo valiése del ansia del suicidio, convirtiéndola en palanca de su poder. Conservó sin embargo dos formas del suicidio, las decoró con la más alta dignidad y las más halagüeñas esperanzas y condenó con amenazas las demás formas. Pero el martirio y el aniquilamiento paulatino que representa su ascetismo fueron permitidos” (1998: 140).

11. Siguiendo a Freud, en *Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa*, se puede asumir que el cristianismo ascético fue una reacción a los excesos de placeres de los romanos, una formación reactiva, una conversión en lo contrario, que finalmente no es sino lo mismo, ya que la exaltación del placer y del dolor mediante el sacrificio son expresiones del miedo a vivir bajo la ley del deseo.

(dicho por ellos) que nos hacen netamente humanos: la muerte, el dolor y el *lúitz*. Es finalmente bajo esa denegación del dolor y renegación de la *órexix* que se ha desarrollado el cristianismo clerical en Occidente.¹²

Explica Nietzsche (1989) que a la pregunta de quién es el culpable por mi dolor, la religión tendrá la solución bajo la respuesta: “Tú eres culpable y conozco tu redención bajo penitencia”. Aquí hay una relación ante la demanda, un imperativo que implica al sujeto en la existencia, es el ¡vive! ¡vive! ¡vive!, aunque sea por el otro; aunque sea del sacrificio; aunque sea muriendo simbólicamente, en esta renuncia de sí por el cumplimiento de la demanda del Otro.

A la altura de este escrito se podría preguntar: ¿se ha avanzado en algo? ¿tiene alguna relevancia suponer, releer estas versiones en relación con la muerte, el mal y el dolor? Podría tenerla, si se releen los textos freudianos bajo la óptica presentada en el capítulo II, donde el masoquismo endógeno arranca en el enfrentamiento perceptual del organismo humano frente a los primeros estímulos; ese enfrentamiento que tiene la cualidad de displacer es dolor. Este dolor, por tanto, no es primero por privación sino por ajustamiento. Se decía que hay un mecanismo de reacción frente al dolor que puede ser de huida, de inmovilización o de defensa. Este es un nivel orgánico básico, pero frente al cual ya se va constituyendo estructura de reacción. La pulsión de muerte como agresión frente al estímulo, queda acá al servicio de la vida. En caso de la inmovilidad, se organiza una reacción de padecimiento frente al dolor, se está pasivamente frente a lo otro. O se reacciona con movimientos para tratar de desligarse del estímulo perturbador.

12. Al alto clero, que son dioses en dictar moral y que sin la prudencia de los discípulos frente a Tiro y Sidón, no le preguntan a él sino que lanzan anatemas, ignorantes del espíritu que los impulsa, se les puede decir que sólo hay una perversión y esa es la suya: han hecho de Onán su patrono, menospreciando la base de la comunidad humana en el encuentro de dos. Sin embargo, se les deben admirar dado que anidan en su desconocimiento el fantasma sadiano: el terror y el soslaye del pene frente a la vulva... denegación de un saber del cual no saborearán por su lejanía con esa hiancia que los inserta en otro goce. Por cierto, lo importante para Sade no era el placer sino su versión en el extremo... ¿qué es la renuncia por sacrificio?

En este primer momento, se considera que un dolor sordo (que es in-ex, en tanto toda realidad conserva esa bisagra, interna y externa) es lo que evidencia que se está viviendo. Todo otro dolor se sostiene bajo esta marca primera del existir y será modalmente distinto: habrá dolores de órganos, dolores por la pérdida de objetos queribles, pena por la falta moral, pero lo que no puede no haber es el dolor existencial por mantenerse acá.

En un segundo momento, ese dolor frente al otro como pérdida (aquí ya se hablaría de privación: falta) impelerá de manera paulatina por cómo existir. Será más o menos sufriente, dado que la resistencia a vivir implica un contraesfuerzo, autocastigo (voluntad melancólica); el intento de anular el dolor en el sobresentido del sacrificio (voluntad de sufrir); la elisión total (voluntad de muerte); el sometimiento a las reglas que se dictan, quien vive sólo para conservarse en el rebaño, borramiento de sí (voluntad de esclavo); quien vive para los demás tratando de sanar ese dolor viviendo la vida de otros (voluntad de altruismo); el que asume que vive de la felicidad bajo la templanza de las pasiones (voluntad especular); quien asume el dolor como la perla preciada que permite distinguir el bien-estar y el mal-estar, tomados como el día y la noche, donde la noche más estrellada es oscuro romance en el andar y desde donde sabe que las artes adornan ese mudo estar (voluntad de sublimación).

A estas quizá se les podría resumir en cuatro voluntades fundamentales, que se pueden dar ante el dolor mudo: el dolor por la falta y el dolor como exceso de placer, por lo que la marca del *de suyo* se queda como insatisfacción (voluntad de culpa); como elisión subjetiva, sometimiento del otro y de sí al sufrimiento (voluntad cruel); como suspensión afectiva (voluntad de escisión); como negación de la existencia refugiándose en realidad otra (voluntad de preclusión). En las dos últimas, el placer —como gracia que viene del otro— no se imprime con la misma fuerza que el dolor mudo, donde este se vierte en dolor desnudo. Para ellos, no hay *razón placentera suficiente* que permita simbolizar esa vivencia de dolor. La falta de con-sentido coloca al sujeto cercano a cosa real y a lo objetual, y el *exceso de sentido*

dado por el prójimo más experimentado impide crear el propio, donde el *de suyo* soy yo; desde la percepción y la vivencia no estoy en ella, soy de ella (la madre no castrada del perverso).

Volviendo a las voluntades y los modos de gozar, las voluntades apuntan a una diversidad mayor del ser frente al dolor y el placer, que los goces en cuanto endógeno, femenino y moral. Entendido desde la relectura que se hace de *El problema económico del masoquismo*, de Freud, sería así: el dolor mudo es lo fundamental, simple dolor mudo en existencia, tiene en su mecanismo estructura de ser padeciendo en postura femenina, y el dolor moral está referido al sentimiento de culpa o de recibir castigo (1989h).

El mecanismo que Freud ve en el masoquismo endógeno es doble: por un lado, va la “pulsión de destrucción, pulsión de apoderamiento, voluntad de poder”, que se dirige hacia la musculatura, hacia el exterior, como defensa, y por otro, otra parte de la energía va hacia el interior, es el placer de recibir dolor (1989h: 169). Algo sustantivo a ello, en Freud, es el requerimiento de nuevo del “sujeto experimentado” para regular este placer. El requerimiento de que ese impulso “sádico” por afirmarse en el mundo se debe mediar en la competencia de los placeres de otros, bajo el imaginario de los bienes deseados, así como la demostración de los excesos de placer en los objetos, impele la figura de la ley para que regule el modo de gozar. Cuando se va instalando en el niño ese “deber” del superyó, su moralidad, en tanto reguladora, es más mordaz que la del sujeto experimentado, de tal manera que si no hay un *detente* externo, la tortura moral del niño será mayor, el autocastigo sin referente contextual se vuelve “cruel despiadada contra el yo”, sea que lo visualice por las fantasías sádicas o femeninas de tortura, o que las actúe.

El cuento “Alma de niño”, de Hermann Hesse (2002), es la mejor ilustración sobre este proceso del hacerse sufrir infantil, del que la mayoría de los humanos no somos ajenos. Cuando los padres no intervienen para mediar las sobrexigencias del superyó primitivo introyectado sino que ha-

cen realidad esas fantasías persecutorias actuando punitivamente, pueden provocar en el niño la escisión del yo, a modo de defensa.

Este placer-dolor en existencia tiene distintas configuraciones sintomáticas cuando a los otros se dirige, sea en la voluntad de altruismo, especular o del esclavo. Pero allende esto y siguiendo a Nietzsche (1989) y a Freud (1989e), se puede soportar que la culpa tiene su origen en el semblante sentido de la deuda fundamental desde la cultura en Occidente, en el cristianismo, en la muerte del hermano mayor. Sin embargo, como ya se decía, se arraiga sobre todo bajo la deuda por el único bien para el viviente: la condición de posibilidad del sobrevivir. ¿Qué sería de ese dolor mudo que el grito y llanto del niño lanza para marcar su existencia, qué sería de ese pedazo de carne sin la gracia y desgracia, el bien y el mal que le llega por el otro? “La vida es nula” sin un tú por quien vivir. O como diría santo Tomás: “*Gratia non tollit naturam, sed perficit*”.

CAPÍTULO V

El *con* y la muerte del gran Otro

En última instancia, con lo que el deseo confina, no ya en sus formas desarrolladas, enmascaradas, sino en su forma pura y simple, es con el dolor de existir.

Jacques Lacan (1998: 346).

[...] para el sujeto el exterior está dado de entrada [...] como el sitio, el lugar donde se sitúa el deseo del Otro y donde el sujeto ha de ir a su encuentro.

Jacques Lacan (1998: 280).

En el seminario *Las formaciones del inconsciente*, Jacques Lacan formula lo que aquí se ha esbozado como medular: el deseo y la demanda ante el dolor de existir. Lacan (1998) aborda la cuestión del dolor de existir de tal modo que su abordaje dimensiona, bajo esa luz, la lectura del seminario *La ética del psicoanálisis*. Así pues, toma en cuenta ese dolor que genera la mala conciencia en el pensamiento de Friedrich Nietzsche, para dar razón del nacimiento del sujeto por el deseo. Ya en el seminario *La ética del psicoanálisis* había lanzado el reto de pensar el papel de la gracia en el sujeto, en el momento en que enfatizó el “pecado original”, la presencia de “*das Ding*”; ahora se desarrolla el “con dolerse del existir” y la “complacencia” con el otro para tener una vida humana.

El *con*

Sigmund Freud, en *El malestar en la cultura* (1989i), refiere que hay tres sufrimientos presentes en el hombre: los dados por la naturaleza, en catástrofes; los dados por las deficiencias orgánicas, en enfermedades, y los provocados por los otros hombres. De estos, el tercero es el que deja las huellas más durables. Se sabe que esto es verdad a reserva de reconocer que si la relación con los otros es principio de sufrimiento, lo es porque también del otro viene la mayor complacencia.

Lacan (1993: 285 y ss) asume que el sujeto radica en un tercero, resultante en la articulación entre el deseo y la demanda. El deseo no es tender al objeto y disfrutarlo —esto sería necesidad— sino asumir que el deseo es aquello que nos hace falta. El deseo en su constitución, desde el primer contacto del neonato con la madre, será genitivo; una marca que arranca en el pasado precediendo el acto del sujeto. Por su parte, la promesa del padre es el segundo momento de moralización, donde la ley se establece por el paso del Edipo, lo que efectúa la marca como figurabilidad posibilitante y lanza al hijo al futuro, presidiéndolo. Esta promesa basada en la demanda de la autoridad del padre se gesta en el Otro y se vive en el demandado como petición especulativa en la apropiación del deseo del otro como destino propio.

Para sostener su propuesta, Lacan está del lado de Baruch Spinoza, quien sostiene el deseo inconsciente como el fundamento del hombre. Por supuesto, lo inconsciente en psicoanálisis está referido a suponer que hay una hiancia entre el deseo y su representación. Ya en el capítulo III se mencionó lo esencial para esta teorización: el deseo humano lo es en cuanto es transferido por otro humano. Ese otro original, referido a una palabra, “maná”, la madre, hace un rejuego en la relación que requiere de la mediación de un tercero; es la matriz que permite la participación de otro para ordenar el mundo. Es lo que Lacan teorizará en relación con la falta, en cuanto identificación imaginaria con el objeto *a* y su caída; falta como castración.

Por supuesto, también existe la falta como imposibilidad de articular todo el deseo. Las fracturas en la simbolización son propias de quien reconoce que entre el objeto de deseo y el del disfrute hay una hiancia. No se puede olvidar que para que pueda existir el disfrute de los bienes, se requiere de una prohibición fundamental que ordene ese goce. Por ello, la prohibición del incesto, entendida de manera lata, es la presencia de una ley que genera deseo y regula goce. Esta ley tiene contenidos diversos, que dependen de la época y la cultura, como bien lo refiere Claude Lévi-Strauss (1985).

La erogenización del cuerpo es originariamente incestuosa, en cuanto que el primer dador de placer es un objeto interdicto. No es un objeto para sí sino para otro. Esta prohibición tiene la esencia de la ley, en tanto que posibilita aceptar las partes y sus diferencias, bajo el orden de lo justo.

Estos presupuestos analíticos permiten proponer una reflexión que los filósofos han esbozado en relación con el *con*. Martin Heidegger afirma que el ser en el mundo es *ser con* otros; Xavier Zubiri señala que lo primordial no es ser con otros sino *realidad con* otros.

Este ser realidad con otros de Zubiri, siguiendo a Blanca Castilla (1996), es entendido, al menos, de dos modos: siendo el *con* el elemento desde el que se genera la personalidad (como un carácter ontológico formal), y como el sí mismo, la personeidad. Pero este sí mismo tiene algo que concierne a los demás hombres, de ahí que el problema a resolver sea en qué medida en el mí mismo están los demás o, con otras palabras, los demás son yo mismo (*cfr.* Castilla, 1996: 198 y ss). Así pues: “El mí mismo ‘desde’ el cual hago mi vida es estructural y formalmente un mí mismo respecto de los demás” (Zubiri, 1995: 251). Desde estos dos acercamientos se da cuenta de que la realidad humana no sólo está constituida en su personalidad por los otros sino que formalmente la “suidad”, la personeidad, está radicalmente modificada por esta versión a los demás.

Como apuesta filosófica es muy rica, de ahí que Zubiri (1986) reconozca ese estado de vulnerabilidad del neonato, a quien se tendrá que ir en socorro, para hacer viable su existir. Calar la problemática de cómo los

otros están metidos en el sí mismo y cómo de ellos se genera vida humana, sentires humanos, es algo en lo que el filósofo no entra. De ahí, el aporte radical del psicoanálisis es dar razón y sinrazón de cómo los otros nos constituyen con su presencia.

Este *con* tiene que ver primordialmente con la estructura simbólica del gran Otro, esos sentires humanos son los primeros ropajes que entran al niño junto con su pedazo de felpa. Las cosas sentido son las que, de manera primaria, condicionan y viabilizan como bienes y males la generación del sujeto. Pero esta inclusión en el mundo simbólico va mediado por “otritos”; esos patrones iniciales que fundamentalmente desean algo del naciente.

Así, el *con* del sujeto tiene dos aspectos fundamentales para hacerlo viable: el estar y el ser. El estar es la presencia misma del otro, es un “quedar” primordial, formal, que permite todo otro andamiaje lleno de sentido. El Uno,¹ el “quedar” en formalidad del epistemólogo Zubiri, es gracias a esa presencialidad que el otro ofrece para existir. El otro con su presencia hace el acto constituyente del sujeto. Ese acto no va solo sino preñado de otros tantos que activan al naciente. La actividad del otro es la presencia del *eros* que molestará al neonato para continuar su existencia. Sin este estar primero, el ser siendo no es posible. El ser como el segundo momento del *con* consiste en los modos concretos de ese estar. Ninguno de los dos momentos es ajeno a la constitución del sujeto, pero mucho se apunta en algunas teorías o prácticas clínicas sólo en los modos de ser con el escuchado, de tal modo que se olvida ese absurdo aspecto de la “simplicidad del estar”.²

1. El rasgo unario tiene el momento donde la especie se inserta en el hombre en la figura de los primeros tutores. Esta es una inclusión a lo humano, con base en la cual llegará el segundo momento de identificación, como se refirió en el capítulo II. El uno epistémico refiere al ser del género humano; las modalizaciones, los modos de ser (identificaciones) siempre serán variados, donde el Don de lo masculino y la falta de lo femenino son determinantes por un real. Si bien esta es una inclusión del Otro en su sentido y configuración, es desde el ámbito de lo real.
2. Aquí, siguiendo a Zubiri, simplicidad se entiende no como sencillez sino como la aprehensión de la variedad de notas en y por sí misma de manera unitaria. Esto como fundamento de la presencia (1998: 237).

El *con* realidad en siendo

A la altura de este capítulo podría surgir la pregunta: ¿qué tendrá que ver el dolor con este *con* aquí esbozado? y ello ¿qué le dice a la clínica? Se tratarán de evidenciar los supuestos hasta aquí tramados.

El supuesto radica en que el hombre es un ser que *a fortiori* requiere dar una explicación, razón suficiente, de sí y de su entorno, gracias a los otros y frente a los otros. Es un bípedo que no sólo vive para almacenar alimentos sino que sobre todo se encarga de sí y del medio. Cargar consigo implica, como condición de posibilidad, la capacidad de saberse independiente de las cosas que le rodean y determinado por ellas en cuanto que están tamizadas por un lenguaje dado en una época determinada. Así pues, el sujeto que se asume aquí es un ser en tensión en tanto a la expresión de su volición,³ que compite con otras voluntades para imponerse en un lugar y sitio desde donde existir.

El hombre es una realidad *con siendo*, estructuralmente está abierto al mundo,⁴ suspendido de sus impulsos para determinarse en cosas inteligibles, queribles, disfrutables, bajo el sustento de un esfuerzo doliente, que implica la incorporación en ese mundo lingüístico lleno de sentidos y contrasentidos; vivencia de contradicción de un ser dividido en “quereres” encontrados.

El sujeto, pues, no es un ser que primariamente busque el saber como *frucción* para su filiación sino que ese gusto, esa forma de gozar del saber, es por fuerza mediada por una filia compartida por otro(s) sujeto(s). Y esta incorporación al saber tiene un camino propio “del malestar en la cultura”.

3. Se entiende volición siguiendo a Nietzsche, quien subsume en ese término el sentimiento *del estado* al que nos alejamos; al que tendemos; al que tendemos y nos alejamos; un sentimiento muscular por una especie de hábito. Un sentir y pensar, un afecto de mando. Un sentimiento placentero de ese poderío y de los instrumentos que ejecuta. Ese mandar y obedecer, bajo una estructura social, de muchas almas (1983: 39).
4. Se reconoce al humano como una realidad abierta, esto es, un ser menesteroso que requiere hacerse cargo de la realidad para “hacerse por la vida”.

La inclusión en lo social como discurso (que se pretende), como lazo ordenador del mundo, implica del dador un estar de una manera determinada, y del individuo naciente un esfuerzo por incorporar ese don que viene del otro: la vida en cuanto sentir humano.

Se parte, pues, de que el sujeto es gracias a la recurrencia del otro desde su nacimiento, ya que un sujeto no puede ser sin ese otro que lo configura. Por ello, se supone que el saber del sujeto no es sin el otro. Así, frente a otros saberes se afirma en este texto que el sujeto no es *ser con los otros* ni *realidad con* sino, de manera fundamental, un *con realidad en siendo*. El *con* no es un añadido en notas para la constitución del sujeto sino el ámbito fundamental, la gracia que viene de fuera para la estructuración del sentir humano en tanto humano. Partir de que primariamente hay una sustancia que tiene en sí suficiencia de notas para realizarse, es preponderar el ámbito biológico por sobre el simbólico. Por supuesto, existe el sustento orgánico, pero esa carne nuda no es nada sin alguien que la nombre y la incluya en lo simbólico. Por lo anterior, el hombre no es un *para* otros sino fundamentalmente un *con* otros. Este *con* otros es el requerimiento esencial para realizarse, para ser en el mundo, ya que la prefiguración de las cosas distintas de sí (en propio) y en diversas configuraciones, son gracias a la mediación del *con*. El *para* otros conlleva un aspecto generativo que los padres disponen *para ser* sujeto.

Este *con ser* que constituye al neonato, es la condición de posibilidad que se requiere de manera permanente para ir *con siendo*. De ahí que el onanismo intelectual (o la autoexploración) como principio de construcción del saber del sujeto, además de que se asume en este escrito como imposible, jamás será punto de partida en una clínica analítica.

Sólo *con siendo* se puede ir siendo. Ese poder implica el valor y el deber fundado en una afirmación del ser por vivir, en ese claroscuro del esfuerzo y el querer. El puedo implica un esfuerzo, un dolor mudo, por ejercer la existencia. Por ello, de ningún modo se implicaría aquí una clínica de la felicidad o *happy end*, mucho menos de la asepsia, sino algo menos lucidor pero más

cercano a lo real: el dolor mudo habla de cómo el sujeto se hace cargo de sí con las fracturas propias de los deseos y discursos encontrados y que lo constituyen. De esta manera, no se pretende obturar la escucha de ese dolor por ser y esa fruición parcial siempre de los bienes aceptados y censurados sino historizarla en y por el hablante. No se pretende una clínica de recetas o remedios para el confort y las buenas conciencias sino un trabajo de implicación, un estar bajo la escucha de la vida del muriente.

Esa historización primordial está fundada en ese *con siendo*. Se puede suponer que el *con* se sostiene bajo dos elementos que permite esta lengua: el estar y el ser. El estar primordial del *con* no radica en la utilidad, ni la practicidad del confort, es más bien un modo de presencialidad, la primariedad del estar para generar existencia. Es el modo de hacer ninguna cosa, ya que finalmente se trata de hacer *con* sujeto (Un sujeto) y no *con* cosa. Es un *con sentir* absurdo que los padres asumen. Sin ese gozo del estar del otro, el existir sería invivible. En este modo de estar se apunta la fruición; en su base, el amor, que rebasa el ámbito de lo útil y del uso del otro como goce. Aunque lo contrario siempre estará presente, como posibilidad latente, devenido de lo real.

Por ello, la experiencia clínica, allende la pragmática, requiere un estar con el otro en constancia. El *con ser* implica al otro no sólo en acto sino también en actividad, en tanto contribuye de un modo determinado en el *para ser* del sujeto, quien primero recibe de forma pasiva todo en acto, lo que lo activizará.⁵ La actividad de la madre como transmisora de la lengua materna, como ordenador fundamental del sentir humano, *con-siente* también en la participación del sentir del padre, como tercero en escena, que delimita ese disfrute de lo mismo como origen, marca la diferencia del otro y del sí mismo. Es el tú por preponderancia que rompe el yo omnisciente.

5. Desde aquí se podría decir que el hombre es un *dynamis*, una potencia, aquello según lo cual algo puede recibir actuaciones o actuar desde sí mismo, no sólo sobre algo distinto del actante sino también sobre el actante mismo, pero en tanto distinto de su actuación. Y el lenguaje es la causa eficiente de esa potencia, es el logos, es el espíritu que redime a la materia.

Esta construcción fundamental de la lengua materna requiere de una segunda vuelta para que el sujeto viva erguido sobre sí, sabiendo de sus pies de lodo. Es decir, en el trabajo analítico se arranca no ya de la construcción sino de la deconstrucción de esa lengua primaria, de esa simbólica tradente, frente a la cual se ha afirmado, negado o suspendido la voluntad del sujeto. Así pues, sea cual sea el modo, ya está puesto por determinación y, por tanto, siempre será culpable y responsable de su modo de estar siendo.

Se asume que hay diversos modos de *con ser*, que generan distintos modos de *para ser*, ya que la marca fundamental de las preferencias fueron ferencias iniciadas por el lenguaje, por los otros. La apuesta ética, desde aquí, no es el ser para los otros como posición sacrificial —la negación del vivir de sí del sujeto por otro—; la apuesta del *para con* es asumir la interdependencia en la construcción del saber y del saborear lo subjetivo.

El estar del *con* psicoanalíticamente es la presencia del Otro inexistente como Uno, como rasgo primario, en el otro concreto y diverso, pero siempre siendo esa comunidad de otros como siendo otro, guardando un aspecto de lo real que los hace seres comunes. Es la condición de posibilidad de la constitución del deseo en cuanto deseante, ya que el fundamento del deseo es ser deseado. Ese ser deseado por la lengua madre, se debe a que ella es la cede de los bienes; bienes incomparables a ese bien fundamental del cual pende el existir, la presencia.

El *con* en el campo del deseo

En esta coparticipación de los otros se articulan el deseo y la demanda en el psicoanálisis, ya que “la madre [...] es el primer objeto simbolizado, y su ausencia o su presencia se convertirá para el sujeto en el signo del deseo al que se aferrará su propio deseo, y que hará o no de él, no simplemente un niño satisfecho o no, sino un niño deseado o no deseado” (Lacan, 1998: 265). Lacan advierte, así, cómo la madre es la sede del deseo y el “padre [...] es, en el significante, aquel significante mediante el cual el propio significante

es instituido en cuanto tal” (1998: 265–266). De ahí que el deseo se articula porque está vinculado con la presencia de un lenguaje que metaforiza esa existencia. La madre como objeto es el paréntesis simbólico de la presencia, ella es la suma de todo lo que puede aportar. Es así que en los niños de 12 a 18 meses se puede evidenciar cómo el mundo se llama mamá. De tal modo, ninguno de los bienes que contiene ese objeto primario puede por sí solo satisfacer ese llamado que da la presencia. Aquí se da la experiencia de constatar en ese Bien todos los bienes; ese gozo de consolación o deleitación en el Bien puro es del orden especular, imaginario.

En esta presencia, el juego de los significantes posibilita y media la relación.⁶ El significante es un vacío que testimonia un presente pasado, una experiencia pasada, pero además tiene un lugar relativo, dada la batería de significantes que están presentes en un sistema. En este juego de significantes está el deseo, ya que más allá de lo que el sujeto demanda, o de lo que el Otro demanda al sujeto, se encontrará la fuerza de la presencia y la dimensión de lo que el otro desea. En esta fuerza de la presencia por su imposición en el sujeto, por su modo de reacción y posicionamiento significativo, se puede encontrar la predeterminación freudiana entendida como Ananké y Tyche.

Ese estar, esa presencia, es un prius formal, desde el cual la madre posibilita la significación del mundo. Así, no se trataría de objetos parciales para llegar a un objeto total sino que el de suyo radical del estar, de la presencia, es el *sine qua non* para la configuración de la existencia. Es la presencia en cuanto signo de un alguien contingente.

El estar siendo no es una redundancia, son dos momentos del existir. El primero apunta a la mismidad del ser que es otro; el segundo, a la modalización, a la actividad dada por el acto primero. En un primer momento,

6. Lacan afirma: “El síntoma no se interpreta sino en el orden del significante. El significante no tiene sentido sino en su relación con otro significante. Es en esta articulación donde reside la verdad del síntoma” (1991: 224).

ESTOY en la cosa; en un segundo, SOY en la cosa. Este paso del estoy al soy apunta a la travesía que el niño hace en relación con la identificación con el objeto *a* y su caída. Los tres momentos del Edipo apuntan a la configuración del ser en el mundo y del estar del sujeto, ya que “el complejo de Edipo tiene una función normativa, no simplemente en la estructura moral del sujeto, ni en sus relaciones con la realidad, sino en la asunción de su sexo” (Lacan, 1998: 169). Esta normatividad no está referida a una normalidad, así como el *ordo* de la necesidad filosófica nada tiene que ver con el *ortho* de la *doxa*. Este ordenamiento que da el paso por el Edipo le implica al yo encarar los tres amos: la pulsión, la realidad y el superyó e ideal. Se dice ordenamiento debido a que en psicoanálisis se asume que, cuando se hace referencia al padre, es a la normatividad en su presencia. Esta presencia de un tercero que norma, es la condición de posibilidad para la generación del sujeto, ya que si no hay interdicción, no hay posibilidad de configuración, de diferenciación. El padre castra a la madre en cuanto que marca la falta, lo relativo de ese estar primero; desasir al sujeto de ese deseo de la madre genera la privación. Ante esa privación, el sujeto construye estructura, la asuma o no, la acepte o la rechaze, o suspenda posicionamiento.

Los tres tiempos del Edipo están, pues, enlazados en este movimiento del estar y del ser. El primer tiempo radica en que el niño espera ser deseado por la madre; de ahí el sometimiento y el intento de cumplir la demanda para ser deseado. El segundo, es la privación de la madre al hijo, la interdicción apunta a evidenciar que el niño no es el falo de la madre, por tanto el sí mismo no es el falo. En el tercero, es el juego identificatorio donde la madre mira al Otro en el padre, quien tiene palabra en ley que regula. El portador del falo es un tercero, que soporta la ley. Así, se asume el padre como el que tiene el falo y no como el que lo es, precipitando la identificación.

En este recorrido se evidencia que la condición de posibilidad que entra siempre en juego es el reconocimiento de la parcialidad del ser que vive bajo el amparo de otro que es el falo. El falo, por tanto, es un significante que

puede tener su representante, pero que nunca se agota en el objeto que luce su representación. El tercer momento es posible si la madre se abre al padre para tomarlo como su todo, si permite que su ley articule su deseo bajo el pene que responde a su deseo. De lo contrario, la demanda al hijo será del todo y dejará al hijo en un todo impotente en el ámbito de lo real.

El *con*-dolor

Para articular lo antes dicho, hay que patentizar que la estructura del sujeto es en tanto que siempre habrá ese organismo arrancado de la naturaleza para dolerse del mundo y desear. La privación de la madre regresa al sujeto a la pregunta primera por la existencia, ya que la presencia gratificante nunca será el remedio para el existir; es apenas la promesa de que el dolor sordo de la vida tiene una presencia reconfortante que anima a vivir. Así, la presencia como la ausencia del ser amado no son dos cosas distintas sino la mascarada del dolor del existir. La privación del objeto del amor duele, no sólo por el vacío del otro sino porque enfrenta a la ausencia de sentido de la vida, al dolor primero. La falta en cuanto real apunta a ese dolor, que la inconclusión de nuestra naturaleza nos exige encargarnos del mundo.

La frustración por la intervención del significativo padre-ley (simbólico), que prohíbe la madre objeto real, pende de un acto imaginario. La amenaza de castración imaginaria y la frustración del objeto de deseo real se pueden articular por el logos; la primera intimidación es sólo un esbozo de reconstrucción lógica. La castración como intervención del padre real sobre la amenaza imaginaria, sólo evidencia la verdad primera del ser menesteroso, inconcluso. Pero esta frustración y privación que *con*-duele, es la dimensión que mete al sujeto a la proyección del dolor como agresión. El sujeto tratará de arrancar al Otro, en quien se le presente, eso de que se supone privado. Demanda esa presencia paradisiaca, que apenas intuye, pero que remite a un objeto otro. El efecto del cual se puede dar cuenta en la clínica es el de un sujeto que vierte su dolor de pasivo a activo; trata de hacer sufrir a otro lo que imaginariamente supone le hacen sufrir. ¿Quié-

nes?... Las almas del mundo, el espíritu de la cultura, Dios, el gran Otro, el vecino de la calle. De tal modo, la privación del objeto de amor despierta los fantasmas imaginarios que resguardan la constitución del deseo. De ahí las quejas cotidianas: ¿no cumplí la demanda y por eso me dejé? ¿qué debo tener para que me quiera? ¿no fui suficientemente hombre o mujer?

En análisis, estas quejas se escuchan como demandas de amor ante el privador imaginario; de ahí que en esa escucha no se disponga a dar solución—sentido sino que, para efectuar análisis, se requiera de un silencio que apunte al *ser* en cuanto significante. La falta de un lenguaje *normal* rompe la alianza de paz, los ropajes del dolor primero. Si el sujeto transfiere en el analista esa presencia que nutre (soporta), soportará la angustia de la privación para hablar de los ropajes de la falta primera, del dolor sordo.

La insatisfacción de la histérica radica en arropar negativamente la existencia para no encarar el dolor primero. La racionalización sería: “Ningún objeto es suficiente”, “por ello, el dolor”. Se busca la insatisfacción que dan los objetos, pues no son el falo, y se intuye que en ella hay un vacío que tiene que ver con esa ineptitud de los otros. Si la curación o el cambio terapéutico deviene en la respuesta a ese vacío, enseñando una nueva manera de expresar sus *necesidades*, será tan sólo como un analgésico, pero tener que asumir el no remedio para la existencia, que no hay privación de ese dolor, implicará tener que arraigarse en lo agri dulce de la vida.

Entender el masoquismo endógeno como el dolor sordo del existir, remite también a asumir los otros dolores: los sufrimientos que se ejercen en contra de uno mismo o de los otros. Hay que recordar la función del resentimiento: cuando el sí mismo es víctima pasiva, el Otro está a salvo; de lo contrario, el sí mismo se activa y ejerce presión sobre otro para hacerlo sufrir. Se afirmaba con Nietzsche que la gran fiesta humana es el hacer sufrir a otros, ahí hay un plus de goce (exaltación del dolor), un ir contra la vida. Si no se puede ser el falo que dispense del dolor, se reniega; entonces, el sujeto se posiciona como siendo Yo la vida, el Falo que desgarrar, el dueño

de la vida. Si el objeto del amor se evidencia como insuficiente, como el no falo, como quien es incapaz de exorcizar del vivir, entonces se cobra en sufrimiento. Esa crueldad que se escucha en la clínica al tratar de socavar, de exprimir hasta el último reducto la vida del amante, es muestra del desmembramiento del otro para encontrar el falo, el remedio a la vida. Por ello, sí se busca la muerte como el único remedio para la vida.

Transitar de este imaginario proyectivo al ámbito simbólico, requiere de un tú, una presencia en la que se puede fijar el sujeto, alguien a quien se coloca en el lugar mismo del falo para poder hablar del sufrir moral, de la insuficiencia de los bienes. Así, una escucha diferenciada en presencia no es poca cosa para el humano doliente: es la remembranza de un estar primero que constituye. A ese que escucha también se le lanzarán los demonios imaginarios, pero el analista no se irá, los escuchará para que se escuche. No hablará él yo sino ello; dejará que hablen “los espíritus” que el sí mismo ha incorporado y de los cuales no creería que pudiera dar cuenta —el analizado—, aunque le hablaran.

La histérica evidencia la queja fundamental de que ella son los otros. La queja radica no en ser los otros sino en el terror latente de tener a los otros metidos y que, a falta de ellos, la angustia se presenta en tanto que, sin ellos, ella es nada. No es una queja vana la sensación de *nada*, del deseo de nada, de la bella indiferencia. Ella, si no es el falo, *no tiene llenadero*. Esta aparente polaridad que se presenta en ella, es la problematización fundamental de la existencia que se revela; al ser los otros, se es hombre, se es mujer: hay plasticidad. Deseo de ser el todo, enfrentarse a que no es La mujer. La vulnerabilidad del vivir en el neurótico se vuelve una revelación contra existencia, contra vida, o ritualizando la vida.

La marca histérica es el berrinche, el llanto ante la insuficiencia de los bienes; para calmar ese dolor sordo demanda del Otro una intervención en acto. Como bien decía Winnicott, ante el exceso de placer que los niños golosos muestran en juegos, apenas si se detiene con una bofetada que “constituye una culminación falsa pero muy útil” (1981: 39): una buena

nalgada para detener el exceso del niño, aunque también los incluya en el goce.

En el berrinche ante algo que no se le ha dado y después se le quiere dar, clama el niño un “ya no quiero, ya no quiero”; a veces, el dolor de la nalgada es para que quiera.⁷ De ahí, el pegar es mascarada del querer; si en verdad los goces compiten entre sí, el goce sordo cede ante la excitación del contacto, tocarle las nalgas, y la sobreexcitación del golpe.

¿Cuántos hablantes no se han escuchado cuando en diván narran la necesidad de vivir dolor para corroborar que todavía existen? Ese recurso metafórico que utiliza el saber popular de pellizcarse para saber si se está soñando o no, es el recurso cotidiano (recurrir al dolor) ante la duda del existir.

En la psicosis, el problema no es el intercambio de las identificaciones, el temor se funda en que precisamente la identificación es nuda. La ambigüedad permanente de la histérica ¿“estoy en la cosa, soy la cosa (el otro)”?, se vuelve una certeza fracturada en la psicosis: no sólo estoy en el otro, isoy el otro! En la histérica, hay un reconocimiento de la diferencia y de la plasticidad de la identificación. En el psicótico no hay diferencia, es tocar el vacío del yo en el sí mismo, en cuanto vaciado (ahí donde el místico nada, el loco se ahoga). Si yo soy el Otro —el Otro me sabe—, ¿dónde quedo yo? El otro no apacigua regresando la imagen para existir, roba la imagen, *me* roba la existencia; este interjuego comunicativo es parte del delirio. De ahí que la amenaza de muerte por el Otro, que angustia tanto en la psicosis, no es un fantasma, es real.

7. No se sugiere golpear a los niños de manera indiscriminada sino de un modo *útil*: la nalgada para hacer alto. En realidad, a lo que se apunta es a la necesidad que se requiere de limitar, de ordenar el goce del niño, quien padece de sus propios placeres más allá de las “buenas conciencias”. La facilitación de la sobreexcitación inquiera al otro, *experimentado*, a intervenir para poner alto al goce. Es importante discriminar entre un alto para el goce del niño y las golpizas mediante las cuales goza el adulto; una cosa es el castigo reparador y otra, la venganza.

En la melancolía reaparece desde lo real este reclamo al Otro, y se atenta contra el otro o contra el constituido por ese Otro como objeto: el yo (¿suicidio o asesinato?). Lo terrorífico está en (E)llo, que viene desde afuera. En los neuróticos habrá siempre ese ir y venir en el amar al otro que me rescata de la nada y con quien, por tanto, quedo en deuda (de ahí el resentimiento). En la psicosis ven cómo ese Otro se les in-corpora, lo que, con toda razón, los angustia, ya que no pueden combatir la indiferenciación. Esa in-corporación es a la vida, a la cultura humana, enlazar en sufrimiento, en carne viva. Por ello, todo lo que suene a amo es peligroso, es el resentimiento en su forma más cruda, ante la exigividad del vivir doliente.

El *con* como *deinon*

[...] la ética, en el sentido de que no se trataba tanto de estudiar el deseo como, de entrada, de reducirlo y disciplinarlo.

Jacques Lacan (1998: 259).

Se centrará ahora el problema de la ética. ¿Cómo se podría discutir la afirmación del prójimo como *das Ding* y del prójimo como el con-stituyente en presencia? Aquí se tocan las dos caras de la misma moneda. No en vano Lacan articula la Antígona en relación con dos aspectos fundamentales: el *deinon* y el *áte*.

Dirá el coro en la tragedia de Antígona: “muchas cosas deinón existen; pero ninguna más que el ser humano” (Nussbaum, 1995: 92). *Deinon*, siguiendo a Martha Nussbaum, es lo extraño y terrible; aterrador e incomprendible; terrible en poder; asombroso o pavoroso; brillantes del entendimiento humano o monstruosidad de un mal, también se atribuye a una realidad discordante con lo que la rodea, con lo que se espera o se desea.

Esta palabra griega apunta claramente a ese ser humano demasiado humano que esboza Nietzsche, ya que su constitución inagural, de ser me-

nesteroso, lo implica en un primer momento en el mundo como el súbdito (*asubject*). Es el lugar del resentido, del esclavo que transitará de muchos modos para hacerse firme en el mundo. Ese estado de vulnerabilidad del súbdito lo deja frente a su amo desprovisto, de tal modo que quien lo mira podría tener un *omna deinon*, un ojo terrible e inquisitivo o como la mirada que describe Platón en el Alcibíades: “Un ojo, que requiere verse a sí mismo, debe mirarse en otro ojo [...] donde reside toda su virtud, es decir, la vista” (1984: 190). Por su parte Lacan, analizando el papel de la mirada, dirá parafraseando a Machado: “El ojo no es ojo porque lo ves sino porque te mira” (Lacan 1996a).

La posibilidad de la mirada, hay que recordar, se funda en la presencia. Así pues, la mirada, como el habla, el olor, el color, la textura de la piel, son en cuanto presencia fruiciante (ley del placer) y ausencia doliente (ley del deseo). De ahí, la gracia y desgracia que nos viene del otro: sin el otro, el dolor sordo no se da, se da la muerte; sin el otro, no se da el deseo, se da la necesidad. La risa del neonato, recuerda Lacan (1998), es el modo primero de la comunicación. Esta es frente a ese otro que le hace *bullá* a su existencia.

Así, siendo ese *deinon* la primera condición de posibilidad para la existencia, por lo mismo se convierte en la primaria condición de posibilidad para la muerte. Dice el refrán popular: “Tanto quiere el cuervo a sus hijos, hasta que les saca los ojos”. El querer del otro está imbuido en los tres registros lacanianos, de tal modo que la incorporación del otro va desde el querer real del otro (se nutre del pecho, bien podría ser de su propia carne) hasta el querer, el querer del otro.⁸

8. Es importante destacar la tinta que le invierte Lacan a esta realidad histórica humana, cuando en el seminario *La psicosis* recuerda las sociedades con las que tuvo que competir el naciente pueblo de Israel; cómo este pueblo, bajo una ley, se constituye y evidencia las prácticas canibalísticas de los pueblos vecinos. Con Freud, sería el trayecto de la pulsión oral a una de mayor complejización.

Sólo después de lo que se ha recorrido en este escrito, se puede asumir que *das Ding* en su primariedad es el prójimo. Más allá del maniqueísmo, se puede decir que así como la vida no es lo contrario de la muerte, el mal no es lo contrario del bien: ambas realidades apuntan a un modo de ser y dejar de ser, donde la presencia del otro es el bien primero, como condición de posibilidad para instituir un orden o un desorden. El otro puede atentar contra la continuidad de mi existencia, con su ausencia, con su indiferencia; en contra de él en mí. Se decía, con la tragedia, que nada más *deimon* que el hombre, sólo él sabe de la fuerza de la desmedida (*orgé*), por lo cual se cumple la tragedia en la atrocidad (*áte*). Partir de esta realidad humana demasiado humana, permite posicionarse no en el *ortho* del vivir sino en saber que del hombre se puede esperar todo. La condición de posibilidad a la maldad, en tanto atentado a las condiciones de posibilidad de mi existir, es el fundamento del malestar en la cultura, ya que finalmente la condición de posibilidad radica en las cosas sentido que son deseadas no sólo por su utilidad o cualidades intrínsecas sino, y sobre todo, como bien afirma Spinoza, porque son deseadas por otros, deseo de deseo. Será así, la búsqueda del deseo subjetivo, no del objeto. Y en lo humano será la expectativa de ese deseo primario: deseo de ser deseo de otro, donde al ver esa mirada deseante de forma vicaria en el semejante, despertará ese impulso primero de los celos.

Esta condición de lo humano (lucha de deseos) es el dispositivo que nos sostiene y nos enlaza en guerra de baja intensidad. Más allá de las intenciones, está el dispositivo de competencia que requiere una ley, un contrato social no dicho para convivir.

Con lo enunciado en estos dos últimos apartados se puede dimensionar el campo inaugural que hereda Freud al detectar desde la clínica ese repetir, ese preferir el mal al bien, bajo la compulsión que se presentó en el capítulo II y que, como ya se vio, Lacan dimensiona bajo el goce. El primer epígrafe de este apartado remite al goce que se refiere a la tensión,

al forzamiento, al gasto —al esfuerzo—, a la hazaña. El goce colinda con el placer y es opuesto al deseo. Si se piensa desde Freud, el deseo es aquello que va del displacer al placer, se inicia en la existencia del displacer, dolor sordo, del gasto de existir, del estado de goce hacia el placer que da el otro y genera deseo. ¿Pero quién no dice que el primer contacto corporal humano del neonato no es de dolor y que sólo al proporcionar calor al cuerpo, suavidad, se convierte en apaciguador del desamparo? De ahí lo paradójico del placer y el dolor, ya que no son estados opuestos sino colindantes, donde el deseo es el articulador simbólico para ser, gracias al significante.

Se resalta el valor de goce: es un término que permite soslayar el equívoco de que el placer y el dolor son contrarios, pero además permite reconocer la fuerza de los otros que, al dar placer, colocan en el camino del deseo. Deseo siempre faltante porque no hay bien alguno que se dé una vez y para siempre. El esfuerzo de existir sí es constante y el desear, desde el momento en que el otro entra en la vida, tratará de ir a la par con el goce. Como bien recuerda Néstor Braunstein (1990), el goce está referido en los términos del derecho de gozar del bien. De ahí que el goce de sí y del otro, en tanto que el primer yo es corpóreo, requiera de una normatividad. El significante ley que regula la pulsión no excluye la satisfacción del objeto, la regula, y por esa medida se puede hablar de la desmedida, del plus de gozar.

Muchos teóricos en psicología han hecho una exaltación del placer, sobre todo del sexual; poco vislumbran la dimensión que Freud recuerda respecto a la represión primaria.

La gran mayoría de los ciudadanos supondría como indispensable regular las propiedades y su uso, para no ser victimados por otros. “Que haya una ley que regule”, dirían. Si en los objetos es valioso, cuanto más en los cuerpos, ¿qué es lícito hacer y hasta dónde se puede llegar con el cuerpo propio y el de los demás? se pregunta Braunstein (1990). La moralización de la sociedad se funda en este estado de necesidad de la regulación; sin

ley que regule los goces, no hay sociedad viable, ni análisis (¿analizar a un parricida?). Lo que los moralistas olvidan es que quien regula tiene poder de goce y autoridad de goce, de tal modo que los límites que le marca al otro también son un modo de gozar, el amo es castrado. En *El goce y la ley*, José E. Milmaniene (1995) trabaja claramente estos interjuegos, donde la ley puede ser gozosa o apaciguadora de culpa. ¿Cómo hacer para que el castigo ante el rompimiento de la ley no se vuelva venganza, el gozar del cuerpo del otro?

Esta intervención de una ley que normativice los goces es lo que permite asumir la existencia de las dos escenas. Salir del ser gozoso en la indeterminación del pedazo de carne implica un toma y da—ca (ca): someterse a quien cuida y disfrutar del cuidado. Someterse es implicarse en la norma del mundo, qué sí y qué no se puede. Por ello, el psicoanálisis evidencia que ese cuerpo en su goce es regulado, cómo goza la boca, cómo goza el ano, cómo goza la uretra, cómo goza el pene. Normar el cuerpo es condición de posibilidad del ordenamiento del mundo; el cuerpo se regula en interacción con los cuerpos de los otros y los objetos. Algún objeto externo sirve para algo y no para otra cosa, ya que si el niño usa el cepillo de dientes para limpiarse la cola y la caca, como pasta dentífrica, se le censurará. De ahí que la moral trate de ir en dirección al orden y el resentido aprendiz en contra de él. Romper el orden genera una excitabilidad mayor, es llevar el placer al colmo.

El ámbito de lo inconsciente reprimido “genera ira”, el resentimiento que se queda siempre con el deseo de lo no visto, no tocado, no explorado —el goce, como “hace falta que no haya” (Lacan, 1992a: 74). Por ello, el sueño es un parapeto al goce prohibido del existir. La culpa en cuanto insignia de la ley guía en la escucha analítica en los modos de gozar del otro.

Por tanto, la apuesta ética del análisis va dirigida no a censurar el goce sino a evidenciarlo; no a curar el “mal del existir” sino a enfrentarlo, pa-

tentizarlo, redestinarlo. Asumir los pagos por vivir y precipitar al sujeto que disfrute del enigma del significante (goce fálico), el saber “es *costoso* [...] porque uno tiene que arriesgar el pellejo, porque resulta difícil [...] menos adquirirlo que gozarlo” (Lacan, 1992a: 117).

Para concluir este apartado, hay que especificar que el sujeto es *deimon* porque su corporeidad inacabada permite hacer de ella grandes maravillas, buenas, mejores y hasta en demasía; porque la corporeidad disfruta, se complace y se martiriza. Si la condición de posibilidad en el hombre es abierta y el límite absoluto es la muerte, toda técnica de descubrimiento del enigma del existir se sustenta en la ascesis primera, en la realidad volitiva que se esbozó aquí de Nietzsche. Realidad primera imaginaria en un sí, un no, un contra no o una suspensión de respuesta, que será respaldada con un esfuerzo diario, cotidiano, permanente de *estar en siendo*.

CAPÍTULO VI

El más desgraciado y el papel de la teoría en la formación

Tu virtud es la salud de tu alma [...] Es preciso conocer tu fin, tu horizonte, tus impulsos, tus errores y, principalmente, el ideal y los fantasmas de tu alma, para determinar lo que la palabra salud significaría hasta para tu propio cuerpo.

Friedrich Nietzsche (1998: 130–131).

Antígona

Jacques Lacan (1995) refiere la presencia de *Antígona* como la esencia de la tragedia. *Antígona* representa la obra de la fatalidad, huele a amor, a incesto, a *até*, a locura, a *orgé*, a deseo de nada. Es la representación de la tragedia humana, la fractura de la ley humana por una que está allende el poder del hombre. Bernard Sichère (1996) supone que la tragedia de Cristo es de un orden distinto, ya que no se trata de un hombre sino del Hijo del hombre, aunque reconoce en esos pasajes el drama donde la crueldad del hombre se desboca. Se puede dejar una pregunta al aire: ¿por qué Lacan no escoge el drama del crucificado? Es un drama donde la crueldad del hombre se muestra también hasta el colmo, pero donde las lecturas apuntan a una muerte para generar vida; más aún, el signo donde la muerte es vencida.

Más allá de la reflexión de fe o teológica, el crucificado y Antígona muestran la desmedida en la capacidad y el acto de la crueldad del hombre.

Ambos actores, a imagen del héroe, optan más allá de los bienes; la consecuencia del martirio está más allá de toda razón; el brillo de Antígona está más allá del principio del placer, en el deseo puro por la descarga total de la pulsión. El proceso de Jesús el Nazareno, por otro lado, dada la versión postpascual, parte de un realismo de acuerdo con el devenir de la naturaleza: “si el grano de trigo no muere”, no hay posibilidad de más vida. Es una muerte que enlaza todos los sacrificios para renunciar a ellos. Es una mitología que abrió una nueva era.

El Dios hecho hombre, sólo y en tanto hijo del hombre, es la condición de posibilidad para apelar que la medida de toda interpelación o ruego al que no tiene nombre, debe estar mediada por la ley moral, por la actitud del amor paulino en la carta a los corintios, el amor puro cristiano en tanto ágape. Este hombre, que enlaza el amor a Dios en el amor al prójimo, gesta lo que se esboza en el fondo del evangelio de Judas, el sentido pleno del ateísmo allende las ritualizaciones religiosas.

Antígona tiene la particularidad de haber sido pensada en un horizonte griego; por tanto, no es santa sino emblema que contiene los elementos de la tragedia.¹ Es un enfrentamiento de la voluntad de un goce masoquista y de uno cruel: Antígona y Creonte.

La esencia de la tragedia griega radica en mover las pasiones: el terror y la conmiseración. Siguiendo a Aristóteles, se reconoce que no se trata de una representación de seres humanos sino de la acción y el curso de una vida (Nussbaum, 1995: 470).

Mientras que para Aristóteles el punto principal de *Antígona* trata de un error de juicio (*hamartánein*),² para Lacan (1995) su belleza está en la

1. Advierte Martha C. Nussbaum sobre la relación entre los mártires cristianos y Antígona: “La subordinación de Antígona al deber es [...] la aspiración a convertirse en *nekrós*, un cadáver amado por otros cadáveres. (La aparente similitud entre Antígona y los mártires de la tradición cristiana, que esperan una vida plenamente activa después de la muerte, no debe ocultarnos lo insólito de semejante meta.) En el mundo de abajo no existe el riesgo de fracasar ni de cometer malas acciones” (1995: 109).
2. Los elementos de la tragedia en Aristóteles son: el espectáculo (*ópsis*), la música (*melopía*), la palabra (*léxis*), el carácter (*éthos*), el pensamiento (*diánia*) y el relato (*mythos*).

mostración del deseo puro. La esencia de la tragedia leída desde el hoy, podría ser constatar que la fragilidad del bien radica en que el uso de los bienes y el posicionamiento ante las valoraciones es factible de goce.

Para terminar este escrito se desarrollarán los puntos de amarre de lo hasta aquí esbozado, pensando en qué es el discurrir ético en psicoanálisis.

Antígona, más allá de la esperanza

La esperanza en su ir y venir de un lado a otro, resulta útil, sí, a muchos hombres; para muchos otros, un engaño del deseo, capaz de confiar en lo vacío: el hombre nada sabe, y le llega cuando acerca a la caliente brasa el pie.

Sófocles (1969: 97).

Antígona muestra a todas luces el sufrir humano, la evidente tragedia, el amor fatal de la existencia. Dice ante Ismene: “a ti te toca vivir; en cuanto a mí, mi vida se acabó hace tiempo, por salir en la ayuda de los muertos” (Sófocles, 1969: 95), y ante Creonte: “ya veía, ya, mi muerte —¿cómo no?—, aunque tú no hubieses decretado nada; y, si muero antes de tiempo, yo lo digo que es ganancia: quien, como yo, entre tantos males vive, ¿no sale acaso ganando con su muerte?” (Sófocles, 1969: 91).

Sus frases muestran las dos muertes: ella sabe que va a morir tarde o temprano, pero su alma, aquello que la animaba, estaba muerta desde antes. Es hija de una tragedia que recuerda una y otra vez: una madre que se suicida y un padre que se saca los ojos. Es hija de la desgracia, del *até*, de la calamidad. Dice Lacan (1995) que es la muestra del deseo puro de muerte. La pregunta por su existencia de acuerdo con lo que le toca vivir le parece ya insufrible. Jacques-Alain Miller (1998) afirma que la primera muerte es encarnada a cada momento por la representación del significante, y que la segunda barre con la representación significativa. Esta muerte del más allá

apunta al destino, a lo innombrable. Ya en el cristianismo se habla de la importancia de que el grano de trigo muera para dar vida. Thomas Merton (1974) refiere dos vidas: una que está remitida al ámbito vegetativo y otra, a una Vida que asume la lucha interna en el sujeto de la vida y la muerte.

El tema principal en el texto de Sófocles es el enfrentamiento de dos voluntades: la de Creonte y la de Antígona. Como dice Karl Reinhardt, descartando otras lecturas de este encuentro:

Antígona tampoco es un conflicto de normas, sino la tragedia de dos casos humanos, separados por su naturaleza pero unidos por el *daímon*, que se suceden uno detrás del otro como imágenes contrapuestas... En *Antígona* se desarrolla única y exclusivamente una lucha, una forma de ser se dirige contra la otra, desplegando su pro y su contra y, simultáneamente, los ámbitos que entran en conflicto son más amplios y más esenciales, tienen un mayor alcance tanto por su elevación como por su profundidad y el antagonismo llega a cuestionar la diferencia entre los imperativos humanos y los divinos, entre los preceptos efímeros y las normas eternas (citado en Solari Alliende, 1998).

La tragedia inicia cuando Creonte es notificado de que ha sido desobedecida su orden. Había ordenado, bajo pena de muerte, no enterrar a Polinesis, quien trató de arrebatarle el reino de Tebas por la fuerza a su hermano, Etéocles. Creonte, tío de ellos, queda como rey y da honores fúnebres a Etéocles, dejando el cuerpo de Polinesis expuesto en la ciudad, para ser devorado por perros y aves de rapiña. Antígona, hermana de los muertos, cree que por justicia ambos deben tener el honor de ser sepultados. Para poder librar la ley total de Creonte, apela al mandato divino que reza: “ningún hombre puede quedar sin sepultura”, es decir, al derecho de todo muerto a ser sepultado, a diferencia de los animales, que quedan expuestos al apetito de otros. Así, Antígona cubre con la tierra cercana al muerto.

Este enfrentamiento tiene como telón de fondo exponer, como toda tragedia, la disyuntiva humana: la necesidad de la existencia (las *Moiras*) y el ejercicio de la voluntad humana.³ Las fuerzas naturales y las pasiones humanas se hacen personajes. En Sófocles, a diferencia de Esquilo, el sujeto es abyecto, un hombre lanzado al mundo y frente a sus pasiones en desamparo. No hay aquí la posibilidad de una redención o de un dios ex máquina para rescatar al hombre de su abandono. Es como el Abraham de Sören Kierkegaard en *Temor y temblor*, lanzado a lo impensable, al sacrificio, al asesinato, pero esta no es una prueba de fe: no hay quien detenga la mano del sacrificio. Aquí se trata, como bien enuncia Martha C. Nussbaum (1995), de una resolución basada en la razón práctica, donde hay dos exigencias, los deberes de los personajes se enfrentan y la trama concluye en la declaración de que la prudencia (*to phronein*) es el elemento más importante del buen vivir humano (*eudaimonía*).

Ambos personajes apelan a un argumento racional para poder ejercer su voluntad: Creonte, a la ley de Estado, donde todo extranjero enemigo de la polis deberá ser insepulto; Antígona, a la ley divina, desde donde ella reconoce que, aun cuando Polinesis se unió a fuerzas externas, era tebanos tanto como su hermano, “Cuando murió no era su esclavo” (Sófocles, 1969: 93), reitera.

En la obra, Creonte trata de refugiarse en lo que dicta la ley y la razón; desde ahí cuestiona a Antígona, procura enterarla de su prohibición, pregunta: “¿sabías qué estaba decretado no hacer esto [dar sepultura]?” Ante la afirmativa de Antígona, Creonte la impele: “¿te atreviste a pasar por encima de la ley?” (Sófocles, 1969: 91)

3. Siguiendo a Karina Donángelo, también es importante considerar que el “eje central de toda obra trágica es el restablecimiento doloroso del orden, y el alumbramiento traumático del deber en su doble aspecto. Desde el plano religioso, desarrolla el antagonismo que existe entre el hombre y el cosmos. Y en el plano político explica la conflagración subyacente entre el hombre y el poder” [*El origen de la tragedia griega y sus autores*, en revista digital de cultura *Sitio al margen*, DE consultada el 20 de junio de 2006, disponible en: <http://www.almargen.com.ar/sitio/seccion/literatura/>

Ante este posicionamiento racional, o muy lógico, advierte el coro trágico: “La esperanza, en su ir y venir de un lado a otro, resulta útil [...] el hombre nada sabe, y le llega cuando acerca a la caliente brasa el pie [...] el mal parece un día bien al hombre cuya mente lleva un dios a la ceguera” (Sófocles, 1969: 97).

A ese dios que lleva a la ceguera se le llama enfermedad que lleva a la locura. Detrás de la aparente racionalidad de Creonte, hay una ceguera que lo lleva y de la cual los otros pueden dar cuenta, pero él no.

El corifero pregunta en el momento que Antígona es llevada ante Creonte: “¿Te detuvieron osando una locura?” (Sófocles, 1969: 88). Ese corifero —que es la voz de la gente que se turba, el fondo de la obra, que a modo de sueño “contienen alusiones condensadas y sutiles” (Nussbaum, 1995: 113)— anuncia la enfermedad que se presencia en los actos de los protagonistas. Toca el elemento medular de este dilema ético: el enfrentamiento de una razón pretendida y una desmedida ignorada.

Creonte sabe que en ese interjuego de pasiones está presente la locura, acusa también a Ismene de enfermedad y dice de ella: “la he visto dentro [del palacio] hace poco, fuera de sí, incapaz de dominar su razón” (Sófocles, 1969: 92). Antígona reconoce también que en esa tirantez de poder se encuentra la locura; afirma frente a Creonte: “puede que a ti te parezca que obré como una loca, pero, poco más o menos, es a un loco a quien doy cuenta de mi locura” (Sófocles, 1969: 91). Creonte afirma su locura en su dictado frente a Antígona, sin saber la dimensión del *daimon* que lo lleva, sentencia: “sobre todo mi odio es para la que, cogida en pleno delito, quiere después darle timbres de belleza [a su acto]” (Sófocles, 1969: 92). Acto seguido, la condena a ser lapidada.

Las voces discordantes ante tal condena de Creonte no son escuchadas. Son voces con autoridad moral no legal: una viene de Hemón, hijo de Creonte y prometido en matrimonio a Antígona, y la otra de Tiresias, el viejo sabio descifrador de los augurios de los dioses.

Hemón trata de interceder a favor de Antígona, pero para Creonte el intento de mediación es una muestra de rebeldía a su autoridad; ve la invitación a recapacitar sobre su decisión como una sublevación. Se enfrentan dos pasiones: Hemón, mediando por el amor de su amada, y Creonte, enceguecido en la desmedida del poder, como único juez de su ley. Hemón hará un llamado a la prudencia, pero lo que obtiene como respuesta es la autosuficiencia del padre. Creonte trata de amedrentar a su hijo amenazándolo de matar a Antígona delante de él; Hemón sale, deslindándose de la locura de su padre.

Tiresias, por otro lado, después de presentarse ante Creonte, le augura infortunio y lo invita a recapacitar sobre su condena a Antígona y de no enterrar a Polinices. Le anuncia: “el orgullo un castigo comporta, la necedad”. Y pregunta: “¿qué clase de proeza es rematar a un muerto?”. Creonte lo increpa: “en bello ropaje ocultan infames palabras para servir a su avaricia” (Sófocles, 1969: 111). Ironiza sus máximas. Sin embargo, Tiresias insiste en una: ¿en qué medida la mayor riqueza es tener juicio? Creonte supone que él personifica la razón y el buen juicio, por ello responde que el mal mayor es no tenerlo. Tiresias entonces lo condena: “Y, sin embargo, tú naciste de esta enfermedad cabal enfermo” (Sófocles, 1969: 111). Después, le vaticina que por la muerte que dará, él tendrá que dar un muerto venido de sus entrañas.

Se habla de enfermedad, pero ¿qué es esa locura sino el ejercicio de la *orgé*, un odio sin medida? La *hybris* manifiesta en Creonte se enfrenta a un acto de belleza y amor, con Antígona.⁴ Es reiterativo el cuestionamiento sobre la desmedida: Antígona pregunta desde la primera escena si se quiere algo más que su muerte y Tiresias pregunta qué objeto tiene rematar a un

4. Siguiendo a David Cifuentes, se puede sostener que la “puesta en marcha por su *daimon*, la *hybris* del personaje trágico señala que las causas de su actuación están más allá de lo que el pensamiento puede percibir y comprender. Las razones del mito escapan a las redes del logos; el lenguaje demuestra ser una red demasiado gruesa para aprehender las sutilezas que mueven el devenir” [“Mito y filosofía”, en *La caverna de Platón*, DE consultada en octubre de 2000, disponible en: <http://www.lacavernadeplaton.com/histofilobis/mitoyfilo.htm>].

muerto. Hay una interpelación a Creonte de un algo más que busca, y que no tiene límite. Este puede ser el pelaje de la venganza, bajo la búsqueda de rematar en la segunda muerte a la que se aludía anteriormente.

Antígona contiene la esencia de la tragedia, pues muestra el enfrentamiento de la necesidad, el destino y la libertad humana; es la obra que permite pensar la crueldad humana, la esencia de la pulsión. El *até* es la calamidad que deriva de los actos humanos bajo desmentida de la ley en Antígona y en la sobrefirmación de la razón, desestimando la propia pasión en Creonte, quien no busca justicia sino venganza.

Lacan piensa al hombre en esa fatalidad y reconoce en el trabajo analítico su presencia. La escucha analítica da espacio a la expresión de la fatalidad del sujeto por ser y el reconocimiento de lo ominoso que preside por no ser, precipitando lo que es de vida en la muerte. Frente a ello, apela a una ética del deseo frente al goce.

Se decía que Creonte evidencia en sus actos no sólo un castigo a Polinesis sino una evidente venganza que conlleva a maldecirlo más allá del expirar. Una doble venganza, frente a una segunda muerte que arrastra también a Antígona.

Friedrich Nietzsche (1989: 73–86) analiza la venganza respecto a la historia del hombre en su goce cruel, donde, aun muertos, se desentierran y desmiembran los cuerpos. A este anatema como exterminio de todo rastro se refiere la frase del marqués de Sade a la que Lacan alude, sobre la muerte segunda que apunta al deseo: que ni una tumba, ni un signo, señale la ubicación de su cuerpo muerto (*cfr.* Lacan, 1995: 312).

Crueldad simbólicamente distinta en la tradición judeocristiana, pero bajo la misma voluntad de venganza: no sólo era la excomunión sino además la condena a la hoguera, y ni qué decir del anatema extratumba, bajo la alegoría del sufrimiento en la eternidad. ¿Este exterminio de cuántas muertes habla?

Por otro lado, Lacan enuncia que la posición del analista es semejante a la del santo. Del santo, en tanto no hace caridad, más bien, hace de deshe-

cho: lo hace “para realizar lo que la estructura impone, a saber, permitir al sujeto, al sujeto del inconsciente, tomarlo como causa de su deseo” (Lacan, 1996b: 98).

El razonamiento de Lacan sobre el posicionamiento del santo y el analista se sitúa en un conocimiento de causa de ese deshecho e indiferencia ante los bienes, del lugar del muerto frente al deseo del demandante, pues el deseo puro los atraviesa. Este silencio psicoanalítico, recuerda a Kierkegaard, quien advierte que no hay hombre con remordimiento que resista el silencio. Cuando está listo el secretario para levantar acta, el silencio se vuelve una pregunta sagaz y la tortura más espantosa, pero admisible. Poder mantener ese silencio dirá, no es cosa fácil, “quizá se crea que sólo se encontrará algo semejante entre los príncipes y los jesuitas, y que si se quiere llegar a tener una representación clara de ello será menester pensar en Domiciano, Cromwell, Alba o en un general de los jesuitas” (Kierkegaard, 1988; 124).

Siguiendo esta reflexión sobre las dos muertes, se apunta la pregunta: ¿cómo es la travesía en el análisis, teniendo en cuenta que es una apuesta por secundar el deseo, bajo el goce del enigma signifiante? Para responder se recurre a la perorata de “El más desdichado” o “Arenga entusiasta” de Kierkegaard (2006).

El más desgraciado

El texto inicia narrando que en Inglaterra hay una tumba curiosa, cuyo epitafio reza: “El más desgraciado”. La tumba fue abierta y no se encontró en ella ni rastro de cadáver. Ante esa evidencia, Kierkegaard se pregunta: ¿caso no halló reposo ni siquiera en la tumba y ha vuelto a vagabundear por el ancho mundo? ¿caso ha abandonado su casa y su hogar, y no ha dejado más que las señas escuetas? ¿es que nadie se ha cruzado todavía en su camino con el más desgraciado de todos los hombres? ¿no será, más

bien, que las penas lo mantienen aún con vida y le siguen paso a paso hasta la tumba?

De ahí, convoca a los cofrades cosepultos, para saber quién es el más desgraciado.

En diálogo con Franz Brentano y Georg Wilhelm Friedrich Hegel, dice: “el desgraciado está siempre ausente de sí mismo, nunca íntimamente presente”. De ahí, parte a ver esas ausencias en los distintos tiempos gramaticales: está el hombre que vive de la esperanza, el que espera una vida eterna, un desdichado pero no un desgraciado propiamente, ya que se torna presente en la esperanza; hay otro que vive del recuerdo, tampoco se puede decir que sea el dueño de la tumba ya que vive presente en el pasado, suspende sólo el presente; uno más llega como candidato, el que vive del futuro, será también un desdichado porque vive de la esperanza, pero no un desgraciado. Lo acompaña otro que perdió la esperanza, pero vive una mezcla de esperar la esperanza perdida y vivir en el pasado. También está presente aquel que, perdiendo el recuerdo o no teniendo qué recordar, insiste en ser un reminiscente, en vez de tornarse esperanzado.

Da ejemplos de estos candidatos. Está el maestro de párvulos, que pasó su vida sin ninguna huella y de pronto en la relación con los niños conoce la belleza de la infancia y vuelve sus ojos tratando de recordar su propia infancia. Este, dice, pretende descubrir a reculones el sentido de la infancia, para él totalmente perdida, pero cuya importancia no quiere en modo alguno apartar de su memoria. O aquel que no conoció nunca las alegrías y los goces de la vida, que cayó en cuenta en el mismo trance de su muerte de ello, pero no muere sino que recupera la salud, reviviendo aquel mismo vacío de su vida pasada (la muerte habría sido una suerte mejor para él, sentencia).

Hay otros desdichados que interjuegan en los tiempos gramaticales, lo que a uno le impide tornarse presente en su esperanza es cabalmente el recuerdo, y la esperanza es lo que le impide al otro hacerse presente en sus mismos recuerdos. La desgracia de este sujeto radica en haber venido muy

pronto al mundo y, como consecuencia, siempre llega demasiado tarde. Está constantemente cerca de la meta y, en el mismo momento, ya se ha alejado de ella. Pone de ejemplos de esto a Niobe y Antígona. A esta última la ubica de espaldas a la esperanza, que ha reemplazado por la fidelidad del recuerdo. Y le brinda, para que sea feliz, una larga vida, significativa como un suspiro: “¡Ojalá ningún olvido te arrebatara nada! ¡Ojalá la diaria amargura de la pena te sea concedida en abundancia!” (Kierkegaard, 2006: 238). Como se ve, ironiza el acto sacrificial de Antígona.

Pasa Job, pero tampoco se queda como el candidato para ocupar la tumba, a pesar de haber perdido todo, ya que antes lo poseyó. Toca el turno al padre del hijo pródigo, un desdichado pero no un desgraciado, porque guarda la esperanza del regreso del hijo. Luego, caracteriza al que desea morir en martirio, al modo del crucificado. Su alma quedó rota y aniquilada: es un desgraciado, pero llegó a ser feliz, pues logró ser lo que deseaba, un mártir. Claro, no murió como imaginaba, clavado en una cruz, sino quemado vivo y consumido en fuego lento.

En seguida pasa la dama que fue engañada, que vive en el día esperando y en la noche afligida. Ella tiene la silla más cercana al desgraciado, pero tampoco lo es. Finalmente, da la bienvenida al más desgraciado, de quien dice que es enviado del reino de los suspiros, el niño mimado de los sufrimientos, el apóstol de la pena, el amigo callado del dolor, el amante desgraciado del recuerdo; confundido en su memoria con las sombras del recuerdo, tiene la cabeza pesada, las rodillas flojas y, no obstante, no se apoya en nada sino sólo en sí mismo; está débil y vigoroso; parece que sus ojos no han derramado lágrimas sino que han sorbido en cantidades enormes; se le ve encorvado, si bien su juventud le augura larga vida; en sus labios flota una sonrisa ante el mundo que le comprende mal. Y ofrece votos por ese mundo, pide que nadie lo comprenda sino que lo envidien, que ninguna simpatía secreta barrunte su dolor solitario. Que las muchachas lo amen y que las que están encintas vayan a refugiarse con él, que las madres esperen de él y los moribundos busquen su consuelo, que la gente joven apriete sus

filas en torno suyo y los hombres de pelo en pecho cuenten con él, que la gente provecita se apoye en él como de un bastón; ¡ojalá que el mundo entero crea que es el único que puede hacerlo feliz!

Termina preguntando quién es el más dichoso sino el más desgraciado: “¿y qué otra cosa es la vida sino pura insensatez, y la fe una locura, y la esperanza una efímera dilación, y el amor vinagre en la herida?” (Kierkegaard (2006: 241).

Parece que aquí define al más desgraciado, pero al inicio de la perorata quienes convocan y se preocupan por saber quién habitaba la tumba son los cofrades cosepultos, los desgraciados. Quienes convocan, saben del ser desgraciado. Enuncia: los que viven de manera aforística, sin comunicación con los demás hombres, sin participar en sus penas y en sus alegrías; los que se mezclan con los ruidos de la vida, siendo pájaros solitarios en medio del silencio de la noche, y que solamente se reúnen contadas veces para edificar con el pensamiento cuán miserable es la existencia, cuán largos son los días y cuán infinita es la duración del tiempo; los que no creen en el juego de la alegría, ni en la dicha de los mentecatos; los que no creen en nada más que la desgracia... ellos no tienen miedo a la muerte, ya que conocen desgracias mucho mayores, sobre todo una, la mayor de todas: vivir. Por ello, “si existiera un hombre que no puede morir o el judío errante, esos serían los más desgraciados” (Kierkegaard, 2006: 233).

Si se vuelve a la pregunta que se hizo antes, se podría suponer que en la travesía de la experiencia analítica se comparte un poco del estado pasional de los diversos desdichados presentados aquí. Parangonando el concurso, se podría convocar a las vivencias de cada quien para saber cuál de ellas ha sido la más desgraciada y, al ir buscando, se podría brindar por esos momentos de desdicha; por los amores que esperanzaron, los que ilusionaron y engañaron; por esos proyectos que hicieron futuro; por esos lazos perdidos que hicieron pasado; por esas desventuras que se vivieron pasivamente, al depender de tutores que libraron nuestras almas de la responsabilidad. Se podría hacer el mejor brindis por el ocultamiento del goce que significaban

los actos de la fortuna e infortuna. Ese ocultamiento del goce que precedía y presidía era parte de la zanahoria o del tábano que impulsó lo que cada quien va siendo en ese presente progresivo del existiendo. Trayecto de la existencia, cual valuarte y producto, no como objeto sino en tanto proceso mismo. La importancia del trayecto se verá con mayor detenimiento más adelante.

¿Ascética del deseo?

El duro deseo de durar, no es otra cosa sino el deseo de desear.

Paúl Éluard (citado por Lacan, 1995: 368).

Sobre la propuesta ética del psicoanálisis, alguna literatura se ha preguntado si es estoica. Hay que dilucidar este supuesto partiendo de dos puntos nodales que esboza Lacan en el seminario *La ética del psicoanálisis* y en *Psicoanálisis: radiofonía y televisión*: ¿has actuado en conformidad con el deseo que te habita? “Lo que hace que pueda haber deseo humano [...] es la suposición de que todo lo que sucede de real es contabilizado en algún lado” (Lacan, 1995: 377).

Es problemática, de entrada, la pregunta, ¿qué deseo nos habita? Ahí, el epígrafe de este capítulo de Nietzsche da luz. Se requiere recorrer caminos, saber de la propia enfermedad y, en ella, encontrar la salud. Dígase primero que ese deseo en nada apunta al tender ordenado de las morales; es, como se ha visto, un deseo que viene del otro y se anida como gusano en el corazón del hombre para no cejar de moverlo hasta su muerte. Deseo que formalmente viene del Otro y que, a nivel de contenido, va en acción contra otros. De ahí que tiene una dimensión trágica, no es el dominar la muerte sino reconocer el dominio de la muerte, como punto de partida. Es el tonto del Tarot, que juega bromas, quien lleva a situar la vida como comedia. Lo cómico radica, dice Lacan, en ese significante oculto, el falo.

El deseo está en contra de la moral tradicional, que está apostada en el servicio de los bienes, en la degradación del deseo bajo la modestia, la templanza y la medida; en contra de la moral puritana que dice: “Continúen trabajando. Que el trabajo no se detenga” (Lacan, 1995: 375). En contraversión a la guía del “debería hacerse, en lo posible”.

El deseo no dispone al analista ni al analizado bajo el campo de la moral cristiana puritana, ni el deber kantiano, ni la temperancia aristotélica. Ese deseo que viene del Otro también en su formalidad instala en el interior del sujeto ese dispositivo fundamental, ser deseo de deseo; por ello, los actos están ahí colocados en su acierto y *desvío*. Ya que en alguna parte *alguien* está contabilizando los actos. Así pues, Lacan sitúa la culpa ahí donde se cede ante el deseo, ya que la paradoja del deseo está referido en relación con la consecución de consumación del mismo para sí mismo o para el otro; si se toma una vía, se queda mal con la otra y viceversa. Con estos dos aspectos tiende un dédalo insoslayable de vías y desvíos, propio de la naturaleza del deseo, de la ley del deseo. De modo explícito, aborda algunos puntos sobre el efecto del análisis:

- Reconocer el desamparo, no esperar ayuda de nadie; que al final del análisis, el sujeto pueda alcanzar y conocer la experiencia de desasosiego absoluto, del cual la angustia es ya una protección. Tocar en sus límites lo que es y lo que no es. Aquél que sabe que no hay un hombre feliz en el mundo.
- Reconocer el límite interior de la relación con el deseo, ya que el hombre regla su conducta sobre lo que hay que hacer para no “hincar simplemente el pico” (Lacan, 1995: 365).
- Reconocer el “temor de los riesgos a asumir si no se los impusiese [los deberes]” (Lacan, 1995: 365).
- Reconocer que se prefiere la castración simbólica a la pérdida de “la libra de carne”. Esto es la interiorización de la ley, en cuanto la que

ordena y que, como dictado, tiene sus extravíos en el padre real, simbólico e imaginario.

Lacan resume lo anterior en cuatro proposiciones:

- La única cosa de la que se puede ser culpable es de haber cedido a su deseo.
- La definición del héroe: aquél que puede ser impunemente traicionado.
- Estar arrojado, como el héroe, fuera del servicio de los bienes.
- No hay otro bien más que el que puede servir para pagar el precio del acceso al deseo, en la medida en que el deseo es la metonimia de nuestro ser (1995: 382).

Es interesante reconocer este esbozo de sujeto y pensar el ideal ascético de Nietzsche en *La genealogía de la moral*.

Nietzsche y los ideales ascéticos

Nietzsche (1998) tiene varios acercamientos a las ascéticas. Revela la ilusión del músico en cuanto que Richard Wagner no tiene nada: ni independencia del mundo ni suficiente fuerza para ir contra el mundo. Los filósofos, por su parte, quieren escapar de su tortura en sus escritos. Destaca que los filósofos también guardan esos ideales ascéticos de los religiosos: pobreza, obediencia y castidad.

Los filósofos piensan en sí mismos, ya que les resulta indispensable estar libres de coerción, perturbación, ruido de negocios, deberes, preocupaciones; lucidez en la cabeza; danza, salto y vuelo del pensamiento. Más que descansar sobre la vida, vuelan sobre ella.

Ven en el filósofo lo callado, lo frío, lo noble, lo lejano, lo pasado, todo aquello que no obliga al alma a cerrarse o defenderse, algo con lo que se

puede hablar sin elevar la voz. Son unos cabeza huecas, ya que todo lo que en ellos entra, sea lo que sea, sale con un sonido sordo y grueso... cargado con el eco del vacío. Se apartan de la fama, los príncipes y las mujeres, pero esto no quiere decir que ellas no vengan tras ellos.

Sus virtudes son la pulsión dubitativa, la pulsión negadora, la pulsión expectativa, la pulsión analítica, la pulsión investigadora, indagadora, atrevida, compensadora, la pulsión de neutralidad y objetividad. Tiene una actitud de *hybris* respecto a Dios, es decir, con respecto a cualquier tela de araña de la finalidad y la eticidad situada por detrás del gran tejido-red de la causalidad; *hybris* ante sí mismo, estar enfermo es instructivo. Son por necesidad más problemáticos, más dignos de problematizar.

Después de pensar a los filósofos, se refiere a la vida ascética. En general, de ella dice que es una contradicción, ya que es una voluntad de poder que se quiere enseñorear no de algo existente de la vida sino de la vida misma. Es una escisión ante la que se quiere escindida, que se goza a sí misma en ese sufrimiento.

Reconoce la vida como un camino que debe desandar; reconoce que las criaturas que pueblan esta tierra están llenas de ascéticos, de criaturas descontentas, presuntuosas, repugnantes, incapaces de librarse de un hastío de sí mismas y que se causan todo el daño por el placer de causar daño.

Pondera el ascetismo de los sacerdotes, quienes quieren curar a los otros de la enfermedad que también tienen, en tanto que son animales enfermos, resentidos. Ellos han podido desviar la dirección del resentimiento. No curan la enfermedad, son el consuelo de ella.

Hace una disertación bella sobre la constitución de salud y enfermedad del hombre, frente a la cual el sacerdote se coloca como el consolador (1989: 141–149), que en cualquier clase de psicopatología se debería tener en cuenta, ya que apunta a evidenciar cómo el hombre es un animal enfermo por su constitución. Es ahí donde revela lo más formal del resentimiento, que viene como una apetencia de amortiguar el dolor por vía afectiva; trata de adormecer el dolor secreto, torturante, progresivamente intolerable.

Apela, por tanto, a un afecto más fuerte, al menos para que el dolor sordo no esté más en la memoria. De ahí viene la culpa: “Yo sufro, alguien tiene la culpa”. El sacerdote, ante ello, no cura su enfermedad, le da razones para sufrir, sentencia: “Sí sufres, y la culpa es tuya”, y ahí se genera el pecado y todo eso que huele a incienso y santidad.

Concluye Nietzsche, pues, enunciando cómo el ideal ascético es el mal menor ante esta falta de sentido del sufrimiento; con sus prácticas, la ascetis parecía colmar ese inmenso vacío. Esta exigencia del ascetismo cierra todo nihilismo suicida. Termina con el aforismo que inicia su capítulo: “el hombre prefiere querer la nada a no querer...” (1989: 186).

No hay final

Como se ve de modo radicalmente descriptivo, Nietzsche semblantea la crudeza del existir humano y lo necesario de sus construcciones de sentido, que huelen a nada, ya que nada es remedio para el existir sufriente. Reconoce, por tanto, que las ascéticas son distintas en sus prácticas, en su modo de abordar ese vacío; sin embargo, apuntan ante lo común: la falta de sentido del existir bajo el dolor sordo.

Con esta recuperación se pueden ponderar los lugares de las tecnologías que se han creado para que el sujeto detenga su existencia y busque, dé razón y sinrazones del porqué estar en la tierra. Todas compiten en la trinchera frente a un enemigo común: no “colgar el pico simplemente”. Las ascéticas refieren hacia la segunda muerte.

¿Cómo vivir la vida más allá de la inercia cotidiana? ¿cómo vivir la vida más allá de las carnadas que son los bienes? ¿cómo vivir la vida más allá de los deberes? ¿cómo vivir la vida enfrentado ante lo real de la existencia? Estas podrían ser las preguntas no verbalizadas que preceden las búsquedas en los quehaceres insulsos del diario vivir y en las labores suicidas de los tiempos completos de trabajo.

Ante el existir no hay soslayo, queda recular y volver al estado natural precipitadamente; suspender la decisión y vivir sin Vida; negarla, es decir, volverse sordo ante lo real, exaltando el sufrimiento o el placer, o afirmarse viviendo de frente, sea a modo del caballero de la fe, el más desgraciado, el filósofo (que reflexiona Nietzsche), el estoico, el santo o el analista. El existir no deja escapatoria, impele una respuesta.

Las ascéticas tienen su fundamento en esa ascesis primaria que radica en una respuesta ante el existir; de ahí la diversidad de ascéticas en las tecnologías del saber de sí. Pero sin el reconocimiento de este reto primordial, sea afirmándose, negándose o suspendiéndose en juicio, no se puede construir absolutamente ninguna ascética. El esfuerzo del existir es reacción de supervivencia, lo valioso es el semblante que enraíza al sujeto en un sentido.

No se pretende hacer aquí una comparación entre el más desgraciado de Kierkegaard, el filósofo de Nietzsche o el santo cristiano, con las proposiciones de Lacan sobre el posicionamiento del analista en su pase, su actitud ante la vida y la muerte. Sin embargo, sí se ha referido con Nietzsche que lo común es que son ascéticas, de ahí que supongan algunos que toda ascética tendría que ser estoica. A ellos hay que decirles ¡no! Ya que lo estoico se mueve ante la preparación imaginaria para la vida.⁵ El análisis trata de simbolizar esa tragedia que no requiere de escenarios posibles y extremos, pues ya hay uno: la cotidianidad, ese “aburrido existir”. Ese ser que se anonada y se padece ante el claroscuro del existir.

El enfrentamiento del analista no es el del sacerdote tampoco, ya que no se trata de curar almas. Ese lugar distintivo del analista lo precisa Sigmund Freud cuando advierte: “Quizá también dependa de que la persona del analista se preste a que el enfermo la ponga en el lugar de su ideal del yo, lo que trae consigo la tentación de desempeñar frente al enfermo el papel de

5. Nietzsche dice que el estoico se ejercita en tragar gusanos, escorpiones y cacharros rotos sin asco. Por prevención, su estómago acaba por volverse indiferente a lo que le ofrezcan los azares de la vida (1998: 193).

profeta, salvador de almas, redentor” (1989h: 51). El análisis es una tecnología que apuesta a la incógnita del significante, un semblante que permite pensar los semblantes que revisten esta condición humana, haciendo caer a pedazos los ideales y, entre ellos, el propio del análisis. Es poder saber cómo se construye el guión de la obra, cómo se monta, cómo se distribuyen ciertos papeles y cómo hay *sinos* que determinan como agentes. Es poder reconocer que se es pasajero de un viaje en el que la decisión queda de lado, la libertad bajo condición y la existencia en el orden de la privación. Es un posicionamiento ético que reconoce que en la búsqueda de los bienes vienen los males, ya que, como se decía en un capítulo anterior, el deseo está en competencia, el goce compete y compete. Los bienes son estimuladores de los deseos de los sujetos, y habrá quienes tengan mayor intensidad en la búsqueda del objeto desiderativo y otros en el placer mismo.

El análisis, advierte Lacan, no puede suponer que en su dispositivo hará que el sujeto encuentre su bien; asumirlo sería una estafa. Lo que permite enfrentar el análisis es cómo ese bien que se busca pende de lo inestable, lo incierto, el propio mal, y que expulsar a los demonios implicaría expulsar a los propios ángeles: lograrlo es imposible, ya que de ser posible se quedaría en esa nuda existencia, en el estado de naturaleza plena. No estaría entonces el hombre sino la bestia perfecta: un animal.

A nivel de estructura narrativa, el análisis se diferencia de otras versiones en su ritmo y desarrollo de guión. Las terapias del remedio y la salvación tienen una estructura como la que analiza Michel de Certeau en *Fábula mística del siglo XVI y XVII* (1993). Tienen un inicio, un escenario, en el que se plantea un lugar que es tomado como signo del valor, y un adentro, donde el sujeto está en el fondo; la fama y el desprecio, el dominio y el vagabundeo: un arriba, un abajo. Un segundo momento, mediado por la intervención de la palabra, donde quien estaba abajo de entre su medio, es visto por alguien de lo alto; hay una transgresión que reúne a los contrarios. Finalmente, de acuerdo con lo enunciado al inicio por alguna frase que condesa la historia, lo abyecto se vierte en lo más valorado y hay una

culminación de inversión de los valores en cuanto costumbres: lo abyecto del inicio deviene en piedra angular.

Por otro lado, las narrativas televisivas de hoy, las telenovelas, tienen un principio donde se va de una persona que sufre, a quien se le impide el acceso a ese lugar llamado felicidad y que debe luchar hasta conseguir ese bien en riquezas o en amor que se esperaba, hasta el final, como en todo cuento de hadas, en el que “fueron muy felices”.

El psicoanálisis es contracultura, contravaloración epocal. De hecho, uno de los primeros aspectos que enfrenta el analista en la consulta es que la demanda de los analizados tiene de referente estas narrativas de principio catastrófico, un medio de culmen y final feliz, bajo una concepción del tiempo exprés, como ha permitido imaginarizar la televisión que son los procesos humanos. Dirían: “¿El tiempo que tengo que venir es corto, verdad?” o: “No me vengan con que después del análisis no seré muy feliz para siempre”.

Con lo trabajado hasta aquí, se puede evidenciar que el análisis enfrenta al sujeto a esas páginas de pena y gloria, no para librarlo del mal fundamental, el resentimiento por el dolor sordo, sino para enfrentarlo a que el análisis no tiene fin, en tanto que no ofrece un remedio protector de acuerdo con la cosmovisión religiosa o ideológica. De desear para salir del dolor sordo, no hay quien salve. Es una narrativa *real* que no apuesta a un engaño sino que se vale de los semblantes ya contruidos o que se van construyendo, con los que se llega al análisis para reconocer que ya se está acá y que eso no lo decidió, pero que se podría responsabilizar de cómo estar aquende, antes de que lo allende lo arrebate. Por ello, una pregunta fundamental de la existencia sería: ¿cómo *estar* de acuerdo con lo que se representa bajo el *sino* que lo habita? (cfr. Sánchez Antillón, 1996).

Ya se ha dicho que sin *estar* no hay *ser*, y el estar del otro juega en el análisis para que el sujeto sea (poco importa ahí el ser del analista). El estar del analista del lado de la muerte, de lo real, es aquello que puede precipitar

que el sujeto *siendo sido* pueda aceptar ese *estar*, *encarando* al amo total, que es la muerte bajo el impulso de los proyectos. Así, la insignia es en el *estar*, los señuelos en ser y no hay ser sino en “cómo (s) ser” haciendo (ahí el esfuerzo). Ese paso del ser a la operación de la vida en un hacer con la vida, lanzado el sujeto hacia delante bajo proyectos para encarar lo abyecto, es propio de la constitución de los ideales resignados, ya no en la espera de la unicidad, la armonía y lo previsible sino en la asunción de la diferencia, lo no armónico y lo contingente.

La concepción de la historia desde aquí, rompe con el sentido de finalidad preestablecida para abrir los ojos a modo del niño, para resignar, para recrear su mirada de sí y del mundo.

El proceso de análisis es un enfrentamiento ante las *Moiras*, gastar la palabra para que la hiladora de la vida apunte a algún sentido, para que el azar no sólo sea infortunio sino oportunidad de una necesidad ineluctable por ser.

El analista, más que héroe, es un *mártir del verbo*, en el sentido primigenio del término; un testigo que como tal tiene una tarea de suma importancia: testificar que el discurso del otro se construya, que la palabra nombre al sujeto. Que la palabra se sopesa, a riesgo de los bienes que se deben pagar por la vida que hay que vivir. Esta escucha en presencia de la existencia del otro permite esa condición de posibilidad que permite la emergencia del sujeto.

El análisis es un saberse y saborearse ante unos ojos y un oído que lleva la cuenta de la existencia, semblante que se rompe cuando el dios se desmitifica y, entonces, el sujeto se escucha así en el Otro que creyó que era; ese silencioso oráculo con cara de palo y de apalear la nada, el analista.

Para concluir, se afirma que la ética del análisis es finalmente una tecnología que propone un final de nada, porque nada de los bienes nos salva de ser. Porque es el vacío en ser el que nos reclama con su insaciable pujanza por la vida, inquiriendo la singularidad de respuestas de cómo ser.

Se entregan las siguientes estrofas a modo de escansión de este discurrir; son frases que apuntan a ese mito primigenio en que la marca y el olvido generan sujeto encarnado por la palabra:

Raó del cos

Con hilos de olvido
cose la memoria
la zurcidora ciega

Con hilos de olvido
la aguja enhebra.
Deshace el desgarró que ve,
deja el que encuentra.
Acierta piel
muerta, tejido,
aire, carne viva:
cose la memoria,
la zurcidora ciega.

María Mercè Marçal (2000).

CONCLUSIONES

El papel de la teoría en la formación

Nuestro problema actual es el análisis de los hechos y no las conceptualizaciones teóricas, metafísicas o incluso científicas.

Xavier Zubiri (1998: 89).

Lo que el psicoanalista debe saber: ignorar lo que sabe.

Jacques Lacan (1991: 336).

¿Qué relación existe entre la conversión de uno mismo y el conocimiento de uno mismo? ¿Convertirse uno mismo no implica fundamentalmente que uno se constituya a sí mismo en objeto y ámbito de conocimiento?

Michel Foucault (1987: 89).

Para cerrar este texto se ponderarán algunos aspectos que se suelen deslizar en la transmisión psicoanalítica, como pretexto para puntualizar los capítulos precedentes de este libro.¹

En el capítulo II se estableció un diálogo entre el saber filosófico de Xavier Zubiri y la construcción del preconsciente en el sujeto, de Freud. Esfuerzos similares se han hecho por otros autores como Nicolás Abraham (1975), quien en un encuentro con grandes intelectuales en Francia hace un abordaje similar, en un diálogo fenomenológico psicoanalítico. Abraham refiere que las fases del proceso iterativo del desarrollo están actualizadas en Freud cuando

1. Se advierte que algunas ideas expresadas en estas conclusiones han sido publicadas en un artículo “Psicoterapia y el psicoanálisis; la importancia del trayecto” (2008).

habla de la constitución del ego en las etapas que van del protoego, ego pre-reflexivo, reflexivo e integrativo (entendiendo este último como la aptitud para intuir al otro en la medida en que él mismo es algo para un tercero).

Por su parte, Algirdas Julien Greimas y Jacques Fontanille (1991) hablan, desde la semiótica, del trayecto que va de la tensividad fórica (lo amorfo del objeto), la protensividad (donde el yo se diferencia del objeto), a la fiducia (como la manera de ser del sujeto para el mundo). Los dos últimos guardan la imagen de la alteridad, mientras que la manifestación discursiva, como cuarto tipo, ancla la emoción en la intersubjetividad.

Se ve, desde el punto de vista semiótico y epistemológico, una consideración respecto al proceso que sostendrá los distintos estilos retóricos del sujeto bajo proceso de complejización, donde cada momento se subsume al anterior sin dejar las propiedades del nivel anterior, así como lo nuevo no anula lo anterior; donde el papel del objeto en la primera etapa es casi inexistente, en la segunda y la tercera es su *quid* existencial (bajo el discernimiento y la discretización), y en la última es la posibilidad de un reconocimiento del otro en cuanto otro. En el segundo y el tercer momentos, el acto desborda al sujeto del discurso a modo de un acto de lenguaje; su estado pasional se destaca justo por el desplazamiento en relación al querer estar-ser, donde el hacer emulativo está referido a la reproducción de la imagen. Mientras, en el caso de un sujeto en segundo grado, que los autores llaman “sujeto del hacer”, el aspecto de afectación está referido no a la imagen sino al hacer.

Por otro lado, Jacques-Alain Miller pondera también un trayecto en la constitución del sujeto de frente a la presencia del gran Otro:

Definir al Otro como un verdadero sujeto quiere decir para Lacan [...] que no es nuestro doble, que no es el otro especular, el semejante que no es el personaje que está en relación con la imagen que puede proponer ese sujeto en tanto yo (*moi*). El Otro es el sujeto de la intersubjetividad,

es el sujeto el correlato del sujeto, mientras que el otro(a) es el correlato imaginario del yo del sujeto (Miller, 2008: 238).²

Ya en este trabajo se ha enfatizado que en la teoría freudiana el paso del yo real al yo real definitivo implica una serie de complejizaciones, donde el estado pasional de Greimas, el amor propio del narcisismo primario en Freud o el registro imaginario en Lacan, son los precedentes en la constitución simbólica del sujeto. Presentar este paralelismo en los distintos autores es con la intención de enfocar no la similitud de las teorías sino los modos diversos de abordar el problema de la *constitución del sujeto* desde lo moral, lo pasional y la complejización del yo.³

Sobre estos momentos morales imaginarios del *mí* es donde se vive la realidad del otro bajo padecimiento, en un *me* de frente a un objeto otro, que se ha problematizado en este texto en el estar, el ser y el poder, bajo la importancia del *con* por lo que de sentido da la presencia (analizado en los capítulos IV y V). El reto de complejización psíquica y moral en la constitución del sujeto tiene sus desvíos en la asunción del objeto no sólo en relación con el amor narcisista sino sobre todo en las confrontaciones con lo hostil. Maldavsky (1991) ha construido en diálogo con Freud y Lacan una propuesta sobre los dobles hostiles en tanto número, esencia, espíritu e imagen. Dobles idénticos que se corresponden con estructuras

2. Se cita este texto porque aborda lo que se ha problematizado en el presente libro. La propuesta que se hace se ha venido construyendo desde hace unos años y al encuentro con este seminario ha sido paradójal. Si se comparan los textos, se verá la diferencia de abordaje, en tanto que Miller en su seminario trata de justificar la presencia de tres autores, momentos de Lacan, en la obra; trabajo propio del especialista. Por ello, para dar coherencia a ello recorta cosas que sí están anunciadas en el seminario *La ética del psicoanálisis*, respecto a la pulsión, al goce y a lo real, ya que trata de encontrar la lógica y coherencia de su propuesta: *partenaire* síntoma. La clave de construcción de este libro, en cambio, está en tratar de detectar los nudos problematizadores sobre la moral y la ética, que otros autores también han abordado y a los cuales Lacan va respondiendo de modo diferente, de acuerdo con sus herramientas teóricas en cada momento. Su análisis es *ad intra* de los conceptos; el que aquí se presenta, *ad extra*, en diálogo con pensadores no del campo analítico.
3. Problema que ha sido la causa de este texto, bajo el análisis de esas intersecciones.

psicopáticas propias de los estados narcisísticos. La problemática moral sobre la constitución del sujeto en los estadios pasionales o del erotismo primario está referida al desborde de la pasión por el acto, de frente a otro que es asumido como en propio pero que no termina de ser superado de la valencia de prójimo como otro objeto, sí mismo especular (trabajado en el capítulo III). La intervención del ideal es la puerta de pase hacia la escucha de ese Otro que nos habita, bajo relación subjetiva.

Esta modalización de la relación intersubjetiva no está exenta de problemas sino todo lo contrario: requiere un cernido más fino, en especial porque el ideal en la relación intersubjetiva y la pertenencia a un grupo estable son en sí mismos problematizadores, ya que también son carnadas, más complejas ciertamente, que no dejan de remitir a la aspiración gratificante del yo ideal. Como dice Freud (1989f), la formación del ideal permite medir el yo actual; sobre el ideal recae el amor a sí mismo que en la infancia gozó el yo real. A ese yo primario se le dan todas las perfecciones valiosas. Satisfacción o goce al que el hombre será incapaz de renunciar.

Así, el campo de problematización para quienes transitan por alguna experiencia de complejización subjetiva, el trayecto de la asunción del ideal, de la incorporación a la grupalidad o a la filiación de alguna teoría, tienen un primitivo proceder que recuerda la ilusión del objeto idealizado en la búsqueda de esa primaria satisfacción, se arranca desde la idealización del autor, teoría, grupo, etcétera.

Las dimensiones de lo imaginario, lo simbólico y lo real apuntan a tipologías explicativas de los movimientos epistemológicos, en los que nos insertamos en el trayecto de subjetivación bajo pretensión de un saber hacer. Se circula, dicho teóricamente, por los registros imaginario–simbólico, cuando se focaliza una problemática donde se idealiza más o menos un personaje, un grupo o una teoría.

La determinación teórica, por ejemplo, vista desde los registros imaginario, simbólico, real, pertenece al campo del conocimiento formal, no al campo de lo particular, ni mucho menos de lo singular. La movilidad indiscriminada por estos ejes genera espectros diferentes.

Esta puntualización es un saber que se supone para pensar las prácticas; se puede ver si resiste la evidencialización del imaginario que habita en el *proceder del hacer*, a riesgo de ser apabullado por las pasiones que siguen sosteniendo a cualquier estudioso, que en tanto humano tiene pies de barro. Para ejemplificar, se plantearán asuntos donde la falta de diferenciación del modo en que se encara una problemática genera un espectro imaginario.

Un problema en las transmisiones y prácticas clínicas es que se desliza con facilidad al racionalismo. Se entiende por esto la aplicación indiscriminada del conocimiento general al particular y, a veces, lo más terrible, al campo de lo singular en la clínica, sin mediación metodológica para el pasaje de un campo al otro. El afuera más burdo de este fenómeno es el psicoanálisis aplicado; el adentro del problema apunta al menos a tres órdenes que se obvian.

El primer aspecto a discriminar al analizar un caso es que el *momento originario* de la constitución del sujeto responde a la teorización y se basa en el saber de lo general. Así, las etapas de desarrollo para lo freudiano o el entramado de los registros para los lacanianos son un saber general y formal de la teoría. Este escrito también estaría referido a una teorización sobre la complejización moral del sujeto.

Otro es el momento de pensar un caso para supervisar o ilustrar la teoría donde el sujeto que se aborda es en relación a un inicio discursivo (*momento discursivo*). Aquí hay al menos tres aspectos a problematizar: el primero, referido a que el sujeto no es el del momento del origen (no es el sujeto del desarrollo teórico ni la vacuidad de los círculos) sino el del inicio del trayecto analítico. En este inicio analítico se podrá constatar y acompañar cómo el sujeto puede ir revelando su propia verdad (veri-dicción) no sólo como sujeto adveniente sino también progrediente. Si se parte de que el sujeto es una realidad abierta inacabada, se podría suponer que la escucha diferencial de otro le dará un algo distinto respecto a los estados pasionales o discursivos de su vida.

Se podrían precisar diversos modos de enfrentar la problemática demandada si este sujeto que padece llega a un religioso, a un educador, un tera-

peuta o un analista; el dispositivo que se despliega para su atención genera ya el campo de modalización sobre el cual se va a desplegar el sujeto.⁴

Si el sujeto inicia su trayecto en una grupalidad religiosa, podría hacer un lazo social que le pudiera hacer correspondencia con su modo de padecimiento. Quizá si el mismo sujeto inicia el trayecto en el análisis pueda cuestionar su modo de padecimiento y tendrá que desatar algunos modos de proceder o relacionales en su intento de afirmarse como sujeto. Ninguna de las dos vías es tan lineal como se presento aquí, ya que en cualquiera de los dos casos se puede consecunciar el padecimiento o potenciar la afirmación de la singularidad del sujeto. El ejemplo apunta tan sólo a señalar que el tipo de predestino lo es sólo si hay potencialización en la actualidad.⁵

Suponer que cuando se escucha al sujeto se está abordando una realidad cerrada ya hecha, es objetualizarlo, la intervención en el proceso de la escucha evidencia el despliegue del sujeto y el instrumento, no sólo su condición.

De aquí se podría asumir radicalmente que el sujeto, en tanto progresiente, cuando inicia un tratamiento no es el niño del desarrollo sino un sujeto que al llegar al consultorio ha tenido un trayecto que lo ha venido sosteniendo en la tensión de su existencia, a pesar de sus condiciones y del peso del esfuerzo que se invierte por existir, o a pesar del sobrepeso del sostenimiento de los ideales.

El segundo problema es que cuando el sujeto llega al consultorio y habla, no sólo hay un inicio del sujeto bajo un nuevo trayecto de subjetivación al

4. Alrededor de esto se enfrentan los problemas teóricos: ¿se está hablando de un diagnóstico psiquiátrico? ¿de un diagnóstico médico? ¿de una valoración sobre la virtuosidad o no del sujeto? La discusión que en 2007 levantó vuelos sobre el “*psychanalyse*” de Allouch es pertinente, ya que pone sobre la mesa el problema: ¿el campo del análisis se puede seguir sosteniendo en el predicado de la ciencia psicopatológica o se tendrá que afianzar en el campo de la constitución ética? Hablar de estructuras apunta al primer campo; hablar de modos de gozar, al segundo.
5. En casos de embotamiento, donde la condición del sujeto tiene su quebranto no en los modos de operar sino en el aparato de operación simbólica, la cosa es distinta: se requiere de una prótesis, de un *sinthome* que sostenga y, en muchos de los casos, ayuda desde el campo de la medicina y la psiquiatría.

analizarse, bajo el dispositivo del análisis, sino que para el analista llega un sujeto indiciado del cual no sabe nada. Este es un problema epistemológico. El sujeto, en la primera entrevista o por un largo primer tiempo, podrá parecer de una manera u otra; lo rico de la experiencia de trabajo está justo en dejarse llevar por el aspecto movable y progrediente del sujeto, más que por una predeterminación diagnóstica.

Tercer problema, la gran dificultad que implica la sistematización de un discurso que se escucha para transmitirlo de modo sistematizado implica explicitar que el sujeto del que se habla no es ya el del origen ni el del inicio del trayecto del análisis sino el sujeto literario, en tanto reconstruido en una trama y jerga, con la intención de provocar un sentido para justificar una práctica.

Se podría decir que esto es una obviedad; lo es en tanto que por la puerta de lo diáfano es por donde entra la imposibilidad de la reflexividad, dada la naturalización de las complicidades teóricas por el pacto de negatividad en la relación grupal.

El tercer momento a diferenciar está referido a que el sujeto después del análisis es cualitativamente otro, pero es el mismo. Su abordaje de los problemas que lo llevaron a análisis estarán referidos menos al objeto y más al hacer institucional, teórico o del ideal. Dar razón de su trayecto es algo exigitivo para analistas, que se tendrían que preguntar: ¿cómo es en aquéllos que han atravesado un análisis y su causa y profesión no es analítica? Ese es un campo virgen que llama para la investigación.

Lo sustancial en la formación no son las dimensiones sino el proceso en tanto trayecto

El *trayecto* de la formación es aquello que va generando el modo de estar en el mundo y de interactuar con él. Por ello, el desarrollo de habilidades y de conocimientos es importante, pero sobre todo el poder generar un saber sobre cómo el trayecto de pretender ser un analista marcará los mo-

dos particulares de ser en el mundo. Diría Tertuliano: “nada de lo humano me es ajeno”, frase que como fin de un proceso personal de análisis podría posicionarnos en ese lugar de la “nadedad” que nos habita, ya que es la prueba de que nos reconocemos herederos de una humanidad que hoy como ayer batalla para ser, haciendo proyectos.

Si se da una vuelta más a esta figura del viaje, se podría recurrir al ejemplo de la lectura de un buen libro, lo importante no sólo está en el proceso de formación —en reconocer qué dice el autor, cómo lo dice, cómo lo fundamenta y a qué conclusiones llega— sino que en ese proceso de interacción entre el lector y el escritor, el primero sale enriquecido porque será el mismo, pero por el *trayecto* de la lectura *quedará* de un modo otro. Esos *ir quedando*, cuando se hace con la pasión de quien desangra por encontrar, irán constituyendo una voluntad de saber, de buscar, allende lo útil, el placer y la retribución (pero no sin ellos), un estado de fruición peculiar.

Lo mismo se puede aplicar al desarrollo de las habilidades para el ejercicio de la práctica analítica. No se trata sólo de que tenga la destreza sino de que se encuentre en ese *trayecto* como siendo diferente, donde la actuación del papel en la pretensión de ser el analista, en el hacer, su personalidad profesional se ve alterada por su subjetividad.

Visto desde este hallazgo que se plasma del *trayecto* y *modo de quedar* como esenciales para la formación psicoanalítica, el saber hacer y el saber teórico pueden ser colocados en su lugar. El saber hacer implica destrezas de qué se hace y cómo, bajo intención, no bajo certeza. Por otro lado, la teoría es un referente textual de las conclusiones de otros, en tanto que se han tomado en serio su práctica tratando de dar razón de sus búsquedas y sus encuentros. Por su lugar en el conocimiento, la aplicación predeterminada de la teoría en el sujeto implica la anulación del mismo, para sobreponer, en él, un imperativo de cómo vivir su vida bajo el lente mordaz del Otro social. Así, el principio de que el deseo es deseo del Otro, frente al cual por el trayecto del análisis implica la singularidad del posicionamiento sobre esa misión, es ya una colocación ética. Por ello, la palabra y el gesto como

vehículo de develación están implicados en cuanto que las intenciones tejidas de verdad y de mentira hablan de los modos de implicación y *adaptación* con los otros.

De tal modo, la construcción del saber teórico será tan sólo un telón de fondo del saber primero, saber ignorar (que no ser ignorante), para que la construcción del hablante genere su inédito frente a ese que se ha escogido como escucha de su sufrimiento. Demanda siempre pertinente para poder jugar el papel de quien en la escucha regresa lo acallado, en momentos parafraseando, en momentos callando.

Como se verá en este posicionamiento de lo teórico, el saber de los libros para el analista queda en suspenso, bajo la preeminencia de la escucha textual del hablante, en la espera de poder reconocer las piezas con las que el otro va balbuceando en dichos su mansión del ser.

Ese demandado —el analista— podrá responder a la demanda tratando de acallar la voz del sufrimiento y, en ocasiones, hasta desresponsabilizándolo respecto a su determinación psicósomática o legal; si fuese así, el imaginario de quien demanda redentor se verá satisfecho. En ello hay una apuesta de resolución en el campo del prójimo. Si se estuviese en la lógica de la cura de almas, el terapeuta también se sentiría satisfecho. Es importante considerar que bajo este principio de la satisfacción de la demanda, del ceder a la demanda del solicitante, la relación se implicará como una respuesta en el orden imaginario, lo cual generará efectos a repensar. Pero si el terapeuta no se posiciona como persona de la demanda, tendrá que implicar al hablante para que sepa de lo que de saborear hay en sus determinaciones. Construcción requerida que, por tanto, no es ni la respuesta ni el apaciguamiento de las pasiones; no se redime: se discurre, se analiza. El analista aprovecha su lugar y escucha la demanda que se le hace para generar el saber del sujeto sobre ella y otras tantas que hará. Dar el peso de la palabra al deseo del hablante impele una ética de la responsabilidad.

Una simbolización en el trabajo analítico implicará *un trayecto* de diferenciación y toma de distancia respecto a lo que se dice que se es por gracia

y desgracia, por ser con los otros y para ser otro. No hay camino para quien espera suplir el ejercicio y el trayecto que hará el otro; si se le exige de su proceso mediante las respuestas teóricas o la indicación de cómo obrar, se anula lo fundamental: la experiencia del analizante en proceso *para ir siendo sujeto*.

Los costos de la existencia son ineluctables, así como sus ganancias, por ello el *fruir* en la vida implica un poco de deseo, un poco de acto, un poco de placer y un poco de padecer en ellos, deseando y gozando. Este atravesamiento del padecer como Necesidad (forzocidad o exigividad) es quizá la puerta estrecha que posibilita una relación subjetiva distinta con los otros, en tanto sujetos, y con las cosas y los ideales, como medios.

La teoría, pues, no es una versión del sujeto sino de los sujetos otros que no están presentes; de ahí que lo actual del discurso del analizante presencia una demanda para la que es exigible un saber singular, en la versión de su ser, siendo sido.

Punto final

Concluyendo. La teoría son las conclusiones de los otros, que con base en su propio ejercicio vierten no la verdad de su práctica o de sus razones sino el modo como se explican su quehacer de frente a la problematización de la realidad. Aprender a describir lo que sucede en el dispositivo analítico implica saber enunciar el discurso dicho ahí, en esa ficción de encuentro entre un *profesional* y un sujeto menesteroso, que demanda una ayuda para soportar el vivir y morir en lo que de costos, desgastes, implica.

Aprender a estar frente a otro que padece tiene varias fuentes referenciales para su entendimiento. Por un lado, están las versiones sistematizadas de otros respecto a qué se hace, cómo y por qué, que se podría llamar teoría. Está también el saber teórico que dirige el trabajo de supervisión de los casos, donde no es un acercamiento vicario sino directo respecto a un “qué hacer” del analista frente a “cómo hacerlo” de la demanda. Aquí, la riqueza

está en la capacidad creativa no de reduplicación del aprendizaje vicario sino de los actos inéditos que se realizan para que el paciente pueda seguir su proceso de saberse (cómo se posiciona, cuál es la utilidad y la fruición de sus síntomas y qué hacer con ello).

En un tercer momento está el trabajo de haberse sometido al juego de la *objetivación* de sí, el analista habiendo sido analizante. Este es otro nivel de saber, donde los presupuestos teóricos adquieren un sentido distinto, ya que una cosa es hablar de lo que se hace con el otro, estando en el lugar del saber, y otra es tratar de dar razón de la propia ignorancia de la existencia propia a Otro.

Como se ve, los tres momentos tienen puntos de encuentro, aunque pertenecen a universos distintos del mismo sistema. Se codeterminan y dan figura a la estructura del proceso de la formación. Lo fundamental, se reitera, será destacar el proceso, que en el sujeto a nivel de sus actos físicos hace el trayecto que ha realizado en cada uno de sus circuitos (redondeles), dejándolo de una manera determinada y de la cual da razón, mediante su palabra, con lo que de resto (trazos) de la vivencia obtenida puede ser significada.

En esta consideración de la subjetividad inconsciente como lo esencial para el trayecto, radica la diferencia entre una apuesta psicoterapéutica de capacitación, donde se busca la generalidad de la experiencia bajo pasos ya contados, y las propuestas que asumen que lo importante no es repetir contenidos ni resoluciones sino la creación singular de ese modo de estar frente a otro, donde la incertidumbre es presupuesto para la recreación de esa profesión imposible: analizar.

BIBLIOGRAFÍA

- Abraham, Nicolás *et al.* (1975). *Las nociones de estructura y génesis*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Aguilar, Mariflor (ed.) (1990). *Crítica del sujeto* (Seminario Crítica del sujeto), UNAM, México.
- Agustín (1991). *Las confesiones*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- Albano, Sergio; H. Gardner y H. Levit (2005). *Glosario lacaniano*, Quadrata, Buenos Aires.
- Albornoz, Eduardo (1995). “Acerca del deseo y su interpretación. Charla sobre el seminario VI de Lacan”, en *Acheronta*, Buenos Aires [DE disponible en: <http://www.psiconet.com/acheronta/acheronta1/seminario6.htm>].
- Aranguren, José Luis L. (2000). *Propuestas morales*, Altaza, Barcelona.
- (2001). *Ética*, Alianza, Madrid.
- Aristóteles (1999). *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.
- Abraham, Tomás; Alain Badiou y Richard Rorty (1995). *Batallas éticas*, Nueva Visión, Buenos Aires

- Barthes, Roland (1997). *Sade, Fourier y Loyola* (Teorema, Serie Menor), Cátedra, Madrid.
- Bartra, Roger (2002). *Anatomía del mexicano*, Plaza y Janés, México.
- Bass, Bernard y Armand Zaloszcyc (1994). *Descartes y los fundamentos del psicoanálisis*, Atuel, Buenos Aires.
- Baudrillard, Jean (1991). *La transparencia del mal: ensayo sobre los fenómenos extremos* (Argumentos, 115), Anagrama, Barcelona.
- Bailly, Jean Cristophe (1998). *Adiós. Ensayo sobre la muerte de los dioses*, JGH. México.
- Becker, Ernest (1977). *La lucha contra el mal*, FCE, México.
- Bekerman, Jorge *et al.* (1990). *Acerca de la “ética del psicoanálisis”*, Manantial, Buenos Aires.
- Bernstein, Richard (2002). *El mal radical: una indagación filosófica*, Lilmod, Buenos Aires.
- Bettetini, María (2002). *Breve historia de la mentira: de Ulises a Pinocho* (Teorema, Serie Menor), Cátedra, Madrid.
- Boia, Lucian (1997). *Entre el ángel y la bestia: el mito del hombre diferente desde la antigüedad hasta nuestros días*, Andrés Bello, Barcelona.
- Boff, Leonardo (2001). *Gracia y experiencia humana*, Trotta, Madrid.
- Braunstein, Néstor A. (1990). *Goce*, Siglo Veintiuno, México.
- Bruckner, Pascal (1996). *La tentación de la inocencia*, Anagrama, Barcelona.
- Bucay, Jorge y Silvia Salinas (2004). *Amarse con los ojos abiertos*, Océano, México.
- Carter, Joseph (trad.) (2004). *Evangelios apócrifos*, Sirio, Málaga.
- Caruso, Paolo (1969). *Conversaciones con Lévi–Strauss, Foucault y Lacan* (Argumentos, 5), Anagrama, Barcelona.
- Castellote Cubells, Salvador (2002). *Compendio de ética filosófica e historia de la ética*, Edicep, Madrid.
- Castilla y Cortázar, Blanca (1996). *Noción de persona en Xavier Zubiri: una aproximación al género*, Rialp, Madrid.

- Certeau, Michel de (1993). *La fábula mística siglos XVI–XVII*, Universidad Iberoamericana, México.
- Chiozza, Luis (2000). *Presencia, transferencia e historia*, Alianza, Buenos Aires.
- Cifuentes, David (2000). “Mito y filosofía”, en *La caverna de Platón* [DE disponible en: <http://www.lacavernadeplaton.com/histofilobis/mitoyfilo.htm>].
- Corominas Escudé, Jordi (2000). *Ética primera. Aportaciones de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*, Desclée de Brouwer, Bilbao.
- Courel, Raúl (1994). *Psicoanálisis en el campo del goce*, Manantial, Buenos Aires.
- Díez Cuesta, Amelia y Miguel Óscar Menassa (2002). *Los nombres del goce: real, simbólico, imaginario*, Grupo Cero, Buenos Aires.
- Donángelo, Karina. “El origen de la tragedia griega y sus autores”, en *Revista Digital de Cultura Sitio al margen* [DE consultada el 20 de junio de 2006, disponible en: <http://www.almargen.com.ar/sitio/seccion/literatura/tragedia/index.html>].
- Dussel, Enrique D. (1993). *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación: con respuestas de Karl–Otto Apel y Paul Ricoeur*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- Ellerbe, H. (1995). *El lado oscuro del cristianismo*, Enlaces, Buenos Aires.
- Evans, Dylan (1997). *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano* (Lexicón), Paidós, Buenos Aires.
- Foucault, Michel (1965). *Nietzsche, Freud, Marx*, Anagrama, Barcelona.
- (1992). *Historia de la sexualidad: 2. El uso de los placeres*, Siglo XXI, México.
- (1994). *Hermenéutica del sujeto*, Piqueta, Madrid.
- (1996). *Tecnologías del yo y otros textos afines* (Pensamiento contemporáneo, 7), Paidós, Barcelona.

- (2004). *La hermenéutica del sujeto: curso en el Collège de France, 1981–1982*, FCE, México.
- Freud, Sigmund (1989a). *Obras completas: Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud: 1886–1899*, vol.I, Amorrortu, Buenos Aires.
- (1989b). *Obras completas: Primeras publicaciones psicoanalíticas: 1893–1899*, vol.III, Amorrortu, Buenos Aires.
- (1989c). *Obras completas: La interpretación de los sueños: segunda parte: sobre el sueño: 1900–1901*, vol.V, Amorrortu, Buenos Aires.
- (1989d). *Obras completas: Fragmento de análisis de un caso de histeria; Tres ensayos de teoría sexual y otras obras: 1901–1905*, vol.VII, Amorrortu, Buenos Aires.
- (1989e). *Obras completas: Tótem y tabú y otras obras: 1913–1914*, vol.XIII, Amorrortu, Buenos Aires.
- (1989f). *Obras completas: Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico; Trabajos sobre metapsicología y otras obras: 1914–1916*, vol.XIV, Amorrortu, Buenos Aires.
- (1989g). *Obras completas: Más allá del principio del placer; Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras: 1920–1922*, vol.XVIII, Amorrortu, Buenos Aires.
- (1989h). *Obras completas: El yo y el ello y otras obras: 1923–1925*, vol.XIX, Amorrortu, Buenos Aires.
- (1989i). *Obras completas: El porvenir de una ilusión; El malestar en la cultura y otras obras: 1927–1931*, vol. XXI, Amorrortu, Buenos Aires.
- Green, André; Jean Nassif y Jean Reboul (1972). *Objeto, castración y fantasía en psicoanálisis*, Siglo XXI, México.
- Greimas, Algirdas Julien y Jacques Fontanille (1994). *Semiótica de las pasiones: de los estados de cosas a los estados de ánimo*, Siglo XXI, México.

- Grimal, Pierre (1991). *La mitología griega*, Paidós, Barcelona.
- Golding, William (1997). *El señor de las moscas*, Alianza, México.
- Guyomard, Patrick (1998). *El deseo de ética* (Psicología Profunda, 223), Paidós, Buenos Aires.
- Hacking, Ian (1991). *La domesticación del azar: la erosión del determinismo y el nacimiento de las ciencias del caos*, Gedisa, Barcelona.
- Heidegger, Martin (1994). *La cosa*, Ediciones del Serbal, Barcelona [DE disponible en: <http://phiblogsopho.blogspot.com/2007/02/la-cosa-y-la-cercana.html>].
- Heller, Agnes (1998). “Una crisis global de la civilización: retos futuros”, en Orlando Fals-Borda (comp.), *Participación popular: restos del futuro*, ICES / IEPRI / Colciencias, Bogotá.
- Henrion, Jean-Louis (1993). *La causa del deseo: el agalma de Platón a Lacan*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Hermann, Hesse (2002). *La ruta interior*, Editores Mexicanos Unidos, México.
- Jiménez Moreno, Luis (1998). “Sobre el sentimiento —conocer y querer— en Zubiri”, en *Xavier Zubiri Review*, vol.1, Xavier Zubiri Foundation, Washington [DE disponible en: <http://www.zubiri.org/general/xzreview/1998/sobreelsentimiento.html>].
- Kierkegaard, Sören (1988). *El concepto de la angustia*, Espalsa-Calpe, México.
- (2006). “El más desdichado”, en *O lo uno o lo otro*, Trotta, Madrid.
- Kojève, Alexandre (2006). *La noción de autoridad*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Lacan, Jacques (1958). *El deseo y su interpretación*, Escuela Freudiana de Buenos Aires, Buenos Aires.
- (1973). “Seminario 21. Los no engañados erran. Clase primera del 13 de noviembre”, Biblioteca de Psicoanálisis, Buenos Aires [DE disponible en: <http://www.psicoanalisis.org/lacan/21/1.htm>].

- (1990). *El seminario de Jacques Lacan: la psicosis 1955–1956* (El Seminario de Jacques Lacan, 3) Paidós. Buenos Aires.
- (1991). *Escritos 1*, Siglo XXI, México.
- (1992a). *El seminario de Jacques Lacan: aún 1972–1973* (El Seminario de Jacques Lacan, 20) Paidós. Buenos Aires.
- (1992b). *El seminario de Jacques Lacan: los escritos técnicos de Freud 1953–1954* (El Seminario de Jacques Lacan, 1) Paidós. Buenos Aires.
- (1993). *Escritos 2*, Siglo XXI, México.
- (1995) *El seminario de Jacques Lacan: la ética del psicoanálisis 1959–1960* (El Seminario de Jacques Lacan, 7) Paidós. Buenos Aires.
- (1996a). *El seminario de Jacques Lacan: los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis 1964* (El Seminario de Jacques Lacan, 11) Paidós. Buenos Aires.
- (1996b). *Psicoanálisis: radiofonía y televisión*, Anagrama, Barcelona.
- (1998). *El seminario de Jacques Lacan: las formaciones del inconsciente 1957–1958* (El Seminario de Jacques Lacan, 5), Paidós, Buenos Aires.
- (2004). *El seminario de Jacques Lacan: la transferencia 1960–1961* (El Seminario de Jacques Lacan, 8) Paidós. Buenos Aires.
- (2005a). *El triunfo de la religión* (Campo Freudiano), Paidós, Buenos Aires.
- (2005b). *De los nombres del padre* (Campo Freudiano), Paidós, Buenos Aires.
- Laín Entralgo, Pedro (1972). *Sobre la amistad*, Revista de Occidente, Madrid.
- Le Brun, Jacques (2004). *El amor puro de Platón a Lacan*, Cuenco de Plata / Ediciones Literales, Buenos Aires.
- Lévi-Strauss, Claude (1985). *Las estructuras elementales del parentesco*, Planeta, México.

- Loisy, Alfred (1990). *Los misterios paganos y el misterio cristiano*, Paidós, Barcelona.
- Loyola, Ignacio de (1983). *Ejercicios espirituales de San Ignacio*, Casa Iñigo, Torreón.
- Maldavsky, David (1977). *Teoría de las representaciones: sistemas y matrices, transformaciones y estilo*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- (1991). *Procesos y estructuras vinculares: mecanismos, erogeneidad y lógicas*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- (1992). *Teoría y clínica de los procesos tóxicos*, Amorrortu, Buenos Aires.
- (1996). *Linajes abúlicos*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- (1997). *Sobre las ciencias de la subjetividad: exploraciones y conjeturas*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Marçal, María Mercè (2000). *Raó del cos*, Edicions 62, Barcelona.
- Marquínez Argote, Germán (1965). *En torno a Zubiri*, STVDIVM, Madrid.
- Mauss, Marcel (1979). *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid.
- Merton, Thomas (1974). *El hombre nuevo*, Plaza y Janés, Barcelona.
- Miller, Jacques-Alain (1998). *Los signos del goce* (Los cursos psicoanalíticos de J.A. Miller), Paidós, Buenos Aires.
- (2005). *El otro que no existe y sus comités de ética* (Los cursos psicoanalíticos de J.A. Miller), Paidós, Buenos Aires.
- (2008). *El partenaires-síntoma* (Los cursos psicoanalíticos de J.A. Miller), Paidós, Buenos Aires.
- Milmaniene, José E. (1995). *El goce y la ley*, Paidós, Buenos Aires.
- Nietzsche, Friedrich (1983). *Más allá del bien y del mal*, Orbis, Madrid.
- (1988). *Humano demasiado humano*, Alianza, México.
- (1989). *La genealogía de la moral*, Alianza, México.
- (1998). *La gaya ciencia*, Edivisión / Alba, Madrid.
- (1999). *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida: ilintempestiva Sobre la utilidad*, Biblioteca Nueva, Madrid.

- (2005). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, ViCo / Ethos, México / Buenos Aires [de disponible en: http://www.nietzscheana.com.ar/sobre_verdad_y_mentita_en_sentido_extramoral.htm].
- Nussbaum, Martha C. (1995). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Visor, Madrid.
- Ogilvie, Bertrand (1987). *Lacan, la formación del concepto de sujeto*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Orvañanos, Ma. Teresa (1988). “Algunas consideraciones sobre el objeto @ y la Cosa”, en Braunstein, Néstor A. (coord.), *La interpretación psicoanalítica*, Trillas, México.
- Paz, Octavio (1973). *El laberinto de la soledad*, FCE, México.
- Platón (1984). *Obras selectas de Platón*, EdiGonvill, Guadalajara.
- Poissonier, Dominique (1998). *La pulsión de muerte*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Pommier, Gerard (2004). *Qué es lo “real”. Ensayo psicoanalítico*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Real Academia de la Lengua Española (1981). *Diccionario de la lengua española*, Espasa-Calpe, Madrid.
- Regnault, Francois (1985). *Dios es inconsciente. Estudios lacanianos en torno de santo Tomás de Aquino*, Manantial, Buenos Aires.
- Ribas, Judit. “¿Nuestros instintos son inmorales? La realidad física de la moral en Zubiri” [DE disponible en: http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/instintos_voluntad_vida.html].
- Rojo, Basilio (1998). “Sentires, sentido y poesía en Xavier Zubiri”, en *Xavier Zubiri Review*, vol.1, Xavier Zubiri Foundation, Washington [DE disponible en: <http://www.zubiri.org/general/xzreview/1998/sentires.html>].
- Rougemont, Denis de (1978). *El amor y Occidente*, Kairós, Barcelona.
- Ruiz Calvente, Martín (1999). “El *Unfaktum* de la intelección sentiente según Xavier Zubiri: el noema es alter qua realitas”, en *Xavier Zubiri Review*, vol. 2, Xavier Zubiri Foundation, Washington [DE disponible en: <http://www.zubiri.org/general/xzreview/1999/unfaktum.html>].

- nible en: <http://www.zubiri.org/general/xzreview/1999/ruiz1999.htm>].
- Saal, Frida (1991). “FLN (Freud, Lacan y Nietzsche)”, en Braunstein, Néstor A. (coord.), *La cosa freudiana*, Fundación Mexicana de Psicoanálisis, México.
- Sánchez Antillón, Antonio (1996). “Libertad y liberación”, en Hernández–Magro Mirada, Ignacio Humberto y Patricia Villegas Aguilar (coords.), *Unidad, diversidad y conciencia: introducción al problema del hombre*, Universidad Iberoamericana, México.
- (2008). “Psicoterapia y el psicoanálisis; la importancia del trayecto”, en *Non Nominus*, núm.8, noviembre.
- Sánchez Vázquez, Adolfo (1969). *Ética*, Grijalbo, México.
- Sartre, Jean–Paul (1989). *La puta respetuosa*, Alianza, México.
- Shishkin, Albert (1966). *Ética marxista*, Grijalbo, México.
- Sichère, Bernard (1996). *Historias del mal*, Gedisa, Barcelona.
- Sófocles (1969). *Ajax, Antígona, Edipo Rey* (Biblioteca Básica Salvat), Salvat, Navarra.
- (1998). *Antígona*, Libsa, Madrid.
- Solari Allende, Enzo (1998). “Antígona o el poder de lo real”, en *Persona y derecho*, núm.39, Universidad de Navarra, Pamplona [DE disponible en: http://www.mercaba.org/FICHAS/Teologia_latina/antigona_o_el_poder_de_lo_real.htm].
- Spinoza, Baruch (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico*, Orbis, Buenos Aires.
- Spitz, René A. (1968). *El primer año de vida del niño: génesis de las primeras relaciones objetales*, Aguilar, Madrid.
- Strachey, James (1989). “Surgimiento de las hipótesis fundamentales de Freud”, en Freud, Sigmund, *Obras completas: primeras publicaciones psicoanalíticas 1893–1899*, t.III, Amorrortu, Buenos Aires.

- Tamayo, Luis (2005). *El discipulado en la formación del psicoanalista: un aporte del psicoanálisis a la pedagogía*, Instituto de Cultura de Morelos, Cuernavaca.
- Taylor, Charles (2002). *La ética de la autenticidad* (Pensamiento contemporáneo, 30), Paidós, Barcelona.
- Ventós, Rubert de (1986). *Moral*, Laia, Barcelona.
- Vicente-Fatela, L. y Ma. S. Acedo (2004). “Trastornos de la reactividad al dolor”, en *Revista de la Sociedad Española del Dolor*, vol.11, núm.1, Sociedad Española del Dolor, Madrid.
- Wilde, Oscar (1982). *El retrato de Dorian Gray*, Editores Mexicanos Unidos, México.
- Winnicott, Donald W. (1981). *El proceso de maduración en el niño: estudios para una teoría del desarrollo emocional*, Laia, Barcelona.
- Wolff, Werner (1989). *Introducción a la psicología*, FCE, México.
- Zelcer, Mirta (2002). *La representación*, Polemos, Buenos Aires.
- Zubiri, Xavier (1963) “El hombre, realidad personal”, en *Revista de Occidente*, núm.1 [DE disponible en: <http://www.zubiri.org/works/spanishworks/hombrealidadpersonal.htm>].
- (1974). “El hombre y su cuerpo”, en *Salesianum*, año XXXVI, núm.3 [DE disponible en: <http://www.zubiri.org/works/spanishworks/hombrecuerpo.htm>].
- (1981). *Naturaleza, historia, Dios*, Alianza, Madrid.
- (1986). *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid.
- (1992). *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza, Madrid.
- (1995). *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza, Madrid.
- (1998). *Inteligencia sentiente*, Alianza, Madrid.
- (2005). *El hombre: lo real y lo irreal*, Alianza, Madrid.

Introducción al discurrir ético en psicoanálisis
se terminó de imprimir en julio de 2009,
en los talleres de Publidisa, SA de CV,
Chabacano núm. 69, Col. Asturias, México, DF, CP 06850.
La edición estuvo a cargo de la Oficina de Difusión
de la Producción Académica del ITESO.