

**ROBERTO HARARI**

**ÉTICA**

**Texto establecido por Manuel Rubio**



## ÉTICA

---

Roberto Harari



# Índice

<b>Capítulo I</b> .....	<b>6</b>
Elementos para un acercamiento a la ética del psicoanálisis. Los ideales. El placer, la ficción, la realidad.	
<b>Capítulo II</b> .....	<b>28</b>
La ética y los principios del acaecer psíquico. Das Ding. El prójimo.	
<b>Capítulo III</b> .....	<b>46</b>
Conflicto moral. <i>Sache. Wort. Ding.</i> Ley	
<b>Capítulo IV</b> .....	<b>70</b>
Principios del suceder psíquico. La Cosa. Sublimación. Amor cortés	
<b>Capítulo V</b> .....	<b>95</b>
Variedades de la sublimación: Arte, religión, ciencia. Amor cortés y poesía	
<b>Capítulo VI</b> .....	<b>120</b>
Sublimación y formación reactiva. Asesinato del padre y monoteísmo. Amar al prójimo. La fragmentación y el Otro indestructible	
<b>Capítulo VII</b> .....	<b>142</b>
Obediencia y transgresión. La segunda destrucción. Nirvana y pulsión de muerte. La cura y los bienes. El deseo y lo bello. Lo singular.	
<b>Capítulo VIII</b> .....	<b>162</b>
Antígona. Tragedia. Catarsis. Entre dos muertes. Fatalidad. Siniestro. Lo bello	
<b>Capítulo IX</b> .....	<b>184</b>
Lo sublime. La felicidad. El servicio de los bienes. Función del padre. El héroe. Deseo del analista	

# *Capítulo I*

## Elementos para un acercamiento a la ética del psicoanálisis. Los Ideales. El placer, la ficción, la realidad.

El recorrido que en este trabajo intentaremos realizar en torno al *Seminario 7* de Jaques Lacan, *La ética del psicoanálisis*<sup>1</sup>, seguirá, en términos generales, los lineamientos esbozados en cursos anteriores dictados en el Centro de Extensión Psicoanalítica referidos al *Seminario 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*<sup>2</sup> y al *Seminario 10, La angustia*<sup>3</sup>. Evidentemente, no hay una sucesividad de tipo cronológico invertido en la atención a los citados *Seminarios*. El decurso tiene que ver, en todo caso, con polos de atracción que van implicando a nuestra praxis analítica, tanto en su articulación teórica como en la práctica.

Este *Seminario* plantea, desde su mismo título, una problemática cuyas resonancias inmediatas exceden, sin duda, el campo de lo psicoanalítico. La palabra ética, por lo pronto, convoca inevitables reverberancias en el imaginario colectivo que no hay por qué desconsiderar ni recusar. Ellas también estarán presentes en el desarrollo que se iniciará seguidamente.

La opción teórica que presidirá los recortes a efectuar en el *Seminario 7* responde, en cierta medida, a lo ya explicitado en el libro sobre *Los cuatro conceptos...* Se trata, en la medida en que nos es factible, de rescatar los conceptos capitales de cada tramo de la enseñanza lacaniana mediante una lectura que, como todas, no es precisamente inocente; así, la jerarquía otorgada a —y la articulación postulada entre— los conceptos, queda bajo la exclusiva responsabilidad de quien los lee. A partir de esta selección se encarará una tarea a la cual Aristóteles denominó como exotérica: la de poder dar cuenta de conceptos complejos del modo más sencillo posible, procurando, al mismo tiempo, no bastardizarlos, lo cual no es una empresa fácil.

El *Seminario* sobre *La ética del psicoanálisis* presenta no pocos problemas en su abordaje; en efecto, se añanan a las complejidades conceptuales aquello que salta a la

---

<sup>1</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires. 1988. En el presente texto se citará también, entre [ ], la versión francesa publicada para su circulación interna por la Association freudienne internationale.

<sup>2</sup> Harari, R. *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, de Lacan: una introducción*. Nueva Visión. Buenos Aires. 1987 (1º ed.)

<sup>3</sup> Harari, R. *El Seminario "La angustia" de Lacan: una introducción*. Amorrortu. Buenos Aires. 1993.

vista ni bien el lector se aproxima a la versión establecida a partir de las desgrabaciones de lo dicho por Lacan en las reuniones llevadas a cabo entre 1959 y 1960. En tal orden se comentarán algunos detalles más adelante, ya que son dignos de tomar en consideración para advertir la distancia que suele mediar entre lo que la grabación y la estenografía sancionan como proferido por Lacan, y las posteriores versiones “oficiales” escritas en su enseñanza oral<sup>4</sup>.

Es posible, pues, comenzar el decurso mediante un interrogante casi obvio: ¿qué es lo que se traerá Lacan entre manos con esto de la ética? Así, en dicha pregunta se incluyen numerosas cuestiones. Entre ellas, no la menos importante, la que inquiere sobre el porqué de abordar esta temática —en principio muy propia de la filosofía, como reflexión teórica acerca de la experiencia moral— dentro del campo psicoanalítico. ¿Qué tendrá que ver el psicoanálisis con esta problemática? Y de allí la “sospecha”: ¿qué es lo que, en todo caso, se propone Lacan con esta suerte de traspolación?

La respuesta aparece desde un comienzo y es suficientemente clara: explica que se propone poner a prueba las categorías fundamentales del psicoanálisis tanto en cuanto a la teoría como a la experiencia misma —y el término “experiencia” merece ser aquí subrayado, dado que insistirá en reiteradas oportunidades en el transcurso de este *Seminario*— experiencia, decía, de la cual da cuenta nuestra práctica clínica cotidiana. El citar a una “experiencia” desmantela, desde el comienzo, toda concepción ingenua a la que podría convocar por la simple alusión a la práctica. Las connotaciones de esta opción por la experiencia y sus consecuencias éticas surgen, en Lacan, teñidas de conceptos que le son aportados a través de un autor bastante ignoto, y cuyo nombre es Frédéric Rauh. Algunos conceptos elaborados por Rauh impregnan, a nuestro parece, lo que Lacan entiende por ética, según se pormenizará luego.

Planteada la cuestión inicial, en el *Seminario 7* se produce inmediatamente una alusión a Angelo Hesnard, uno de los primeros que, en Francia, recogió el guante lanzado por Freud, intentando la introducción del psicoanálisis por vías que no fueran las artísticas. Como es sabido, fue fundamentalmente a través de las prácticas y la reflexión artística —en especial, mediante la literatura y el movimiento surrealista en general— que el psicoanálisis penetró en la cultura francesa, y no por medio de la clínica. De modo que en un inicio se difundió en sus aspectos teóricos, como una concepción del sujeto, y de éste en sus realizaciones artísticas, antes que como una disciplina feraz en lo tocante a modificar las condiciones del goce de los hablantes. De Hesnard se pueden consultar en nuestro idioma, fundamentalmente, dos obras: *De Freud a Lacan* y *Psicoanálisis del vínculo interhumano*<sup>5</sup>. Esta última denuncia “eficazmente” su error: se centra en la concepción del vínculo intersubjetivo, el cual, como es sabido, pertenece al registro que, con Lacan, llamamos imaginario<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Desde ya: “lo dicho” está perdido en su literalidad; veremos, con todo, que de lo que se trata no es — con el imponderable valor que ellos ostentan— una cuestión de escucha o de puntuación, sino de desaprensión y/o ignorancia. Si esta última es una pasión...

<sup>5</sup> Hesnard, A. *Psychanalyse du lien Inter.-humain*. P.U.F. Paris. 1957.

<sup>6</sup> Vale la pena reiterarlo: imaginario no quiere decir algo deleznable, recusable, sino algo equivocado por unilateral y excluyente. Sin omitir, claro está, que su consideración en términos únicos incentiva a su correlato: la agresividad.



Hesnard ha sido alguien que se mantuvo cerca de la enseñanza lacaniana, pero sin implicarse con ella. A la vez, Lacan aprovechó esa cercanía para rescatar un concepto que integra en este *Seminario*. Es de Hesnard la consideración que él emite –citando su procedencia– y donde se apunta a marcar la relación entre la morbilidad —la enfermedad, el hecho de la enfermedad establecida— y la falta<sup>7</sup>. El término francés *faute*, traducible por “falta”, lo es también por “culpa”. Aquí, el vocablo “falta” adquiere una resonancia distinta de aquella que mantiene cuando se cita la conocida expresión lacaniana “falta en ser” el cual es traducción de *manque-à-être*, donde *manque* evoca una ausencia, una carencia, lo cual es otra acepción de “falta” en nuestra lengua. La relación operante en la apertura del *Seminario 7* es la que se establece entre morbilidad y falta, vale decir, culpa. El punto a considerar sería: si disminuye la culpa ¿podría disminuir la morbilidad? ¿La reducción de una acarrearía la de la restante? ¿Cuál es la relación en juego? Y con respecto al tema que se propone: ¿será esa relación una de las maneras posibles por las que el psicoanálisis puede abordar la cuestión ética? ¿Por otro lado, por qué atrae la falta?

A esos dos conceptos iniciales para abordar la cuestión de la ética, Lacan agrega en seguida otros términos que, hilvanados con los anteriores, irán delineando un acercamiento. Acompañando ese recorrido, es posible comenzar a diseñar una lista de términos que formará, en un primer momento, una yuxtaposición aparentemente caótica, aunque después reste por comprobar si ella no responde, en puridad, a una cierta algoritmización implícita. El primer punto a considerar sería el que remite al término doble rescatado de Hesnard:

- Culpa – Falta

Lacan mismo se preguntará: ¿será acaso algo en torno a esta relación oscura lo que el psicoanálisis puede aportar acerca de la problemática de la ética? Si esto es así, conviene pensar adónde apuntaba el término en las preocupaciones freudianas. ¿Dónde se radica, en sus textos, la génesis de esta cuestión de la falta, de la culpa? Básicamente, la referencia inicial conduce a aquello que ha sido llamado por Lacan el último mito laico contemporáneo, que se gesta en nuestro siglo. Ese no es otro que aquel que responde a la pluma de Freud y que ha sido dado en llamar como mito del asesinato del padre. Dicho mito, recordémoslo, hace las veces de figura central de ese texto capital que muchos conciben aún como antropológico, pero que es esencialmente clínico: *Tótem y tabú*<sup>8</sup>. De modo que cabe aquí agregar un nuevo elemento a la lista:

- Culpa – Falta
- Asesinato del padre

Una vez introducido este mito de creación contemporánea, Lacan vuelve a preguntarse: ¿se podrá articular acaso en torno a este mito lo que el psicoanálisis puede aportar respecto de la ética y de su relación con la culpa—falta? ¿En qué se relacionaría el asesinato del padre primordial con la reflexión ética? Cabe recordar que Freud construye este mito a partir de la suposición de un padre acaparador —“glotón

<sup>7</sup> Hesnard, A. *L'univers morbide de la faute*. P.U.F. Paris. 1949.

<sup>8</sup> Freud, S. *Tótem y tabú*. *Obras Completas*. Amorrortu ed. Buenos Aires. 1980. T. XIII.

de goce” lo llamará Lacan— que guarda para sí a todas las mujeres, excluyendo a los hijos del goce de ellas, goce que se percibe desde la prole masculina como ilimitado e inaccesible. Para poder rescatar algo de ese goce perdido, los hijos consuman una alianza fraterna para asesinar al padre, y lo consiguen. Aparentemente se han librado de su dominio; pero esa liberación no es sino falaz, transitoria y sustitutiva, dado que, en primer término, aparece ante cada uno de ellos la posibilidad de ocupar el lugar del padre asesinado. Señala Freud, en este punto, que en definitiva la obediencia —y utiliza precisamente dicho término— es retroactiva. Los hijos llegan a desobedecer al padre vivo al punto tal de que son capaces de tramar y perpetrar su asesinato. Pero, *a posteriori*, la obediencia a las directivas del padre muerto es ineluctable.

En el ámbito de la clínica esto es evidenciable hasta el hartazgo. En reiteradas ocasiones puede advertirse cómo un hijo puede obedecer mucho más fielmente, a quien encarna o porta el Nombre-del-Padre, cuando el padre real está muerto que cuando éste está en vida e intenta ordenar. En esos casos, sin duda alguna, cabe hablar de obediencia retroactiva o retrospectiva o diferida, utilizando la conocida categoría lacaniana del *apres-coup*, el *a-posteriori*. Volviendo al mito central de *Tótem y tabú*, Freud señala que los hijos, ante la tentadora y temible perspectiva de ocupar el lugar del padre muerto, se vedan entre ellos la posibilidad de ocupar ese sitio, que pasa a quedar vacante. Hay interdicción recíproca, mutua, entre todos ellos. Y esta prohibición no es pasible de ser efectuada si no se gestan normas. De ese modo, prosigue Freud, se sella un pacto entre los miembros de la fratría. Un convenio inicial, en cierto modo, un “pacto social”. Se trata de una relación contractual que resulta inhibitoria para todos ellos en forma recíproca y que funda —y es en sí misma— la génesis de toda posibilidad de convivencia. Aparece, de esa manera, el punto de partida de la sociedad y sus leyes. Al mismo tiempo, también se origina allí la religión, ya que surgirá el tótem; este elemento, objeto de adoración, será un sustitutivo del padre muerto. Respecto del tótem es que está prohibido el asesinato: no se lo puede aniquilar, será objeto de culto, pero, a la vez, éste cumplirá ciertas funciones. Garantizará la exogamia, dado que los miembros varones de la horda no podrán mantener lazos matrimoniales con mujeres pertenecientes al mismo tótem. Así como el padre asesinado, erigido en tótem, es fundamento de la sociedad y de la religión, será también el origen de la moral. Y es allí donde la temática se liga con la cuestión ética.

¿Es entonces esa experiencia moral —fundada en el mito del asesinato del padre— lo que el psicoanálisis puede aportar, como ya decía, a la discusión sobre la ética? Dejando pendiente este interrogante puede advertirse que la división entre moral y ética —ampliamente trabajada en diversas escuelas y autores del campo de la filosofía— está poco discernida al comienzo del *Seminario 7*. De alguna manera, el discurso lacaniano introduce ambos términos de un modo melifluo, y lo hace, según parece, en forma deliberada. Esta manera de ir llevando las cuestiones surge como implícitamente intencional: se trata de ir enumerando posibles lugares de puntuación para, a partir de allí, poder decantar de qué modo el psicoanálisis puede dar cuenta del problema de la ética. Pues bien, dado que el mito en cuestión no resulta satisfactorio ¿podemos apelar al “instinto” de muerte, para dar cuenta de la culpa? Tampoco parece ser la respuesta.

Prosiguiendo la búsqueda, el otro ítem crucial que se puede agregar a la lista ya comenzada es aquel del cual la clínica brinda un testimonio irrefutable y que afecta, de

un modo u otro, a todo parlante. Se trata de lo que puede denominarse como sentimiento de obligación:

- Culpa – Falta
- Asesinato del padre
- Sentimiento de obligación

Es ésta una de las maneras de poder plantear algo que aparece como patognomónico, como típico o característico de la experiencia moral. Lacan apunta, al respecto, que el sentimiento de obligación no es un elemento para considerar en forma desleída, aunque sin embargo debe trascenderse la cuestión para arribar a un estrato más capital, tal cual este sentimiento —como cualquier otro— no es sino un efecto. En cuanto a su modalidad, vale decir el hecho de que sea “de obligación”, significa que si uno no cumple con el mandato ordenado por dicho deber, cunde el displacer. En este sentido se trata, muchas veces, de una obligación que compele a hacer algo para lo cual la vivencia del sujeto no lo habilita. Dicho de otro modo: este sentimiento bien puede impulsar a que el sujeto deba obrar contra su voluntad. Si esto es así, ¿debido a qué fuerza es que se obra? ¿A qué (se) responde, a qué (se) obedece? Así, más allá del sentimiento de obligación cabe plantear, de modo implícito en este, la presencia de un mandato, de un imperativo:

- Culpa – Falta
- Asesinato del padre / “instinto de muerte”
- Sentimiento de obligación (imperativo)

El sentimiento de obligación responde, pues, a un orden distinto, en tanto se trata de una construcción de algún modo legitimada, a veces de tipo deductivo; no es un mandato caprichoso o aislado. El imperativo de marras, si bien vale cada uno por sí mismo, posee la característica de ser —tal como señaló Freud, con Kant— categórico. Si los imperativos que fundan al sentimiento de obligación son categóricos, no pertenecen a la dimensión de lo contingente: no queda otra alternativa que obedecerlos. Los imperativos morales poseen, ante todo, una característica asertiva, apodíctica; además, de ser obedecidos, sancionan la tendencia, la dirección, hacia un bien convocado. Por eso debe admitirse en la lista a un punto decisivo, al que, a menudo, se alude cuando se atiende de manera usual a la cuestión ética, Esto no es otro que el denominado como “ideal de conducta”:

- Culpa – Falta
- Asesinato del padre / “instinto de muerte”
- Sentimiento de obligación (imperativo)
- Ideal (de conducta)

La puesta entre paréntesis de la partícula “de conducta” implica la preeminencia de la cuestión del ideal. Señala Lacan, sobre el punto, que la del ideal de conducta ha sido una modalidad ciertamente estereotipada de abordar la problemática ética. Respecto de ella, demostrará de qué modo la empresa freudiana produce un quiebre, una ruptura en esta concepción habitual. Esta alusión a un ideal se relaciona con la

pregunta sobre cómo poder obrar de acuerdo con determinadas normas, para así proceder “correctamente”. Es en la temática del recto proceder donde se instala la cuestión del ideal. Acerca de este punto, Lacan rescata una serie de interesantes referencias, tomando muy en cuenta, de modo paradójico, la dimensión tradicionalmente opuesta por la historia de la filosofía a las cuestiones convocadas por el ideal.

Desde la antigüedad, las más diversas escuelas filosóficas han contrapuesto lo ideal a lo real. En cuanto a la epistemología, escuelas o autores han sido clasificados como realistas o idealistas. Por extensión, los conceptos pertenecerían a uno u otro orden: algo es real, o bien es ideal. Y aquí cabe la pregunta: ¿qué quiere decir, finalmente, que tal cuestión es ideal? Debe apuntarse, ante todo, que “ideal” proviene de “idea”, por lo tanto, se trataría de algo de tipo espiritual, al menos en apariencia. En sentido ingenuo, la idea y lo ideal se contrapondrían a lo que pertenece al orden de la realidad o de lo “real”. Ahora bien, Lacan brinda una enorme sorpresa al ligar la temática del ideal con el registro que parecería estar en el extremo opuesto: el de lo Real. Claro está que se trata del Real lacaniano, decisivamente distinto del supuesto “real” perteneciente a la realidad a la que se tilda convencionalmente como objetiva. Es aquello que no es susceptible de agotarse, de aprehenderse, por ningún topo de captura simbólica o imaginaria.

En relación a la sorpresiva ligazón entre el ideal y lo Real, Lacan acude a un recurso frecuente en la enseñanza, que lo acerca a los procedimientos conceptistas utilizados magistralmente en su escritura por Francisco de Quevedo. Aquí, en particular, a aquel mediante el cual términos que pertenecen a órdenes distantes —por distintos— se conectan entre sí, manteniendo una relación paradójica, cuando no contradictoria. El conceptismo, en cabalgado en el desacomodante efecto de sorpresa, insiste en la coexistencia de ambos términos o, incluso, en su identidad, afirmando tácitamente que uno “es” el otro. Pues bien, no deja de ser conceptista la afirmación lacaniana de que lo ideal resulta un modo de articularse a lo Real. Curiosamente —¿sí?— esta aproximación es citada en el momento de abordar el problema de la ética, lo cual no es azaroso: así, por vía del ideal el sujeto podrá rozar lo Real. Vale la pena, entonces citar esta relación en la lista, subrayando que se trata de un nivel crucial:

- Culpa – Falta.
- Asesinato del padre / “instinto de muerte”.
- Sentimiento de obligación (imperativo).
- Ideal (de conducta): lo Real.

Cabe destacar una aclaración sobre el ideal: el mismo no responde a una idea puntual acerca de la “idea” —en lo que a ética respecta— sino que se trata de una tendencia global, abarcativa de lo que puede denominarse como conducta de un sujeto. Conviene aquí no desdeñar el vocablo “conducta”, ya que lo consignamos en la lista con todo el peso del término, incluso en su sentido conductista, como aquello que efectivamente se inscribe en los datos observables, al modo en que la entiende un Watson, por ejemplo.

A esta altura de su exposición, Lacan introduce al autor que mencionara en primer término, lo que obliga a hacer un rodeo y una digresión respecto de la lista en elaboración. Rauh es, en efecto, uno de esos escritores que el lector suele descubrir por medio de la erudición de Lacan; se trata de un filósofo que falleció en 1909, tras

haber escrito algunos textos sobre la cuestión moral. Así como alude a Hesnard, al comienzo del *Seminario 7*, para dar cuenta de un concepto crucial para la dilucidación del problema ético, recurrirá a los olvidados trabajos de Rauh, del cual, como dijera, es posible captar, en escorzo, una influencia en la reflexión lacaniana sobre el tema.

Las consideraciones de Rauh sobre la ética son, en principio, opuestas a las célebres conceptualizaciones kantianas, en el sentido de que es posible juzgar al filósofo alemán como un formalista, un rigorista que, ante todo, parte de una abstracción desde la cual inicia, funda, su concepción de la ética. Por el contrario, Rauh —siguiendo un trayecto decisivamente distinto al del pensador de Königsberg— parte de la experiencia del sujeto. Ya se destacó la insistencia de esta palabra “experiencia” en el *Seminario 7*, no siempre citando su procedencia del terreno filosófico abonado por Rauh, siendo que Lacan se referirá sistemáticamente a la experiencia moral, tal como lo había propuesto el filósofo francés. Cabe aclarar que no se trata de una experiencia en el sentido más basto, más unilateralmente empírico del término. Lejos de permanecer en los límites de un empirismo ingenuo, alude a una situación en la que se puntúa la posibilidad de experimentar “esencias morales”. Éstas, en tanto condensan a lo empírico con lo ideal, convidan a la aprehensión de “evidencias morales”; no responde ni a la racionalidad vacía, ni a la determinación subjetiva, por cuanto se enmarcan en la experiencia histórica de las situaciones.

Conjuntamente con la insistencia en la experiencia moral, también resulta recurrente otro término rauhiano que no es dable observar puntualmente —salvo excepciones— en la enseñanza lacaniana: el de acción<sup>9</sup>. En este caso, en este *Seminario*, la referencia será a una acción moral. En efecto, el concepto de acción también está presente en la obra de Rauh —es en torno a esta noción que se lo puede articular con Aristóteles, quien considera la cuestión del placer por el sesgo de la actividad—; ahora bien, arribando a la categoría de acción moral, fácilmente podrá inferirse que ella tiene muy poco que ver con una concepción de tipo contemplativo. No se trata de que repentinamente el sujeto acceda, mediante una suerte de iluminación, a una evidencia moral. Para Rauh, el punto de partida de la experiencia moral implica, además un relativismo aperturista. Los llamados “principios morales” no son, como en Kant, normas de carácter absoluto, universal. Por el contrario, para el pensador francés la fundamentación en la *experiencia* implicaba una relativización: la moral se da en la *experiencia* histórica de distintos modos. Rauh no relativiza, sin embargo, en forma radical: los distintos sistemas de valores son objetivos (lo que no prejuzga acerca de su validez), sólo que no dependen de un principio formal universal. Puede hablarse, así, de su ética como de un sistema abierto de valores morales, el cual, por otra parte, implica un llamamiento a la acción para el descubrimiento y realización del orbe moral. De modo que no hay esencias universales e inmutables que fundamenten la moral, no existiendo, por consiguiente, un sustrato inalterable que solamente adoptaría distintas formas en el decurso histórico. La consideración de la experiencia coloca a la dimensión de la acción como formadora de la ética; en efecto, reiteremos que es por medio de un acto emocional concreto como pueden aprehenderse los valores morales.

La influencia de Rauh en Lacan también puede advertirse, a mi juicio, a la manera —no siempre frecuente en su enseñanza— en que procura situar la aparición de

<sup>9</sup> Para las nociones de acción, acto, acto fallido, actos sintomáticos y casuales, *actino-out*, pasaje al acto, puesta en acto, horror al/del acto, ver: Harari, R. *¿Qué sucede en el acto analítico? La experiencia del psicoanálisis*. Lugar Editorial. Buenos Aires. 2000.

ciertas concepciones dentro del contexto socio-histórico en el que surgen. Tomando un punto de vista estructural, da cuenta de que si tal o cual problema surgió en determinado momento del devenir histórico, y en cierto punto geográfico, esa constelación simbólica “circundante” es algo más que un marco neutral. Algo estaba pasando allí, por ejemplo, en las relaciones interhumanas; quizás —o mejor, con seguridad— el problema en cuestión no habría podido surgir en otro momento y lugar. A este tipo de concepción apela Lacan cuando señala que de no haber existido Descartes, Freud no habría sido quien fue. En otras palabras: de no sentarse la problemática del *cogito* cartesiano, la subversión no habría sido posible: recordemos, al respecto, cómo para ambos la duda es fundante del sujeto de la certeza; desde ya, para Freud, y a diferencia de Descartes, del sujeto de lo inconsciente.

La consideración de Rauh por la experiencia moral en su inscripción situacional dará lugar a que Lacan efectúe una serie de conceptualizaciones, al menos cuatro, en las primeras páginas del *Seminario 7*. Veámoslas, entonces.

El primer punto a tener en cuenta, que Lacan intenta reivindicar, se relaciona con una búsqueda de tipo histórico. Se pregunta si acaso ha habido posibilidades históricas de “quitarse”, por parte de los sujetos, el peso del sentimiento de obligación y de la culpa-falta que lo subtiende. Aquí no puede sino aparecer la problemática del hedonismo. ¿Qué es lo que el sujeto hedonista busca? Pues el placer. Lacan no recurre, por ejemplo, a textos grecorromanos para sustentar esta tesis, sino que repara en otros más recientes y ligados a la cultura francesa. Allí están, entre otros, los textos de Denis Diderot, del conde Mirabeau y, fundamentalmente, del Marqués de Sade. Todos ellos intentaron, si bien con distintos recursos, escamotear el peso de la obligación moral. Para ello procuraron poner en escena la figura del libertino. Es así como preconizaron el libertinaje, o sea, una liberación, una emancipación naturalista del deseo.

Tal vez sea conveniente recordar, en una digresión un tanto incisiva, que hay quienes aún hoy sostienen que esta es la finalidad del psicoanálisis: la de lanzar al sujeto a una suerte de libre albedrío de los instintos, ejerciendo el cual se lograría la ansiada curación, cuando no la felicidad. Para aquellos que así piensan, este sería uno de los principales ideales del análisis. Al respecto cabe tomar en cuenta cuáles son algunos de los ideales más comunes que, desde uno u otro ámbito, se intentan conferir al psicoanálisis, muchas veces de manera inconfesa. Es necesario destacar que estos ideales no son todos de tan fácil detección —y crítica— como la ingenua propuesta de cura por medio de la liberación instintiva “ilimitada”<sup>10</sup>. No basta con descubrirlos en el otro, sino que, en primer término, deben buscarse en la propia experiencia clínica, para notar de qué manera trabajan y llegan a trasuntar, en no pocos casos, un desfallecimiento del lugar del analista. Esta caída se produce cuando se intenta llevar, sin advertirlo, a que el analizante comulgue con uno de los tres ideales dominantes que Lacan puntuará con todo rigor, y que se incluirán, casi de inmediato.

La concepción del libertino, del hombre de placer, como decía, ha aparecido en un momento determinado. En el caso citado, en torno a la época de la Revolución Francesa; en Sade, por ejemplo, se lee al libertinaje como un medio para la

<sup>10</sup> Casualmente —¿casualmente?— este designio coincide con el modo en que el perverso —así se reivindicando como instrumento del goce del Otro— “vende” su imagen de supremo gozador, ilimitado, permaneciendo nesciente de que su deseo —como en cada quien— pone frenos al goce.

consolidación de la incipiente República. Ha sido postulado, se han escrito numerosos textos sobre el tema y hasta se ha ensayado su puesta en práctica. Sin embargo, pronto mostró su fracaso. Pese a la insistencia, a la promoción de esta manera de desembarazarse del sentimiento de obligación moral, el libertinaje que se predicaba especialmente en Sade como absoluto, contraventor de todo tipo de normas, no dio lugar a que apareciera un sujeto menos abrumado por el peso de las obligaciones. Es que la ordalía erótica, finalmente, reencontraba sus premisas divinas: se representaba ante otro, Dios, que si bien era desafiado, no dejaba de ser el Juez inapelable. El proyecto de libertinaje fracasa; Lacan lo puntualiza aseverando que ello ocurre en un tipo de situación socio histórica previa al advenimiento del tipo de pensamiento sobre el deseo en el que, de algún modo, se sientan las bases para que pueda surgir, con su insita ruptura, el psicoanálisis.

Tomando en cuenta la declinación de la figura del libertino, el suelo histórico y cultural será propicio para que vayan surgiendo consensualmente los tres ideales restantes, a los que no es siempre fácil aislar en todo momento, y que, insisto, pueden impregnar de modo decisivo la práctica analítica. Ahora bien, realizando una notable maniobra intelectual, Lacan brinda las herramientas conceptuales para asir a casi todas las variantes de los movimientos psicoanalíticos, conforme el ideal, el valor, en que hayan “caído”. El plural es deliberado, ya que la crítica abarca tanto autores como escuelas de distinta extracción; en efecto, de una forma u otra, es factible advertir a estos ideales operando en la manera de trabajar de numerosos psicoanalistas y/o corrientes. En el *Seminario 7*, hace más de cuatro decenios, Lacan ya subrayaba que debía ser esto objeto de una necesaria indagatoria. No es sino un problema ético lo que entra en juego cuando la tarea analítica se transforma, por obra y gracia de uno de estos ideales, en una presión constante —“por su bien”— para que el analizante llegue a hacer propio a dicho principio, identificándose así con la asunción de ese valor.

Lacan lo llamará, al primero de estos ideales, el del amor humano. Se trata, obviamente, de la presunción célebre que coloquialmente puede considerarse como la búsqueda y encuentro de una “media naranja”, y que cuenta en la tradición filosófica con el inmejorable ejemplo del mito del andrógino, citado por Platón en el *Simposio (Banquete)* o *de la erótica*<sup>11</sup>. No hace falta reiterar los detalles de la narración realizada por Aristófanes en dicho texto, ampliamente divulgados. Sólo cabe acotar que, en principio, esa presunción de naturalidad es propia del discurso amoroso. Por el contrario, la postulación de una parcialidad es indispensable de acuerdo con la experiencia psicoanalítica. Porque resulta ser que lo parcial es, en puridad, patrimonio del ente, y no solamente una ocurrencia de cuño psicoanalítico. De ese modo puede aseverarse la existencia de pulsiones parciales, de objetos parciales, del sujeto dividido e, incluso, del objeto perdido; en todas estas situaciones, entra en juego algo muy distinto a una feliz armonía totalizante. Es lo que señala Lacan con una frase de valor aforístico que compendia la respectiva enseñanza freudiana: “para esa felicidad, nos dice Freud, absolutamente nada está preparado en el macrocosmos ni en el microcosmos”<sup>12</sup>. En la medida en que la tan ansiada completud no se obtiene, se producirán, como es sabido, toda una serie de consecuencias que apuntarán a lo contrario de esta procura tras la cual todo sujeto brega crédulamente. Lo que se busca,

<sup>11</sup> Platón. *Simposio (Banquete)* o *de la erótica*.

<sup>12</sup> Lacan, J. *Seminario 7...* obra cit. Pág. 23. [25].

al fin y al cabo, no es otra cosa que la mentada felicidad. De tal modo que el amor como tendiente a un completamiento y a la búsqueda de la felicidad como fin alcanzable por los sujetos, el psicoanálisis opondrá dos concepciones especialmente revulsivas: la postulación de una parcialidad insuperable, y la de un necesario malestar en la cultura. No hay opción posible a estas situaciones, por más que desde lo Imaginario se hagan todos los esfuerzos posibles para demostrar que lo antedicho no sería sino una falacia.

*Das Unbehagen* fue el título utilizado por Freud, traducible como el “malestar” al que se ha hecho referencia, y el mismo fue trabajado, con su habitual lucidez, en el ensayo que lleva por título, precisamente *El malestar en la cultura*<sup>13</sup>. No se trata del sentimiento particular de desazón que se puede producir en determinadas situaciones socioculturales, sino de un hecho inherente a la situación del sujeto en toda organización cultural. Es la cultura misma, en sentido universal, la causante de dicho malestar. Se trata de que el sujeto, para desempeñarse en una cultura —cualquiera sea ésta— deba realizar una renuncia pulsional. Y esto lo apuntaba Freud, literalmente. Es el precio que debe pagar para su incorporación a una organización social, la libra de carne que debe entregar para incorporarse a la colección de los seres hablantes. De modo que, volviendo a la heterogénea lista en desarrollo, es factible agregar un nuevo término a la serie, conjuntamente con su contrapuesto:

- Culpa — Falta.
- Asesinato del padre / “instinto de muerte”.
- Sentimiento de obligación (imperativo).
- *Ideal* (de conducta): lo Real.
- Malestar — felicidad

Ahora bien, “existen” diversos y a veces muy sofisticados remedios contra el malestar; a partir de ellos, cierto psicoanálisis ha creído —y esto debe entenderse en el sentido fuerte de la palabra— poder venderlos, exhibiendo una sólida farmacopea valorativa a tales fines. De esa manera ha vendido, por ejemplo, el célebre “genitalismo”, o, en su defecto, posiciones depresivas. Bajo la máscara de la aceptación de los propios límites ha intentado postular reconstituciones, o creación de distintas totalidades o puntos de llegada para el sujeto. A esta altura de los acontecimientos, es sabido que el ideal del amor humano, imbricado en la prédica del genitalismo, impulsaba algo así como la entrega del sujeto a una “vida sexual plena”. Esto —se suponía— acarrearía una suerte de enriquecimiento conducente a que las relaciones de objeto así alcanzadas se trasladasen a toda actividad del sujeto. Logrado el genitalismo, podría obtener una relación genital con cualquier cosa, sea con el trabajo, las amistades, etc. Como puede colegirse con facilidad, el presunto logro no escondía sino la presunción —afirmada— de una relación armónica, ésta es la palabra clave. Luego de insistir durante largo tiempo en este tipo de concepciones, pudo advertirse que el tan prestigioso genitalismo —entendido no en pocas ocasiones como madurez, estabilidad, o nociones afines— si algo lograba lo hacía al precio, por ejemplo, de recusar al fantasma. “Pequeños detalles”, como que la presunta relación genital solamente pudiese obtenerse apelando a la fantasmaticización de situaciones perversas, eran absolutamente obviados. Por ejemplo, un analizante relataba, al arribar luego de ser extensamente analizado por un exponente del “ideal de amor

<sup>13</sup> Freud, S. *El malestar en la cultura*. obra cit. Tomo XXI.



humano”: “Sí, me parecía que no era importante, pero a mi anterior analista no le decía que cada vez que estaba con mi mujer pensaba que estaba con otra, y a veces, no sólo hacía eso, sino que imaginaba que había otro hombre allí, penetrándome, y sólo de esa manera podía alcanzar el orgasmo”. Como puede calibrarse, “minucias” como ésta resultan intocadas al adherir el analista al primer valor consignado por Lacan. Por supuesto, en el ejemplo citado, la conducta empírica respondía, sin duda alguna, a un “genitalismo logrado”. De ese modo, el sujeto parecía curado según el parámetro sanitario puesto en función.

Tal es uno de los puntos adonde se puede llegar con éste ideal; evidentemente, los desgarramientos del deseo, sus plasmaciones fantasmáticas y, en fin, toda parcialización, no pueden ser trabajados bajo ningún concepto, ya que se diluiría el ideal en juego. En este sentido, Lacan desliza una fina ironía al hablar de un “amor médico” agregando que esta orientación responde a algo así como a una “higiene del amor”<sup>14</sup>. Este riesgo había sido ya señalado por Freud, según se lo puede leer en los pasaje de *Introducción del narcisismo* donde hacía referencia a “la curación por amor”, cuando hace mención a los analizantes que, repentinamente, obtienen el hombre o mujer que parecían estar esperando y, mediante un pasaje al acto, abandonan de modo brusco el análisis; es posible agregar que, inclusive, en no pocas ocasiones la persona en juego es contraria a éste<sup>15</sup>. En efecto, ¿para qué seguir analizándose, si consiguieron el amor que estaban buscando? Con suma inteligencia acota Freud que no hay mayor objeción que hacer al respecto: si así se cura el sujeto, pues adelante. Solamente que —y aquí radica su agudeza clínica— la dependencia que el sujeto mantendrá con la persona amada será tan marcada que prácticamente entregará su vida, a niveles incluso sacrificiales, a este objeto providencial.

El de la curación por amor y su consiguiente dependencia es un punto que da lugar a pensar —salteando por un momento el segundo ideal citado por Lacan— el tercero de los valores ideales en juego<sup>16</sup>. Respecto de éste señala —en una frase que lo caracteriza de modo interesante— que no pertenece del mismo modo que los restantes a la dimensión original de la experiencia analítica. No obstante, ha sido exhaustivamente trabajado, y la referencia de Freud acerca de la cura por amor hace pensar que no nos es tan ajeno. Se trata de lo que Lacan denomina como ideal “de la no dependencia”. Existe un autor decisivo en el psicoanálisis anglosajón, W. Ronald D. Fairbairn, que ha escrito al menos un clásico titulado *Estudio psicoanalítico de la personalidad*. Allí postula, en tanto etapas presuntamente evolutivas, algo que se sitúa al final de un recorrido por distintas formas de las relaciones de objeto, y que llama “dependencia madura”. Fairbairn se ve en figurillas para pasar coherentemente —y de acuerdo a una concepción evolucionista— de una dependencia infantil a otra madura que se roza, intrínsecamente, con la ya citada teoría del genitalismo. Según este autor, verbigracia, el sujeto no devora al objeto —como correspondería a la etapa oral—, ni lo defeca —como lo indicaría la etapa anal—, sino que se produciría una relación de penetración activa-pasiva que conserva al objeto, sin aniquilarlo o denigrarlo. Por su parte, la dependencia madura se presenta como sigue: “...de manera que un fin oral primario de succión, de incorporación y de ‘tomar’, pasa a ser reemplazado por un fin

<sup>14</sup> Lacan, J. *Seminario 7*. obra cit. Pág. 17 [19]

<sup>15</sup> Freud, S. *Introducción del narcisismo*. obra cit. T. XIV. Pág. 97.

<sup>16</sup> Esta enumeración acompaña a la del texto; empero, cabe recordar que el del libertinaje era -¿es?- el primero de la serie.

maduro, no incorporativo, y de 'dar', compatible con la sexualidad genital desarrollada"<sup>17</sup>. De modo contundente Lacan deja caer, al respecto, ciertas consideraciones lapidarias. Simplemente, señala que lo que se logra a través de este tipo de ideales no es otra cosa que una ortopedia —psicológica, por supuesto— y agrega algo en extremo agudo respecto de lo que ocurre allí con la transferencia. Apunta que hay una frontera muy sutil y tenue entre lo deseable en este registro, y el modo de intervenir para que el analizante lo obtenga. Se lo busca conseguir, por lo usual, logrando que el analizante dependa del analista, y se lo hace precisamente para que no sea un dependiente. Es ese el punto inaceptable; en verdad, es el mismo que fundamenta la reserva habitual de Freud respecto de la educación, del posicionarse tras la consecución de "buenos" o "malos" hábitos. En lugar de esta ortopedia, entonces se trata de una inscripción hartamente diferente: la de los traumas, y su persistencia.

Ahora bien, la relación entre el primero y el tercero de los ideales denunciados por Lacan en el *Seminario 7* ha dejado en último término la consideración del que él presenta como segundo: el ideal de la autenticidad. Bien, en lo tocante a este valor, es necesario recordar que la pretensión que lo singulariza no está exenta de resonancias de raigambre filosófica. Para citar un ejemplo contemporáneo, cabe citar ciertos planteos existencialistas, predominantemente, los heideggerianos. De acuerdo con este valor, la autenticidad suele "aparecer" al precio de que el psicoanálisis se convierta en una suerte de (auto) mostración de transparencias, carentes de mendacidades. Se trata, según este ideal, de que el sujeto pueda decirse a sí mismo sus propios deseos, poniéndolos sobre el tapete, y de ofertarse así al otro "conforme él es". Aquí, señala Lacan, es casi inexorable que el analista centre su tarea en una especialidad: la de desenmascarar. Lo que se busca —como proceso— es que caigan los velos para advertir qué se oculta detrás de tales máscaras. De ese modo se supone, como producto, que aparecería una cierta verdad. El problema es que cuando cae una máscara, lo que aparece en su lugar pronto se revela como una máscara más; la tarea se vuelve, entonces, infinita. No hay una especie de núcleo al cual se pueda arribar mediante sucesivas "confesiones" del analizante al que, por otra parte, se lo presupone como homogéneo, capaz de contemplarse a "sí mismo" —que no es sino su imagen— en su desnudez.

Esta adhesión al ideal de la autenticidad plantea importantes problemas, como se deduce, a la cuestión del fin del análisis, esto es, a aquello que Freud circunscribió bajo la rúbrica de *análisis terminable e interminable*<sup>18</sup>. Hemos aquí ante un punto que merece reflexión. En el texto de referencia Freud no concibió al psicoanálisis como terminable o interminable al modo de dos categorías disyuntivas, sino que, del mismo análisis señaló que es tanto terminable como interminable. Hace falta pensar en qué sentido puede ser uno y lo otro. En relación al valor de su autenticidad ¿cuándo se llegaría a esta presunta meta? ¿Cuál es el *non plus ultra* de dicha autenticidad? ¿Cómo es posible establecer que la que ha caído es aquella hipotética última máscara?

Para contestar estos interrogantes Lacan introduce una de esas referencias que demuestran que, como pocos analistas, estuvo continuamente al tanto de la producción de sus pares: debatiéndola —lo cual, *a priori*, no implica rechazo—, pero

<sup>17</sup> Fairbairn, W.R.D., *Estudio psicoanalítico de la personalidad*, Hormé, Buenos Aires, 1962, Pág. 47.

<sup>18</sup> Freud, S. *Análisis terminable e interminable*. obra cit. T. XXIII

no ignorándola. En esta problemática incluye una constelación novedosa, en la que se define “a cierto tipo de carácter y de personalidad”<sup>19</sup>. Al citarla, implícitamente reconoce que hay un modo de concebir algo que va más allá de la sintomática de la neurosis, y que cabe denominar como tipología, obviamente de analizantes. Así abre el terreno para la concepción de lo que se ha dado en llamar análisis del carácter, al que no desacredita de ningún modo, sino que lo toma en consideración. En concreto, analizando la cuestión de la autenticidad como supuesta meta ideal del psicoanálisis, Lacan recurre a un aporte de Helen Deutsch, autora de un importante texto, *Psicología de la mujer*, que constituye un voluminoso trabajo situado en un plano mucho más avanzado que el de Ernest Jones —quien ha realizado, con sus tesis sobre la femineidad, una suerte de regresión en los conceptos freudianos—, por cuanto su trabajo, decíamos, prosigue con originalidad los desarrollos del creador del psicoanálisis<sup>20</sup>. Bien, pero Lacan, en este caso no hace una referencia global a la psicología de la mujer según Helen Deutsch, sino que se detiene en un concepto en particular: el que ella denomina *as if* en inglés, o bien *Als ob* en alemán. Se trata, en nuestro idioma, del “como sí”; podría hablarse de cierto carácter o personalidad —rescata Lacan— que son “como sí”. En el libro que titulase *La repetición del fracaso*, este trazo distintivo nos ha servido para trabajar sobre un tipo de “patología” que Freud había advertido en su momento en ciertas personas a las que no se podría calificar como neuróticas, aunque eso no quisiera significar no enfermas<sup>21</sup>. Se trata, dice Freud, de aquellos que padecen de compulsión de destino. En estos sujetos, parecería que entre lo que dicen y lo que efectivamente les sucede mediara la distancia del citado “como sí” —advertida esa brecha no por el sujeto mismo, sino por un observador; de ese modo, habría algo así como una falsedad en juego. Esto hace que suela considerarse a estas personas como “falsas”, mentirosas, aunque no en el sentido mitomaniaco, sino en el de no poder recoger los efectos de lo que provocan en el plano de la experiencia. El sujeto que padece una compulsión de destino percibe que su sufrimiento procede de un sitio que no alcanza a precisar, pero ante cuyos efectos se muestra totalmente impotente, así suele parecer una víctima del destino— aunque el término parezca dramático, dicho en el sentido teatral—. Es esa la forma en que es habitual que se presenten los analizantes capturados por el “como sí”. Por lo visto —según manifiestan—, poco y nada tienen que ver con las reiteradas penurias que soportan. Una suerte de destino fatal parece acecharlos, pero ¿cómo no se percatan? ¿O harán “como sí” no lo supiesen?

Ahora bien, sin reiterar el análisis de esta cuestión —la que roza muy de cerca los planteos sartreanos sobre la “mala fe”—, cabe volver al problema de la autenticidad, destacando que el requisito final del análisis, según este valor, genera usualmente en el analista la pretensión de colocarse en el lugar de moralizador. En el caso de la personalidad “como sí”, surge la tentación de preguntarle: “¿cómo puede que usted diga algo así, y sin embargo siempre le sucede esta otra cosa?”, marcando la discordancia culpógena, faltógena, entre el decir y el hacer. Este tipo de intervención no constituye otra cosa que una protesta o queja de parte del analista que conduce, con seguridad, a una perspectiva moralizante en el peor sentido del término, en tanto dicho analista está allí intentando predicar un absolutismo moral que preconiza “éticamente” la necesaria correspondencia entre el decir y el hacer.

<sup>19</sup> Lacan, J. *Seminario 7*. obra cit. Pág. 19 [20]

<sup>20</sup> Deutsch, H. *La psicología de la mujer*. Losada S. A. Buenos Aires. T. I. 1952, T. II. 1960.

<sup>21</sup> Harari, R. *La repetición del fracaso*. Nueva Visión. Buenos Aires. 1988.

Ahora bien, retomando las críticas a formularle al ideal de la autenticidad, es posible el siguiente planteo: la supuesta verdad recóndita no aparecerá, por más que caiga máscara tras máscara. Y ello sucede también porque tal idea vehiculiza implícitamente un error freudiano puntuado por Lacan: el haberse referido al psicoanálisis como una “psicología profunda”, lo que autorizaría a pensar en capas que irían de lo más superficial o falso, a lo más abismal, en cuyo fondo estaría lo verdadero. No se trata de un fondo de alforja que habría que ir desagitando, para extraer de él los contenidos más profundos: lo inconsciente siempre lo es en superficie, consistiendo en una textura discursiva que se ofrece a nuestra escucha, y no en algo salvaje que está en el nivel más profundo y al que sólo cabría acceder mediante interpretaciones igualmente brutales, cual bomba de profundidad.

Planteados los tres ideales —que, como los mosqueteros, son cuatro— de un modo crítico, es necesario tomar en seria consideración que ellos no ilustran desviaciones históricas, felizmente superadas. Son riesgos a los que cada analista puede sucumbir desde el mismo momento en que se propone ejercer el psicoanálisis. En el caso en que piense que jamás incurriría en alguno de ellos, cabe escuchar allí lo que denominamos como denegación. Denegar esta posibilidad no será sino el mejor modo de ponerla en acto, bajo forma renegatoria. Cabe entonces tomar en cuenta que estos desvíos —como tantos otros— más suceden cuando el analista cree que no está incurriendo en ninguno. Alma bella, en fin, de la que ninguna gerontocracia autoritaria queda a salvo.

La aparición, ya señalada, del término “carácter”, es uno de los goznes que en *La ética del psicoanálisis* le facilita a Lacan el ir al encuentro de alguien ya citado, de modo tangencial, en este capítulo: aludo a Aristóteles. En efecto, su *Ética a Nicómaco* o *Nicomaquea* es uno de los parámetros nodulares que le permitirán pensar la cuestión de la ética, iniciando un periplo que concluye en Freud. Dirá, al respecto, que la ética aristotélica es una reflexión que pone en acto, legitimándola, una moral del Amo, en el sentido de que se trata, en última instancia, de propagar una concepción según la cual hay que “dejarle al intendente el gobierno de los esclavos”<sup>22</sup>, quedando para los amos el ideal de una vida contemplativa, de sus beneficios. Entre ellos, habría que contar todos los productos de un ocio que, si bien es la negación del neg-ocio —*nec otium* es su raíz latina—, del trabajo, no es ineficaz. De alguna manera, es lo que subyace en la moral aristotélica, donde el trabajo —el *tripalium*, de donde se origina el vocablo, no era sino un método de tortura— se ve ligado al sufrimiento, como una condena que debe soportar el común de los mortales en tanto esclavos. De acuerdo a esto, concebido así el trabajo inevitable, la moral que se elaborase no podría ser otra que la de un Amo, que trata de delegar en lo posible el trabajo hacia los otros, abroquelándose en la contemplación.

En occidente la reflexión moral según Aristóteles permanece en los citados carriles —salvo excepciones— hasta la irrupción hegeliana, con su renovada consideración sobre el Amo. Allí se demuestra —en términos literales de Lacan— quién es el Amo: “el cornudo magnífico de la evolución histórica”<sup>23</sup>. En efecto, ¡qué ingenuo resulta creer que él fue quien siempre venció al esclavo! La alusión es, por supuesto, a los pasajes célebres de la *Fenomenología del espíritu*, que testimonian, con relación a Aristóteles,

<sup>22</sup> Lacan, J. *Seminario 7*. obra cit. Pág. 34. [35]

<sup>23</sup> Lacan, J. *Seminario 7*. obra cit. Pág. 21 [23]

una declinación radical de la función del Amo. Hasta que se elabora la nueva concepción, la dominante es dicha ética del Amo, instalada cómodamente desde la Antigüedad. Aristóteles la había fijado a través de una relación basada en la casi homofonía entre las palabras que designaban por un lado al carácter, *éthos*, y por otro lado a la costumbre o hábito *êthos*. De hecho el *éthos* —término del que proviene, obviamente, la denominación de ética para la disciplina en cuestión— se inserta en un orden presentado como ciencia de lo que debe hacerse. ¿Cómo se implanta? Por el *êthos*, que es característico de los vivientes. Así, se establece un verdadero *calembour*, un retruécano donde la mención de un vocablo deriva inmediatamente al otro. Veamos cómo, en el libro segundo de la *Ética a Nicómaco*, y al referirse a la teoría de la virtud, ubica los términos en un planteo que, entendemos, resulta extraño a nuestro modo de pensar. Escribe Aristóteles: “La virtud se manifiesta bajo un doble aspecto: uno intelectual, otro moral. La virtud intelectual proviene en su mayor parte de la instrucción o educación de la que ella necesita para darse a conocer y desarrollarse. Igualmente exige ella práctica y tiempo, mientras que la virtud moral es hija de los buenos hábitos. De aquí que gracias a un leve cambio de la palabra costumbre (*êthos*) viene la moral, ética”<sup>24</sup>. Conviene destacar aquí que la dimensión del hábito o costumbre no es, para nuestra área cultural, tan ajena a lo que se denomina como carácter, ya que no debe olvidarse que el carácter se funda en aquello que tiene, en la conducta del sujeto, la caracter-ística de repetirse con cierta continuidad en lo tocante a sus modalidades reaccionales. Reiteración, unida a estabilidad, son cualidades que también atañen al hábito. Para Aristóteles serán, el hábito y por extensión el carácter y su orden consiguiente, los que fundarán la diferencia esencial entre lo viviente y lo inerte. Señala así que jamás las cosas de la naturaleza pueden, por efecto del hábito, hacerse distintas de lo que ellas son. De este modo, se nota que en lo inerte, no hay adquisición de hábitos: la piedra, por más que sea lanzada al aire, no contraerá — como costumbre— su trayectoria, no se apropiará de ella. En cambio, el viviente puede habituarse a suscribir una legalidad normativa. En resumen, se caracteriza a partir de la reiteración habitual, pues la habitualidad —la costumbre— hace al carácter.

A estas consideraciones, Lacan responde que, en lugar del hábito propuesto por el filósofo griego como fundamento implantador de la moral, debe pensarse en otra cosa, ya que aquello que por lo general persiste, señala, es lo que no ha terminado de inscribirse. De allí nace la reiteración que, hablando con propiedad, en términos psicoanalíticos se trata —como ya se adelantara— de la persistencia del efecto del trauma. Conforme apuntaba Freud, eso que perdura responde al intento de tratar de ligar las excitaciones, para tratar de egosintonizar el trauma —según términos ya esbozados desde el *Proyecto de psicología*—. Conteste con esta perspectiva es que Lacan contrapone el trauma —en tanto un Real no elaborado o asimilado— al hábito en sentido aristotélico, entendido como lo incorporado por el sujeto. Es que a partir de esta consideración se desprende que, para el estagirita, la ética sea una ciencia de carácter, en última instancia. Desde esa moral del Amo, Aristóteles pensaba que hay buenos y malos hábitos, circunstancia que, por lo visto, ha recogido la sabiduría popular hasta hoy.

---

<sup>24</sup> Aristóteles. *Ética a Nicómaco* (libro 2, cap. 1)

Mediante este decurso, se arriba a un punto fundamental en el que Lacan hace hincapié, y donde se marca su respeto por las tesis del pensador griego: se trata de los desarrollos referidos a la cuestión del placer. A esta dimensión se le articulará aquello que se supone como el fin de la acción moral, esto es, el bien. Para reflexionar respecto de una relación tan crucial, conviene situar los términos en cuestión, de un modo que no cierre, prejuzgándola la problemática así indicada:

PLACER                      EL BIEN

Efectivamente, los lazos a establecer entre ambos términos son múltiples y paradójicos, aunque pareciera predominar entre ellos, en principio, el antagonismo. Tanto el autor de la *Ética a Nicómaco* como los restantes “fabricantes de ética” —según la terminología de Lacan<sup>25</sup>— se las han tenido que ver con la compleja temática del placer. Por otra parte, los psicoanalistas no han sido ajenos, obviamente, a esta preocupación. Los interrogantes se suceden. Por ejemplo: ¿alcanzar el bien produce placer? ¿Es el placer un bien en sí mismo? ¿El placer conduce a la felicidad? ¿Se debe sacrificar el placer en aras de alcanzar un bien?, y así siguiendo. Como puede advertirse, se trata de preguntas de nada fácil respuesta, surgidas a partir del establecimiento de las tesis aristotélicas en torno a la cuestión moral. Ahora bien, si se lee el texto del filósofo griego bajo una mirada de tipo etnológica, puede aprehenderse tanto las distancias con respecto a sus planteos, como repentinas cercanías que son como perlas. En una imagen de conjunto de la moral nicomaquea son numerosos los cruces con el discurso analítico. Es en estos detalles que Lacan se detendrá una y otra vez en el texto de referencia, según tendremos ocasión de pormenorizar.

A la influencia de Frédéric Rauh y a la lectura “presentativa” de Aristóteles se sumará, en el decurso inicial del *Seminario*, otra figura conocida, la del utilitarista inglés Jeremy Bentham. Lacan agradece, al introducir a Bentham en la problemática que le ocupa, a su amigo —y en la ocasión oyente— el lingüista Román Jakobson; fue él quien le advirtió que el utilitarismo al que el pensador insular adhería no se limitaba solamente a una reflexión sobre la mejor distribución de los bienes en el mercado, algo así como una corriente que destacase que el individuo toma lo meramente útil, despreciando lo inútil. Esta acepción del utilitarismo se acerca muchísimo a la que suele circular sobre el psicoanálisis, cuando se lo acusa de disciplina hedonista que busca que el sujeto se rija por la persecución del placer; es uno de los malentendidos más difundidos.

Respecto de Bentham, lo que interesa a Lacan es su teoría de las ficciones. Hay que destacar que el término “ficción” no alude a engaño, ilusión o trampa, sino ante todo a una construcción. Los desarrollos y clasificaciones del filósofo inglés son bastante complejos, pero a los presentes fines tan sólo se destacará que ellos son decisivos para entender el conocido aforismo lacaniano sobre la verdad, cuando indica que la misma tiene estructura de ficción. En la medida en que la idea de ficción no es homóloga a la de mentira se abre un nuevo campo. Por otra parte, es necesario recordar que para el sujeto de la enunciación no hay mentira viable; es absolutamente banal la preocupación —¿tan sólo de los legos?— por las presuntas mentiras de los

<sup>25</sup> Lacan, J. *Seminario 7*. obra cit. Pág. 49. [52]

yoos de los enunciados de los analizantes<sup>26</sup>. La ficción benthamiana, tal como la rescata Lacan, indica la eficacia de lo Simbólico. Es la incidencia de este orden lo que se intenta destacar con la introducción de la figura de Benthan en la problemática del *Seminario 7*, según el sentido que luego será despejado.

Ahora bien, es oportuna una breve digresión. Se recordará que, a partir del “ideal”, consignado en cuarto lugar en la heteróclita lista de conceptos citados, Lacan marcó tres —cuatro— modalidades decisivas para la experiencia analítica. Pero es claro que hay más; por ejemplo, ese otro ideal donde se supone que de lo que se trata es de ir al analista para sufrir. Cuanto peor se sale de la sesión, mayor parecería ser su eficacia. Este ideal, propio del fantasma masoquista, suele ser compartido por numerosos analistas y analizantes. Existen otros, que habrá que ir desmontando necesariamente, siguiendo el rumbo trazado por Lacan. Pero volviendo al tema de la ficción, lo que interesa respecto de la ética se articula con la supuesta distinción opositiva entre ficción y realidad. Al respecto, habrá que tomar en cuenta de qué manera Freud considera a la realidad en su relación decisiva con —precisamente— el placer. Adelantando —y resumiendo— una tesis: si lo simbólico es ficticio, la característica del placer se encuentra de su lado, por cuanto procura el retorno de un signo, hallando “su huella a expensas de la pista”<sup>27</sup>. Por eso el interrogante: ¿cuál es, en tal caso, la función de la realidad en tanto *Wirklichkeit*?

Tales términos en cuestión son trabajados, especialmente, en la correspondencia con Fliess y en el ya citado *Proyecto*. En este último aparece una frase decisiva, donde se afirma que el estado de desamparo psíquico y motriz —propio del *infans*— es la fuente de todas las motivaciones morales<sup>28</sup>. Este basamento de la moral surge de una situación de indefensión que no se supera por medio de una evolución feliz, en la medida en que indica una sistemática virtualidad, operante en toda la existencia del sujeto, la que, por ende, no puede dejar de actualizarse. Lacan formula una puntuación decisiva de esta afirmación freudiana, aunando lo explicitado en el *Proyecto* con lo tematizado en textos posteriores. De este modo, la ligazón entre desamparo y motivaciones morales se verá articulada con conceptos psicoanalíticos como procesos primario y secundario, y principios del placer y de la realidad. A lo largo de estos textos puede rastrearse la concepción freudiana acerca de la realidad, lo que constituye un punto de decisiva importancia en tanto la relación del sujeto con ella es lo suficientemente precaria como para que nos interese cardinalmente su indagatoria.

Al respecto, otras referencias claves serán el capítulo VII de *La interpretación de los sueños*, *Los dos principios del suceder psíquico*, *Introducción del narcisismo* y *La denegación*, hasta llegar al ya citado *El malestar en la cultura*. Como puede advertirse, es un extenso trayecto que va desde 1895 —año de elaboración del *Proyecto*— hasta 1930. Cuatro décadas de trabajo que hablan del carácter problemático de la noción de realidad, teniendo en cuenta inclusive la importancia que Freud le adjudica como defensa primaria del sujeto, indispensable para su supervivencia. En ese sentido Lacan puntualiza que el hombre parece un organismo hecho para sobrevivir y, de hecho, lo consigue; sin embargo, tiene que apelar a extraños y múltiples recursos, que distan de lo armónico y que ni parecen conducir a, ni se suceden conforme con, un progreso

<sup>26</sup> Sí, porque este tipo de preocupaciones revela, en quien las formula, una concepción —implícita, seguramente— que otorga al yo un poder regulador onmímico. ¿Y el psicoanálisis, entonces?

<sup>27</sup> Lacan, J. *Seminario 7*. obra cit. Pág. 22. [25]

<sup>28</sup> Freud, S. *Proyecto de psicología*. obra cit. T. I. Pág. 363.

feliz. Incluso el sujeto no debe dejar de morigerar, en todo momento, cierta tendencia al desajuste dado que las vías de acceso a la realidad son “tiránicas” en lo tocante a sus mandatos. Tomando en cuenta esta concepción, puede advertirse que desde las ideas psicoanalíticas a la postulación lega, media una considerable distancia. Afirmar a la realidad, por ejemplo, como una suerte de obturador para las alucinaciones del sujeto no parece algo que va de suyo; lo que más responde al sentido común es considerar a la realidad como algo dado, a lo que el sujeto tiende espontáneamente a adaptarse — tal como lo “entienden”, por ejemplo, los psicólogos del yo—. Lo que Freud señala —y Lacan subraya— es que la realidad es una función segunda, en virtud de lo cual el sujeto no puede lanzarse a una falaz realidad inicial, externa a él, porque de entrada el psiquismo es un sistema que conduce al engaño. La realidad, así, corrige.

De modo que pueden introducirse, de manera enunciativa, dos nuevas líneas en la lista de conceptos utilizados por Lacan para abordar la ética. Al tiempo que se inscriben al principio del placer y al de realidad —con sus trazos más definitorios—, se deben incorporar a dos elementos correlativos, trabajados en extensión en la *Traumdeutung* freudiana: los procesos primario y secundario:

- Culpa – Falta.
- Asesinato del padre / “instinto de muerte”.
- Sentimiento de obligación (imperativo).
- *Ideal* (de conducta): lo Real.
- Malestar   felicidad
- Principio del placer (alucinación) y de realidad (defensa primaria)
- Procesos primario y secundario

En este punto se produce una lectura muy *sui generis* de Lacan, que se podría juzgar *prima facie* hasta como arbitraria —y que, como se verá, no “peca” sino de aguda y original—, dada la manera en que entenderá estas dos contraposiciones. ¿Cómo lo hace? Relacionando los dos principios y ambos procesos con otros conceptos, tomando en cuenta, en forma implícita, que los planteos freudianos muchas veces se establecen en términos binarios: algo así como una puesta en acto al modo fonológico, mediante oposiciones de pares combinados. Al respecto, recuerda que, como propio de cada uno de los procesos, Freud incluye un nuevo binomio opositivo: el de identidad de percepción y el de identidad de pensamiento.

- Culpa – Falta.
- Asesinato del padre / “instinto de muerte”.
- Sentimiento de obligación (imperativo).
- *Ideal* (de conducta): lo Real.
- Malestar   felicidad
- Principio del placer (alucinación) y de realidad (defensa primaria)
- Procesos primario y secundario: identidad de percepción y de pensamiento.

Será conveniente articular estas referencias con las del capítulo próximo, en el que se dará cuenta de cómo Lacan, a partir de los términos iniciales de la presente lista, agrupará otros conceptos en torno a dos columnas rectoras: una correspondiente al



principio del placer y la otra al de realidad. Así es como formulará una serie de puntuaciones eficaces que comenzarán a constituir una red de relaciones, de entrecruzamientos. Para introducir alguna de ellas, es necesario recordar que el principio del placer, para Freud, no implicaba sino un principio de inercia:

- Culpa – Falta.
- Asesinato del padre / “instinto de muerte”.
- Sentimiento de obligación (imperativo).
- *Ideal* (de conducta): lo Real.
- Malestar — felicidad  
inercia
- Principio del placer (alucinación) y de realidad (defensa primaria)
- Procesos primario y secundario: identidad de percepción y de pensamiento.

¿En qué sentido vale la mención de una inercia? Pues, inicialmente, en el de la tendencia a la descarga de una cantidad de energía, propia del funcionamiento del aparato. Sobre el punto, es necesario desestimar las consideraciones de Ernest Jones, quien opinaba que esta terminología freudiana era un resabio de la formación de Freud conteste con las nociones de Brücke y Helmholtz, vale decir, con la consabida ideología mecanicista y fiscalista en la que estaban forjadas. La referencia a una cantidad de energía se debía, ante todo, a que Freud intentaba dar cuenta de algo que, en la clínica, se le enfrentaba experiencialmente como una fuerza inercial que se oponía a la curación —la ligada a la estabilidad del síntoma, por lo pronto— y que parecía ser entonces algo “duro”, con lo que había que luchar en forma continua. Esta es la cantidad que traslada de la experiencia clínica —y no de textos superados— a la teoría. Ahora bien, la tendencia a la descarga de la cantidad se realiza a través de ciertas vías o facilitaciones articuladas —distintas traducciones del original *Bahnung*— que son consagradas por la reiteración —el “hábito”— de la descarga por esos cursos. Allí, entonces, cabe puntuar a la inercia.

Tomando en cuenta lo expuesto, es dable reiterar que no hay muchas maneras para el sujeto de acceder a la realidad, sino algunas determinadas. Si se las obvia, el precio a pagar es altísimo. La inercialidad hace que el sujeto se regule de modo casi inmediato por medio de la descarga, y, de obtenerse la identidad de percepción, si ésta no coincide con lo real, será alucinatoria. En los textos freudianos ya se consigna —y Lacan ha insistido en ello— que, de hecho, no hay demasiada diferencia entre los principios de placer y de realidad. El segundo no consiste sino en una manera más refinada o especializada de poder llevar, eficazmente, a obtener lo exigido por el principio del placer, al modo de una prolongación del mismo. En todo caso, la concepción efectivamente revulsiva adviene cuando Freud introduce otro campo: el de un más allá del principio del placer. Atendiendo a esto, debemos consignarlo en nuestra lista, estableciendo una decisiva relación. Al respecto, un difundido aforismo lacaniano consiste en afirmar, congruentemente, que más allá del principio del placer está el goce. En el *Seminario 7* Lacan optará por recordar que lo que aquí se encuentra nuevamente, no es otra cosa que lo que llama —recurriendo, según parece, a un oxímoron— el instinto de muerte.

- Culpa – Falta.
- Asesinato del padre / “instinto de muerte” (→ goce)
- Sentimiento de obligación (imperativo).
- *Ideal* (de conducta): lo Real.
- Malestar — felicidad  
                  — inercia → Más allá
- Principio del placer (alucinación) y de realidad (defensa primaria)
- Procesos primario y secundario: identidad de percepción y de pensamiento.

¿Por qué la aseveración de oxímoron? Es que la referencia a un “instinto” de muerte implica, en Lacan, una suerte de broma, de *boutade*, no para jugar con la palabra sino para demostrar en acto de qué dimensión tan distinta a las habituales se está refiriendo y de qué modo distinto está hablando él. Si instinto es todo aquel funcionamiento innato que procura la supervivencia, ya sea del individuo, ya de la especie, aquí irrumpe una paradoja que arroja efecto de enseñanza, y que nada tiene que ver con un razonamiento circular, como se ha llegado a decir. Según este difundido error, el instinto de muerte se verificaría en la tendencia a la muerte propia de los seres vivos, hecho que legitimaría la noción respectiva; de ser así, constituiría un argumento que se invalida por sí solo, dada su gratuidad y esterilidad. Lo crucial en la pulsión de muerte no es el retorno al reino de lo inanimado, sino otra función: la que radica en el cortar nexos —significantes— con una “finalidad” benéfica para el sujeto. Algunos han creído que la pulsión de muerte es una tendencia autodestructiva, maligna de por sí, que sólo cabría contrarrestar. Y, en verdad, si no fuera por esta pulsión —reverso moebiano de la de vida— el sujeto no se podría apartar de los éxtasis maníacos, de las constantes unificaciones, donde no habría otro poder en vigencia que el de lo Imaginario. De modo tal que este par está muy lejos de la dicotomía maniquea en la que se lo suele inscribir, cuando se piensa que la pulsión de vida transporta vida y la de muerte tiende a la destrucción de la vida. Solamente por ignorancia o mala fe pueden afirmarse cosas así. Lo dicho: en cuanto a la postulación de un “instinto de muerte”, lo que entra en juego es una cabal subversión respecto de la continuidad que marcan las diferencias entre el principio del placer y el de realidad. Es el más allá del principio del placer lo que marca una alteridad neta; se trata de una idea tan extraña y hasta molesta, que ni siquiera muchos de los analistas cercanos a Freud pudieron soportarla. Y se trata de uno de los puntos decisivos de la lista en construcción, lista que autoriza a concebir, desde el psicoanálisis, la cuestión de la ética, y de su ética.

Si hay una inercialidad en el principio del placer, la diferencia a marcar con el principio de realidad es que éste último procede —según el modelo freudiano— con una pequeña descarga que procura simplemente rectificar las condiciones de la descarga regidas con el otro principio. De ese modo, corresponderá al principio de realidad la realización de tanteos, rodeos, correcciones, demoras, etcétera. Todos estos procedimientos participan de esta concepción de la realidad, esa defensa primaria que hace que el sujeto pueda desasirse conflictivamente del exclusivo, apremiante e “inadecuado” principio del placer. Es que éste, regido por la exigencia de inmediatez, de perentoriedad facilitada, de no ser compensado,

acarrearía consecuencias serias. Ellas son: un pensamiento de deseo que es displacentero, o una alucinación que también es displacentera. Se trata de una cuestión de tiempos; así, el fracaso del principio de realidad deja que el principio del placer actúe de modo prematuro, a su antojo, y allí aparece el pensamiento de deseo, que culminará en un displacer. Si, por el contrario, el aparato segundo interviene demasiado tarde, sin que la pequeña descarga pueda conducir a la acción, el objetivo del principio del placer —la identidad de percepción, alucinatoria— es obtenido sin reparo, circunstancia —está dicho— que es a su vez fuente de displacer:

- Culpa – Falta.
  - Asesinato del padre / “instinto de muerte” ( → goce)
  - Sentimiento de obligación (imperativo).
  - *Ideal* (de conducta): lo Real.
  - Malestar — felicidad
  - Principio del placer (alucinación) y de realidad (defensa primaria)
  - Procesos primario y secundario: identidad de percepción y de pensamiento.
- 

Es con respecto a este punto que en psicoanálisis se puede hablar, con rigor, de identidad. Si en referencia al sujeto sólo se pueden mentar identificaciones, en relación a esta homologación de percepción —y a la de pensamiento— cabe dar cuenta, con propiedad, de una identidad en el sentido estricto del término. Hay en estas dos identidades la búsqueda de un reencuentro, de una nueva obtención de algo que ha dejado una huella y que se procura recuperar, ya que conlleva la promesa de una reconstitución. Atendiendo a estos puntos es posible advertir la insistencia de lo perdido. Lacan realiza una muy inteligente derivación al puntualizar que cuando se habla de la meneada felicidad, suele ligarse a este sentimiento con algo del orden del reencuentro, hecho verificable en la etimología de los términos respectivos, en muy diversas lenguas. Si esto es así, vale sellar este momento como el de concluir el capítulo. Entonces, ¿marcará la *Bahnung* de nuestro feliz reencuentro en el próximo?

# *Capítulo II*

## LA ÉTICA Y LOS PRINCIPIOS DEL ACAECER PSÍQUICO. DAS DING. EL PRÓJIMO.

La lista de términos expuestos en el capítulo I, lejos de constituir un esquema acabado, pone de manifiesto cuales son los conceptos reguladores en el *Seminario sobre La ética*. El tratamiento de las citadas cuestiones, lejos de agotarse en el primer tramo de este trabajo, insistirá a lo largo de todo el desarrollo, por lo tanto, habrá reencuentro. A su vez, deben agregarse a la nómina, algunas nuevas puntualizaciones a las ya efectuadas.

La culpa —que abre la enumeración—, debe ser considerada en su articulación con otra variable conceptual: la necesidad de castigo. En este caso, la alusión a una "necesidad" debe ser despojada por completo de cualquier connotación biologizante, pues no se trata de la necesidad, estudiada por los biólogos, que requiere una satisfacción orgánica. En todo caso, la que nos compete es una compulsión, en este sentido, una compulsión de castigo. Esta dimensión de la culpa, se encuentra estrechamente imbricada con el mito laico del asesinato del padre —segundo en la lista esbozada—, que, entre otras cosas, sienta las raíces de la experiencia moral. De ese modo, la necesidad de castigo se proyecta sobre los términos subsiguientes de la lista, hasta la cuestión del imperativo.

En esa dimensión del sentimiento de obligación, que empalma con la denominación kantiana —apropiada por Freud— de imperativo categórico, se instala una condición apodíctica. No hay lugar para resquicio alguno, no acepta la vacilación ni da pie a escapatorias. Tal imperativo cristaliza la instancia freudiana del superyó, aunque esta instancia no recubre de modo exacto el campo de la primera dimensión. En las *Nuevas Conferencias de Introducción al psicoanálisis*, Freud produce un célebre aforismo, que conviene citar en su lengua original, para evitar las notables diferencias que se pesquisan en sus versiones en castellano. Se trata de la conocida frase: *Wo es war, soll Ich werden*, la cual debe ser entendida como "donde eso estaba, yo debe advenir". En su primera versión en nuestro idioma, el aforismo fue mal traducido:

"Donde era ello, ha de ser yo"<sup>29</sup>. La situación no mejoró en los años siguientes, cuando la nueva traducción consignó: "Donde ello era, Yo debo devenir"<sup>30</sup>. En la primera oportunidad, la versión instaba a entender una suerte de desalojo, según el cual una sustancia procedía a reemplazar a la anterior. En el segundo intento, el sentido tendía a centrarse en la noción de Yo —destacando las mayúsculas— unida a un "debo devenir" en primera persona que lleva a un serio malentendido. Lo que debe tomarse en cuenta en la sentencia freudiana —y esto es una acotación sumamente aguda de Lacan— es el uso del imperfecto. Se trata de que el yo —en tanto instancia, lejos del Yo globalizante y autónomo— pueda advenir, esto es, llegar a ser (pues esto significa el verbo *werden*). Pero tal acto debe ocurrir "donde eso estaba". El magistral uso del pretérito imperfecto de *sein* —ser, o estar—, que deja suficiente margen de ambigüedad, no indica de ningún modo algo preciso; de allí se desprende lo imperfecto de este tiempo verbal. No supone que eso haya dejado de estar, aunque tampoco afirma que sigue estando; sólo permite comprobar que en un momento anterior estaba. La vaguedad que instala el uso del pretérito imperfecto no se debe a una imperfección de la lengua, sino que es aquello que da cuenta de la eficacia de una estructura. De tal modo, lo que se intenta decir en el aforismo es más complejo que un proceso de desalojo y suplantación. En relación al *Wo es war*, cabe acotar que se trata de un imperativo, de lo que implica esa articulación a la realización del sujeto en su devenir —y debe subrayarse este último verbo—. Si no se toma en consideración lo ya señalado, y se atiende a las expresiones que figuran en las traducciones al castellano, nos vemos inducidos a pensar según el espacio intuitivo. Se supondría entonces: en el lugar donde estuvo el ello se instalaría el yo, tras abandonar ese sitio el ocupante anterior. Sin embargo, la correcta traducción del *werden* corresponde a un proceso de advenimiento y no a un cambio de una sustancia por otra.

El imperativo convocado, en la frase freudiana de referencia, es tan poderoso como el superyó, pues se trata de un polo de la experiencia moral. Reiteremos que no es cuestión de ubicar en primer término al imperativo, pero tampoco debe descuidárselo; aunque no da cuenta de toda la experiencia moral, no es reductible a un simple epifenómeno. Entonces, al no constituir algo secundarizado, desleído, el imperativo puede ser entendido como un polo de cierta dimensión, en cuyo extremo opuesto se ubicará el placer:

Imperativo → placer

En el capítulo anterior el placer fue consignado como opuesto al bien. Esta contraposición conduce a una serie de posibilidades, entre las que figuran las colusiones, exclusiones e imbricaciones varias. Lo mismo sucede con la oposición ahora citada. En torno a ésta, gira un término digno de subrayarse, crucial en Freud, que luego será retomado por Lacan —aunque muchos opinen lo contrario—. Se trata del conflicto, uno de los puntos nodulares donde se encuentra a la experiencia moral.

La cuestión del conflicto es hartamente evidente, por ejemplo, en experiencias en las cuales el placer deviene en esa condición llamada masoquismo, un placer que se encuentra sufriendo, de cuyas variedades nos interesa una en especial, a la cual Freud

<sup>29</sup> Freud, S. *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*. Biblioteca Nueva. Barcelona. T. III. Pág. 3146

<sup>30</sup> Freud, S. *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. Obras Completas*. Amorrortu ed. Buenos Aires. 1979. T. XXII. Pág. 74.

denominó masoquismo moral. Si se rastrea la génesis de tal concepto en la obra freudiana, pueden encontrarse datos muy sugestivos, el masoquismo que luego llamó moral, fue avizorado en un principio como "ideal". El nombre es atinado, si se tiene en cuenta que en dicha situación se trata de una instancia de ideal, que luego se articula con la problemática moral. Ese tipo de masoquismo del que Freud daba noticias, era ideal precisamente por no ser erógeno; no requería de la presencia de un semejante, ni tampoco de algún tipo de castigo o fustigamiento material. Su condición de posibilidad consistía en que en su recurrencia lo erógeno quedaba excluido. El masoquismo moral es ideal en tanto no convoca una puesta en acto erógena. Cabe recordar aquí lo señalado por Lacan, en el sentido de que lo ideal pertenece al registro de lo Real, aunque la etimología parece afirmar lo contrario al pretender que se trata de una derivación de "idea", "espíritu" o nociones afines. Entender a lo ideal como perteneciente al orden de lo Real implica, a esta altura de su obra, tomarlo en cuenta como aquello que vuelve siempre al mismo lugar. El masoquismo moral, de gran importancia en nuestra aproximación, debe ser registrado en su articulación con el placer:

Imperativo  $\longleftrightarrow$  placer  $\longleftrightarrow$  masoquismo moral  
(ideal)

En relación a los términos citados, surge una categoría central en la obra de Freud, y quizás se deba a Lacan el hecho de haberla recuperado con nitidez. Se trata del concepto freudiano de *Wunsch*, de deseo. De esta dimensión deriva, en la metonimia que la constituye, lo que se conoce como censura. En sus incesantes deslizamientos el deseo abre paso a la aparición de la censura, conformándose así otro polo, en el que se produce una relación de determinación:

Imperativo  $\longleftrightarrow$  placer  $\longleftrightarrow$  masoquismo moral  
(ideal)  
Deseo  $\longleftrightarrow$  censura

No hay en ese vínculo una homología, y estaría la tentación de llamar a este enlace como causalidad, si no fuera porque la oscura categoría de la causa conlleva el peligro —entre otros— de imaginarizar esencias. De todas maneras, la relación de determinación permite entender que la censura no se dirige, como ingenuamente podría suponerse, en contra del deseo, sino que ella también es desiderativa. Entonces, nada hay de la presunta lucha entre antagonistas en el interior de la psique. Por otra parte, puede así comprenderse el origen de un hecho cotidiano, del cual la clínica da sobrados ejemplos: aquello que en principio parece antidesiderativo, pasa luego a ser erotizado de manera manifiesta. Esta transformación se torna inteligible si se abandona la idea de partes contrapuestas en constante pugna, que por otra parte, son inaceptables por la misma condición metonímica inherente al deseo. En términos sencillos, podría considerarse que el modo mediante el cual un sujeto procura evitar el cumplimiento de un deseo, es la mejor manera de darlo por cumplido, tomando todos los recaudos posibles respecto de lo que es "cumplimiento". Pese a todas las prevenciones, no habrá escapatoria, y esto es algo que la práctica analítica demuestra diariamente. Si el analizante no quiere hablar de tal cuestión, no hay ningún problema;

por el contrario, que hable de lo que quiera, de manera volitiva, yoica y en ese pretendido régimen de determinación consciente, el sujeto de lo inconsciente se hará presente, por ejemplo, a través de un lapsus, o de otra manifestación. De allí que al analista no le preocupa si el analizante miente, situación harta temida por quienes consideran que está en juego algún tipo de confesión, o de adecuación entre los dichos del paciente y la supuesta realidad.

La mención a la "realidad" como un polo opuesto al sujeto, obliga a efectuar algunas puntuaciones respecto de una temática central presentada en los tramos iniciales del *Seminario 7*. La Realidad —las mayúsculas connotan el valor que se le suele otorgar al término—, es un punto de conflicto para el psicoanálisis —y esto, en un sentido freudiano—, pues la realidad de ninguna forma resulta de fácil acceso: es tirana en la determinación de ciertas vías específicas, que deben ser emprendidas, o el acceso será vedado. Pero, aún acatando las disposiciones de rigor, el contacto no es sencillo. El aparato psíquico que Freud presenta en su montaje, en su propia constitución, no está diseñado para la captación de una realidad. De ningún modo el acceso a ella se ve facilitado en un principio; por el contrario, el aparato se va configurando en términos de evitar esa confrontación con la realidad.

En la carta del 31 de octubre de 1897 —numerada 73 en la edición no completa— a Fliess, Freud refería noticias respecto del avance de su autoanálisis, y señalaba: "Lo más desagradable son los talentos que a uno le ocultan a menudo por completo toda la realidad efectiva"<sup>31</sup>. Sin duda, se trata de una afirmación áurea, que desbarata el edificio de la presunta técnica psicoanalítica fundada en la contratransferencia, vale decir, en el célebre: "yo siento que...". Según tal corriente, los sentimientos del analista serían un parámetro válido, un cartabón para interpretar y conducir una cura. Lacan puntúa que en esa frase se da acabada cuenta de cómo los humores obturan la realidad. De ninguna manera el psicoanálisis insinúa una concepción protopática, fundada en la catatimia afectiva. Lejos de permitir el acceso a la realidad, los sentimientos lo dificultan. Pensar lo contrario fue un error frecuente en determinado momento histórico del desarrollo del psicoanálisis postfreudiano, una aberración tan difundida como la que, asociada al ideal de autenticidad ya examinado en el capítulo I, sostiene que el análisis encontrará, en el núcleo de cada analizante, "un niño al que cabe hacer crecer".

Lacan comenta de qué manera surge esta temática en ciertos analistas, tomando en cuenta también el contexto socio-histórico en el cual se inserta, pues no sólo la lógica interna hace a las transformaciones del pensamiento psicoanalítico. Quienes consideran que el trabajo del análisis consiste en remontarse hasta la infancia del paciente, para analizar al niño que radica dentro del sujeto, están atendiendo a una tradición que Freud evoca al citar a Wordsworth<sup>32</sup>. El poeta romántico inglés afirma que "el niño es el padre del hombre". Desde esta perspectiva, es indudable que se trataría de seguir los meandros de esa persistencia del infante en el adulto. Sin embargo, hay una diferencia entre la expresión poética de un Wordsworth y esta tendencia analítica. Para el primero la infancia aparece idealizada, incluso como recinto de una cierta sabiduría, mientras que para los analistas de marras se asociará lo infantil con lo nocivo. Se tratará de hacer crecer, de elevar a la condición de adulto, todo supuesto resabio infantil. Reparemos en el modo en que Lacan conceptualiza esta

<sup>31</sup> Freud, S. *Fragmento de la correspondencia con Fliess*. obra cit. T I. Pág. 309

<sup>32</sup> Lacan, J. *Seminario 7...* obra cit. Pág. 35. [37]



situación, según la cual el conflicto —tal como lo piensa la escuela inglesa— tendría al adulto y al niño como puntos antagónicos; así, el analista como aliado de la parte adulta, sana —según esta ideología—, deberá utilizar todas sus armas para hacer evolucionar al niño rebelde. Recurriendo a una de sus clásicas *boutades*, Lacan acota que si alguna diferencia hay entre el niño y el adulto, es que en este último se pierden la rapidez y la vivacidad del pensamiento infantil. Y nada puede hacer el psicoanálisis para anular esta desproporción.

Por otra parte, no se debe olvidar que el patrón de medida en la "adultización", es el yo del analista. De lo que se trata es de alcanzar un ideal, de tal modo, el fin de análisis "queda resuelto" mediante la identificación con el analista. En última instancia, este psicoanálisis cae en un proceder de corte psiquiátrico, y sus resultados no pueden ser sino bradipsiquizantes —para utilizar una terminología afín a esa especialidad médica—. Por otro lado, recordemos que Lacan no dejó de abordar en sus *Seminarios*, estas problemáticas clínicas; su finalidad era desmenuzar los obstáculos resistenciales, enquistados en la práctica analítica, que se presentan como cuestiones obvias, de sentido común. En efecto, la obviedad es una de las características más destacadas de la ideología. En cuanto al rescate de lo infantil como positivo, hacía falta un Lacan para emprenderlo, dado que la acusación va de suyo: quien no intenta hacer crecer al niño que oculta cada paciente y está provocando nocivas regresiones —otra noción harto utilizada por esta corriente—. Sin embargo, al afirmar que existen pérdidas irreparables en la condición de adulto —y lejos de concebir al niño como un adulto imperfecto—, Lacan parece entroncar de un modo sorpresivo con lo expresado por Wordsworth.

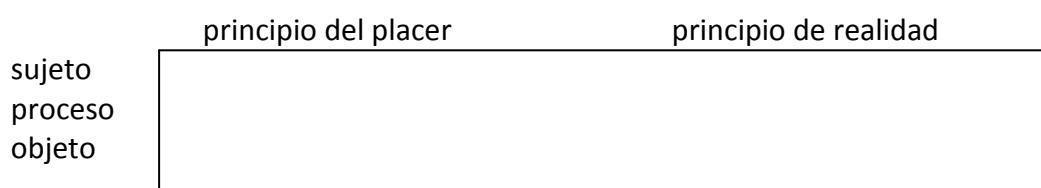
El tema de la realidad, abordado con insistencia en el *Seminario 7*, obliga a seguir un derrotero a través de ciertos textos freudianos, cuya enumeración fragmentaria fue introducida en el capítulo anterior. Un escrito inicial en torno a esta cuestión es el *Proyecto de psicología* y algunos textos contemporáneos pertenecientes a la correspondencia con Fliess. Para Lacan, la problemática de la realidad es crucial, ya que una conceptualización de la ética en relación al psicoanálisis es inseparable de un despeje del concepto de realidad trabajado a partir de la empresa freudiana. Una ubicación inicial acerca de la realidad, es la efectuada en términos de la dupla —ya presentada— que integran los dos principios del acaecer psíquico. Es posible trabajar sobre este par conceptual hasta elaborar una serie de relaciones, casi heréticas para las esquemáticas reiteraciones de algunas lecturas de los textos freudianos.

Está ampliamente difundida, y figura en las obras de introducción al psicoanálisis, la idea de que el principio del placer se rige por una suerte de impulso a la descarga; la rapidez en la transmisión de una carga obedece a la necesidad de reducir la tensión. Ahora bien, ¿cómo se efectúa este proceso? Señala Lacan, al final del capítulo segundo en el *Seminario* que estamos estudiando, que se trata de una magnitud excitativa que se desplaza, por una transferencia libre de esta energía, de una representación a otra. Este pasaje, realizado con suma celeridad, propende a la descarga, ignorando ciertos límites impuestos por la realidad. El principio del placer, señalará, opera procurando una identidad perceptiva. La identidad de percepción es una experiencia con la que los seres hablantes se encuentran en su búsqueda constante de una reunión con algo perdido. El principio del placer procurará, en última instancia, la feliz concreción de un reencuentro —es una cuestión interesante indagar sobre si se tuvo o no aquello perdido, punto que no dilucidaremos en este momento—. Entonces, el placer consiste

—según la lectura de Freud que Lacan efectúa— en la reconquista de algún signo como evidencia de que el objeto perdido fue reencontrado. La misma lengua da cuenta de la cercanía entre los ámbitos de la felicidad y del reencuentro. Por ejemplo, en inglés, *happiness* posee una raíz casi homófona con el verbo *to happen*, de modo tal que la felicidad se articula con el orden de lo que sucede o acontece, lo que ha llegado al acto.

La conexión entre la felicidad y un cierto acto permite pensar las estrechas relaciones que se establecen entre el hacer y el repetir, siguiendo los desarrollos de Lacan, la ligazón entre el acto y la repetición. La acción que el sujeto se propone consiste en un recurso para repetir. Ante esta comprobación, podría señalarse que se trata de algo fatalista, hasta derrotista, dado que el ser hablante se rige según esta perspectiva en cierto sentido deficitaria. Cabe responder que las críticas fundadas en la presuposición de que el sujeto busca lo nuevo y lo mejor son nítidamente ideológicas, que parten de un razonamiento impregnado por el mito del progreso indefinido, que ubica en un futuro toda posible mejora. ¿Quién estableció que avanzar es más válido que retroceder? Claro está que la argumentación inversa resulta también inadecuada. En este punto, cabe recordar la célebre respuesta de Lacan, formulada en la capital de la ilusión del progreso que es Estados Unidos: lo que se gana por un lado, se pierde por el otro; como no se sabe qué se ha perdido, se cree que se ha ganado. Epigrama inmejorable para los ideólogos del progreso ilimitado, aquellos que creen en una progresión, según la cual las etapas posteriores son, de modo necesario, mejores que las precedentes. El mito del progreso se arraiga en la fácil comprobación del perfeccionamiento técnico, más que en la evolución científica, cuando se supone que el progreso material —entendido como dominio tecnológico— debería crear seres más felices. Basta mirar en derredor para derrumbar una hipótesis semejante, sin embargo, ella subsiste por sustraerse a la confrontación con la realidad.

Volviendo al problema del placer y su tendencia a propiciar un reencuentro, en la vinculación entre acto y repetición, es necesario apuntar que la realidad posee un estatuto que en principio debe servir a esta tentativa, pero debe hacerlo modificándola. Si esto no fuera así —señala Lacan—, parecería que se trata de la mera reproducción de un signo, de ese modo, concluiríamos que todo consiste en un aparato dedicado a alucinar, a inscribir un signo sin ningún condicionamiento. Sin la acción de la realidad, sería una máquina lanzada a producir —en términos de la psiquiatría naturalista— percepciones sin objeto. El principio del placer haría percibir signos gratificantes, con absoluto desprecio del mundo exterior. Es evidente que este proceder se ubica en las antípodas del principio de realidad, y allí está el desajuste primordial que Freud plantea en relación al funcionamiento del principio del placer, acorde con una noción de realidad en la cual se encuadra. Basado en sus desarrollos, Lacan construye un cuadro de doble entrada, donde se encolumnarán los conceptos de acuerdo a los dos principios mencionados, y en tres niveles sucesivos, en relación al sujeto, al proceso y al objeto en cuestión:



La pregunta es: ¿qué se propone ubicar Lacan en el diagrama, a partir de lo que lee —no en una lectura literal, sino a la letra— en Freud? No cuenta entonces sólo lo que esta inscripto en el texto, sino lo que el mismo sugiere en sus omisiones, en sus lagunas. En su lectura pone al psicoanálisis en acto, lejos de la exégesis del texto sagrado. En ese sentido, de lo que se podría acusar a Lacan es que su lectura del psicoanálisis es efectivamente psicoanalítica, lo cual constituye una crítica un tanto peculiar. Al presentar los lugares a llenar, da un primer paso tomando en consideración lo que denomina —y el término es duro— "la sustancia del sujeto"<sup>33</sup>. Respecto del principio del placer, ¿qué podemos predicar de él? Si se interroga al sujeto, no vacilará en responder que tiende —de una manera u otra— a su bien. Así lo consigna el cuadro:

	principio del placer	principio de realidad
sujeto	su bien	
proceso		
objeto		

Parece ser algo obvio; hasta hay quienes creen que si el psicoanálisis procede a demostrar que esto no es así, se incurre en un fatalismo digno de las más ásperas críticas. Pero por el momento, Lacan se limita a citar esta respuesta "natural", dejando adrede un interrogante en el lugar vecino, regido por el principio de realidad. Lo que ocupará el lugar vacante será resuelto en capítulos posteriores del *Seminario La ética del psicoanálisis*. En este tramo de su discurso se ocuparan los sitios que suceden al correspondiente al sujeto, en relación al principio del placer. Pues bien, respecto del proceso en cuestión, Lacan se limitará a recordar la postulación freudiana de dos modos de elaboración: primaria y secundaria. Lo que sin embargo resultará sorprendente en su lectura —que articula de manera magistral lo esbozado por Freud en el ya citado *Proyecto de Psicología* y, particularmente, en la *ex-carta 52 a Fliess*<sup>34</sup>— es la ubicación en ese proceso llamado de pensamiento, el cual posee, ahora en el plano del objeto, la característica de ser inconsciente:

	principio del placer	principio de realidad
sujeto	su bien	
proceso	pensamientos	
objeto	inconsciente	

Este desarrollo no hace sino a la letra estricta de lo que puede encontrarse, por ejemplo, en *La interpretación de los sueños*<sup>35</sup>. Bajo el riesgo de ser reiterativos, vale la pena recordar aquí que lo inconsciente no consiste en percepciones, imágenes o sentimientos. Allí hay precisamente pensamientos; la palabra que Freud utilizó en su momento fue más que explícita: son *Gedanken*. Tomando en cuenta esto, cualquier equívoco teórico es imposible. Haciéndose cargo de la precisión freudiana, Lacan ocupa la columna de la izquierda de modo armónico. Ahora bien, ¿qué requiere un

<sup>33</sup> Ver **Lacan, J.** *Seminario 7...* obra cit. Pág. 46. [50]

<sup>34</sup> **Freud, S.** *Fragmentos de la correspondencia con Fliess.* obra cit. TI. Pág. 274. (6 de diciembre de 1896)

<sup>35</sup> **Freud, S.** *La interpretación del los sueños.* obra cit.. Tomos IV y V.

pensamiento determinado para perder su categoría de inconsciente? Para responder a esta cuestión no hace más que recurrir a Freud: es sólo merced a la palabra que ese cambio de condición es posible. El habla es la característica indispensable para el surgimiento de un pensamiento consciente. Por lo tanto, esta categoría estará encolumnada en el campo restante, el regido por el principio de realidad. De esa manera, el habla se refiere a lo conocido, mientras que, en contraposición —he aquí una definición clásica de Lacan— el pensamiento que nos ocupa en este diagrama es desconocido, lo cual, en otros términos, significa insabido. De esa manera, nuevos conceptos se agregan al cuadro, unidos ahora a características contrarias:

	principio del placer	principio de realidad
sujeto	su bien	?
proceso	pensamientos (desconocido, insabido)	
objeto	inconsciente	habla (conocido)

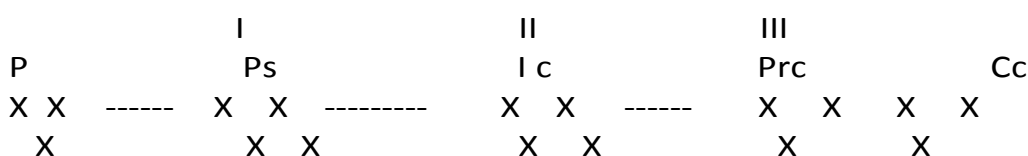
Un saber no sabido, en eso consiste lo inconsciente. Freud lo apunta al pasar en las *Nuevas conferencias de Introducción al psicoanálisis*, cuando señala que el analizante "no sabía que sabía"<sup>36</sup>. Y un saber que no se sabe en tanto tal es, como puede notarse, algo muy distinto a un conglomerado de imágenes o de sentimientos.

Para ocupar el casillero restante Lacan recurre nuevamente a Bentham, tomando en consideración que las ficciones son ubicables en el campo perceptivo, al ser patrimonio de un orden simbólico. La estructura de lo Simbólico —registro donde se erige la realidad— no es sino ficticia. De ese modo, el lugar será ocupado por la percepción, es su sentido ficcional:

	principio del placer	principio de realidad
sujeto	su bien	?
proceso	pensamientos (desconocido, insabido)	percepción (ficticio)
objeto	inconsciente	habla (conocido)

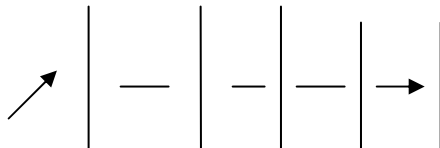
Como ya se ha señalado, lo ficticio no equivale a lo tramposo o a lo engañoso, sino que es aquello que, en tanto atrapado por el orden simbólico, es pasible de ser mudado o transformado. En esta precisión, Lacan no hace otra cosa que leer ciertos pasajes de la *ex-Carta 52*, que constituyen una notable anticipación de Freud en lo tocante a su concepción del aparato psíquico.

En el texto de referencia se expone un modelo graficado del modo siguiente:

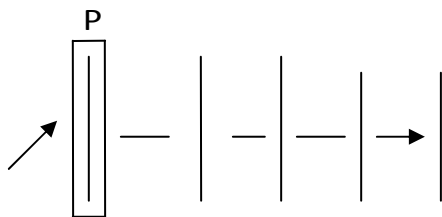


<sup>36</sup> Freud, S. *Nuevas conferencias...* obra cit. Pág. (no encontré la cita)

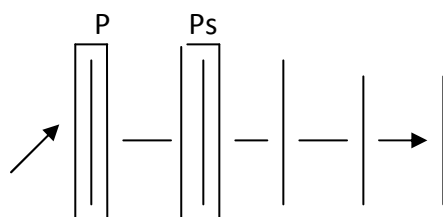
A partir de un estímulo externo —ubicable en P (percepción)— se da lugar a unos signos de percepción —Ps: "primera transcripción de las percepciones, por completo insusceptible de consciencia y articulada según una asociación por simultaneidad"<sup>37</sup>—, en los cuales se debe destacar, a través de todo el trayecto, su inclusión en el orden simbólico. Si realizamos con fines didácticos una versión estilizada de lo propuesto por Freud, resulta el siguiente esquema:



¿Cuál será, ante el estímulo exógeno, la primera etapa de acción del aparato? De modo intuitivo se responderá: es el momento en que meramente se percibe algo. El instante en que se sensaciona —acotará algún psicólogo—. Algo perteneciente a los mismos umbrales de la actividad psíquica, en sus límites con lo neurofisiológico. Esta simple percepción se ubicaría en dicha fase:



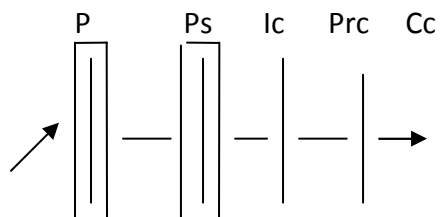
Ahora bien, Freud señala que lo que ocurre en primer término es el contacto con P —"neuronas donde se generan las *percepciones* a que se anuda la consciencia, pero que en sí no conservan huella alguna de lo acontecido"<sup>38</sup>— pero de manera simultánea se producen signos de percepción (*Wahrnehmungzeichen*), en una primera transcripción (*Niederschrift*). La percepción es un primer ítem aislable en el campo teórico, mas no deja de darse en la experiencia psíquica como sincrónicamente ligado con una primera transcripción, donde lo percibido se vuelca a un signo (*Zeichen*):



<sup>37</sup> Freud, S. *Fragmentos de la.. obra cit.* Pág. 275.

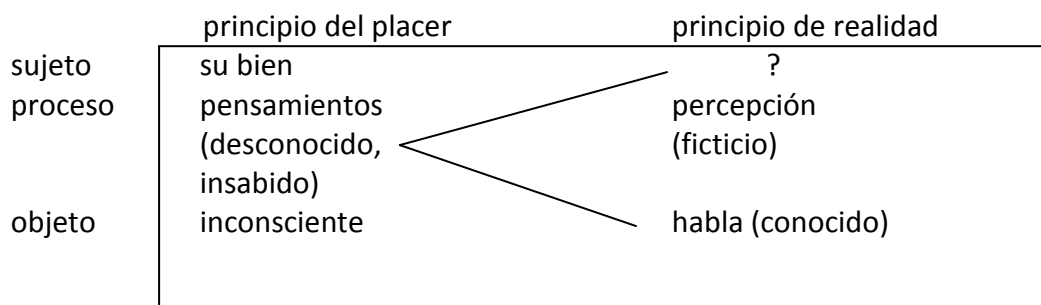
<sup>38</sup> Freud, S. *Fragmentos de la.. obra cit.* Pág. 275. en cursiva en el original.

Es evidente que al producirse esta cualidad signica, el aparato comienza a operar en un terreno donde la experiencia bruta ya feneció. Signo implica sustitución, es un primer punto a considerar para tener en cuenta que aquello de percibir "las cosas tal cual son" no es más que un presupuesto ideológico. El Ps es sólo un primer momento, mientras que las sucesivas transcripciones —Ic, Prc y Cc, según la nominación freudiana de entonces para inconsciente, preconsciente y consciencia— someterán el material simbólico a nuevas transformaciones:



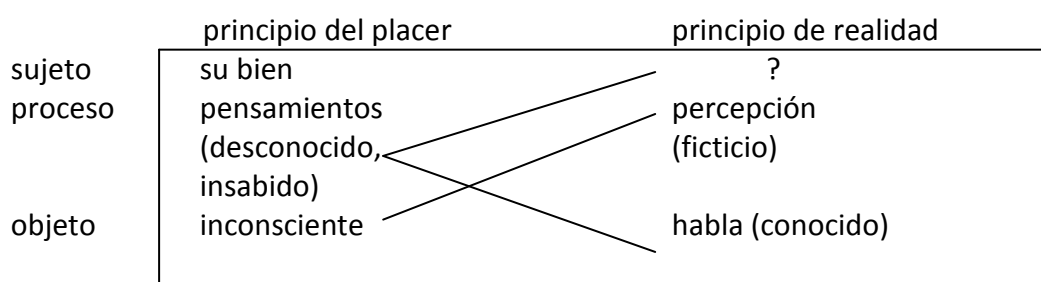
Según la concepción freudiana, hay un largo y complejo trecho por recorrer desde el estímulo a la consciencia. Este esbozo del aparato psíquico indica una serie de reconversiones, en las cuales queda explicitado —obsérvese en el diagrama la distinta posición de la "X"— el proceso de transformación en cada etapa. Sin dudas, en dicho bosquejo ya estaban incluidas una cantidad de posibilidades; entre ellas la que algunos creyeron descubrir décadas más tarde, cuando comenzó a hablarse de una percepción subliminal. En la *ex—Carta 52* ella está contemplada: el hecho de la percepción signica es previo a cualquier tipo de conscientización.

Lacan agregará que se trata justamente de que entre la percepción y la consciencia aparece un sistema estructurado como un lenguaje, el cual hace de filtro, de tamiz cuya acción es modificar algo que ingresará de una forma y culminará de un modo distinto. Esta acotación lacaniana, que podría aparecer abstraccionista, posee sin embargo consecuencias clínicas directas, que se desprenden de su sola afirmación: pensar en ello implica que no hay manera de hacer consciente lo inconsciente como no sea a través del fenómeno del habla. Si podemos conocer algo de aquel orden por medio de éste, ello indica que lo desconocido —o eso insabido que es lo inconsciente— posee una estructura de lenguaje. Analista y analizante no hablan para entenderse porque el lenguaje verbal es el modo más perfeccionado de comunicación entre dos subjetividades. Al hablar, lo que están haciendo es sumergirse en eso mismo que los constituye. En definitiva, la práctica psicoanalítica no hace sino reconstruir las condiciones en las que el ser parlante se conforma. De ninguna manera el lenguaje es un mero instrumento más o menos perfeccionado, del que se hace uso para expresar un pensamiento preconstituido. Más bien se trata de todo lo contrario: el habla posee un poder de determinación sobre el pensamiento, el que podrá a su vez mantener cierta relación con la realidad. De ese modo se plantea una primera conexión entre los terrenos de los dos principios:



En su vinculación con el elemento del campo de la realidad que aún es un interrogante, el pensamiento ya no será inconsciente, sino que gracias al habla y a la estructuración discursiva se le retira la cualidad de insabido; en otras palabras, se le agrega la condición de la consciencia. Es eso lo que Freud intenta dar a entender a partir de los tiempos del *Proyecto de psicología*: La consciencia aparece como un agregado que bien puede no estar; los procesos psíquicos no por ello dejarán de existir en el aparato. De modo que si lo inconsciente puede tornarse en consciente, solamente lo será por vía del habla y la configuración de una red discursiva, la cual organizará el pensamiento para dar al sujeto alguna posibilidad respecto de la realidad. En el cuadro aparece, entonces, esa primera vía que Lacan cruzará con otra, a los tres términos restantes de modo simétrico.

En primer lugar, es dable pensar que lo inconsciente se relaciona con una determinada estructuración perceptiva:

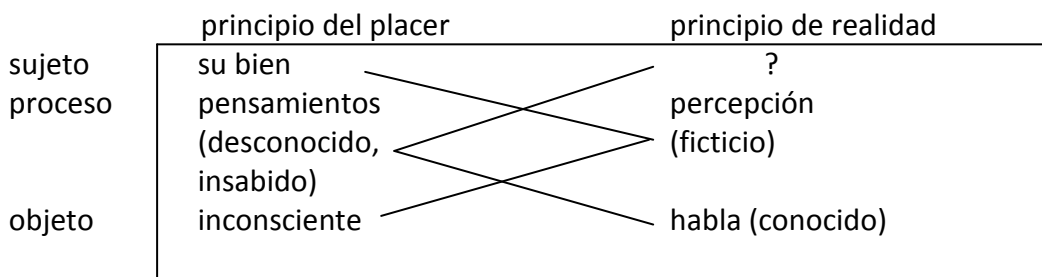


La ligazón es evidente si se considera que Freud postuló la presencia de representaciones-cosa (*Sachvorstellung*) en lo inconsciente. De modo ingenuo, muchos creyeron que ellas equivalen a imágenes; de esta manera la oposición sería sencilla: *Sachvorstellung* se opondría a *Wortvorstellung*, así como la imagen se diferencia de la palabra. Fundados en ello, esta concepción fue utilizada para rebatir a Lacan. ¿Cómo podría ser lo inconsciente estructurado como un lenguaje, si está compuesto de imágenes? Pues bien, en el *Seminario 7* hay sobrados elementos para aclarar este malentendido.

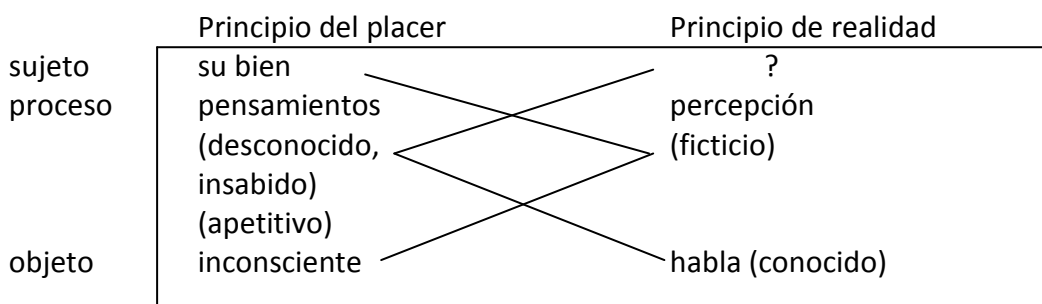
Señala Lacan que cuando se hace referencia a una representación-cosa, se está estrictamente en la dimensión del significante, el cual también es pasible de poseer la condición de mudo. Una realidad muda —y cita como ejemplo a Harpo Marx— no debe ser confundida con algo que nada tiene que ver con el habla. Está allí continuamente dando cuenta de su eficacia, perturbando, importunando, tal como el callado pero elocuente personaje cinematográfico<sup>39</sup>. Ahora bien, esa representación-

<sup>39</sup> Lacan, J. *Seminario 7...* obra cit. Pág. 71 [92]

cosa situable en el campo ficticio de la percepción, que es significativa —aunque no sea una palabra—, es la vía por la cual el sujeto busca —de modo aparente— su bien:



Atendiendo estas conexiones, uno posee ciertos argumentos como para suponer que la ética sigue esta vía, y que tiende —lo cual no implica alcanzarlo— a este bien ubicado en el principio del placer. En este cruzamiento que Lacan propone se observan, como ya lo hemos anticipado, elementos que pueden parecer heréticos. Lo usual —tal como lo hacen los manuales de psicoanálisis— a lo inconsciente con el sistema de la percepción —en tanto productor de representaciones-cosa— y el proceso primario. La audacia de Lacan reside en haber propuesto una torsión repentina, al privilegiar en la percepción la condición de lo ficticio, fundándose en Bentham y en su lectura ajustada de Freud. Como se ha mostrado, no hay en este ejercicio un forzamiento de la concepción freudiana: en el aparato psíquico, la percepción es simultánea a una primera transcripción simbólica. A la vez, el pensamiento será una construcción que, por vía del habla, permitirá al sujeto aproximarse a ciertos trozos de realidad que, por otra parte, son debidamente seleccionados. De allí Lacan concluye que en esa realidad como constructo se ubicará una serie de retazos elegidos, que en el pensamiento denomina como apetitivo:



Es por el pensamiento que las propiedades apetitivas —retomando una antigua categoría psicológica— pueden llegar a procurarse algún tipo de salida en el campo de la realidad, mas no por la percepción, tal como uno se ve inducido a pensar en primera instancia. Se trata de una lectura tan osada como difícil de rebatir respecto de la ortodoxia habitual, donde lo que toca al pensamiento aparece como una estructura de postergación, que por demora, tanteo o rodeos, atrasa la satisfacción posible del apetito. En este planteo, Lacan insta a pensar a la cuestión apetitiva como determinante.

En la tercera clase del *Seminario 7* Lacan enfatizará un concepto, al que denuncia como mal traducido al francés. Pertenece en su origen al *Proyecto de psicología*, y es *Bahnung* en su idioma original. Allí Freud escribió, al formular un modelo de funcionamiento del aparato psíquico que explicaría la memoria, que hay un estado en



el que las barreras-contacto entre neuronas se vuelven más susceptibles de conducción. Y agregó: "Designaremos este estado de las barreras-contacto como grado de facilitación (*Bahnung*)"<sup>40</sup>. Es necesario aclarar que en la traducción al castellano se incurrió en un equívoco similar al de la versión francesa del *Proyecto*, por lo tanto la crítica lacaniana es válida para la versión del pasaje que se acaba de consignar. Es conveniente, como bien señala Lacan, traducir *Bahnung* como "vía", y no como "facilitación". Así resulta posible entender el entrelazamiento de estas vías, lo que es muy dificultoso atendiendo a lo que connota el término "facilitación". Este es un punto harto importante, ya que los tipos de tránsito que se producen en cuanto a la energía psíquica que considera Freud, son de muy improbable intelección si se considera que se trata de facilitaciones —término que, en algún sentido, se liga a una perspectiva médica, aludiendo a un lugar de menor resistencia—. Por el contrario, si se habla de vías, se abre una perspectiva de cruces y de entrelazamientos, que no está contemplada en la idea de un punto de menor resistencia en una masa, el cual abre una simple facilitación para la salida de energía. Pensar en términos de vías ensancha las posibilidades de articulación de las mismas. En cambio, ¿cómo podría tejerse una trama de facilitaciones? La idea es al menos abstrusa.

La *Bahnung* freudiana no es otra cosa que una vía, la cual puede armar —de hecho lo hace, unida a otras— una estructura. Esta concepción es necesaria y hasta imprescindible para entender los desarrollos del *Proyecto*. Por ejemplo, en un pasaje del texto, Freud se refiere al modo en que las neuronas pueden transformar a la mera cantidad en complicaciones, organizando no solo lo endógeno, sino también lo "exterior". Las complicaciones en cuestión son nuevas vías, que poseen un tipo de registro especial, hasta tal grado que, de manera eventual, poseen también barreras de contacto. Para pensar este proceso recurre a una terminología casi ferroviaria, llegando a hablar no sólo de barreras sino de cambios de vía (*Wechsel*)<sup>41</sup>. Es evidente que Freud tenía en mente un modelo físico, espacial, donde predominaba la noción de vías y no la de simples facilitaciones, si despojamos al texto del árido lenguaje neurológico, que no es más que un ropaje que disfraza lo que efectivamente sucede en el campo de las representaciones.

La *Vorstellung* freudiana, que Lacan retoma, es la representación, también en el sentido de re-presentación —conviene atender tal sentido en relación a lo expuesto sobre el reencuentro—, pues una representación consiste en un presentar nuevamente. Volviendo al concepto crucial de *Bahnung*, como la vía que permite una estructuración, conviene efectuar una breve digresión sobre los tipos de neuronas propuestos por dicho texto, ya que se ha citado a una de ellas. Como es sabido, Freud expone en el *Proyecto* la presencia de tres tipos neuronales que conformarían, según su modelo, el aparato psíquico. Ellas son las  $\phi$ , las  $\Psi$  y las  $\omega$ . En primer término consigna el funcionamiento de las neuronas  $\phi$ , perceptivas: aquellas que permiten el libre pasaje de la estimulación. Si sólo perciben, eso indica que en ellas nada queda inscripto, son un simple lugar de pasaje. Una imaginarización muy elemental podría ser un tubo abierto en sus dos puntas: el estímulo no permanece, sólo es conducido de un punto a otro. En cambio, en las neuronas  $\Psi$  —la letra griega da lugar al término "psique"— comienza la posibilidad de inscripción y, a partir de allí, la de acumulación

<sup>40</sup> Freud, S. *Proyecto...* obra cit. Pág. 344.

<sup>41</sup> Freud, S. *Proyecto...* obra cit. Pág. 354.

—de acuerdo a términos energéticos, Freud escribe "retención"—. Se abren así otras dimensiones: la de guardar, la de reponer y la de descargar energía. Y es donde aparece una instancia reguladora que posee dichas funciones y que además es capaz de generar *Bahnungen*, esto es, entrelazamientos entre vías. Postulando la existencia de neuronas  $\Psi$  es que Freud da cuenta de la posibilidad de que la cantidad se convierta en calidad o cualidad. Por otros caminos llega a comprobaciones cercanas a las del materialismo dialéctico, con sus análisis detenidos del pasaje de la acumulación cuantitativa a la diferencia cualitativa. Por último, están las neuronas  $\omega$ , encargadas del funcionamiento consciente del aparato psíquico. Es obvio que si la cualidad no opera, no se llega a la condición de consciencia.

Recordemos que la consciencia surge —tema expuesto en la *ex-carta 52*, escrita un año posterior al *Proyecto*— al final de un complejo recorrido. Por ejemplo, si se trata —en término de variaciones— de una descarga a merced  $\Psi$ , a través de  $\phi$  y con la participación de  $\omega$ , se está ante un recuerdo que no se reconoce como tal, y que pasa a la percepción involucrando a la consciencia; eso es una alucinación. Cuando el sujeto alucina no está inventado ni confrontándose con un objeto inexistente; por el contrario, se las tiene que ver con algo de realidad tan psíquica como contundente. Pero la alucinación no surge porque el sujeto cree en la existencia externa de esa representación, sino porque en ella da cuenta de una inscripción que retorna desde lo insabido. Diríamos con Lacan que regresa desde lo Real, por el lado perceptivo y no como un recuerdo.

La tripartición neuronal que Freud propone en 1895 permite, como en el ejemplo citado, un juego de combinatorias posibles, que dan lugar a los procesos psíquicos. Como Lacan señala, se trata de una topología de la subjetividad, elaborada a partir de la combinatoria de tres elementos simples. En especial, lo que interesa en el *Seminario La ética del psicoanálisis* es tener en cuenta el modelo del *Proyecto* en tanto ilumina la cuestión de la realidad, crucial para la experiencia moral.

Entre los términos freudianos presentados por Lacan —en su idioma original— en el *Seminario 7*, se destaca en el siguiente pasaje la introducción de *das Ding*, vale decir, la *Cosa*<sup>42</sup>. El uso del original alemán se encuentra justificado no sólo por la presencia de traducciones erróneas, sino también por el distinto recubrimiento del campo semántico en una y otra lengua. El alemán posee dos términos para aludir a la *Cosa*: uno es *Ding* y el otro es *Sache*, ambos vocablos se encuentran en la obra de Freud, y están lejos de ser sinónimos. La localización primordial de *das Ding* se ubica en el *Proyecto de Psicología* y aparece también —inadvertida en lo referente a su propiedad conceptual— en *La denegación*, treinta años más tarde<sup>43</sup>. Pese a estas esporádicas y tangenciales apariciones, Lacan afirma que esta cuestión subyace en todo ese lapso de la obra freudiana —aunque nadie antes que él la haya rescatado—. En cuanto a *Sache*, su aparición en la obra freudiana data de la mención a la *Sachvorstellung*, donde integra una palabra compuesta. Se menciona el término al pasar en el capítulo VI de *La interpretación de los sueños*<sup>44</sup>, y sólo será trabajado 15 años después, en el último capítulo —el número siete— titulado "Reconocimiento de lo inconsciente", del texto *Lo inconsciente*<sup>45</sup>, que integra los ensayos sobre metapsicología.

<sup>42</sup> Lacan, J. *Seminario 7...* obra cit. Clase del 9 de diciembre de 1959

<sup>43</sup> Freud, S. *La negación (denegación)* obra cit. Tomo XIX.

<sup>44</sup> Freud, S. *La interpretación...* obra cit. Pág. 302.

<sup>45</sup> Freud, S. *Lo inconsciente*. obra cit. Tomo XIV. Pág. 197.

Sobre el último texto citado, Lacan efectúa en el *Seminario 7* una notable aproximación desde la vertiente etimológica. Al hacerlo, realiza una advertencia poco considerada por algunos que se pretenden sus discípulos. Observa que la etimología tiene sus riesgos. Ciertos trabajos que se autodenominan lacanianos parecen escritos a propósito para dar muestra de esos peligros; en ellos puede verse cómo a partir de alguna palabra dicha por el analizante, se comienza por un juego asociativo que culmina en divagaciones eruditas sobre la deriva etimológica de tal o cual palabra. Ante este tipo de interpretaciones, estamos obligados a preguntarnos si el despliegue filológico tiene que ver con el fantasma singular de cada analizante. Sin embargo, estas asociaciones intentan autorizarse en la enseñanza lacaniana, ignorando que ella preconiza lo contrario: la indagatoria de algo dado en el orden de lo actual, lo sincrónico. Es obvio que el lugar que tiene en un sujeto cierto significante nada tiene que ver con el diccionario etimológico. Si así fuera, el psicoanálisis sería una ciencia de lo general, donde a cada significante le correspondería un significado y, en este caso, solo una deriva diacrónica que explicaría los padecimientos del analizante desde una supuesta sabiduría de la lengua. De todas maneras, la admonición no implica que el analista deba escaparle a los diccionarios; por el contrario, su lectura es un ejercicio válido para mantenerse atento al desplazamiento del sentido, pero de allí a su aplicación puntual media una enorme distancia.

Hecha esta salvedad, Lacan recurre a la etimología para distinguir *Ding* y *Sache*, en especial tomando en cuenta sus raíces jurídicas. La cosa, la causa, en la terminología legal, son conceptos que permitirán establecer diferencias. Por supuesto que la mención a "causa" implica atender sus connotaciones filosóficas, entendida como lo que ocasiona o genera determinado efecto. A partir de allí, queda para *Sache* el campo que comprende a las cosas del mundo, que en última instancia son producidas por el símbolo, son obras de la cultura, vale decir, del significante. A *Ding* le corresponde cierta noción que nada tiene que ver con el sentido que Freud le otorga en *Lo inconsciente*. En el capítulo 16 del *Proyecto*, titulado "El discernir y el pensar reproductor", Freud escribe: "El complejo-percepción se descompondrá, por comparación con otros complejos-percepción, en un ingrediente neurona *a*, justamente, que las más de las veces permanece idéntico, y un segundo, neurona *b*, que casi siempre varía"<sup>46</sup>. El párrafo indica al pasar que la percepción —compuesta al menos por los citados ingredientes— no se manifiesta como una unidad. No es, como suele decirse, una *Gestalt* unificada, un sistema totalizado. Así prosigue el texto: "Después el lenguaje creará para esta descomposición el término *juicio* [*Urteil*; 'parte primordial'], y desentrañará la semejanza que de hecho existe entre el núcleo del yo y el ingrediente constante de percepción [por un lado] [...] y el ingrediente inconstante [por el otro]; la neurona *a* será nombrada la *Cosa del mundo* [*Ding*], y la neurona *b*, su actividad o propiedad —en suma su predicado—"<sup>47</sup>.

Sin lugar a dudas, la *Cosa* del mundo tiene distinto sentido según se la nomine *Sache* o *das Ding*. Una de las definiciones más burdas de "cosa" es aquella que la especifica como lo que permanece de algún modo idéntico a sí mismo en el transcurso del tiempo. Entonces, podría decirse que la *Cosa* posee una propiedad que le permite perdurar, cierto núcleo que no estaría distante del desarrollo freudiano, si se entiende como un sujeto que padecería la condición de identidad, siendo en todo momento

<sup>46</sup> Freud, S. *Proyecto...* obra cit. Pág. 373.

<sup>47</sup> Freud, S. *Proyecto...* obra cit. Pág. 373.

igual a sí mismo. Sin embargo, el psicoanálisis demuestra que el sujeto hablante de ningún modo propende a la identidad en este sentido, sino que hay una doble vertiente: por un lado, lo que permanece idéntico, y por el otro, lo que se modifica. Haciendo una comparación gramática: el sujeto de la frase perdura y los predicados se modifican.

En síntesis, esta primera acepción de *das Ding* como lo que permanece se ve ampliada en el capítulo siguiente, titulado "El recordar y el juzgar". Allí, Freud analiza lo que sucede con el complejo de percepción al introducirse la figura de un prójimo, en esa serie de protoetapas del lactante que examina. De un modo que puede calificarse como lacaniano *avant la lettre*, postula la existencia de un complejo del prójimo o semejante, que constituirá toda una especial constelación para el sujeto. Así presenta la cuestión: "Supongamos ahora que el objeto que brinda la percepción sea parecido al sujeto, a saber, un *prójimo*. En este caso, el interés teórico se explica sin duda por el hecho de que un objeto *como este* es simultáneamente el primer objeto-satisfacción y el primer objeto hostil, así como el único poder auxiliador. Sobre el prójimo, entonces, aprende el ser humano a discernir"<sup>48</sup>. La similitud de este desarrollo con lo expresado cuatro décadas más tarde por Lacan en torno al estadio del espejo no es nada casual. Es merced al prójimo que el discernimiento es posible, nace en el campo del Otro afirma Freud. No hay diferenciación de contenidos internos ni nada parecido, la discriminación proviene del semejante. Y aclara a continuación: "Es que los complejos de percepción que parten de ese prójimo serán en parte nuevos e incomparables —p. ej., sus *rasgos* en el ámbito visual..."<sup>49</sup>. Esto indica que el semejante en el que Freud piensa no es un calco, una copia puntual en un espejo, sino que hay factores distintivos que indican la acción de un orden simbólico. Es este registro el que permitirá discriminar sobre el otro, instaurar la diferencia. Como bien lo señala Lacan en el Seminario, si Freud —en un movimiento notable de su pensamiento—, introduce la cuestión de la identidad, lo hace al tiempo que plantea una diferencia. Identidad y diferencia se presentan de modo simultáneo, y arman —como puede sospecharse— un "todo" contradictorio. Al principio no hay reconocimiento ni discriminación global, *in toto*. Vale la pena recalcar este punto ante la insistente prédica de algunas tendencias analíticas que postulan al sujeto partiendo de un estado de indiferenciación primitiva, para arribar luego a la diferenciación adulta. Ubican al principio un sincretismo, una confusión primigenia, que se vería superada con posterioridad por la discriminación. Pues bien, el párrafo citado indica lo avanzado de las postulaciones freudianas en relación a los "aportes" de muchos de sus seguidores y pretendidos superadores. No se trata de evolución, señala Freud, sino de hechos estructurales, sincrónicos.

Ampliando su explicación sobre el complejo del semejante, el texto añade a los "complejos de percepción nuevos e incomparables" ya citados, la existencia de otro tipo: "[...] En cambio, otras percepciones visuales —p. ej., los movimientos de sus manos— coincidirán dentro del sujeto con el recuerdo de impresiones visuales propias, en un todo semejantes, de su cuerpo propio, con las que se encuentran en asociación los recuerdos de movimientos por él mismo vivenciados. Otras percepciones del objeto, además —p. ej., si grita— despertarán el recuerdo del gritar propio y, con ello, de vivencias propias de dolor"<sup>50</sup>. Se trata de un pasaje de notable

<sup>48</sup> Freud, S. *Proyecto...* obra cit. Pág. 376. bastardilla en el original

<sup>49</sup> Freud, S. *Proyecto...* obra cit. Pág. 376-7. bastardilla en el original

<sup>50</sup> Freud, S. *Proyecto...* obra cit. Pág. 377.

sabiduría, que además de plantear las semejanzas, destaca el detalle del grito con el que alguien inaugura su vida. No es un ejemplo caprichoso, sino que obedece, en efecto, a una experiencia inscrita en todo sujeto. Prosigue el escrito: "Y así el complejo del prójimo se separa en dos componentes, uno de los cuales impone por una ensambladura constante, se mantiene reunido como una *cosa del mundo*, mientras que el otro es *comprendido* por un trabajo mnémico, es decir, puede ser reconducido a una noticia del cuerpo propio"<sup>51</sup>. La Cosa en cuestión —aunque la traducción llame a equívocos— es *das Ding*, algo que permanece unido, ensamblado en sus partes. De ese modo la *Cosa* responde a una solidez, a una consistencia inmodificable, mientras que el otro es cambiante. *Das Ding* no es una percepción cualquiera, sino que parte del complejo del prójimo. Siguiendo ahora a Lacan, cabe acotar que aquel que ocupará el lugar del Otro primordial, es decir, la madre, participa de la dimensión de la *Cosa*.

Leyendo en escorzo estos pasajes del *Proyecto*, puede notarse cómo la *Cosa* se sustrae de cualquier posibilidad de captación por parte de lo judicial. Parece estar fuera del orden simbólico; por tanto, actúa desde lo Real. Por más significantes que intenten recubrirla, su eficacia no será reducida. De tal modo, Lacan demuestra que Freud, a partir de la partición con que abre el complejo del prójimo, abre también el terreno a la consideración de un primer exterior extraño y amenazante para el *infans*.

La insistencia lacaniana en la *Cosa* no es arbitraria, pues esta cuestión se articula, de un modo dramático, con la noción de realidad. El sujeto mantiene con esta última una relación conflictiva, en tanto ella procurará su placer. El caso es que al toparse con *das Ding* el encuentro con la realidad adquiere contornos inquietantes. Nada más lejos que una tranquilizadora "cosa del mundo", objetiva, sobre la cual puede emitirse un juicio tras otro. La *Cosa*, por el contrario, sumerge al sujeto en una condición radicalmente distinta de aquella en la que se reconoce como dominador de las cosas.

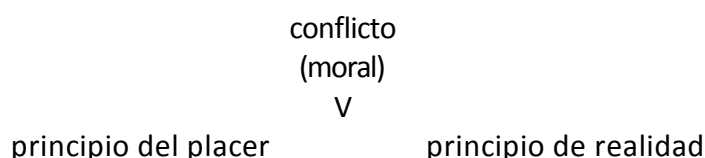
---

<sup>51</sup> Freud, S. *Proyecto...* obra cit. Pág. 377. bastardilla en el original

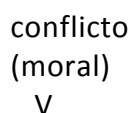
# *Capítulo III*

**CONFLICTO MORAL. SACHE. WORT. DING. LEY.**

Comencemos este capítulo señalando uno de los hilos conductores del *Seminario 7*. Se trata de una categoría que preside ciertas relaciones establecidas entre los conceptos básicos que en él se presentan. Este punto capital es el del conflicto. En el caso que nos ocupa se trata de algo que puede caracterizarse como un conflicto de índole moral. Es un acápite decisivo; nuestra indagatoria y la práctica como analistas nos indican que no es otro registro el que estamos trabajando. Ahora bien, es posible escribir este conflicto recurriendo a un signo algebraico. Se trata aquí del vel, el cual marca una disyunción exclusiva, un "o"... "o"... y que se escribe de este modo: "V". Considerando el conflicto en dicho sentido, es dable colocar un par de conceptos cruciales, pero antagónicos; tales son el principio del placer y el principio de realidad:



Como puede notarse, es una clásica dicotomía freudiana, citada hartas veces. En *La ética del psicoanálisis*, Lacan comienza a matizarla dándole un contenido específico y nuevas pertinencias. En primer término, liga al principio del placer con la idea de que si éste obtuviera su pretendido objetivo, se alcanzaría la felicidad. Se presupone que este principio es el que determina la incesante búsqueda de la felicidad, el bien supremo, último —tal como lo pensaba Aristóteles—. Por tanto, cabe citar dicha referencia, que liga de manera visible al principio del placer con algunas nociones correlativas. En la reflexión clásica sobre la ética, dichos términos se ubican en un mismo bloque: la mención de uno conduce a los restantes. No habría, pues, diferencias notables entre placer y bien:



principio del placer (felicidad) (bien último)	principio de realidad
--	-----------------------

Ante esta asociación, es necesario preguntarse, si en efecto son ellos términos compatibles, o si, por el contrario, son incompatibles por definición. Entre ambos extremos, caben innumerables posibilidades. En todo caso, ¿qué tipo de componendas podría haber entre el bien y el placer, si las hay?

Por otro lado, en cuanto al principio de realidad debe anotarse un concepto nodular en Freud —ya desarrollado con anterioridad—. Se trata del malestar (*das Unbehagen*)-.

	conflicto (moral)	
	V	
principio del placer (felicidad) (bien último)		principio de realidad (malestar)

Como ha sido señalado: nada parece estar preparado —en el macrocosmos o en el microcosmos— para lograr el feliz ajuste del sujeto con la realidad. El malestar es insuperable para todo ser de cultura, y esto es así en tanto la instalación cultural sólo es posible en la medida en que la represión actúe; es en ella donde la cultura hunde sus raíces. Esta, es una enseñanza decisiva de Freud: no hay cultura sin represión, y esta última no es un destino aleatorio de la pulsión. La represión primaria (*Urverdrängung*) hace que el sujeto, sea sujeto de una cultura, pues no hay otra alternativa; no hay en el ser hablante un "estado de naturaleza" posible. Dada la importancia decisiva que el problema de la realidad posee en el *Seminario 7*, amerita desarrollar ahora la segunda columna de términos, en oposición con el principio del placer.

La cuestión crucial radica en pensar qué hacer con el principio de realidad ya que —según la paradoja que Lacan destacó a partir de las postulaciones freudianas—, en un comienzo el aparato psíquico está orientado hacia un trabajo contrario a la adaptación a cualquier tipo de realidad. El aparato psíquico se dedica en inicio a alucinar, y no a contactarse con alguna realidad preconstituida, para ubicar en ella al sujeto. No hay adaptación *a priori*, la experiencia indica que se da todo lo contrario de una correspondencia. Conviene entonces observar cuáles son las características que el principio de realidad posee para colocar al sujeto en una estricta pertinencia, distinta de la regida por el principio del placer.

En numerosas oportunidades Lacan ha destacado que Freud se refería a la realidad con dos palabras alemanas diferentes: a veces se refería a ella como *Wirklichkeit*, y a veces como *Realität*. En este punto, Lacan marca que la distinción freudiana obedece a distintas pertinencias conceptuales. Esta misma discriminación no opera sólo en los textos freudianos; Martín Heidegger —en su obra *La pregunta por la cosa*<sup>52</sup>—, la localizó en Kant. No es un texto que Lacan utiliza en su *Seminario La ética del psicoanálisis*; más bien, las referencias al filósofo alemán que allí se consignan remiten a una conferencia cuyo título fue

<sup>52</sup> Heidegger, M. *La pregunta por la Cosa*. Alfa. Buenos Aires. 1975.



precisamente *das Ding*: la Cosa<sup>53</sup>. Sin embargo, el texto heideggeriano que se ha citado en primer término —subtitulado "La doctrina kantiana de los principios trascendentales"—, consigna en cierto pasaje el concepto de realidad según Kant: "La expresión "realidad" se entiende hoy en el sentido de factibilidad o existencia"<sup>54</sup>. Así, se circunscribe el término a lo sensorio-perceptible, a lo tangible o existente. A pesar de ello, acota Heidegger: "Realidad viene de *realitas*; *realis* significa algo que pertenece a la *res*. Esta mienta la cosa. Real es aquello que pertenece a una cosa, en lo que consiste la quiddidad de una cosa, por ejemplo, de una casa, de un árbol, lo que pertenece a la esencia de una cosa, a la *essentia*"<sup>55</sup>. Allí radica la distinción: lo que pertenece a la esencia —no otra cosa es la *res*—, más allá de la facticidad empírica, del hecho tangible o senso-perceptible. Así, en el concepto no incide el empirismo, el realismo ingenuo, sino el costado que se liga con la cosa. En términos tal vez brutales, podría advertirse en esta idea cierta relación con lo expuesto por el pensamiento sartreano. En las primeras páginas de *El existencialismo es un humanismo*, Sartre afirma y explica un axioma del pensar existencial, el cual señala que la existencia precede a la esencia<sup>56</sup>. En cuanto a Heidegger, parece decir respecto de la realidad algo inverso, al escribir: "El ser fáctico mismo, la existencia, es algo que se agrega a la esencia, y en este sentido la existencia misma se comprendió como una realidad". Se trata de un punto interesante que manifiesta la distancia entre las posiciones de Sartre y de Heidegger, aunque ambos suelen ser englobados bajo el rótulo de existencialistas. Prosigue el texto: "Sólo Kant mostró que efectividad, presencia fáctica, no es un predicado real de una cosa..."<sup>57</sup>. Esto significa que el término realidad (*Realität*) debe ser discriminado de la mera facticidad o existencia (*Wirklichkeit*). Es claro que la primera remite, a cierta esencia o quiddidad.

Volviendo a Freud, ¿de qué se trata esta discriminación crucial? ¿En qué consiste, de acuerdo a ella, el principio de realidad, en tanto *Realitätsprinzip*? No es, por supuesto, aquel que permite el acceso a la realidad entendida en el sentido empírico, sino de algo que, atendiendo a la realidad psíquica, permite trascender las limitaciones impuestas por el principio del placer. Esta adopción de nuevas operaciones psíquicas se debe a la acción de una *Realität*. Por otra parte, es interesante la referencia a Heidegger —y su puntuación de los textos kantianos— para observar sus similitudes con lo notado por Lacan en Freud. Es muy posible que la discriminación rescatada desde los escritos freudianos haya sido inspirada en la lectura heideggeriana de Kant. Para llegar a esa superación del principio del placer que el *Realitätsprinzip* constituye, existe un procedimiento fundamental conceptualizado por Freud, y al que Lacan denomina como tanteo por rodeos, que cabe consignar como primera táctica decisiva:

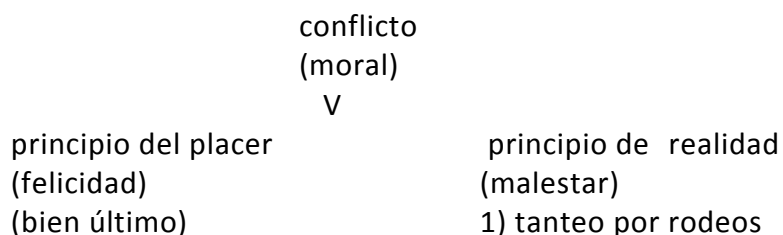
<sup>53</sup> Heidegger, M. *La cosa*. en Conferencias y artículos. Ediciones del Serbal. Barcelona. 1994.

<sup>54</sup> Heidegger, M. *La pregunta...* obra cit. Pág.

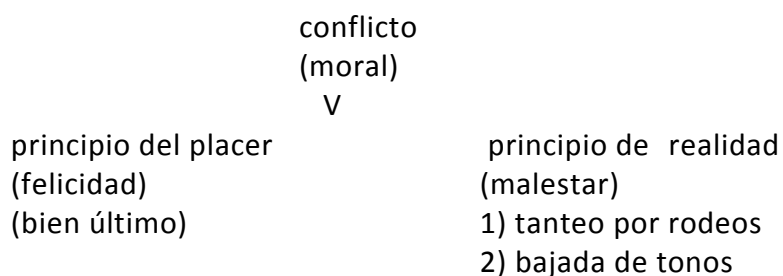
<sup>55</sup> Heidegger, M. *La pregunta...* obra cit. Pág.

<sup>56</sup> Sartre, J-P. *El existencialismo es un humanismo*. Huáscar. Buenos Aires. 1972. Pág. 14.

<sup>57</sup> Heidegger, M. *La pregunta...* obra cit. Pág.



Esta operación remite a que el principio del placer se conduce de modo directo, sin mediación, mientras que cuando de *Realität* se trata el procedimiento es realizado a través de rodeos, o mejor aún —valga el neologismo— de alrededores en torno a un supuesto objeto. Pues bien, señala Lacan, el tanteo por rodeos implica una bajada de tonos:



Este procedimiento indica un cierto apaciguamiento. Es posible que Lacan tuviese en mente, al plantear la bajada de tonos, las clásicas ideas de Aristóteles sobre la temperancia o templanza<sup>58</sup>. Recordando el planteo aristotélico, ¿cómo es que el hombre puede reaccionar de modo imperante? Pues porque hay algo que no conoce. El saber opera en su ética como tabla de salvación. En última instancia, se trata de una prosecución de la moral socrática: si alguien conoce el bien, seguramente procederá de modo correcto; si no lo conoce, le será ajeno el recto obrar. Es importante reconocer cuánto de esta asociación entre conducta correcta y conocimiento del bien impregna nuestro propio ordenamiento jurídico. Si alguien procede mal a sabiendas, entonces es culpable; si no tiene conocimiento de lo que hace, es inocente. Se trata de una moral que coloca a la cuestión del saber en un plano decisivo, prioritario. Hay numerosos ejemplos que muestran cómo la ética aristotélica persiste hasta nuestros días. Tal el caso de la consabida alusión a la vigencia de "la moral y las buenas costumbres". Una asociación de términos arraigada en la antigua concepción del hábito como fuente de la moral, contraria a la concepción psicoanalítica, es un motivo más para notar la distancia que media entre el análisis y la pedagogía —en este caso, la enseñanza de buenas costumbres—. Es el trauma y su persistencia lo que nos ocupa, y no el desarrollo de ciertos hábitos de "buena educación".

Una tercera característica por medio de la cual el principio de realidad puede erigirse, se da en la conformación de una ley moral que se ubica en el registro de lo Real, precisamente por ser ideal. Es algo que además de volver siempre al mismo lugar, lo hace en forma compulsiva. De ese modo, la ley moral posee una cualidad de compeler:

<sup>58</sup> **Aristóteles.** *Ética a Nicómaco*. Aguilar. Buenos Aires.

conflicto (moral)	
v	
principio del placer (felicidad) (bien último)	principio de realidad (malestar) 1) tanteo por rodeos 2) bajada de tonos 3) ley moral = Real (compeler)

Esta capacidad compulsiva de la ley moral se relaciona con un imperativo categórico, al modo kantiano. Otro punto a destacar es que la *Realität* es un campo ajeno a los afectos —basta recordar lo escrito por Freud a Fließ sobre los talentos *Stimnungen*— que actúan como obstaculizadores de la realidad (*Wirklichkeit*), tal como lo señala Lacan<sup>59</sup>. Los sentimientos, lejos de facilitar el contacto con una realidad fáctica, lo impedirán. Por otra parte, la referencia indica que lo afectivo en nada se relaciona con un supuesto acceso a la *Realität*. Las vías por las cuales se puede llegar a ella no serán emocionales. No es la *Wirklichkeit* — en tanto conjunto de existentes integrado por las cosas del mundo— aquello que está frente al sujeto, sino que se trata de algo muy distinto:

conflicto (moral)	
v	
principio del placer (felicidad) (bien último)	principio de realidad (malestar) 1) tanteo por rodeos 2) bajada de tonos 3) ley moral = real (compeler) 4) no afectiva

El *Realitätsprinzip* no surge desde el mundo ni de alguna esencia exterior, sino que se conforma, en sentido estricto, desde el propio sujeto. Un ejemplo que nos facilita advertirlo es la experiencia del grito, que queda inscrita en el aparato psíquico, y su operación es irreversible. Si el sujeto vive, es porque en algún momento debió gritar para poder sobrevivir; en la medida en que lo hizo, podrá escuchar el grito proveniente de algún prójimo. Teniendo en cuenta lo apuntado por Freud en torno al complejo del semejante, es por una semejanza respecto del prójimo que el mensaje produce un efecto de sentido. El grito es un caso donde se advierte la importancia del imperio de lo propioceptivo —percepción de las sensaciones provenientes del interior del cuerpo— y que, no obstante, permite la intelección de lo exteroceptivo. Contra lo que suele suponerse, el *Realitätsprinzip* se afirma en lo propioceptivo, y a partir de allí se moldea la exterioridad:

<sup>59</sup> Lacan, J. *Seminario 7...* obra cit. Pág. 37. [39]

conflicto  
(moral)

v

principio del placer  
(felicidad)  
(bien último)

principio de realidad  
(malestar)

- 1) tanteo por rodeos
- 2) bajada de tonos
- 3) ley moral = real  
(compeler)
- 4) no afectiva
- 5) propioceptivo

De acuerdo con este principio, no hay una posible captación de "cómo son las cosas", la cual podría ser más o menos deformada por los sentimientos: esa será la *Wirklichkeit*. En un comienzo, lo que vale es cómo se captura perceptivamente lo que aparenta ser exterior, por parte del propio sujeto. La percepción será entonces parcial y selectiva:

conflicto  
(moral)

v

principio del placer  
(felicidad)  
(bien último)

principio de realidad  
(malestar)

- 1) tanteo por rodeos
- 2) bajada de tonos
- 3) ley moral = real  
(compeler)
- 4) no afectiva
- 5) propioceptivo
- 6) percepción parcial y selectiva

De acuerdo al principio de realidad, no hay un abordaje pleno —como afirman ciertas teorías—, no hay una tendencia a la adaptación total del sujeto a la realidad externa. Ahora bien, si la percepción que es conducida por este principio, tiene las mencionadas características, no puede pensarse en ningún sentido que la instalación del *Realitätsprinzip* implica la adultización del sujeto. Entonces, no se trata del pasaje de una situación arcaica o infantil a otra adulta. Ya fue puntuado que la articulación entre estos ítems es sencilla, pues uno conduce al otro, y así en lo sucesivo. Es que entre ellos hay zonas de intersección y de determinaciones varias, que implican distintas facetas en que aparece ese objeto teórico-clínico que es el principio de realidad. Volviendo a la noción de percepción, caracterizada por ser parcial y selectiva, cabe remarcar que las virtudes adjudicadas a la situación adulta están lejos de ser probadas; por el contrario, las restricciones con respecto a la etapa infantil son evidentes. El adulto no cesa de limitar, de lentificar el ritmo de su pensar y acotar su objeto, todos efectos causados por sus represiones. De modo que, no debe concebirse a este principio como un logro madurativo en el sentido de algo que posee la forma de adulto, es decir, adultomórfico:

conflicto  
(moral)

v

principio del placer  
(felicidad)  
(bien último)

principio de realidad  
(malestar)

- 1) tanteo por rodeos
- 2) bajada de tonos
- 3) ley moral = real  
(compeler)
- 4) no afectiva
- 5) propioceptivo
- 6) percepción parcial y selectiva
- 7) no “adulomórfico”

Por último, es preciso señalar que el acceso a la realidad cuenta con un hito fundamental que debe ser atravesado. Este divide a la percepción —tal como lo expuso Freud al referirse al complejo del semejante o prójimo (*Nebenmensch*)— en dos partes, una que varía y otra que se mantiene inalterable. La parte que no muda sus atributos, y que constituye la primera interiorización externa —según la expresión de Lacan, el primer exterior interno—, donde se reconoce lo que es propio de lo inconsciente, es denominado como *das Ding*. Un discurso del Otro, que al mismo tiempo es mío sin serlo, produce una escisión radical que constituye al sujeto, en una situación irrenunciable e insoslayable que no permite integración alguna, en tanto la división misma es constitutiva. La otra parte de lo escindido es la Cosa, aquello que no se modifica, eso ajeno a lo judicativo —dirá Freud en el *Proyecto de psicología*, como ya fue referido en el capítulo II—. Cabe incorporar la Cosa a la lista de elementos en el campo del principio de realidad:

conflicto  
(moral)

v

principio del placer  
(felicidad)  
(bien último)

principio de realidad  
(malestar)

- 1) tanteo por rodeos
- 2) bajada de tonos
- 3) ley moral = real  
(compeler)
- 4) no afectiva
- 5) propioceptivo
- 6) percepción parcial y selectiva
- 7) no “adulomórfico”
- 8) *das Ding*  
(inalterable)

Este último punto, culminación de las ocho características que erigen el *Realitätsprinzip*, merece un detenido trabajo en el *Seminario 7*. La introducción de

la Cosa ocupa no sólo las clases específicas dedicada a su desarrollo<sup>60</sup>, sino también un lugar de insistente referencia a lo largo del *Seminario*. A la distinción efectuada entre *Ding* y *Sache* deberán agregársele toda una serie de puntualizaciones, inherentes a las temáticas abordadas en *La ética del psicoanálisis*, y, en especial, a la cuestión de la sublimación.

El *Seminario 7* abunda en términos alemanes. Lacan, en su minuciosa lectura de los textos freudianos, se detiene una y otra vez en sutiles acepciones de los términos de los textos originales, a menudo deficientemente vertidos a otras lenguas. Esta recurrencia a los vocablos utilizados por Freud, permite deslindar campos a veces confusos o desvirtuados en la traducción, por lecturas parciales. Nuevas discriminaciones surgen así: *Sache* es, como cosa del mundo, un producto de la industria, del trabajo cultural humano: "La *Sache* es la cosa cuestionada jurídicamente o, en nuestro vocabulario, el paso al orden simbólico, de un conflicto entre los hombres"<sup>61</sup>; esto en cuanto a su citada raíz jurídica, o bien es "producto de la industria o de la acción humana en tanto que gobernada por el lenguaje"<sup>62</sup>.

Esta cosa —en tanto *Sache*— participa de la *Sachvorstellung* (representación-cosa), aquella que se discrimina y forma un par con la *Wortvorstellung* (representación-palabra), clásicos términos freudianos ya reseñados en el capítulo II. Ahora bien, centrados en la oposición cosa/palabra, cabe diferenciar tal dupla de *das Ding*.

*Sache / Wort* | *Ding*

*Ding* aparece como algo radicalmente distinto de los otros dos conceptos. *Sachvorstellung* y *Wortvorstellung* son, como modalidades de lo simbólico, intentos de ceñir, y al mismo tiempo de mantener distancia, con respecto a *das Ding*, eso que se localiza en lo Real. "*Das Ding* —destaca Lacan— es originalmente lo que llamaremos el fuera-de-significado"<sup>63</sup>. Entonces, ¿en qué consiste la Cosa? Lo que hay en ella "es el verdadero secreto"<sup>64</sup>. Nos vemos tentados de caracterizarla como un objeto primordial, y de allí a señalar que es la madre, hay un breve paso. De ese modo, por medio de una fácil imaginarización el asunto parece resuelto. Pero el problema que se presenta al recorrer el *Seminario 7*, es que *das Ding* posee incontables encarnaciones, y lejos de constituir una figura determinada, la Cosa es ante todo un lugar que puede ser ocupado; es una dimensión de estructura que no puede ser recubierta o confundida con ninguna representación simbólica. Es un Otro absoluto, según lo remarca Lacan, y ante tal denominación, cabe interrogarse, ¿qué significa "absoluto"?

Cuando en la notación lacaniana se cita al A, al Otro no barrado, se alude a una dimensión absoluta —en alguna ocasión Lacan lo llamó, incluso, "lugar del código"—, lo cual remite a una totalidad. Al barrarlo, escribiéndolo como A barrado, se instaura una falta, y es allí donde se produce el pasaje del concepto al orden de lo simbólico. Entonces, la mención a algo absoluto —percibido como tal

<sup>60</sup> Lacan, J. *Seminario 7...* obra cit., clases 1 a 6.

<sup>61</sup> Lacan, J. *Seminario 7...* obra cit. Pág. 58. [76]

<sup>62</sup> Lacan, J. *Seminario 7...* obra cit. Pág. 60. [78]

<sup>63</sup> Lacan, J. *Seminario 7...* obra cit. Pág. 70. [91]

<sup>64</sup> Lacan, J. *Seminario 7...* obra cit. Pág. 60. [79]

desde el sujeto— hace referencia a lo que se sitúa en un territorio no capturado por las redes de lo Simbólico.

Esa "realidad muda" que es *das Ding* —denominación lacaniana— consta en el *Proyecto de psicología* como el primer exterior hostil en la experiencia del ser humano, respecto del cual comienza a tomar forma la dimensión interlocutiva<sup>65</sup>. Además del grito, cabe recordar que el Otro en cuestión es un Otro parlante, un exterior hostil y extraño, que pone en crisis cualquier idea de mismidad. Es central, sin embargo está excluido; señalará Lacan: "El *Ding* como *Fremde*, extranjero e incluso hostil a veces, en todo caso como el primer exterior, es aquello en torno a lo cual se organiza todo el andar del sujeto"<sup>66</sup>. En ese sentido, la Cosa constituye un Otro absoluto:

<i>Sache/Wort</i>	<i>Ding</i>
	1) Exterior, primero y hostil, extraño, central y excluido (Otro absoluto)

Si recurrimos a la *ex-Carta 52*, las citadas características adquieren su pertinencia. En cierto pasaje, Freud escribe: "El ataque histérico no es un aligeramiento sino una *acción*, y conserva el carácter originario de toda acción: ser un medio para la reproducción de placer"<sup>67</sup>. Aquí valen dos acotaciones. En primer lugar, es necesario desechar lo que una aproximación intuitiva podría arrojar como conclusión: que el ataque histérico es un medio por el cual se descargan tensiones; así sería según la antigua teoría catártica suscripta en su momento por Breuer y Freud. Sin embargo, aquí se postula la presencia de una acción —y no cualquiera— que conserva "el carácter originario de toda acción". ¿Y cuál es este? Pues "ser un medio para la reproducción de placer". Freud estima que "esto es al menos el ataque en su raíz"<sup>68</sup>. Es decir que la relación establecida por Lacan entre acto y repetición, que muchos creen una novedad absoluta, se encuentra con todas las letras en los textos freudianos. Y si esto no basta, conviene leer poco más adelante: "El ataque de vértigo, el espasmo de llanto, todo ello cuenta con el *otro*, pero las más de las veces con aquel otro prehistórico inolvidable a quien ninguno posterior iguala ya"<sup>69</sup>. Es obvia su referencia a *das Ding*, situada como un Otro perdido, pero que nunca fue tenido por el sujeto. Esta puntuación rompe las imaginaciones que presupone una pérdida empírica, como por ejemplo, las que señalan un trauma de destete. En la Cosa se trata de un efecto de estructura. En cuanto al ataque histérico, como acto ligado a la repetición, cabe destacar que es —en términos lacanianos— un mensaje dirigido al Otro, pero no a los otros — como cuando se señala que el ataque esté realizado para un cierto público—. Es a ese Otro prehistórico que la histérica se dirige, aquel Otro inolvidable al que ninguno pudo alcanzar. Es importante la elección del término "prehistórico" por parte de Freud; ni siquiera lo sitúa en una etapa temprana de la historia, sino que va a un más allá. Esto remite a una instancia colocada en un terreno diferente al

<sup>65</sup> Freud, S. *Proyecto...* obra cit. Pág. 376.

<sup>66</sup> Lacan, J. *Seminario 7...* obra cit. Pág. 68. [88]

<sup>67</sup> Freud, S. *Fragmentos de...* obra cit. Pág. 280. bastardilla en el original.

<sup>68</sup> Freud, S. *Fragmentos de...* obra cit. Pág. 280.

<sup>69</sup> Freud, S. *Fragmentos de...* obra cit. Pág. 280. bastardilla en el original.

de los progenitores empíricos. Es claro en las psicosis, donde Lacan ha detectado con todo rigor que se trata al menos de tres generaciones que intervienen en el padecimiento del sujeto. Un punto fundamental para romper con la divulgada imaginería de la "madre psicotizante", del "padre ausente" o simplificaciones por el estilo, que remiten a la relación parental como determinante exclusivo. Así, la referencia a la prehistoria abre un campo riquísimo, que todas las teorías sistémicas o comunicacionales —por citar dos corrientes psicológicas particularmente activas en el terreno de las psicosis— omiten en su afán de resultados rápidos y eficaces.

Como segunda característica ligada a *das Ding* —que a su vez se articula con la precedente— deberá consignarse lo expresado por Lacan, en el sentido de algo fuera-del-significado. A ello habrá que agregar que se trata, además, de una exterioridad vinculada a la imagen. De esa manera, la exclusión de la Cosa en relación al mundo del sentido parece ser radical:

<i>Sache/Wort</i>	<i>Ding</i>
	1) Exterior, primero y hostil, extraño, central y excluido (Otro absoluto)
	2) Fuera del significado, fuera de la imagen

Fuera de ambos órdenes, el Otro absoluto que es la Cosa, se ubica en el registro de lo inaprehensible. La tercera característica señalada por Lacan, es quizás un intento de construir un nuevo mito de los orígenes —de ello ningún analista está exento— para el aparato psíquico. Se trata de la ubicación de la Cosa como previa a la represión. Se lee en el *Seminario 7*: "En función de ese fuera-de-significado y de una relación patética con él, el sujeto conserva su distancia y se constituye en un modo de relación, de afecto primario, anterior a toda represión"<sup>70</sup>. *Das Ding* se instala en un ámbito pre-represión que remite a un mito de origen, en la medida en que se ubica en un momento lógico previo a la constitución del aparato psíquico por la acción de la represión primaria. De allí la citada calificación de "realidad muda" —pero el mutismo no implica la ausencia del grito— utilizada por Lacan:

<i>Sache/Wort</i>	<i>Ding</i>
	1) Exterior, primero y hostil, extraño, central y excluido (Otro absoluto)
	2) Fuera del significado, fuera de la imagen
	3) Pre-represión: muda o con el grito

Tanto la mudez como el grito, aluden a la falta de significantes. El grito remite a sí mismo, no hay articulación significante. En el mutismo sucede algo semejante, aunque sea un silencio que no cesa de perturbar, como se señalara en el capítulo II. Es una mudez que se inserta en un contexto de palabras, y así produce sentido.

El entorno "lenguajero" en el cual el grito y el mutismo adquieren su valor, es atendido por Lacan al citar otra característica de la Cosa. Así, ubica dos términos

<sup>70</sup> Lacan, J. *Seminario 7...* obra cit. Pág. 70. [91]



que hacen al "...empleo aislado que el francés reserva para ciertas formas especializadas del pronombre de llamado"<sup>71</sup>. Se trata de "¡Tú!" y de "¡Yo!"; pronombres que suelen surgir en la interlocución durante ciertos momentos en los que domina el anonadamiento:

<i>Sache / Wort</i>	<i>Ding</i>
	1) Exterior, primero y hostil, extraño, central y excluido (Otro absoluto)
	2) Fuera del significado, fuera de la imagen
	3) Pre-represión: muda o con el grito
	4) ¡Tú! ¡Yo!

El uso exclamativo de tales partículas —suplantando en nuestro lenguaje coloquial al "Tú" por el "vos"— aparece en momentos de desconcierto frente a una aparición siniestra en el otro, a quien en presunción conocíamos, y que se ha aparecido con un rasgo tan sorprendente como amenazador. Podría ayudarnos a aclarar el uso del "¡Tú!" el recordar al *Julio César* de William Shakespeare. Como es sabido, cuando va a ser ejecutado por sus conciudadanos, el primero que lo hiere con su puñal es Casca. Luego lo siguen los restantes conspiradores, hasta que en determinado momento es Marco Bruto quien se le enfrenta. Allí surge la clásica expresión: "*Et tu, Brute!*"<sup>72</sup>. Allí puede puntuarse el uso del pronombre en un estado de estupefacción del César, que unía a la sorpresa de su repentino y colectivo asesinato, la traición de aquel en quien confiaba. Es curioso, la exclamación de Julio César es resaltada en la tragedia shakespeariana por un lugar distinto en el discurso. A lo largo de la obra, los personajes hablan en inglés, con la irrupción de la locución latina se produce un recorte en el discurso, que señala la conmoción provocada por el surgimiento de *das Ding* en lo cotidiano.

En cuanto al "¡Yo!" citado por Lacan —al que cabe entender también con un leve matiz de interrogación—, es la respuesta usual a una interpelación proveniente del Otro, que coloca al sujeto en un estado de virtual indefensión. En esta situación se intenta responder a "...lo que puede ocurrirnos cuando alguna orden nos llega de más allá del aparato donde bulle aquello que en nosotros nos hace tener que ver con *das Ding*"<sup>73</sup>. Se trata de un "¡Yo!" sustraído de la estricta dimensión locutiva y que es defensa en sí mismo. Ambos pronombres demuestran que la dimensión de la Cosa, lejos de permanecer en un territorio exterior y apartado, se incluye cuando menos la esperamos en el ámbito de la cotidianeidad.

El quinto ítem a considerar hace a lo siguiente: ¿cuál es el movimiento del sujeto con respecto a *das Ding*? ¿Se trata de escapar o de articularse a ella? Es un punto decisivo; la Cosa es buscada por el sujeto, pero esquivada al mismo tiempo:

<sup>71</sup> Lacan, J. *Seminario 7...* obra cit. Pág. 72. [92]

<sup>72</sup> Shakespeare, W. "Julius Caesar", *The Complete Works of W. Shakespeare*. Spring Books. London. 1958. Pág. 730

<sup>73</sup> Lacan, J. *Seminario 7...* obra cit. Pág. 72. [93]

<i>Sache/Wort</i>	<i>Ding</i>
	1) Exterior, primero y hostil, extraño, central y excluido (Otro absoluto)
	2) Fuera del significado, fuera de la imagen
	3) Pre-represión: muda o con el grito
	4) ¡Tú! ¡Yo!
	5) Buscada-esquivada

La responsable de este doble movimiento es la dimensión significante: en la medida en que entre el sujeto y la Cosa existen significantes superpuestos, se organiza una suerte de cortina que impide un acercamiento estrecho a *das Ding*. Al mismo tiempo, el sujeto desea la plenitud de la que parece gozar la Cosa; por supuesto, como lo explícita la *ex-Carta 52*, se obtienen objetos subrogados que intentan sustituir la completud de *das Ding*<sup>74</sup>.

<i>Sache / Wort</i>	<i>Ding</i>
	1) Exterior, primero y hostil, extraño, central y excluido (Otro absoluto)
	2) Fuera del significado, fuera de la imagen
	3) Pre-represión: muda o con el grito
	4) ¡Tú! ¡Yo!
	5) Buscada-esquivada (objetos)

Es necesario aclarar que la alusión a una plenitud no implica nada del orden de la felicidad; no es una condición buscada o anhelada de modo consciente por el sujeto. En cuanto al sexto ítem, debe apuntarse que es algo de la perspectiva de lo buscado. Vista desde este punto, la Cosa se nos presenta como el soberano bien:

<i>Sache / Wort</i>	<i>Ding</i>
	1) Exterior, primero y hostil, extraño, central y excluido (Otro absoluto)
	2) Fuera del significado, fuera de la imagen
	3) Pre-represión: muda o con el grito
	4) ¡Tú! ¡Yo!
	5) Buscada-esquivada (objetos)
	6) Soberano bien

Estamos ante una encarnación de *das Ding*, en tanto que, para el sujeto, apropiarse de ella sería tener el bien supremo a su alcance. Al fin y al cabo, ¿qué sería el hacerse uno con la Cosa? Pues lograr la consumación del incesto: en la medida en que éste es interdicto —y su prohibición es ley en toda sociedad— el soberano bien es imposible, lo cual responde a Aristóteles. El bien supremo tendría como precio el romper la ley en que se asienta toda cultura. Por otro lado, toda represión lo es del incesto, en la medida en que éste debe ser hecho a un

<sup>74</sup> Freud, S. *Fragmentos de...* obra cit. Pág. 280.

lado para sostener cualquier organización social, y en tanto es el fundamento de la ley moral.

Del decálogo mosaico configura esta interdicción un mandato basal. Los diez mandamientos no hacen otra cosa que andar pivoteando en torno a la prohibición básica ligada a la Cosa. En la sexta clase del *Seminario 7*, titulada en la versión establecida como "De la ley moral", Lacan destaca el lugar capital que corresponde al famoso mandamiento: "No desearás la mujer de tu prójimo"<sup>75</sup>. Allí se trata de lo que tiene el prójimo de *das Ding*, en este caso, encarnado en la mujer a desear. Esto no sólo remite a que el deseo es el deseo del Otro, sino que, además, marca la pertinencia que este mandato negativo tiene en relación a un posicionamiento del sujeto respecto de la Cosa.

En séptimo lugar, es preciso señalar que *das Ding* es evocada por algo que la alude. Así aparece en esa dimensión central en la que es ausente y sin embargo determinante. Es evocada por aquello que Freud designó como *Vorstellungrepräsentanz* (representante de la representación). Es un término que Lacan localiza y resalta en la Metapsicología freudiana, además del *Sachvorstellung* y del *Wortvorstellung*. Se trata, en efecto, de una re-presentación, de un volver a presentar —el aparato psíquico es un sistema de transcripciones que se re-presentan—, es una representación que refiere al exterior y que al mismo tiempo se rige por leyes que determinan, en sí, una estructura componencial. Por eso el *Vorstellungrepräsentanz*, no sólo representa, sino que representa una representación. De ese modo debe ser incluido junto a las características de *das Ding*:

<i>Sache/Wort</i>	<i>Ding</i>
	1) Exterior, primero y hostil, extraño, central y excluido (Otro absoluto)
	2) Fuera del significado, fuera de la imagen
	3) Pre-represión: muda o con el grito
	4) ¡Tú! ¡Yo!
	5) Buscada-esquivada (objetos)
	6) Soberano bien
	7) Evocada por un <i>Vorstellungrepräsentanz</i>

La estructura del representante de la representación, evoca a la Cosa, porque presupone que de ser alcanzada, se obtendría el bien absoluto. La octava característica corresponde a la instalación de *das Ding* en el registro de lo Real, que garantiza el retorno al mismo lugar. Es un rasgo que se emparenta con el segundo ítem, en el cual *das Ding* queda situada en lo Real por su exclusión del reino del significado y de la imagen:

<sup>75</sup> Lacan, J. *Seminario 7...* obra cit. Pág. 102. [130]

<i>Sache/Wort</i>	<i>Ding</i>
	1) Exterior, primero y hostil, extraño, central y excluido (Otro absoluto)
	2) Fuera del significado, fuera de la imagen
	3) Pre-represión: muda o con el grito
	4) ¡Tú! ¡Yo!
	5) Buscada-esquivada (objetos)
	6) Soberano bien
	7) Evocada por un <i>Vorstellungrepräsentanz</i>
	8) Garantiza el retorno al mismo lugar (Real)

Ante esta característica, debe repararse en que se trata de un Real alrededor del cual giran los representantes de la representación, en un intento por asir lo que por definición es inasible. Sin embargo, pese a la imposibilidad de alcanzar su finalidad, perseveran en el alredeadoreo; y es el alcance imposible lo que lo convierte en un movimiento incesante de rodeo sobre aquello que siempre vuelve al mismo lugar. En novena posición, Lacan consigna que *das Ding* promociona la idea de un reencuentro; en cierto sentido está contenido en el ítem previo, pero adquiere especial importancia:

<i>Sache/Wort</i>	<i>Ding</i>
	1) Exterior, primero y hostil, extraño, central y excluido (Otro absoluto)
	2) Fuera del significado, fuera de la imagen
	3) Pre-represión: muda o con el grito
	4) ¡Tú! ¡Yo!
	5) Buscada-esquivada (objetos)
	6) Soberano bien
	7) Evocada por un <i>Vorstellungrepräsentanz</i>
	8) Garantiza el retorno al mismo lugar (Real)
	9) Reencuentro

Claro está que el reencuentro prometido por la Cosa, al no ser de lo mismo, convoca a una decepción. Señala Lacan: "...ese objeto, *das Ding*, en tanto que Otro absoluto del sujeto, es lo que se trata de volver a encontrar. Como mucho se lo vuelve a encontrar como nostalgia. Se vuelven a encontrar sus coordenadas de placer, no el objeto"<sup>76</sup>. Otra característica es el modo en que el sujeto se relaciona con *das Ding*. Esto se produce —vía la acción del significante— a través de lo citado por Lacan como *mensonge* (mentira)

<sup>76</sup> Lacan, J. *Seminario 7...* obra cit. Pág. 68. [88]

<i>Sache/Wort</i>	<i>Ding</i>
	1) Exterior, primero y hostil, extraño, central y excluido (Otro absoluto)
	2) Fuera del significado, fuera de la imagen
	3) Pre-represión: muda o con el grito
	4) ¡Tú! ¡Yo!
	5) Buscada-esquivada (objetos)
	6) Soberano bien
	7) Evocada por un <i>Vorstellungrepräsentanz</i>
	8) Garantiza el retorno al mismo lugar (Real)
	9) Reencuentro
	10) Mentira

En el ir y volver de los representantes de la representación predominan las capturas que organiza *das Ding* por medio de señuelos, en los cuales el sujeto no cesa de caer. Es eso lo que implica esta condición mentirosa, que no debe ser entendida en el sentido de la mitomanía. Vía el significante, el sujeto se coloca respecto de la Cosa en un lugar mentiroso. Es una condición brillante, mentada por Umberto Eco en su *Tratado de Semiótica General*, cuando afirma que el ser humano posee la condición final de ser un animal que miente, o que al menos posee esa posibilidad. Desde esa perspectiva, un signo es aquello que sirve para mentir<sup>77</sup>. La mentira en cuestión no será —diríamos con Heidegger— la facticidad de tachar como mentiroso a tal o cual sujeto, sino que es algo constitutivo de la relación que se da entre lo inalcanzable y la procura continua, donde no pueden menos que abundar las trampas. No sin razón el Seminario 21 de Lacan se titula *Les non-dupes errant*, vale decir, los desengañados se equivocan —o bien, quienes se creen no ingenuos se engañan—. Allí, la mentira es crucial<sup>78</sup>.

En el undécimo lugar corresponde registrar lo siguiente: ¿qué pasaría si existiese el soberano bien y el sujeto pudiera acoplarse con *das Ding* en un ajuste perfecto? Pues se liquidaría el reino de la demanda. El sujeto dejaría de ubicarse en el lugar del pedigüño al haber obtenido la plenitud. Es entonces gracias a la irreductibilidad de la Cosa que la demanda puede sostenerse, constituyendo de algún modo, lo que mejor define el lugar de lo inconsciente en un sujeto. Visto desde este ángulo, lo inconsciente es una máquina de demandar:

<sup>77</sup> Eco, U. *Tratado de Semiótica General*. Lumen. Barcelona. 1977. Pág. 22.

<sup>78</sup> Lacan, J. *Les non-dupes errant*. Seminario dictado entre 1974-1975.

<i>Sache/Wort</i>	<i>Ding</i>
	1) Exterior, primero y hostil, extraño, central y excluido (Otro absoluto)
	2) Fuera del significado, fuera de la imagen
	3) Pre-represión: muda o con el grito
	4) ¡Tú! ¡Yo!
	5) Buscada-esquivada (objetos)
	6) Soberano bien
	7) Evocada por un <i>Vorstellungrepräsentanz</i>
	8) Garantiza el retorno al mismo lugar (Real)
	9) Reencuentro
	10) Mentira
	11) Demanda

Es preciso recordar aquí la notación lacaniana de demanda: ( $\$ \diamond D$ ). Si la  $\$$  significa sujeto barrado, la  $D$  será la pulsión, y a la vez la demanda. Precisamente, otro modo de reconocer a la Cosa, dirá Lacan, es la forma en que se ejecuta el circuito de la pulsión:

<i>Sache/Wort</i>	<i>Ding</i>
	1) Exterior, primero y hostil, extraño, central y excluido (Otro absoluto)
	2) Fuera del significado, fuera de la imagen
	3) Pre-represión: muda o con el grito
	4) ¡Tú! ¡Yo!
	5) Buscada-esquivada (objetos)
	6) Soberano bien
	7) Evocada por un <i>Vorstellungrepräsentanz</i>
	8) Garantiza el retorno al mismo lugar (Real)
	9) Reencuentro
	10) Mentira
	11) Demanda
	12) Pulsión

El objeto de la pulsión —contrario al del instinto— es mentiroso por excelencia. La pulsión tiende hacia un señuelo; el sujeto cree que de "eso" se trata, pero tras ello permanece *das Ding*. Esta puntualización lacaniana denota el lugar de la pulsión; cuando a comienzos de la década del setenta Lacan comenzó a hablar de la *a-Cosa* —ligando así a *das Ding* con el objeto *a*—, señalaba que la Cosa se indica también a través del objeto causa del deseo. Esta cuestión se aborda en detalle, cuando en el *Seminario 7* le dedica un extenso tramo a la problemática de la sublimación<sup>79</sup>. Pero por el momento, baste indicar que siendo el *a* el objeto de la pulsión, puede notarse en qué sentido ésta denota el lugar de la Cosa a través de dicho objeto.

Una vez presentadas estas doce características de la Cosa cabe avanzar en el lado opuesto del esquema. En este punto, corresponde distinguir entre *Sache* y *Wort*; discriminación pertinente en torno al *Seminario 7*, pues evidencia que en

<sup>79</sup> Lacan, J. *Seminario 7...* obra cit. Clase 7 a 12.

1959 Lacan era interpelado por un auditorio con cuestionamientos similares a los producidos en sus clases en Caracas, hacia 1980. Se trata de la pregunta formulada por un analista venezolano, acerca de una supuesta omisión de la *Sachvorstellung* en la concepción de un inconsciente estructurado por el significante. Era una crítica muy común, que parecía alejar a Lacan respecto de Freud. A ella, no dejaba de responder claramente que la representación-cosa, en tanto representación inconsciente, es definida como estructura de lenguaje que ordena a lo inconsciente:

<i>Sache</i> /	<i>Word</i>	<i>Ding</i>
Estructura del lenguaje que ordena a lo inconsciente		1) Exterior, primero y hostil, extraño, central y excluido (Otro absoluto) 2) Fuera del significado, fuera de la imagen 3) Pre-represión: muda o con el grito 4) ¡Tú! ¡Yo! 5) Buscada-esquivada (objetos) 6) Soberano bien 7) Evocada por un <i>Vorstellungrepräsentanz</i> 8) Garantiza el retorno al mismo lugar (Real) 9) Reencuentro 10) Mentira 11) Demanda 12) Pulsión

La *Sachvorstellung*, en tanto participa de una estructura de lenguaje, está ligada a la metáfora y a la metonimia. Lejos de ser una mera imagen o cosa arrojada en el fondo de un saco, está ordenada por la legalidad de lo inconsciente. En relación a ella, la *Wortvorstellung* (representación-palabra) se ubica en otra instancia: la de lo preconscious. El par opositivo inconsciente/preconscious está implícito —aunque no explicitado en el *Seminarlo 7*— por Lacan, a la vez que puede asociarse a este binomio otra diferenciación: la de estructura y función. De esa manera, la *Wortvorstellung* será entonces de índole preconscious, y función de operación del lenguaje:

<i>Sache</i> /	<i>Word</i>	<i>Ding</i>
Estructura del lenguaje que ordena a lo Inconsciente	Pcs. Función de operación del lenguaje	1) Exterior, primero y hostil, extraño, central y excluido (Otro absoluto) 2) Fuera del significado, fuera de la imagen 3) Pre-represión: muda o con el grito 4) ¡Tú! ¡Yo! 5) Buscada-esquivada (objetos) 6) Soberano bien 7) Evocada por un <i>Vorstellungrepräsentanz</i> 8) Garantiza el retorno al mismo lugar (Real) 9) Reencuentro 10) Mentira 11) Demanda 12) Pulsión

Es preciso agregar algo en relación a la respuesta lacaniana sobre las frecuentes críticas que, desde una lectura pseudo-ortodoxa de Freud, intentaban rebatir la idea de un inconsciente estructurado como un lenguaje. Es necesario hacer notar que el significante no equivale a la palabra; al hablar de él, se está haciendo referencia a una estructura. Tampoco es lenguaje —y esta es una confusión frecuente en los críticos, quienes suelen pensar que Lacan cree que lo inconsciente es, como tal, idéntico al lenguaje— sino que lo que debe ser destacado de su axioma es la noción de "estructurado como". Teniendo como trasfondo a *das Ding*, el *Seminario 7* destaca tres datos del psiquismo y las respectivas defensas que en relación a ellos se erigen. En primer término, podemos ubicar en el aparato psíquico —en tanto éste procura sortear el principio del placer e incorporarse a la *Realität*— a las *Vorstellungen*: "...a nivel de las *Vorstellungen*, la Cosa no sólo no es nada, sino literalmente no está —ella se distingue como ausente, como extranjera"<sup>80</sup>. ¿Pero qué pasa cuando determinadas ideas rondan sin cesar en el aparato? El sujeto reacciona con un "no me hagan pensar en eso. No quiero ni oír, ni hablar de ello". Lo que allí sucede puede considerarse una fuga; en ese nivel, el procedimiento funciona:

*Vorstellung*                      fuga

Ante este posicionamiento, hartado común en la clínica, el analista deja que el sujeto hable de lo que quiera, pues en cierto momento, incurrirá en aquello de lo cual quería escapar. Entonces, la fuga en relación a las *Vorstellungen* posee sus limitaciones.

En cuanto a los representantes de la representación, ellos son tomados en el registro propio de lo inconsciente, donde rigen las reglas de la metáfora y de la metonimia. No se trata de la simple evitación, sino que opera la *Verdrängung* (represión):

*Vorstellung*    fuga  
*Vorstellungrepräsentanz*                                      represión

En el texto *La represión*, Freud remarca que la represión se ejerce sobre los representantes de la representación, y no sobre afectos<sup>81</sup>. Todo esto participa de la experiencia moral —no olvidemos el hilo conductor del *Seminario 7*. En último término, debe consignarse a la *Wortvorstellung*, que acabamos de ubicar en el terreno del preconscious. ¿Cuál será el correlato de la representación-palabra? Aquí Lacan cita aquel sutil mecanismo detectado por Freud, y que lleva el nombre de denegación. En *La denegación*, se indica: "Nos tomamos la libertad, para interpretar, de prescindir de la negación y extraer el contenido puro de la ocurrencia". Eso es posible, ya que "un contenido de representación o de pensamiento reprimido puede irrumpir en la consciencia a condición de que se deje *negar*"<sup>82</sup>. En el plano de la representación-palabra, el juicio adverso es el sustituto intelectual de la represión. Lacan señala al respecto que lo que aparece en la denegación es un entredicho:

<sup>80</sup> Lacan, J. *Seminario 7...* obra cit. Pág. 80. [104]

<sup>81</sup> Freud, S. "La represión". obra cit. T. XIV.

<sup>82</sup> Freud, S. "La negación" (denegación). obra cit. T. XIX. Pág. 253. bastardilla en el original.



<i>Vorstellung</i>	fuga
<i>Vorstellunrepräsentanz</i>	represión
<i>Wortvorstellung</i>	denegación

En la *Verneinung* aparece un entre-dicho; lo que se escucha a través de la supresión de la partícula negativa es lo que vale. Es necesario que esta operación esté fuera del reino de la metáfora y la metonimia<sup>83</sup>. En efecto, ya Freud indicaba que no hay negación en lo inconsciente: no la hay en los sueños; sólo toma forma en el discurso.

En la última de las clases que Lacan dedica, en el *Seminario 7*, a la introducción de la Cosa, se centró en particular en dos autores que figuran asociados en el título de un escrito decisivo sobre la cuestión ética: *Kant con Sade*<sup>84</sup>. En el *Seminario 7* el filósofo alemán aparece a través de su *Crítica de la razón práctica*<sup>85</sup>. En relación a ello, es interesante notar una secuencia. Esta comienza con Aristóteles, quien derivaba la cuestión del *ethos* —la ética— desde el terreno del *ethos* —la costumbre—, atendiendo a la importancia del significante. En cuanto a Bentham, la categoría de *fictitious* también se basaba en un análisis en cierto modo lingüístico.

Ahora prosigue con Kant, un pensador que atendió la importancia del significante en la teorización moral. En el capítulo II de la mencionada obra, el filósofo efectúa un desarrollo en torno de los conceptos de "bien" y de "mal" que hace a la dimensión filológica. Lacan puntualiza esa aproximación kantiana, que intenta distinguir las pertinencias de ciertos vocablos alemanes. Escribe Kant: "Para lo que los latinos denominan con una sola palabra, *bonum* (el idioma alemán) tiene dos conceptos muy diferentes y también igualmente diferentes expresiones: para *bonum*, *Gute* y *Wohl*; para *malum*, *Böse* y *Übel* (o también *Weh*), de tal modo, que son dos juicios totalmente distintos si consideramos en una acción el *Gute* y el *Böse*, o bien nuestro *Wohl* y *Weh* (*Übel*)"<sup>86</sup>. Como puede advertirse, siguiendo los desarrollos de Kant, *Gute* y *Böse* significan el Bien y el Mal en sentido general, mientras que *Wohl* y *Weh* serán el bien y el mal en relación al sujeto. De lo que se trata en la moral kantiana es de hacer concordar lo bueno y lo malo para el sujeto, con lo bueno y lo malo en sentido universal. De allí el imperativo: "Lo que nosotros debemos denominar bueno (*gut*) tiene que ser en el juicio de todo hombre razonable un objeto de la facultad de desear, y el mal (*das Böse*) un objeto de horror ante los ojos de todo el mundo"<sup>87</sup>. La argumentación de Kant prosigue, pero no todo es tan sencillo; pues a veces lo bueno en sentido subjetivo es malo para la generalidad y viceversa. Pero lo que le interesa a Lacan es la diferencia entre *Gute* y *Wohl*. Este último circunscripto al principio del placer, y el anterior ubicado en el más allá del *Lustprinzip* en el lugar de la Cosa. *Das Gute*, el Bien, puede ser visto

<sup>83</sup> Lacan, J. *Seminario 7...* obra cit. Pág. 81 [105]

<sup>84</sup> Lacan, J. "Kant con Sade" en *Escritos 2..* Siglo XXI. México. 1975.

<sup>85</sup> Kant, E. *Crítica de la razón práctica*. Austral. Buenos Aires. 1975.

<sup>86</sup> Kant, E. *Crítica...* obra cit. Pág. 90.?

<sup>87</sup> Kant, E. *Crítica...* obra cit. Pág. 92.?

como la Cosa: "*das Ding* se presenta a nivel de la experiencia inconsciente como lo que ya hace la ley", señala Lacan<sup>88</sup>.

Aquí cabe señalar la osada juntura que realiza al ligar a Kant con Sade. El texto *Crítica de la razón práctica*, fue escrito por Kant en 1788 —el año anterior a la Revolución Francesa—. Un poco más tarde, en 1795, el Marqués de Sade publicaba *La filosofía en el tocador*<sup>89</sup>. En esa obra hay un capítulo que Lacan destaca, porque nada posee —hasta su última parte— de las descripciones "pornográficas" que abundan en el texto. Su título es: "Franceses, un esfuerzo más para ser republicanos". El fragmento se inscribe en el terreno político, dividiendo su argumentación en dos ítems: la religión y las costumbres. Sade propone una subversión radical en ambos terrenos como fundamento para la constitución de una presunta república libertina. El ir en contra de los órdenes constituidos debía ser algo elevado a máxima universal —para decirlo con Kant—. Sin embargo, pese a lo que podría suponerse por esta asociación, no es la condición de universal lo que liga al pensamiento de Sade con el de Kant, sino el siguiente punto: para el ejercicio de la acción moral, el sentimiento y la pasión, deben dejarse por completo de lado; esto puede leerse en la *Crítica de la razón práctica*. Cuando se hace referencia a los motores de la conducta ética se apunta: "Lo esencial de toda determinación de la voluntad por la ley moral es que, como voluntad libre, y por consiguiente no sólo sin cooperación de impulsos sensibles, sino aun con exclusión de todos ellos y con daño de todas las inclinaciones en cuanto pudieran ser contrarias a esa ley, sea determinada sólo por la ley"<sup>90</sup>. De lo contrario, se produce algo que resultó harto interesante para Lacan. Al considerar los efectos de los sentimientos —en especial el del amor propio como obstáculo a la ley moral— señala Kant: "El efecto negativo sobre el sentimiento (del desagrado) es, como todo influjo sobre el mismo y como todo sentimiento en general, *patológico*"<sup>91</sup>. Fundando la acción moral sobre la razón práctica, Kant excluye cualquier acto derivado de la pasión; de modo estricto, la voluntad debe ser regida por la libertad de atenerse a ese orden de razones que conforma una ley universal. Lacan comenta: "Ningún *Wohl*, ya sea el nuestro o el de nuestro prójimo, debe entrar como tal en la finalidad de la acción moral. La única definición de la acción moral posible es aquella cuya fórmula bien conocida da Kant —*Haz de modo tal que la máxima de tu acción pueda ser considerada como una máxima universal*"<sup>92</sup>. El imperio de la lógica en esta premisa hace a Lacan agregar, poco más adelante: "...una actualización del imperativo kantiano podría expresarse así, empleando el lenguaje de la electrónica y de la automatización: *Actúa de tal suerte que tu acción siempre pueda ser programada*"<sup>93</sup>. Es semejante a la propuesta sadiana.

En el capítulo citado de *La filosofía en el tocador*, se defiende la calumnia, el robo, la impureza, el asesinato, la sodomía, el incesto y conductas semejantes. Sade insiste en que debería hacerse hincapié en esas acciones, para liquidar todo resabio de la estructura conservadora del *ancien régime*, y así pasar de la monarquía a la república.

<sup>88</sup> Lacan, J. *Seminario 7...* obra cit. Pág. 91. [117]

<sup>89</sup> Sade. *La filosofía en el tocador*.

<sup>90</sup> Kant, E. *Crítica...* obra cit. Pág. 108?

<sup>91</sup> Kant, E. *Crítica...* obra cit. Pág. 111?

<sup>92</sup> Lacan, J. *Seminario 7...* obra cit. Pág. 95 [122] bastardilla en el original.

<sup>93</sup> Lacan, J. *Seminario 7...* obra cit. Pág. 96. [123] bastardilla en el original.

Presentado el punto en común, cabe establecer también la diferencia — además de lo evidente— entre Kant y Sade. Kant insiste en la condición de la universalización, ámbito al que se remite el imperativo categórico. En cuanto a Sade, vale la pena observar cómo aborda ese tema de lo universal, nada azaroso en lo que toca a una postulación elemental del cristianismo, en relación al célebre mandato que reza: "Amarás a tu prójimo como a ti mismo". Dicho mandamiento sería virtualmente demolido por Freud hacia 1929, en *El malestar en la cultura*<sup>94</sup>. En brillantes y concluyentes páginas, se pregunta por qué motivo debería estar obligado a amar a un semejante que, ante el mínimo descuido, intentará menoscabarlo, sacarle lo que posee, criticarlo, etcétera. ¿Debería amarlo —se interroga— con el mismo amor que prodiga a los suyos? ¿Qué pensarían sus seres queridos si así hiciese? Es evidente que hay una serie de reflexiones que desmantelan por completo al citado mandato. Si volvemos a *La filosofía en el tocador* leeremos en Sade juicios coincidentes: "Nos recomienda esa absurda moral amar a nuestro prójimo como a nosotros mismos. Nada sería a buen seguro más sublime si fuera posible que lo que es falso pueda tener jamás los rasgos de la belleza. No se trata de amar a los semejantes de uno como a uno mismo, puesto que eso está contra todas las leyes de la naturaleza," —nótese que en esta referencia se destaca lo que Lacan denominará como dimensión pastoral, aquella que se abre en la búsqueda de una moral natural— "y es tan solo su voz la que debe guiar todas las acciones de nuestra vida; la cosa no está más que en amar a nuestros semejantes como hermanos, como amigos que nos da la naturaleza, y con los cuales tanto mejor hemos de convivir en un estado Republicano cuanto que la desaparición de las distancias tiene necesariamente que estrechar los lazos". Poco más adelante señala: "Se estará de acuerdo en que sería en este punto un absurdo palpable el de querer prescribir leyes universales;" —aquí está el punto discordante con Kant— "tal proceder sería tan ridículo como el de un general de algún ejército que quisiera que todos sus soldados se vistieran con un uniforme cortado a la misma medida; es una injusticia espantosa exigir que hombres de caracteres desiguales se amolden a leyes iguales para todos: lo que a uno le va bien no le va nada bien al otro"<sup>95</sup>. Más allá del punto de disidencia, la similitud entre Kant y Sade se encuentra en la suspensión de todo aspecto sentimental o sensible como determinante de la acción.

En último término, y ya que de ley moral se trata, cabe citar en relación a *das Ding*, cierto pasaje de la Biblia. Lacan no deja de recomendar su lectura a los analistas; hasta la propone como tarea para las vacaciones de invierno<sup>96</sup>. Los fragmentos en cuestión pertenecen a la Epístola a los Romanos de San Pablo, capítulo 7, versículo 7, que lleva por acápite en la versión que vamos a emplear: "Función de la ley". En relación a este pasaje bíblico, habría que agregar un nuevo punto a las citadas características de la Cosa: *das Ding* sólo puede llegar a conocerse por la ley:

<sup>94</sup> Freud, S. *El malestar en la cultura*. obra cit. T. XXI. Pág. 106ss.

<sup>95</sup> Sade. *La filosofía...* obra cit. Pág.

<sup>96</sup> Lacan, J. *Seminario 7...* obra cit. Pág. 103 [132]

*Sache /Wort Ding*

- 1) Exterior, primero y hostil, extraño, central y excluido (Otro absoluto)
- 2) Fuera del significado, fuera de la imagen
- 3) Pre-represión: muda o con el grito
- 4) ¡Tú! ¡Yo!
- 5) Buscada-esquivada (objetos)
- 6) Soberano bien
- 7) Evocada por un *Vorstellungrepräsentanz*
- 8) Garantiza el retorno al mismo lugar (Real)
- 9) Reencuentro
- 10) Mentira
- 11) Demanda
- 12) Pulsión
- 13) Sólo puede conocerse por la Ley

Puede parecer algo críptico, pero atañe a que el conflicto no se plantea entre instancias separadas —y esto es lo más difícil de resolver en la experiencia moral. Hay cierta tendencia a considerar que, en primer lugar, existen impulsos interiores, que luego deben ser sofrenados a través de reglas morales. Algunos presuntos divulgadores del psicoanálisis presentan algo similar, que es compatible con la ideología de algunas corrientes pedagógicas: en principio se presenta un pequeño perverso polimorfo al que cabe templar a través de la educación, amoldándolo a ciertos cánones. Pues bien, parece que San Pablo no lo pensaba de este modo; la ley no era para él un muro de contención para detener la inclinación al pecado. Escribe a los romanos: "¿qué decir, entonces? ¿Que la ley es pecado? ¡De ningún modo! Sin embargo yo no conocí el pecado sino por la ley. De suerte que yo hubiera ignorado la concupiscencia si la ley no dijera: " *¡No te des a la concupiscencia!*"<sup>97</sup>. La última exclamación contiene un mensaje entredicho, que es susceptible de ser leído a la luz del texto freudiano Freud en *La negación*. Prosigue Pablo: "Mas el pecado, tomando ocasión por medio del precepto, suscitó en mí toda suerte de concupiscencias; pues sin ley el pecado estaba muerto. ¡Ah! ¡Vivía yo un tiempo sin ley!, pero en cuanto sobrevino el precepto, revivió el pecado, y yo morí"<sup>98</sup>. Si en lugar de "pecado" entendemos "Cosa", la ligazón entre ella y la ley queda suficientemente ilustrada. En cuanto al "yo morí", bien puede ser leído como "el yo murió". Pereció como presunto contenedor, fue arrojado a un lado porque desde el Otro ingresó una dimensión restrictiva, punitiva, pero al mismo tiempo, aquella que pone sobre el tapete la presencia del pecado, *das Ding*. Veamos qué dice el apóstol: "Y resultó que el precepto, dado para vida, me fue para muerte. Porque el pecado, tomando ocasión por medio del precepto, me *sedujo*, y por él, me mató". Aquí se plantea una notable aproximación a la relación entre sexo y muerte: ¿qué es lo que muere, o lo que es excitado a través de la erección del precepto?

Es de resaltar que no hay un antecedente pulsional, una corriente desiderativa, a la que se morigeraría por medio de la instalación de la ley. Por otra

<sup>97</sup> Biblia de Jerusalén. Desclée de Brouwer. Bilbao.1980. Pág. 1619. Rom. 7,7.

<sup>98</sup> Rom. 7,8-9

parte, esta posición está muy lejos de la sustentada por Aristóteles, cuando planteaba la existencia de un conocimiento del bien como medio para obrar de modo correcto. El conocimiento del precepto, no sólo brinda la posibilidad de eludir el pecado, sino también la de ser seducido por él. En el campo de la clínica, tal situación se advierte con claridad en el neurótico obsesivo. Lo que parece una batería de defensas y punitivas, resulta ser la manera por la cual el sujeto es excitado, sirviendo al deseo.

Para finalizar con la cita bíblica: "Así que, la ley es santa," —comenta Pablo— "y santo el precepto, y justo y bueno. Luego ¿se habrá convertido lo bueno en muerte para mí? ¡De ningún modo! Sino que el pecado, para aparecer como tal, se sirvió de una cosa buena, para procurarme la muerte, a fin de que el pecado ejerciera todo su poder de pecado por medio del precepto"<sup>99</sup>. De tal modo, en estos fragmentos de las Escrituras la relación entre el deseo y la ley está planteada en una forma que supera a lo postulado por ciertos modelos hidráulicos, que intentan explicar el funcionamiento del psiquismo fuera de la acción del significante. San Pablo percibió la relación de identidad y de co-fundación entre los dos órdenes, tomando en cuenta algo crucial: que viene del campo del Otro. De allí deriva el precepto, y es desde esa localización que actúa como generador de deseo y posibilitador del conocimiento de *das Ding*.

---

<sup>99</sup> Rom. 7, 12-13

# ***Capítulo IV***

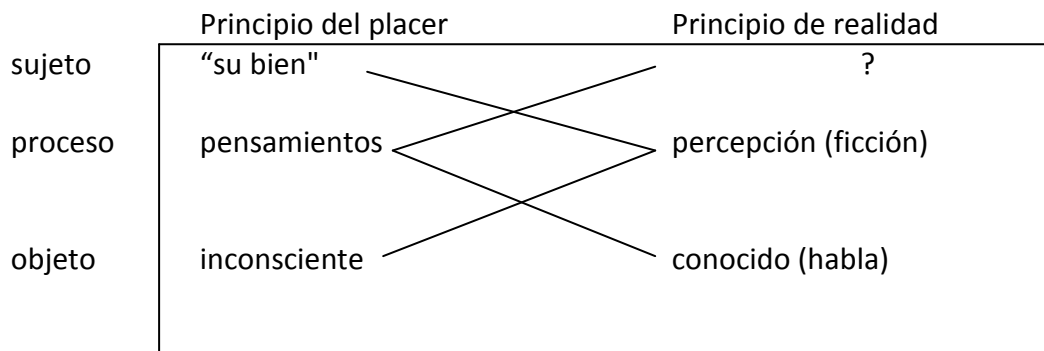
## PRINCIPIOS DEL SUCEDER PSÍQUICO. LA COSA. SUBLIMACIÓN. AMOR CORTÉS.

La segunda clase del *Seminario 7* —titulada "Placer y realidad" en la versión establecida—, posee al mismo tiempo un final fuerte y abierto, sobre el que cabe volver en numerosas ocasiones. Allí Lacan formula una declaración dura, casi de valor aforístico, para proponer a continuación lo elaborado como cuadro, punto por punto, en nuestro capítulo II<sup>100</sup>. El diagrama esbozado posee características contrarias a cualquier tipo de cerramiento. Por lo pronto, en él se destaca un signo de interrogación. Además, como puede notarse, los elementos con que Lacan cuenta en *La ética del psicoanálisis*, son de número menor a los que en este trabajo se proponen. En efecto, la trama de relaciones es susceptible de enriquecerse al incorporar nuevos términos, cuya introducción esté autorizada por los mismos desarrollos encarados por Lacan en las clases siguientes del *Seminario*. Tal tarea será, entonces, incorporar algunos conceptos ya trabajados en capítulos anteriores a este esquema, para seguir luego con la problemática abordada en *La ética del psicoanálisis*, después del tratamiento de la Cosa: se ocupa de la sublimación, en combinación con un tema que está estrechamente ligado a ella, el del amor<sup>101</sup>.

Como se recordará, el cuadro dispuesto en los comienzos del *Seminario 7* reconocía la contraposición entre principio del placer y principio de realidad, en tres niveles: el del sujeto, el del proceso y el del objeto. Uno a uno hemos completado en este trabajo los lugares que la matriz de doble entrada disponía, para marcar con posterioridad —luego de dejar un espacio vacante— una serie de relaciones diagonales. En lo que sigue, cabe avanzar sobre ellas y marcar otras nuevas, entre los conceptos pertenecientes a cada una de las columnas. En las distintas vías de ida y retorno que tomarán forma, podrá advertirse la presencia de términos ya presentados por la lectura lacaniana de Freud. Ante todo, introduzcamos una nueva versión del diagrama —levemente simplificada en lo concerniente a las connotaciones de cada concepto—, para desplazar nuestra atención a las relaciones en juego —aunque desde luego, todos los términos conservan las características señaladas en el momento de su presentación. La nueva conformación es la siguiente:

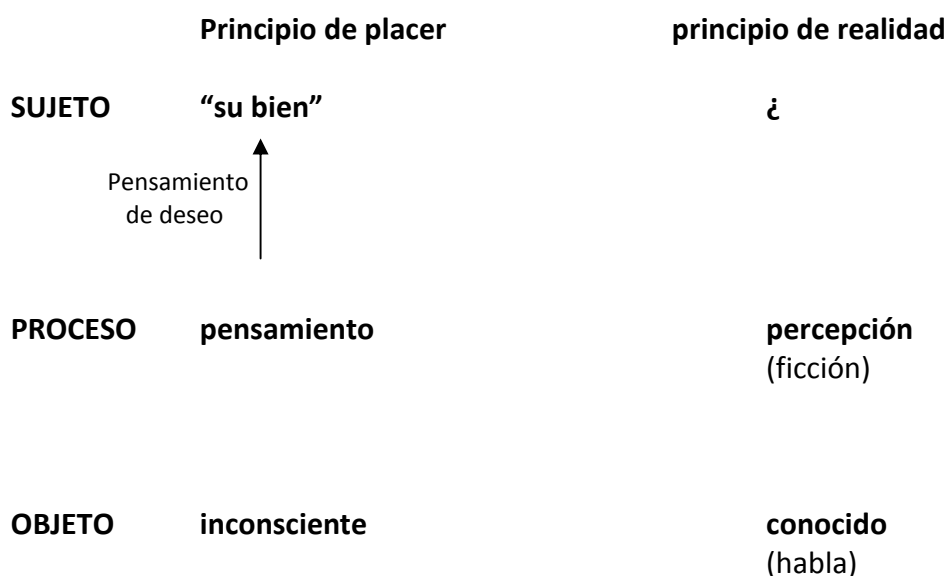
100 Lacan, J. Seminario 7. La ética... obra cit. Pág. 47. [46]

101 Lacan, J. Seminario 7. La ética... obra cit. Págs. 109-200. [135-269]



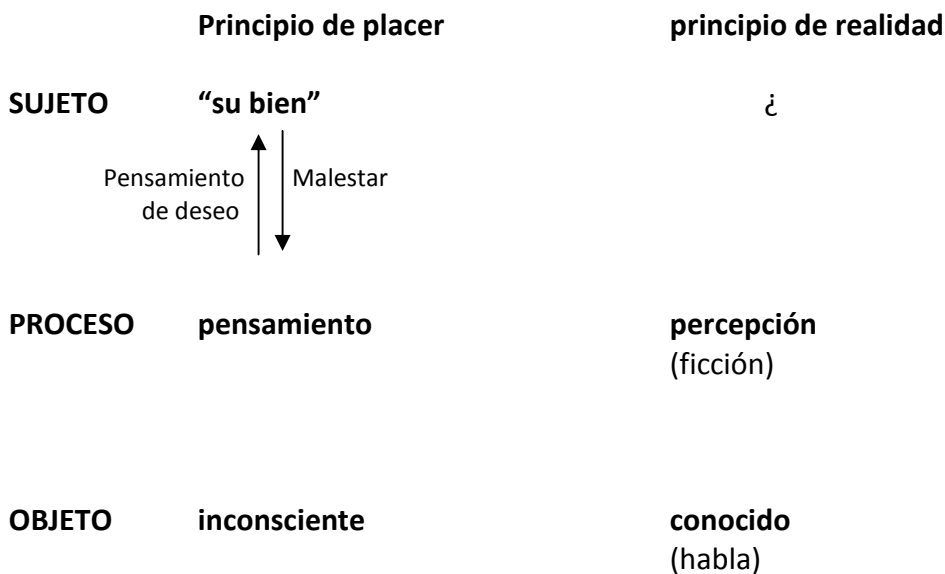
Se hace notorio en el diagrama cómo los cruzamientos reptan, efectuando un recorrido de simétrico zig-zag entre los componentes: lo inconsciente se articula a la percepción, y a su vez ésta —en tanto pertenece a un orden de ficción— procura al sujeto "su bien". Por su parte, lo conocido a través del habla logra que el pensamiento, desde la condición primera de inconsciente, pase a la consciencia, dando lugar a lo que aquí todavía es planteado con un signo de interrogación. Hasta allí lo marcado por el propio Lacan en el *Seminario 7*; el desafío será proseguir con las articulaciones, sirviéndonos de los términos que Lacan lee en Freud y que dan base a desarrollos novedosos. En primer término cabe preguntarse: ¿cuál será la relación establecida entre los dos elementos ligados al principio del placer, y situados en los niveles del sujeto y del proceso, es decir, lo que denominamos como "su bien" y los pensamientos inconscientes, respectivamente? Hasta ahora no se ha marcado nada sobre este virtual contacto; sólo es dable pensar que si comparten un mismo campo, algún vínculo puede establecerse. Por otra parte, también nos es lícito suponer que las determinaciones entre los dos términos pertenecen a factores distintos, por lo tanto, en el diagrama se visualizaren como un recorrido de ida y vuelta, dominado cada carril por un elemento diferente.

Cuando el pensamiento procura "su bien", ¿qué es lo que busca? Se ha señalado que apunta al llamado soberano bien. Y es Lacan quien ha demostrado que este bien supremo consiste en la cópula, en la fusión con *das Ding*, o, en otras palabras, la consumación del incesto. Se trata, en efecto, de vencer el tabú básico. Atendiendo a ello, podemos considerar esta relación como regida por pensamientos de deseo:





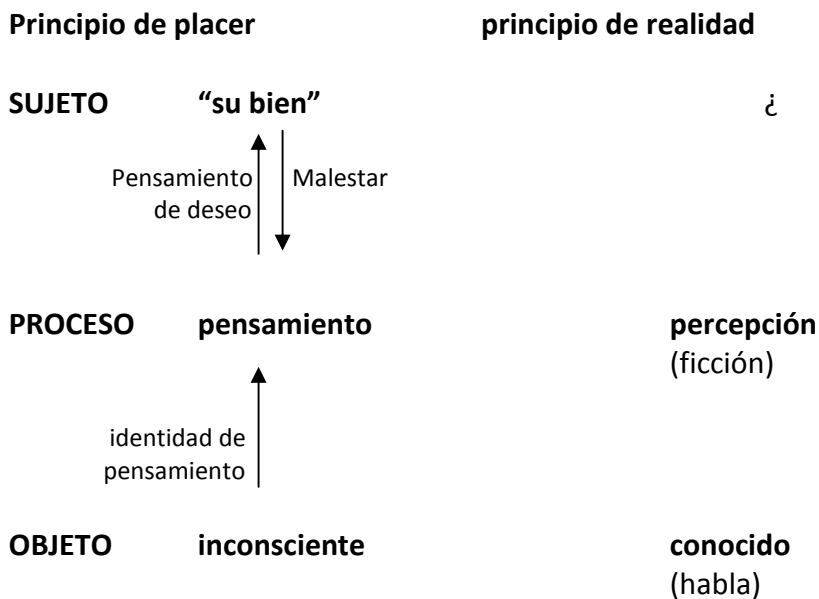
Entre los términos desde antiguo tratados por la ética, y que Lacan aborda en el *Seminario 7*, figura el de la cólera. Aristóteles se interrogaba sobre ella en su relación con la intemperancia, en el libro séptimo de la *Ética a Nicómaco*<sup>102</sup>. De allí en más, muchos moralistas se han centrado a su tiempo en el análisis de esta emoción, que sin duda atrajo un interés particular. ¿Qué es lo que de la cólera llama la atención? Lacan apunta lo siguiente: se trata de que en ella un orden simbólico se ve contrastado por la realidad<sup>103</sup>. En primer lugar, esta característica de contestación que funda la cólera, indica que no se trata de un sentimiento primigenio o espontáneo. La cólera se produce por efecto de una colisión entre dos elementos dispares: un orden simbólico que regula al deseo y una realidad que se empeña en confrontar con él. En el caso de la vía que vuelve desde "su bien" hacia el pensamiento, luego de enfrentarse el deseo ante la imposible consumación del incesto, se encuentra algo parecido, que también surge como resultado de un choque. En esta ocasión, cabe llamarla —atendiendo a la terminología freudiana—, como malestar:



Para el sujeto, la procura del acceso a "su bien" es necesariamente insatisfactoria. El malestar —el *Unbehagen* freudiano— es inevitable e insuperable. Ahora bien, establecida la relación entre los dos primeros términos de la columna correspondiente al principio del placer, cabe interrogarse por la ligazón existente entre pensamiento e inconsciente. Otra doble vía se plantea allí: en primer término, se advierte que el trayecto hacia el pensamiento desde lo inconsciente se cubre en conformidad con lo que se ha dado en llamar "identidad de pensamiento":

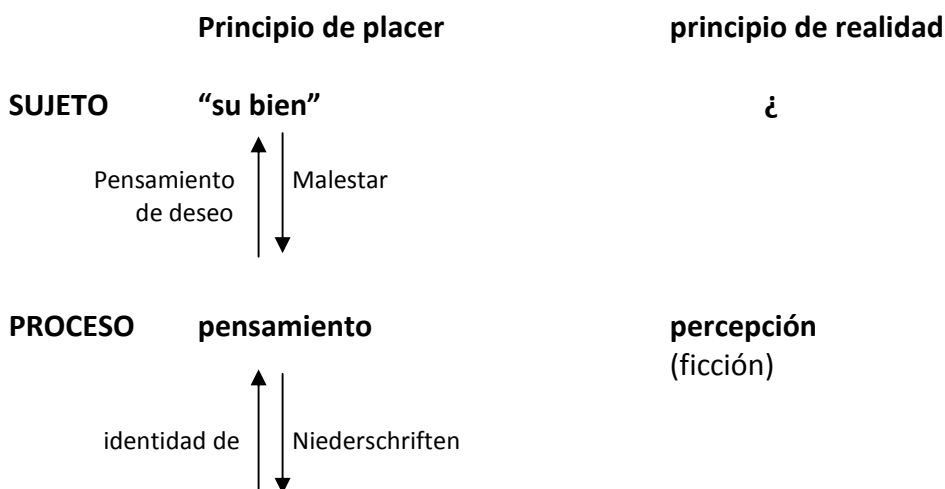
102 Aristóteles, *Ética...* obra cit.

103 Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. 127 [155]



En apariencia, se abriría aquí una paradoja: ¿no será la identidad de pensamiento algo propio del proceso secundario y, por consiguiente, localizable en la instancia preconsciente? En *La interpretación de los sueños* Freud se refirió a la cuestión en los siguientes términos: "Puedo mostrar, todavía en otro aspecto, los fines para los cuales el segundo sistema" —el proceso secundario— "tiene que corregir al proceso primario. Este último aspira a la descarga de la excitación a fin de producir, con la magnitud de excitación así reunida, una *identidad perceptiva* [con la vivencia de satisfacción]; el proceso secundario ha abandonado ese propósito y en su lugar adoptó este otro: el de apuntar a una *identidad de pensamiento* [con esa experiencia]"<sup>104</sup>. Si apunta o tiende a ella, eso significa que no la posee; el proceso secundario no puede, en última instancia, conseguir la identidad de pensamiento. De lo que se trata en la relación señalada en el diagrama, en cuanto a identidad de pensamiento, es de obtener la identificación que daría lugar, entre otras cosas, a la vivencia de *déjà-vecu* (ya vivido), con sus variantes: *déjà-vu* (ya visto) o *déjà-raconté* (ya referido). Situaciones en las que el sujeto cree haber pasado con anterioridad por cierta experiencia, aunque esta sea novedosa.

Ahora bien, el pensamiento en su relación con lo inconsciente, se articula mediante aquello que Freud denominó *Niederschriften* (inscripciones o marcas):

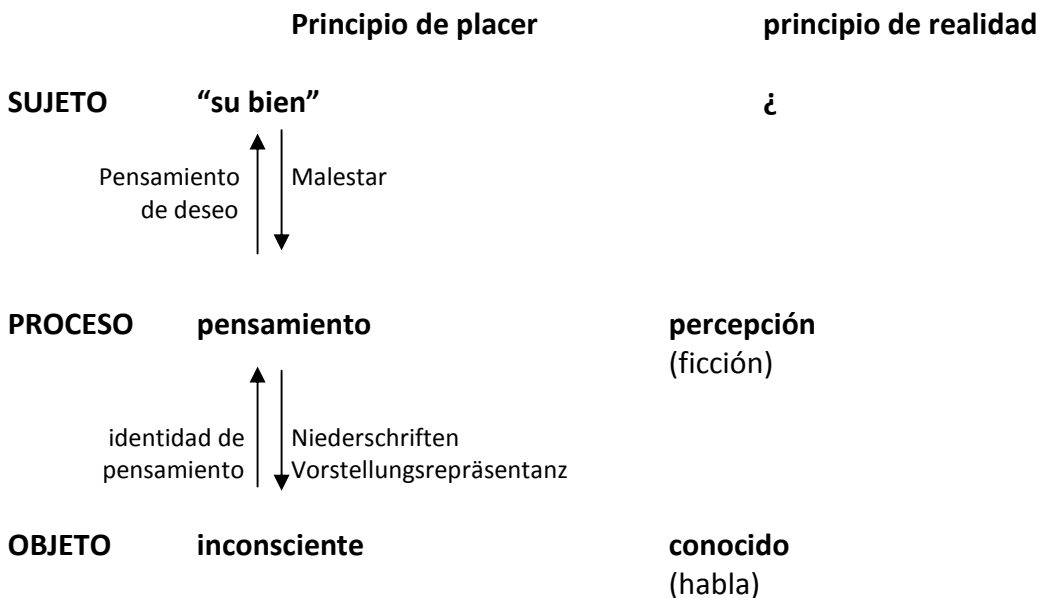


104 Freud, S. *La interpretación de los sueños*. Obra cit. P. 591 bastardilla en el original

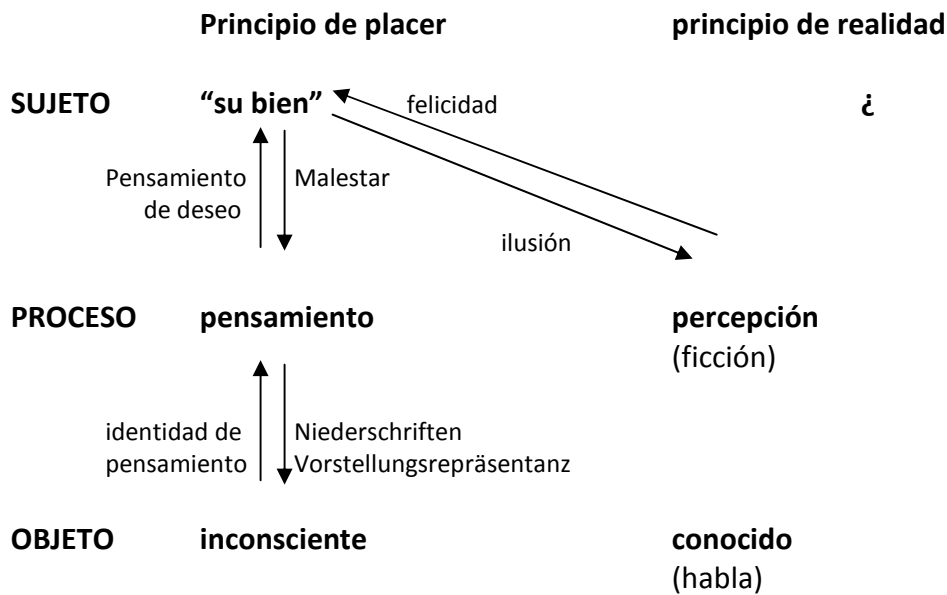
pensamiento

<b>OBJETO</b>	<b>inconsciente</b>	<b>conocido</b> (habla)
---------------	---------------------	----------------------------

Esta observación se corresponde con la concepción freudiana del aparato psíquico. Atendiendo a ella, debe apuntarse que en tanto la condición de posibilidad de lo inconsciente es la represión, esta se referirá a algún tipo de marca, a las modalidades particulares de inscripción que son los *Vorstellungsrepräsentanzen* (representantes de la representación de la pulsión). Sobre ellos se ejerce la represión; por lo tanto —vale la pena reiterarlo— la *Verdrängung* freudiana no se efectúa sobre sentimientos, afectos, impulsos o instintos, sino que reprime marcas o inscripciones. Este es un punto que conviene tener presente de modo continuo, por lo cual es pertinente incorporarlo a la relación antes señalada en el diagrama:

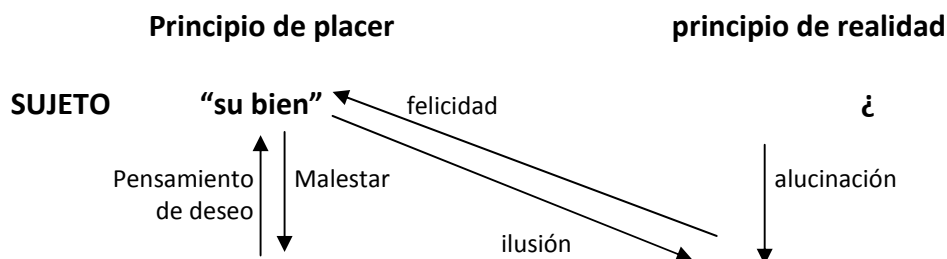


Una vez esclarecidas las vinculaciones entre los términos encolumnados en el campo del principio del placer, es lícito abordar en detalle los trayectos marcados por Lacan. Uno de ellos es el que une a "su bien" con la percepción en tanto construcción ficcional, ligando a uno y otro campo: el del principio del placer y el relativo al principio de realidad. Aquí las vías de ida y vuelta quedarán representadas por una dupla que, de algún modo, parece remedar lo ocurrido con los pensamientos de deseo y el malestar, antes referidos. Se trata de una categoría conceptual, en un caso, y de algo similar a una vivencia de la que puede desprenderse una noción, en el otro. Ellas son la ilusión y la felicidad. La percepción estructurada como ficción procura la felicidad; a la inversa, "su bien" se inscribe en el territorio de la ficción de un modo que no es otro que el de la ilusión:

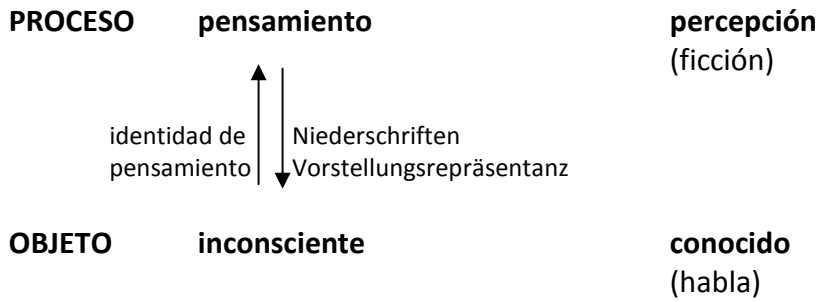


Ilusión, claro está, debe ser entendida como categoría freudiana. Cuando se hace referencia, por ejemplo, al "porvenir de una ilusión", obviamente no se trata del término en su sentido perceptual. La ilusión no corresponde allí a percibir algo de modo inadecuado, sino que alude a una gestación creencial, en la cual la fuerza del deseo obliga a que se acredite la existencia —sin llegar a lo alucinatorio— de algo que virtualmente podría llegar a ser real; Dios, por ejemplo. No podría decirse respecto de un sujeto que manifiesta creer en Dios, que está alucinando. Sin embargo, esta situación sólo es factible por la dimensión de la ilusión, que es efectiva a nivel de la creencia. Es en ese sentido que la categoría, tal cual la utiliza Freud en *El porvenir de una Ilusión*, es novedosa<sup>105</sup>. Esta utilización del término, es muy diferente a la ilusión como concepto de la semiología perceptiva, donde correspondería a la distorsión perceptiva de un objeto que se encuentra en el mundo exterior, en una perspectiva de tipo fenomenológica.

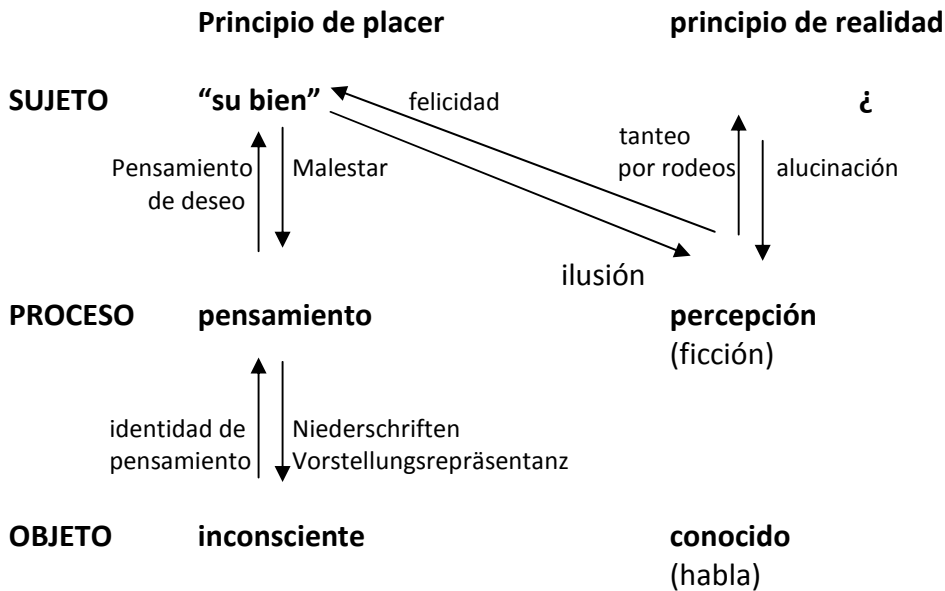
Las ficciones perceptivas, en el nivel del proceso y en el terreno del principio de realidad, se relacionan con el interrogante planteado por Lacan en el lugar correspondiente al sujeto. De modo simétrico a lo que en el principio del placer realiza el pensamiento de deseo, en el principio de realidad la percepción se dirigirá hacia ese sitio de incógnita mediante la alucinación:



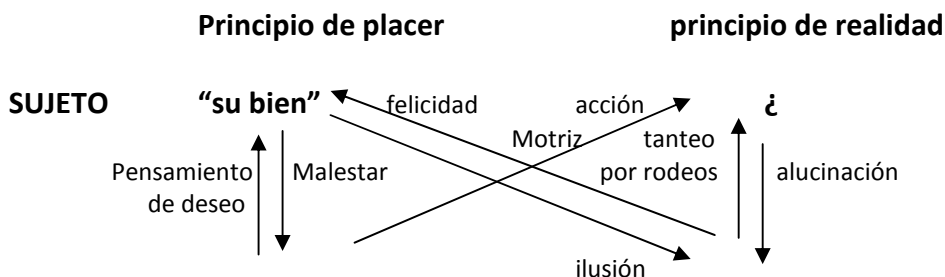
105 Freud, S. El porvenir de una ilusión. Obra cit.T. XXI.

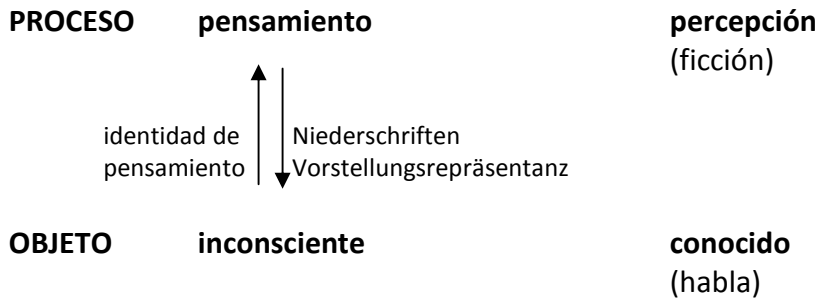


Este señalamiento puede resultarnos sorprendente, aunque siguiendo la heterodoxia lacaniana sea congruente con ella. La alucinación se ubica, merced a este posicionamiento, en un terreno donde impera el proceso secundario. En sentido inverso, si en el lugar vacante —y de acuerdo al principio de realidad— a nivel del sujeto se origina un determinado movimiento que conduzca a la percepción —en tanto ficciones operativas— tendrá lugar lo que hemos denominado como tanteo por rodeos:

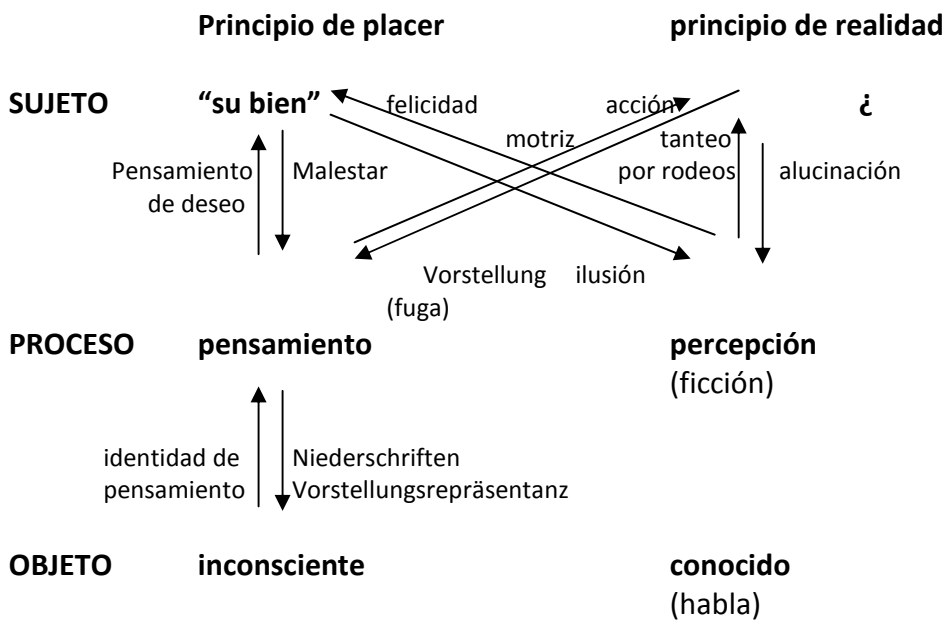


El tanteo mediante sucesivos rodeos, será el modo por el cual esa particular ficción perceptiva busca captar los signos que permitan a lo apetitivo, radicado en el pensamiento, procurar la satisfacción. Dicha finalidad, será obtenida por un tipo específico de acción: la motriz. Esta es la relación que une al pensamiento con ese "algo" propuesto como una pregunta por Lacan:





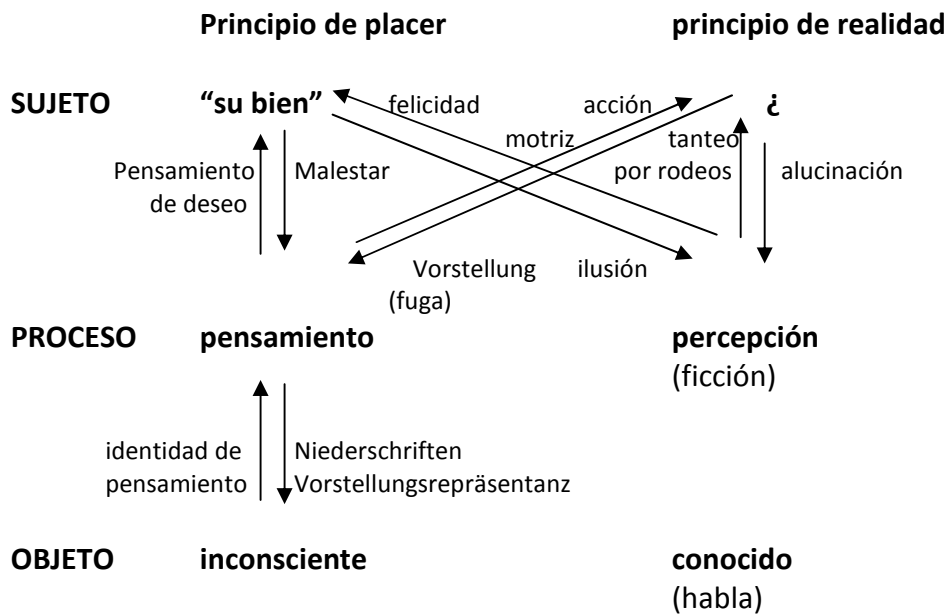
A esa acción regulada por el pensamiento, Freud la denominó *Spezifische Aktion* (acción específica), tentativa de reencuentro con algo perdido y pasado. En cuanto a la vía de retorno de esta acción motriz, será realizable por las *Vorstellungen* (las representaciones):



Tales representaciones, no son aún las *Vorstellungsrepräsentanzen* —que presuponen la inscripción y asociación en una cadena signifiante— sino elementos tomados al modo atomístico, según una perspectiva que Lacan reivindica en el *Seminario 7* como apta para entender el modo de operación del psiquismo<sup>106</sup>. El atomismo es necesario para notar la presencia de *Vorstellungen*, así como el punto de vista estructural es imprescindible para aprehender los *Vorstellungsrepräsentanzen*, que en su misma constitución implican una asociación signifiante.

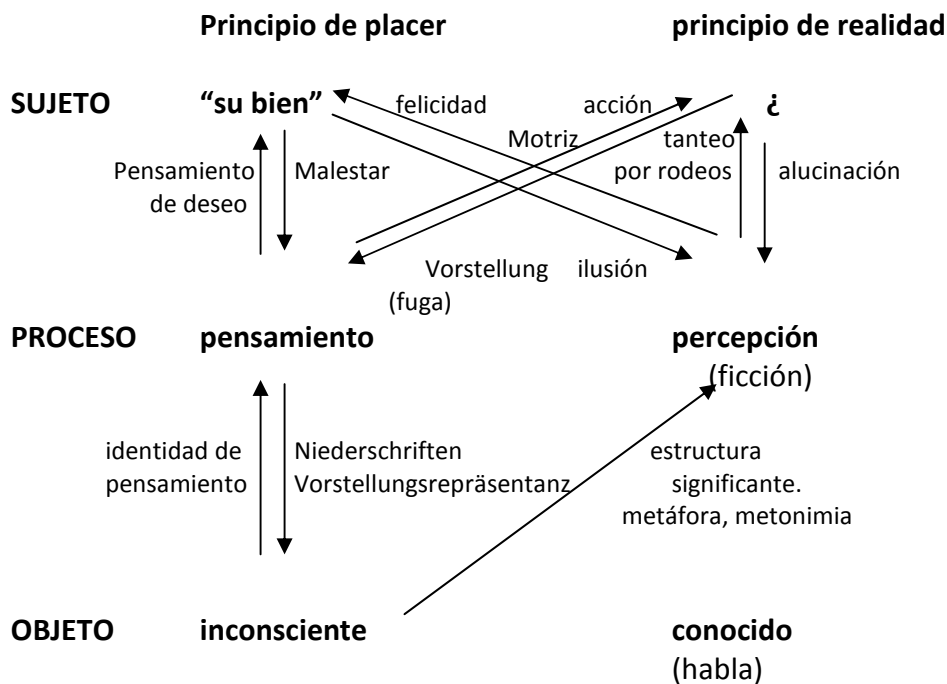
Por otra parte, si en el diagrama se consigna la presencia de meras *Vorstellungen*, debe observarse a la par la posibilidad de fuga, aquella defensa consistente en un mero apartarse de la representación:

106 Lacan, J. Seminario 7. La ética... obra cit. Pg. 45. [49]



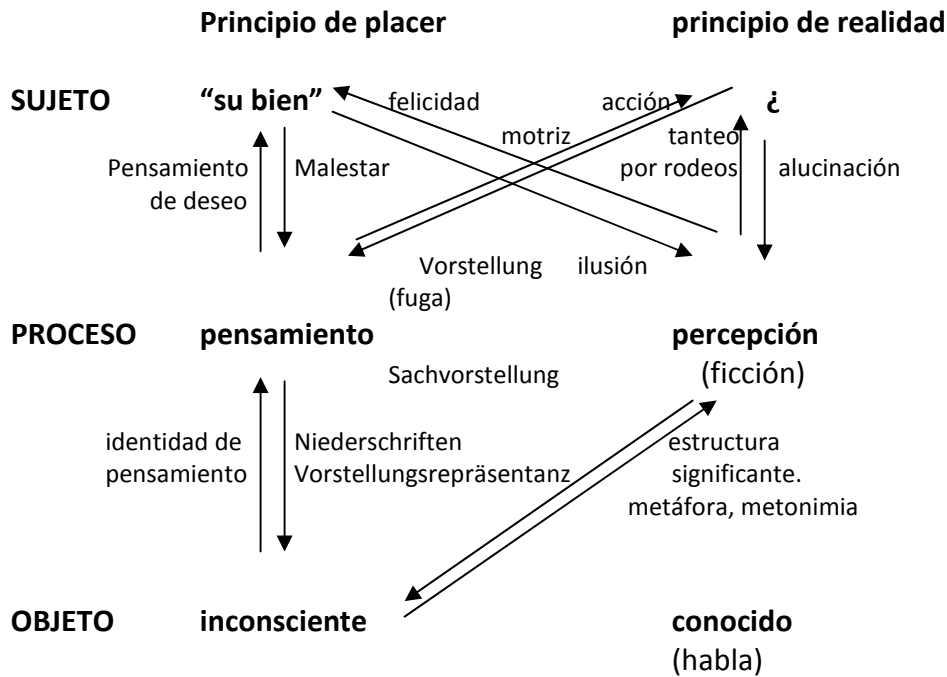
Si en relación a la *Vorstellung* ubicamos a la fuga, no hace falta destacar — teniendo en cuenta a las defensas señaladas en el capítulo III— que al *Vorstellungsrepräsentanz* corresponde la represión, como ya se ha puntualizado. El tercer modo de defensa, la denegación, también dominará una relación del diagrama; pero antes cabe proseguir con otro cruzamiento marcado por Lacan.

Entre la percepción ficcional y lo inconsciente se instala otro doble trayecto. Lo inconsciente es llevado hacia el ámbito de la percepción en tanto está regido por una red de *Vorstellungsrepräsentanzen*. Esto indica la acción de una estructura signifiante dominada según ciertos mecanismos reguladores, que son la metáfora y la metonimia:



En sentido inverso, la inscripción del percepto a nivel consciente abre paso a otro término de la elaboración freudiana. Se trata de la *Sachvorstellung*, aquella que en su

momento hemos discriminado de *das Ding*. Una representación de la cosa objetiva, del mundo, aquella que se percibe como enfrentada al sujeto percipiente:

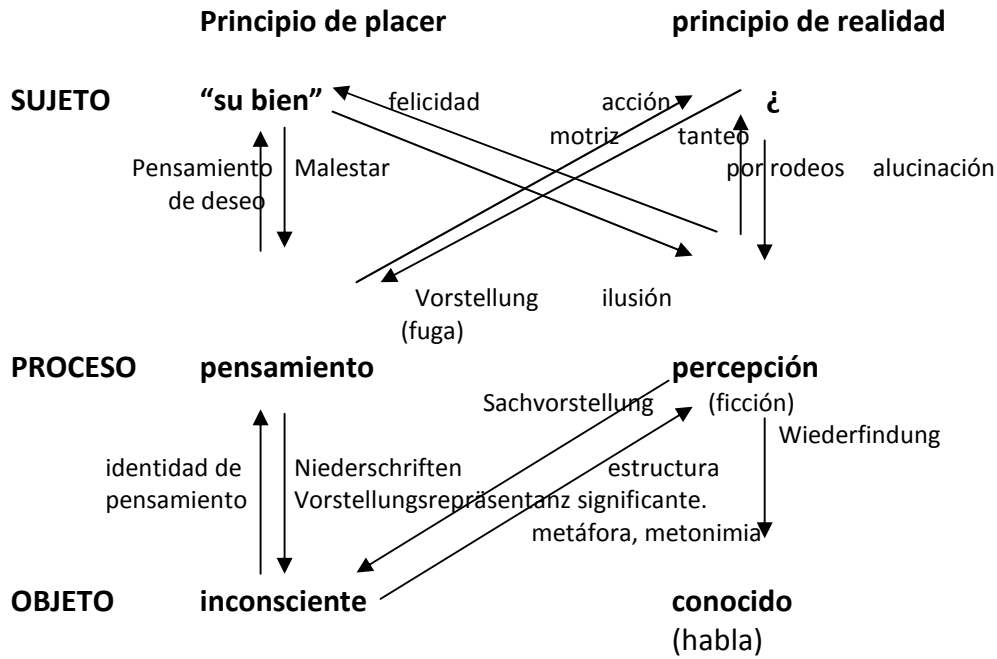


De ese modo, en el camino de retorno de la estructura significante ordenada por metáfora y metonimia, se ubica a la representación-cosa que constituye, en sentido estricto, la pura realidad significante. En cuanto a la red significante, puede articularse a ella otro concepto freudiano: el de *Bahnung*, postulado en el *Proyecto de psicología* y examinado con anterioridad en este trabajo<sup>107</sup>. De ese modo, las vías (*Bahnungen*) posibilitan la metáfora y la metonimia señaladas por Lacan, o las condensaciones y desplazamientos, en términos freudianos. Se trata, de ese modo, de vías de intercambio y regulación.

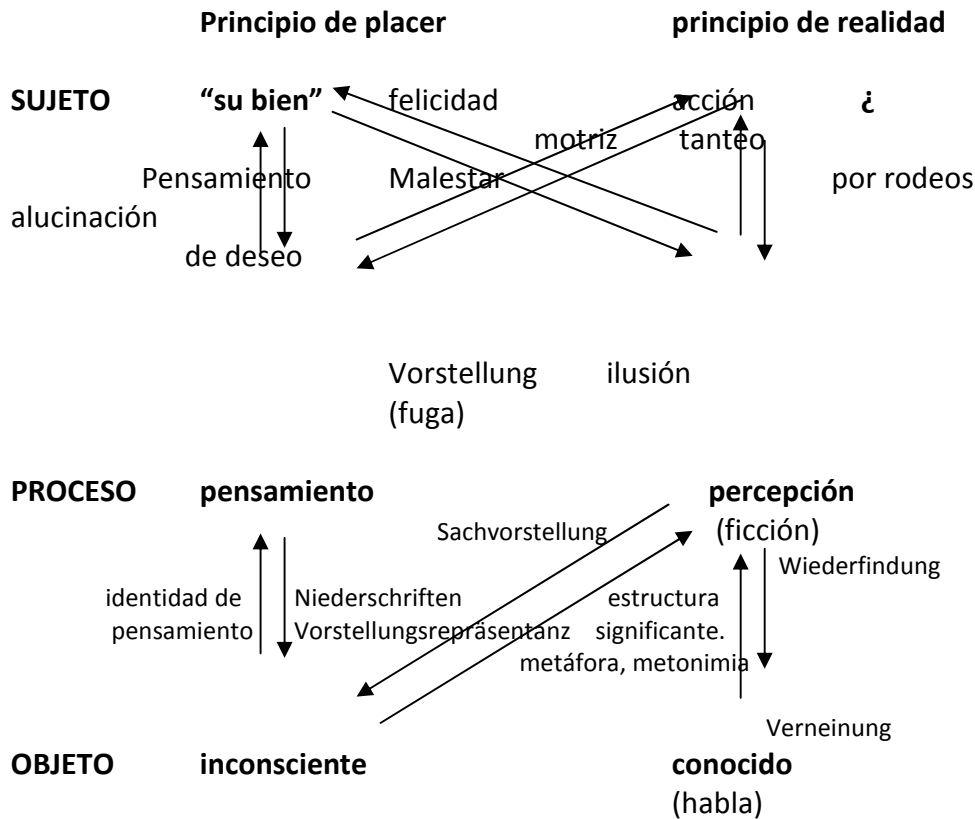
Prosiguiendo con otra relación, en este caso entre la percepción y lo conocido, es dable encontrar —en el tránsito desde la primera al segundo— la tendencia hacia lo que Freud denomina *Wiederfindung*, esto es, el reencuentro con el objeto perdido, que sin embargo nunca se tuvo, según la paradoja que el psicoanálisis nos ha enseñado:

107 Freud, S. Proyecto... obra cit.



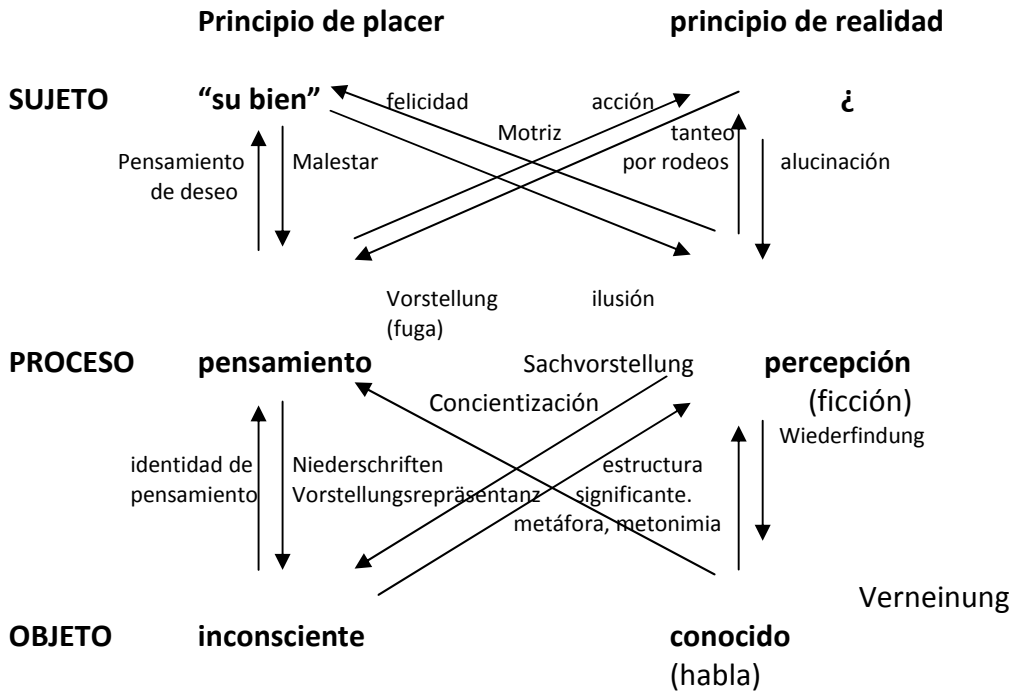


En el recorrido de vuelta, donde lo conocido afluye a través del habla hacia la percepción, cabe ubicar a las *Wortvorstellungen*. Las representaciones-palabra son el soporte sobre el cual se ejerce el tercer mecanismo de defensa antes mencionado: la denegación. Sobre este terreno trabaja la *Verneinung* de Freud; eso que Lacan consigna como entre-dicho, ese "...modo privilegiado de connotación a nivel del discurso de lo que en el inconsciente esté *Verdrängt*, reprimido"<sup>108</sup> :

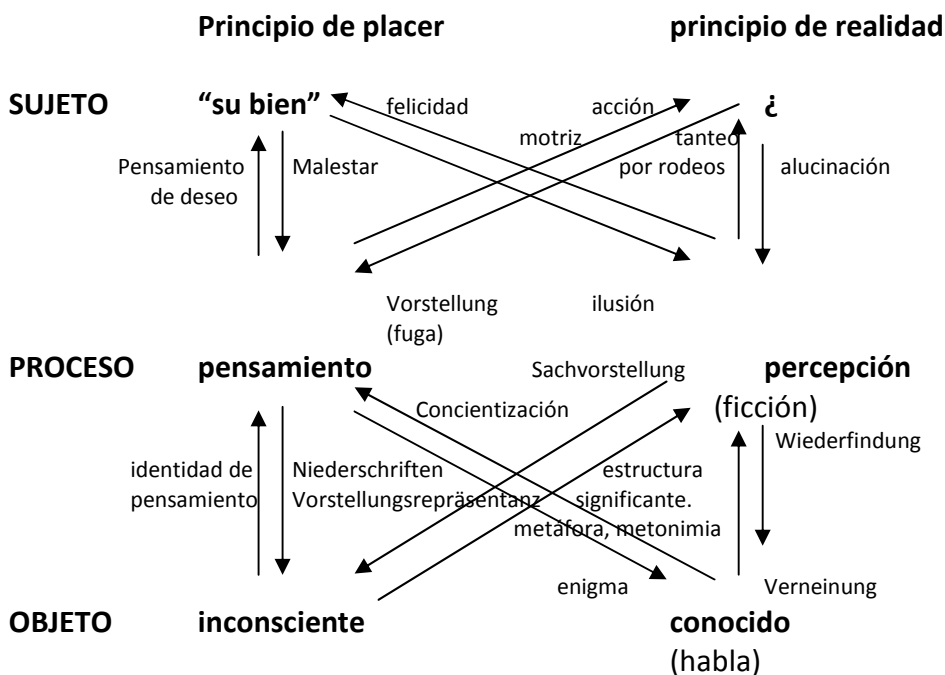


108 Lacan, J. Seminario 7. La ética... obra cit. Pág. 81. [105]

En último término, quedan por aclarar cuáles son los elementos que participan en la relación diagonal que une al pensamiento insabido con lo conocido por el habla: lo que los une, siguiendo ese trayecto, corresponde a una actividad de conscientización. Es el proceso por el cual, siguiendo lo estipulado en el *Proyecto*, es viable la conversión de  $\Psi$  en  $\omega$  :



Por último, y completando el diagrama, en el camino de retorno desde lo pensado y desconocido hacia lo conocido, encontramos la presencia de algo que podemos llamar "enigma":



De este modo, lo que en el *Seminario 7* aparece como una masa de información discursiva sobre la lectura lacaniana de Freud, en el tramo dedicado a la introducción de la Cosa, queda convertido en una estructura que encuentra su base en el diagrama proporcionado al término de la segunda clase. La inscripción de estos términos se encuentra autorizada de algún modo en la finalización de la clase mencionada, donde, por otra parte, el efecto de apertura es harto estimulante, e invita a proseguir con otros desarrollos. El cuadro resultante es una propuesta, en algún sentido metodológica, que intenta sistematizar un buen número de categorías, con los riesgos que sin duda comporta. A tal efecto, es conveniente recordar —y ello no es poco— el valor didáctico de tal diagramación, que transforma la linealidad de la presentación sucesiva en una dimensión sincrónica, proporcionando cierto mapa para guiarse en el territorio de una metapsicología ciertamente compleja. Por otra parte, es necesario remarcar que, buena parte de los conceptos introducidos en el diagrama ampliado del presentado en el *Seminario 7*, corresponde a la cosecha freudiana. Es evidente que en la metapsicología de Freud hay bastante más que modelos hidráulicos y otros por el estilo, de fácil imaginización. El aparato conceptual freudiano, de por sí, no es de fácil acceso y requiere de obligadas relecturas, las que indican que en ciertos puntos está muy lejos de haber sido sobrepasado.

Una vez completado el cuadro con las relaciones implícitas —de acuerdo al decurso del *Seminario 7*—, es dable volver a centrarse en la noción de *das Ding*. En el capítulo anterior, fueron puntuadas trece características de la Cosa, ese primer interior excluido que Lacan se empeña en señalar como concepto freudiano. Aparte de ser localizable en textos tan tempranos como el *Proyecto de psicología*<sup>109</sup>, vale la pena indagar en los pormenores de su definición. Por ejemplo, Lacan se pregunta: ¿excluido de qué es *das Ding*? Para aclarar esta cuestión, debe recurrir a otro concepto freudiano: el de yo real.

Freud cuenta con la categoría de *Real-Ich* en varios textos. La trabaja en especial en *Pulsiones y destino de pulsión*<sup>110</sup> y la retoma luego en *La denegación*<sup>111</sup>. Lacan se ha referido en numerosas oportunidades a este yo real, una hipótesis freudiana que intenta esclarecer el comienzo del psiquismo. En sentido estricto, su localización se produciría en un más acá del aparato psíquico, si por tal entendemos a aquél que se estructura a partir de la aparición de las neuronas, como puede leerse en la *ex-Carta 52*<sup>112</sup>. El yo real sería el soporte sobre el cual se erigiría lo que Freud denomina "yo de placer purificado". Pues bien, el núcleo que esté situado en el *Real-Ich* —"...lo real último de la organización psíquica", refiere Lacan<sup>113</sup>— no es otra cosa que *das Ding*. De modo que por el costado del yo real, puede notarse otro modo de inserción de la Cosa dentro del aparato conceptual freudiano.

Lo que ocupa varias clases del *Seminario 7*, luego de la presentación de *das Ding*, es su articulación con una de las cuestiones de desarrollo más arduo en la historia del

---

109 Freud, S. Proyecto... obra cit.

110 Freud, S. Pulsiones y destinos de la pulsión, obra cit. T. XIV, Pág. 113

111 Freud, S. La negación [denegación], obra cit.

112 Freud, S. Fragmentos... obra cit.

113 Lacan, J. Seminario 7. La ética... obra cit. Pág. 126 [154]

psicoanálisis. Se trata del concepto freudiano de sublimación, un término que durante mucho tiempo no fue tratado con extensión. Para muchos, bastaba con enunciarlo; para otros, el concepto merecía ser puesto discretamente entre paréntesis; Lacan, en una admirable maniobra, rescata la sublimación al articularla con la problemática de la Cosa. La pregunta inicial es: ¿cómo, a partir de *das Ding*, es factible desprender la concepción psicoanalítica de sublimación? Hay en ese interrogante una relación de determinación:

### *Ding*

#### Sublimación

Si el tratamiento teórico de la sublimación es dificultoso al comenzar el abordaje con un alto grado de abstracción, es probable partir de algo más gráfico, por ejemplo, de hechos históricos. Existe cierta circunstancia bastante insólita sucedida en la historia de las ideas y costumbres de la humanidad, con especial atracción para quienes se interesan en esa disciplina denominada "historia de las mentalidades". Este fenómeno tuvo su epicentro en Occidente hacia el siglo XII —donde se produjo la mayor cantidad de testimonios sobre la cuestión— aunque se trató de un discurso estable, que perduró por varias centurias. Se trata del amor cortés, o cortesano. En este *Seminario*, Lacan examinará una vez más hechos de la historia; en este caso, acontecimientos sociales y su transposición poética en el discurso de los cantores del amor cortés<sup>114</sup>. Cabe entonces seguir sus desarrollos, para notar cómo trabaja la relación señalada, tratando de iluminar la problemática de la sublimación.

El primer punto a destacar es que hay ciertas definiciones estereotipadas de la sublimación que, por otro lado, se encuentran ampliamente difundidas. Ellas indican que se trata de algo semejante a un proceso de desexualización de la libido, para ponerla al servicio de un fin socialmente útil. Se ha repetido esta concepción una y otra vez, acaso sin reparar en que resulta un tanto extraña a la empresa freudiana. En efecto, no deja de ser llamativo el considerar una posible desexualización de la libido —esta noción es más bien de raigambre junguiana—. Si atendemos a esta presunta "libido desexualizada", pronto se manifiesta como un evidente contrasentido, incompatible con el psicoanálisis. No hace falta repasar la historia del movimiento psicoanalítico en sus primeros años, para recordar que esta propuesta fue uno de los puntos fundamentales de discordia entre Freud y Jung. Sin lugar a dudas, ese intento de aproximación a la sublimación no es lícito.

Descartada la definición tal vez más usual, ¿qué puede servir desde el ámbito freudiano para avanzar en esta cuestión? Lo primero que conviene señalar es que en la sublimación está en juego el orden de la pulsión. No en vano Freud la consigna —en *Pulsiones y destinos de pulsión*— como un destino pulsional<sup>115</sup>. Y no consiste en un destino aleatorio, contingente, sino que se trata de un elemento necesario, que la pulsión no puede dejar de vehicular. A su vez, si la sublimación es *un* destino, eso indica que no todo es sublimable.

La *Sublimierung* freudiana implica la posibilidad de una sustitución. "La sublimación es un proceso que atañe a la libido de objeto y consiste en que la pulsión

114 Lacan, J. Seminario 7 La ética... obra cit. Pág. 171ss. [211ss]

115 Freud, S. Pulsiones y destinos... obra cit. Pág. 122.

se lanza a otra meta, distante de la satisfacción sexual", escribió Freud<sup>116</sup>. En ese reemplazo radica su eficacia. Pero no es el único destino pulsional que involucra a sustitutos; también la represión necesita de ellos. Los síntomas no son otra cosa que sustitutivos, *Surrogate* (subrogados), en la terminología freudiana.

¿Cuál es el esquema de Freud con relación a la *Verdrängung*? Puede ser esquematizado del siguiente modo:

represión  
*Vosterllungs-Repräsentanz*  
 Subrogado  
 (síntoma: retorno de lo reprimido)

La represión se ejerce sobre el representante de la representación, a partir de lo cual se produce un síntoma como formación sustitutiva de lo reprimido; de allí, el inevitable retorno. Lo que en el diagrama aparece de modo secuencial debe entenderse como una acción sincrónica, de estructura. No hay un "antes" correspondiente a la *Verdrängung* y un "después" relativo al surgimiento del subrogado: represión y retorno de lo reprimido son simultáneos. La discriminación no es temporal, sino que hace a un desglose didáctico, apto para advertir que lo que retorna no es lo mismo que se reprimió. Es necesario resaltar, al respecto, que lo reprimido no es ubicable en el pasado; y tampoco se trata de algo apocado, que dejó como testimonio el síntoma presente. Por otra parte, la referencia al síntoma se debe a la intención de marcar una cuestión específica de la clínica. Por supuesto que la condición de *Surrogate* es extensible a las otras formaciones de lo inconsciente, como los lapsus, sueños, etcétera.

Ahora bien, el punto a remarcar es que, si la represión y la sublimación comparten su condición de destinos, la una excluye a la otra. En lo que aquí nos interesa, es indispensable destacar que cuando hay sublimación no hay represión; y es esta la divisoria de aguas que importa puntuar. La existencia de un sustituto no implica la acción de la *Verdrängung*; en la sublimación —dice Freud— hay satisfacción directa, algo muy distinto a lo que sucede con el síntoma.

En la construcción sustitutiva, que es el síntoma, existe lo que, con Lacan, denominamos el goce sintomal. Freud mismo destacaba que la vida sexual del neurótico se localiza en su síntoma. El sujeto lo sufre como una "tierra extranjera interior" —definición que resuena de modo similar a lo predicado sobre *das Ding*, en el sentido de "primer interior excluido"— esto es, algo que es de él y sin embargo no le pertenece. No encuentra manera de liberarse del síntoma que le es íntimo y al mismo tiempo extraño; Lacan acotará que esto sucede porque es un efecto de ese discurso del Otro que es lo inconsciente. Pues bien, nada de ello sucede en la sublimación, por lo que la incógnita se acrecienta. ¿De qué manera aparece allí un sustituto, y qué sucede con él? La respuesta a este interrogante implica atender al núcleo que diferencia a estos dos destinos pulsionales.

Bastante se ha escrito criticando desde ángulos diversos la idea de sublimación. ¿Se trata acaso de un proceso de adaptación del individuo al medio? Hemos convenido que no es así; la sublimación no puede ser confundida con un recurso orientado a hacer cumplir un rol social exitoso. Sin embargo, en este malentendido —indica Lacan— hay un punto a rescatar. Señala algo característico de la sublimación:

<sup>116</sup> Freud, S. Introducción del narcisismo [narcisismo]. Obra cit. T. XIV. Pág. 91.

"La libido llega a encontrar su satisfacción en objetos —¿cómo distinguirlos primero? Sencillamente, masivamente y, a decir verdad, no sin dejar de abrir un campo de infinita perplejidad, los distingue como objetos socialmente valorados, objetos que el grupo puede aprobar en la medida en que son objetos de utilidad pública. La posibilidad de sublimación es definida de este modo"<sup>117</sup>.

De modo que dos elementos esenciales quedan en evidencia: en primer lugar, hay posibilidad de satisfacción —aunque sea por medio de un subrogado—; en segundo término, el objeto por el cual se obtiene esa satisfacción, posee un valor en sentido social. Entonces —desechando la explicación adaptacionista—, este último factor no debe ser desdeñado. Con suma agudeza Lacan alude a ciertos textos de Melanie Klein o Ella Sharpe, donde la sublimación aparece como el surgimiento repentino de una hasta entonces oculta habilidad o aptitud, que puede ir desde la simple destreza hasta el virtuosismo artístico, despertado inusualmente por el análisis. ¿Será ese tipo de sucesos los que dan testimonio de la *Sublimierung* a la cual Freud hizo referencia? Y aquí Lacan recuerda un dato fundamental: que en los textos freudianos se consigna que el objeto producto de la sublimación —o aquel hacia el que ella tiende— es socialmente valorado. El reconocimiento colectivo es tan importante como la satisfacción obtenida; esto es algo que la escuela inglesa —señala Lacan— ha omitido considerar. Por otra parte, subraya un rasgo decisivo del kleinismo. Lo que esta corriente consiguió, señala, es: "... el haber colocado, en el lugar central de *das Ding*, el cuerpo mítico de la madre"<sup>118</sup>. Esto es lo que hace que la sublimación sea concebida en términos de reparación por ciertos destrozos imaginarios efectuados por el sujeto.

En el Seminario sobre *Los fundamentos del psicoanálisis*, Lacan dirige ásperas críticas contra la concepción de reparación<sup>119</sup>. ¿Acaso el analista instala en su consultorio un taller de reparaciones?, se preguntaba, ante la insistencia en la necesidad de componer, de remendar una totalidad desquiciada por agresiones, devoraciones y envidias varias. En esta concepción de la cura, el analista parecería orientar al analizante a restaurar un cuerpo mítico —simétrico al de la madre— mediante la sublimación, entre otros instrumentos afines. A pesar del tiempo transcurrido desde las demoledoras críticas lacanianas, formuladas en el *Seminario 11*, esta idea del analista-reparador no ha sido abandonada por algunos, aunque se la esboce de forma más refinada. Por ejemplo, Julia Kristeva —ex semióloga y hoy psicoanalista enrolada en la Asociación Psicoanalítica Internacional<sup>120</sup>— afirmó que la sublimación comporta un acto fetichista. Según lo expresado en *La révolution du langage poétique*<sup>121</sup>, en la sublimación se trata de instalar algo donde antes no lo había. Desde esa dimensión, que puede ser considerada como de llenamiento de un objeto, Kristeva se revelaba ya entonces como implícitamente kleiniana, a pesar de su inscripción supuesta en el campo lacaniano. De todas maneras, es preciso destacar que ese modo de entender la sublimación va más allá de la estricta letra de lo expuesto por Melanie Klein y, de algún modo, impactó hasta a ciertos asistentes al *Seminario* de Lacan.

117 Lacan, J. Seminario 7 La ética... obra cit Pág. 117. [145]

118 Lacan, J. Seminario 7 La ética... obra cit. Pág 131 [160]

119 Lacan, J. Seminario 11 Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Seix Barral, Barcelona. 1977.

120 A pesar de sus textos semióticos, revestidos por una aparente cercanía a la intelección lacaniana.

121 Kristeva, J. La révolution de langage poétique, Seuil, Paris, 1974

Volviendo al problema del *Surrogate* —ese elemento sustitutivo imprescindible para que la sublimación tenga lugar—, debe esclarecerse su posicionamiento en un proceso en el que no se halla bajo la égida de la represión. Cabe recordar que la condición de sustituto puede ejercitarse sobre los cuatro términos —así llamados por Freud— de la pulsión: fuente, presión, objeto y fin. Ahora bien, es lícito abrir un interrogante: ¿puede aplicarse el sustituto sobre cualquier elemento? Lacan insistirá en que en el caso de la sublimación, esta condición se refiere al fin. El esquema correspondiente sería el siguiente:

	<i>Ding</i>
	Sublimación (fin)
<i>Voster11ungs- Repräsentanz</i>	
Represión	Subrogado (síntoma: retorno de lo reprimido)

De esa manera, la posibilidad sustitutiva alude al fin pulsional y no al objeto. Esto indica que si en principio hay un objeto de la pulsión —el cual posee sus variabilidades y sus condiciones sustitutivas— la sublimación alude a la posibilidad de satisfacción en un más allá de dicho objeto. En ese sentido, la función del sustituto es obtener el fin prescindiendo de la represión. Hay en este proceso un problema arduo. ¿Cómo dar cuenta de la sustitución sin represión? En principio, tomando en consideración que el reemplazo es efectuado en relación al fin, y no al objeto.

En este punto es dable introducir, aunque con suma cautela, un aforismo lacaniano que puede ser aprovechable —como los restantes—, en la medida en que no se caiga en la reducción de la conceptualización a un mero psitacismo. En la clase octava del *Seminario*, Lacan postula una afirmación fuerte en torno a la sublimación: "El objeto es aquí elevado a la dignidad de la Cosa"<sup>122</sup>. Más allá de la sentencia de fácil memorización, debe notarse la carga conceptual que encierra este breve enunciado. ¿A qué se refiere la mención a una elevación del objeto? Puede responderse que tal ascenso corresponde al acceso a un nivel de valoración social —algo imprescindible en la sublimación, como pudo advertirse. Pero, a partir de allí, surge otra pregunta: ¿a partir de qué es viable esta elevación?

En otra demostración de su lectura admirable de la obra freudiana, Lacan lee ciertos pasajes —no de los más citados, ni mucho menos— de los *Tres ensayos de teoría sexual*<sup>123</sup>. En ellos Freud señala que en la Antigüedad había cierta entronización de la tendencia —o de idealización de ella— en el sentido de que lo que valía era ponerla en acto, más allá del objeto de satisfacción elegido. Luego, lo fundamental pasó a ser el objeto, elegido según ciertas características definidas; la tendencia pasó a preservarse de acuerdo a cómo es dicho objeto. Ella queda circunscripta, según este razonamiento, a un plano primordial. Este modo de intelección freudiana parece ligarse con el concepto del fantasma perverso, aquel que básicamente es anónimo, en el cual el objeto es intercambiable con extrema facilidad. La idealización de la tendencia correspondería a esta condición perversa, mientras que el énfasis en el

122 Lacan, J. Seminario 7 La ética... obra cit. Pág 138. [169]

123 Freud, S. Tres ensayos de teoría sexual. obra cit. T. VII.

objeto se ubica más cerca de la neurosis. Si en la sublimación se trata de elevar el objeto a la dignidad de *das Ding*, Lacan procederá a ilustrar este proceso —con un ejemplo que, lejos de ser aleatorio, posee el valor de lo generalizable. Se trata de lo que él denomina un apólogo, referido a su amigo Jacques Prévert.

En tiempos de la Segunda Guerra Mundial, Lacan visitó la casa de Prévert. Allí advirtió la presencia de una extraña decoración compuesta por una extensa hilera de cajitas de fósforos, unidas mediante un ligero desplazamiento de su cajón interior que permitía el encastramiento entre una y otra. La fila recorría la estancia, siguiendo sus contornos, dando la impresión de ser interminable. Esa colección, en su articulación, producía un efecto radicalmente distinto que el de una mera sucesión de piezas. Lacan refería: "... este arreglo manifestaba que una caja de fósforos no es simplemente algo que tiene cierto uso, que ni siquiera es un tipo, en sentido platónico, la caja de fósforos abstracta; la caja de fósforos por sí sola es una cosa, con su coherencia de ser. El carácter completamente gratuito, proliferante y excesivo, casi absurdo, de esta colección apuntaba de hecho a su cosidad de caja de fósforos. El coleccionista encontraba de este modo su razón en esa manera de captación que recaía menos sobre la caja de fósforos que sobre esa Cosa que subsiste en una caja de fósforos"<sup>124</sup>. Además de la crítica explícita a la noción platónica de arquetipo, se puede advertir en este breve pasaje de qué se trata cuando se menciona a la elevación del objeto. La caja de fósforos, un objeto en apariencia insignificante, hecho para ser desechado, es transformada de manera repentina en componente de algo que posee un valor ornamental, hasta estético. Hay aquí, pese a la inocencia del ejemplo, una muestra del trabajo de la sublimación, en tanto el testigo ocasional —Lacan— reconoce cierto valor en la colección. Desde su simple valor de uso, su pertenencia indiscutida al reino de los objetos desechables, cada caja de fósforos se convirtió en pieza significativa —lo cual habla de otro uso—. Y la transformación, en este ejemplo, se logró merced al uso creativo de un agujero, un espacio vacío: el cajón interior donde alguna vez hubo fósforos. Fue esto lo decisivo en ese intento por aludir y preservar —aunque sin aprehender de modo pleno— a la Cosa.

En la siguiente clase, Lacan se refiere a una disciplina artística elemental —acaso la más arcaica—, que es la alfarería. Una cita muy aguda, si se tiene en cuenta la importancia que en esta actividad posee la vaciedad central de los objetos producidos: vasijas, vasos, etc. Utensilios primordiales, manifestaciones primeras de la industria humana. Para captar la distancia entre la intelección lacaniana y el kleinismo, respecto de la noción de sublimación, basta notar la diferencia entre imaginarizar la reparación del cuerpo materno y concebir una tarea de creación en torno a un agujero central.

Desarrollando la cuestión de la alfarería, Lacan destaca la función del vacío central como algo que debe ser preservado y en torno a lo cual se va modelando la materia. Recuerda entonces a Heidegger, quien en su artículo sobre *La Cosa* medita a partir de un objeto aparentemente simple, como lo es un vaso<sup>125</sup>. El filósofo alemán reflexiona sobre este recipiente en su cualidad de nexo entre el cielo y la tierra. Levantarlo en alto, en el acto de la libación, implica consagrar a las potencias celestes lo que es dado por la tierra. Como puede notarse, más allá de su valor como utensilio, el objeto se impregna de sentido, adquiere valor significativo. Colocando al vaso en el

124 Lacan, J. Seminario 7 La ética... obra cit. Pág 141 [172]

125 Heidegger, M. "La cosa" en Conferencias y artículos. Barcelona. Ed. Del Serbal. 1994. Lacan, J. Seminario 7 ... obra cit. Pág 149 [182]



centro de la esencia del cielo y de la tierra, Heidegger se emparenta con la concepción mítica del objeto, compartida por las más diversas culturas. Pero no está solo en este modo de encontrarle un sentido.

Alguien que mereció por parte de Lacan el mayor de los respetos, como lo es Claude Lévi-Strauss, publicó un texto titulado *La alfarera celosa*<sup>126</sup>. En él desarrolla ciertas cuestiones míticas ligadas a la antigua actividad de la alfarería, tomando como objeto de su investigación a indígenas del norte y sur de América. En el texto pueden encontrarse sugestivas resonancias de lo señalado por Lacan sobre el tema. Escribe Lévi-Strauss: "Todo arte impone una forma a una materia. Pero entre las artes llamadas de la civilización, la alfarería es probablemente aquella en que el paso se cumple de la forma más directa, con un número menor de etapas intermedias entre la materia prima y el producto, que sale ya formado de las manos del artesano antes incluso de ser sometido a la cocción. Esta materia prima —arcilla extraída del suelo— es también la más "bruta" que el hombre conoce y utiliza. Su aspecto grosero, su falta total de organización confrontan la vista, el tacto, el entendimiento incluso a la presencia masiva de lo informe y a su primacía"<sup>127</sup>. Lo notable en este trabajo es la derivación que justifica el título, al relacionar la alfarería y los celos.

Entre esta actividad y el conservadurismo también hay notorias vinculaciones. Se trata de preservar una cierta técnica y sus secretos; en caso contrario, los alfareros se verían conducidos a la ruina. Pero esto no se limita a una perspectiva economista, dado que existen conexiones incuestionables entre alfarería y femineidad; la mujer y esta disciplina llegan a metaforsarse mutuamente, y no precisamente por la analogía figurativa entre el vacío originario de los recipientes y la condición de los genitales femeninos. *La alfarera celosa* es un trabajo valioso que permite, desde 1985 —año de su escritura— percibir *après-coup* el fundamento de ciertas intelecciones lacanianas de 1960. Volviendo al ejemplo de la colección de cajas de fósforos, es lícito preguntarse por qué la anécdota se presenta luego de formular el aforismo sobre la sublimación. Hay en esta ilustración cierta concepción del objeto que, a nuestro juicio, está notablemente influida por los movimientos artísticos de los cuales Lacan es de algún modo deudor: Dada y el surrealismo.

El campo del objeto se vio profundamente trastornado por la irrupción revulsiva de estas corrientes. Un libro de Juan Eduardo Cirlot, titulado *El mundo del objeto a la luz del surrealismo*, brinda testimonio de esta revolución que elevó ciertos objetos de la vida cotidiana —en especial los aparentemente más despreciables— a una categoría estética<sup>128</sup>. Se trataba de violentarlos —según los términos de sus propulsores— y veían en ello una actitud política. Respecto de esto, no es azaroso que Lacan refiera que en la sublimación hay pulsionalmente vasos comunicantes —citando uno de los textos claves de André Bretón, otro de sus amigos de larga data. Algunos conceptos vertidos por Cirlot ayudan a entender lo que se puntúa en la mención lacniana a la colección de cajas de fósforos. En particular, son útiles los referidos al constructivismo y sus diferencias con Dada: "Mientras los constructivistas veían la fabricación de objetos como un proceso mecánico y estructural, los afiliados a Dada ponían todo su empeño en el matiz espiritual, en el uso psicológico del objeto, desvelando así otras condiciones de su identidad. Por ello, tratándose más de descubrir una esencia que de

126 Lévi-Strauss, C. *La alfarera celosa*. Paidós. Buenos Aires. 1987.

127 Lévi-Strauss, C. *La alfarera...* obra cit. 162

128 Cirlot, J. E. *El mundo del objeto a la luz del surrealismo*. Anthropos. Barcelona. 1986.

construir formas nuevas, aunque tampoco desdeñaran este aspecto, llegaron rápidamente a la concepción que podría ser expresada en la ecuación siguiente: objeto encontrado = objeto construido". Por lo tanto, se trataba al modo de Dürero, de "descubrir rasgos expresivos nuevos en el alma del mundo"<sup>129</sup>. Algo más adelante, en el mismo trabajo, Cirlot avanza con Marcel Duchamp, el principal impulsor del *objet trouvé* en el dadaísmo. En relación a este objeto, concebido estéticamente como *ready-made* (construido listo para usar) señala: "Duchamp se mostró perfectamente consciente de sus originales experimentos al decir que 'la simple elección de un objeto ya equivalía a la creación' (lo cual enriquece la ecuación que antes establecimos con un nuevo término: objeto encontrado = objeto construido = objeto elegido). ¿Qué intenciones perseguía Duchamp con sus exposiciones de 'objetos elegidos'? En primer lugar, desorientar a los públicos, provocar un beneficioso choque en la mente de las masas hipnotizadas por la costumbre y la tradición, esos dos monstruos desvitalizadores. En segundo lugar, probar la importancia intrínseca de los objetos, al margen de su utilidad y de todos los valores que se les reconocen habitualmente"<sup>130</sup>. De modo que en el célebre mingitorio que Duchamp envió al Salón de los Independientes en Nueva York, con el título de "Fuente", había algo más que una simple vocación de escándalo. Punto a punto podemos aplicar lo señalado por Cirlot — y enseñado por Dada— al ejemplo propuesto por Prévert, y que Lacan eleva a la condición de apólogo para demostrar su concepción de la *Sublimierung* freudiana.

Otro autor a considerar en esta breve incursión sobre el objeto es Alexandrian, quien en *O Surrealismo* realiza una referencia sobre el *ready-made*, clasificado como un tipo más de la enorme cantidad de objetos que los surrealistas produjeron. Sobre éste escribe: "El término se aplica únicamente al objeto industrial, al objeto en serie cuya función y multiplicación anónima se contraría de la manera más ingeniosa que fuera posible"<sup>131</sup>. Es exactamente eso lo que sucede con las cajitas prévertianas. Pero otro tipo especial a considerar es el objeto fantasma, descrito por Bretón en 1932, en su texto *Los vasos comunicantes*. Alexandrian puntualiza al respecto: "El objeto fantasma es un objeto que no existe pero cuya ausencia, por medio de un subterfugio, cualquiera puede efectivamente sentir y lamentar. Ejemplo, el objeto invisible —año '34-'35— de Giacometti, y que consiste en un personaje femenino que modela el vacío con las manos y sopesa una cosa inexistente a la cual el escultor parece haberle dado un volumen aunque no sea posible verla"<sup>132</sup>.

Resulta inevitable al leer este pasaje, que se nos figure la imagen de la alfarera; otra conexión notable entre las cajitas y la vasija, a través de la común evocación del vacío central. Por otra parte, no parece casual que los primeros *ready-made* de Duchamp, expuestos en París hacia 1913-14, fueran una rueda de bicicleta y un portabotellas, elementos que de una u otra forma evocan un vacío en el centro<sup>133</sup>. Desde Dada, pasando por el surrealismo, hasta movimientos más recientes como el *pop*, permanece esta condición del objeto elevado a la dignidad de Cosa. Esto permite pensar que, como Lacan señala, la creación es *ex nihilo*. Y no por serlo deja de ser material. Es de la nada porque convoca un vacío, y lo hace a través del significante. Los

129 Cirlot, J. E. El mundo del... obra cit. Pág. 74

130 Cirlot, J. E. El mundo del... obra cit. Pág. 78/79

131 Alexandrian, S. O Surrealismo, EDUSP/Verbo, Sao Pablo, 1976. Pág. 149.

132 Alexandrian, S. O Surrealismo obra cit. Pág. 151.

133 Michelle M. de. Vanguardias artísticas del siglo XX. Ed. Univ. De Córdoba. Córdoba. 1968. Pág. 152.

ejemplos del vaso y del pote constituyen también sendos apólogos<sup>134</sup>. Lo esencial es que ambos están formados en torno a un vacío que les da su razón de ser. Agregará Lacan: "La introducción de ese significante modelado que es el vaso, es ya la noción íntegra de la creación *ex nihilo*. Y la noción de la creación *ex nihilo* resulta ser coextensiva de la situación exacta de la Cosa como tal"<sup>135</sup>. Vale decir que la falta proviene del significante, pero no es que éste proceda a recubrir ningún agujero — noción que correspondería a la concepción kleiniana planteada en un texto clásico acerca de la formación de símbolos en el niño<sup>136</sup>. Pues bien, una de las maneras usuales de bastardizar la enseñanza lacaniana consiste en pensar que el objeto desaparece y su lugar es ocupado por el significante —por ejemplo, en el destete cae el objeto seno y se sustituye por un elemento simbólico. Entender, por el contrario, que sólo por el significante se accede a la falta, es algo muy distinto que kleinizar lo enseñado por Lacan. El acceso a lo Simbólico instauro lo pleno y lo vacío; de modo que el significante no se reduce a una función consoladora.

Hay ciertos puntos en los textos freudianos donde puede delimitarse la idea de *das Ding* —según señala Lacan—, en relación a un campo próximo, el de la idealización. Los textos básicos para este rastreo son, además de *Tres ensayos de teoría sexual*, *Introducción del Narcismo*<sup>137</sup> y *Sobre un tipo especial de elección de objeto en el hombre*<sup>138</sup>. A esta lista debe agregarse un breve trabajo que se refiere a lo contrario de la sobrevaloración del objeto: *Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa*<sup>139</sup>. Si tenemos en cuenta lo formulado en *Introducción del Narcismo*, la idealización queda planteada como una cuestión del objeto, en tanto que la sublimación pertenece al orden de la pulsión. En este sentido Freud es sumamente claro: "La sublimación es un proceso que atañe a la libido de objeto y consiste en que la pulsión se lanza a otra meta, distante de la satisfacción sexual; el acento recae entonces en la desviación respecto de lo sexual. La idealización es un proceso que envuelve al objeto; sin variar de naturaleza, este es engrandecido y realizado psíquicamente"<sup>140</sup>. La discriminación es taxativa:

Idealización:	Sublimación:
Objeto	Pulsión

La sublimación como destino pulsional, y el objeto como algo pasible de ser sobrevalorado. En el ámbito de la idealización entran, por supuesto, el ideal del yo y el yo ideal; todo lo que el término conlleva en cuanto a formaciones narcísicas. Ahora bien, Lacan liga la *Sublimierung* con la Cosa, con lo cual las relaciones se complejizan:

### *Ding*

134 Lacan, J. Seminario 7 La ética... obra cit Pág 149. [182]

135 Lacan, J. Seminario 7 La ética... obra cit. Pág. 151. [185]

136 Klein, M. "La importancia de la formación de símbolos en el desarrollo del yo". Contribuciones al psicoanálisis. Hormé. Buenos Aires. 1964.

137 Freud, S. Introducción del narcisismo [narcismo] obra cit. T. XIV.

138 Freud, S. Sobre un tipo especial de elección de objeto en el hombre. Obra cit. T. XI.

139 Freud, S. Sobre una degradación general de la vida erótica. obra cit T. XI.

140 Freud, S. Introducción del ... obra cit. Pág. 91.

Idealización:	Sublimación:
Objeto	Pulsión

Aquí la diferenciación tiende a diluirse, si recordamos lo que de elevación del objeto la Cosa comporta. Al referirla de algún modo a un trabajo sobre el objeto, ¿no estará Lacan oscureciendo lo que en Freud aparecía como una dicotomía categórica? Por ejemplo, al hacer referencia a "...lo que Freud llama *Überschätzung*, sobre valorización del objeto —y que de ahora en más llamaré sublimación del objeto..."<sup>141</sup>. Por una vez, Lacan parece tender a confundir lo que en Freud se manifestaba claramente diferenciado; éste es un punto que nos limitamos a observar.

En términos freudianos, cabe reubicar a *das Ding* —más allá de los agudos desarrollos lacanianos— en relación a la pulsión. Tomando en cuenta la homologación citada —referida a la sublimación del objeto—, es viable notar que ciertas características —las cuales, leyendo a Freud, cabe atribuir a la sobrevaloración del objeto— se enuncian en el *Seminario 7* como propias de la sublimación. Esto se articula con otro ángulo de abordaje de esta problemática: el atinente al amor cortés.

En su libro *La alegoría del amor*, el narrador y ensayista británico C. S. Lewis, analiza lo que se considera como una de las pocas revoluciones que se pueden localizar en la historia de las ideas y las costumbres<sup>142</sup>. Se trata de aquello que ocupa a Lacan luego de considerar la temática de la creación. La atención al amor cortés surge de enfocar la creación en un registro cotidiano, el del amor. Al parecer, no ha sido éste siempre igual. Las peripecias del significante han hecho que en plena Edad Media se desarrollase una profunda transformación en las relaciones entre el hombre y la mujer. Mientras se sucedían las Cruzadas<sup>143</sup>, fue tomando forma un discurso definido como amor cortés o, según algunos autores, "gran canto". Cortés lo era no sólo por la cortesía o delicadeza en juego, sino por su instalación en el ámbito cortesano. Se trataba de hacer la corte, precisamente en las cortes. Esta particular cristalización de lo que puede llamarse con propiedad una erótica, posee una inscripción religiosa y mística en lo que se denominó como catarismo. La herejía catara —sancionada como tal por la iglesia católica— tuvo lugar en el sur de Francia, y, en especial, en Tolosa y Provenza, hacia el siglo XII. Es, por tanto, contemporánea al amor cortés, a cuyo discurso nutre. Lacan se pregunta qué habrá sucedido para que esta secta —que preconizaba el amor cortés en su peculiar concepción del cristianismo— fuera calificada como hereje y perseguida hasta la aniquilación total, incluyendo sus testimonios. Lo curioso es que sin esfuerzos, podrían incluirse sus costumbres dentro del campo cristiano. Sin embargo, algo en su ideario los hacía de imposible asimilación a la ecumene católica. Pertenecientes al ámbito de la Gnosis, los cátaros suponían que además de Dios y su creación debía contarse el demiurgo; aquel que viene a torcer el designio divino. En este caso, este tercero en discordia recurría a trastornar la perfección del Creador y lo creado mediante la generación, la transformación y la putrefacción. La manera de evitar esta caída —ya no ubicada en el principio de los tiempos sino en el diario deterioro— era, como podrá sospecharse, impedir la

141 Lacan, J. Seminario 7 La ética... obra cit. Pág. 135. [164]

142 Lewis, C. S. La alegoría del amor. Eudeba. Buenos Aires. 1969.

143 Hecho nada desdeñable en relación a este fenómeno, que conmovió el imaginario de la Europa continental.

generación. Dejar a un lado la actividad reproductiva, omitir todo lo que haga a ese instinto. Entonces, la clave consistía en codificar y restringir el acceso del hombre a la mujer. De ese modo, la ciencia sagrada de los cataros empalma con el amor cortés, entendido como una técnica de la castidad.

Lacan recoge las concepciones cataras, en especial de un célebre libro de Denis de Rougemont: *El amor y Occidente*, una obra rapsódica y poética, antes que académica o exhaustiva<sup>144</sup>. En sus sagaces junturas, el ensayista suizo deriva al amor cortés tal como era cantado por los trovadores; y en ese aspecto, formula postulaciones sorprendentes que Lacan no deja de apuntar. Por ejemplo, puede localizarse y fecharse en el sitio y tiempo citados el nacimiento de la poesía amorosa en Occidente; un género que luego arribará con especial ímpetu a Alemania y, en menor grado, a España. Esta lírica posee una inscripción peculiar en el sujeto que la porta: "trovador" proviene de *trouve*, encontrar. Quien canta es el que ha encontrado; así, este dato revela la búsqueda del objeto perdido. Los trovadores eran sujetos que cantaban a un objeto distante. "El punto de partida del amor cortés es el ser una escolástica del amor desgraciado", señalará Lacan<sup>145</sup>. De modo paradójico, encontraban el amor en la distancia del objeto. Utilizando una vez más una referencia alemana, Lacan destaca que los trovadores en lengua germana se referían a sí mismos como *Minnesänger*, cuya traducción literal es "cantantes del amor". *Minne* es amor, pero en sentido poético, muy distinto del más vital y carnal *Liebe*. Estos trovadores emprendían una singular tarea fundados en algunas premisas, que podemos encontrar en el texto *Historia de la galantería*, escrita por E. S. Turner<sup>146</sup>.

Un personaje llamado De Chapelain, escribió en aquel entonces un tratado sobre el amor. De manera sorprendente, describe a éste como una enfermedad mortal causada por el exceso de meditación en torno a un representante del sexo opuesto. Allí puede leerse: "No es aconsejable hablar de amor a una mujer desde el primer instante; un sistema tan directo sólo tiene éxito con las concubinas. El hombre de la clase media que se dirige a una mujer de su mismo nivel social (y algunos años más joven) debe iniciar sus halagos afirmando que su belleza es perfecta desde cualquier punto de vista y que no ha inspirado ni enriquecido a nadie con la misma intensidad que a él. La dama replicará —y no sin razón— que si es tan noble como él asegura, debería casarse con un noble, añadiendo maliciosamente que la idea de entregarse a un viejo le causa horror. Sin sentirse vejado por esta cruel contestación, el 'suplicante' debe expresar entonces su pesar por no haber tenido ocasión de llegar a un acuerdo con el Todopoderoso, naciendo algunos años más tarde. Luego añadirá que sus numerosos éxitos amorosos abogan en su favor"<sup>147</sup>.

En este pasaje se advierte la codificación de un juego cortesano, con sus reglas y jerarquías. La alusión a un "suplicante" mienta una posición táctica en el abordaje de un hombre de clase inferior a una mujer de clase superior —clase debe ser entendido según las sectas y grupos sociales propios del medioevo—. En general —y henos aquí ante un dato decisivo— el hombre se presenta como vasallo de la mujer, quien ocupa el lugar de un Amo cruel. Los consejos se orientan hacia la conquista de una mujer cuyo marido está ausente —en general, tratando de rescatar el Santo Grial de manos

144 Rougemont, D. de. *El amor y occidente*. Kairós. Barcelona. 1979.

145 Lacan, J. Seminario 7 *La ética...* obra cit. Pág. 180. [221]

146 Turner, E.S. *Historia de la Galantería*. Caralt. Barcelona. 1977.

147 Turner, E.S. *Historia...* obra cit. Pág. 26.

musulmanas. Parece haber en ellos una incitación al adulterio, pero hay que destacar un pequeño detalle. Se canta al adulterio, pero evitando la consumación carnal. El vasallo pretenderá, a lo sumo, un pañuelo de la Dama o el don supremo de un *osculum*, un beso en la frente; y ello será más valorado que la entrega sexual. Este es el punto crucial que permitió dar forma a una revolución erótica cuyos ecos llegan hasta nuestros días. Utilizando una categoría nada usual en su pensamiento, Lacan se anima a afirmar: "Toda la teoría de la *Minne* o del amor cortés fue, en efecto, decisiva. Aunque totalmente borrada hoy en día en sus prolongaciones sociológicas, deja de todas maneras huellas en un inconsciente, para el cual no hay ninguna necesidad de usar el término de colectivo, en un inconsciente tradicional, transportado por toda una literatura, por toda una imaginería, en la que vivimos en nuestras relaciones con la mujer"<sup>148</sup>. La mención a un "inconsciente tradicional" obliga a pensar que el amor cortés es hoy algo más que una mera y lejana curiosidad histórica.

---

148 Lacan, J. Seminario 7 La ética... obra cit. Pág. 138/139. [169]

# *Capítulo V*

## VARIEDADES DE LA SUBLIMACIÓN: ARTE, RELIGIÓN, CIENCIA. AMOR CORTÉS Y POESÍA.

Luego de haber pormenorizado las relaciones existentes entre el concepto freudiano de sublimación y la Cosa —según los desarrollos expuestos en el *Seminario 7*—, cabe una pregunta, nada ingenua, pese a su espontánea formulación: ¿cómo se articula —si la articulación es viable— la *Sublimierung* con la ética del psicoanálisis?

La respuesta no es simple; distintos ítems van contestando el interrogante. Los nexos son presentados por Lacan en el transcurso de varias clases, en las que recurre a no pocas referencias psicoanalíticas, literarias y/o históricas, a menudo sorprendentes. Respecto de las primeras, hemos consignado la mención de ciertos trabajos de Melanie Klein<sup>149</sup> o de Ella Sharpe<sup>150</sup>, que se introducen en la temática de la sublimación con una perspectiva singular. Ambas autoras suponen que la sublimación —proceso que según la intelección freudiana se manifestaba con abundantes puntos oscuros—, se relaciona con el mundo interno del sujeto. Desde una perspectiva descriptiva, estas analistas observaban la presencia de un fenómeno que parecía brotar —al modo de una emanación repentina— de una actitud inesperada en el analizante. Este mismo hecho abría una nueva cuestión: si la sublimación era reductible a un momento del análisis, o, si por el contrario, constituía un suceso ajeno. El caso es que ellas veían cómo en determinado momento —nada previsible— surgía de manera llamativa cierta actividad en el paciente que hasta demostraba aptitudes artísticas. Ahora bien, si Klein y Sharpe se empeñaban en destacar el presunto valor artístico de lo producido bajo dichas situaciones, no daban cuenta de la condición de raptó que la sublimación comporta, en su atrapamiento del sujeto. Esto es lo que Lacan subraya.

En la sublimación puede notarse la presencia de una estructura significativa que aguarda al sujeto; en ese sentido, podría hablarse de una estructura de espera, que acecha avizorando el momento en que atrapará al ser hablante y lo absorberá, merced al vacío central que es *das Ding*. La referencia a una estructura significativa obliga a diluir cualquier intento de concebir a este proceso como relativo a un "mundo interior" que pasaría a expresarse.

La mención de una estructura de espera, organizada por el significativo, es útil, por otra parte, para desestimar ciertas lecturas de Lacan, que postulan que la sublimación —según su enseñanza— provendría de la nada. Hay en ello un grueso error: que la Cosa convoque a un vacío no implica que la sublimación consista en una producción a

<sup>149</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética ...* obra cit. Pág. 143. [175]

<sup>150</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética ...* obra cit. Pág. 132. [162]



partir de la nada. Esta idea —tal como se la enuncia— da lugar a grandes confusiones, que en principio, hacen olvidar la operación de una estructura significativa. Si bien consiste en rodear un vacío —recordemos el apólogo de la alfarería— se trata de introducir, por medio del significativo, algo en lo Real; y eso no implica que la creación provenga de la nada. Por cierto, Lacan insiste: "La introducción de ese significativo modelado que es el vaso, es ya la noción íntegra de la creación *ex nihilo*"<sup>151</sup>. El significativo es creacionista, pues se crea a partir de él. Pero nada autoriza en ello para considerar que lo creado surge de la nada, lo cual parece propio de un argumento teológico o mágico. Lacan apunta que la creación es *ex nihilo*<sup>152</sup>, y la consideración posee especial contundencia al atender al valor generativo del significativo. Pero un creacionismo a ultranza, como el que parece sustentar la citada glosa de Lacan, no es sostenible si al menos el psicoanálisis pretende compartir cierto orden común de razones con el pensamiento científico.

Aunque el psicoanálisis no pueda concebirse como una ciencia —en el sentido positivista del término— hay puntos en común. Por ejemplo, el corte epistemológico fundacional de la biología se produjo en el preciso momento en que se desterró la idea de la generación espontánea. Todo procede a partir de algo, creando una malla de relaciones y transformaciones. En el caso del concepto psicoanalítico de sublimación no se escapa a ese orden: en la creación es el significativo el que introduce el vacío, la falta. Es a partir de la estructura que el lugar de la Cosa puede instalarse. Como advertimos, se trata de una intelección muy lejana de aquella que postula una nada originaria de la cual provendrían, por arte de magia, determinados objetos.

La sublimación implica una estructura de espera y de atrapamiento, el cual se produce por el ensamble del orden del deseo con el principio de realidad. En el *Seminario 7*, Lacan brinda tres variedades de la sublimación, que se relacionan con tres discursos: el del arte, el de la religión y el de la ciencia<sup>153</sup>. En estas modalidades, hay un punto no negociable: se trata, en todos los casos, de organizaciones del vacío. Hay que preservarlo de algún modo, y para ello existen diversos recursos y actividades. La cuestión es cómo el sujeto resguarda a *das Ding*, manteniendo a la vez buena distancia de ella.

Arte, religión y ciencia, son tres alternativas que suponen la presencia de ciertos valores. Y ya que se menciona esta noción propia de la filosofía moral, cabe recordar que la reflexión tradicional sobre la ética nunca fue ajena al tema de lo valorativo. En ese ámbito se instala el psicoanálisis al tocar la cuestión, y Lacan lo destaca: la acción del psicoanalista es ética porque pone en juego valores. Así consigna los ideales citados en el comienzo de nuestro trabajo, a los que habría que agregar otro valor, referido a la sublimación.

¿Qué pretenden los analistas de sus analizantes? Pues que sublimen. El psicoanálisis puede verse así ligado a una búsqueda o un fomento de la creatividad. Ahora bien, si atendemos a lo señalado por Freud, advertiremos que no a todos los analizantes se les puede impeler a que sublimen; por otra parte —vale la pena reiterarlo— no todo es sublimable. De tal modo, el de la sublimación es un valor que debe ser puesto en crisis con los anteriores. Sin embargo, la *Sublimierung* opera más allá de nuestro deseo de analistas, y, cuando lo hace, organiza la estructura de espera en torno a tres grandes ámbitos:

<sup>151</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética ...* obra cit. Pág. 151. [185]

<sup>152</sup> En alusión a la célebre frase latina: *ex nihilo, nihil fit*, es decir, "de la nada, nada se genera".

<sup>153</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética ...* obra cit. Pág. 160. [195]

Arte

Religión

Ciencia

Una lectura atenta de los textos freudianos, autoriza ligar estos tres órdenes con ciertas típicas formaciones a las que cabe denominar "patológicas": histeria, neurosis obsesiva y paranoia. En cuanto a la actividad artística, se trata de contornear el vacío de un modo cuyo paradigma ha sido la alfarería. El ascenso de esta actividad en la cultura es tal, que se lo puede localizar en ciertos sintagmas cristalizados de nuestra vida cotidiana. Por ejemplo, referirse a "quien paga los platos rotos" parece implicar, en la figura de "platos rotos", una suerte de injuria básica a lo cultural, a lo hecho por el hombre. También la frase "lo agarraron con las manos en la masa" que se refiere cuando a cierto sujeto se lo atrapó *in fraganti*, parece dar cuenta del instante de una fabricación de algo que en su "amasado" evoca a la vieja alfarería. Más allá de estos ejemplos, la relación entre arte e histeria —tanto en Freud como en Lacan— queda sentada:

Histeria

Arte

Religión

Ciencia

En general, los acercamientos entre actividades culturales y estructuras psíquicas quedan postulados al pasar en Freud —en especial, en los textos del mal llamado "psicoanálisis aplicado". Pero hay un ensayo en el que la relación pasa a primer plano, a punto tal que queda estipulada en su mismo título. Se trata de *Las prácticas obsesivas y los ritos religiosos*<sup>154</sup>. De ese modo, esta aproximación es clásica en el psicoanálisis. La religión es tomada como una suerte de neurosis obsesiva padecida por la humanidad:

Histeria

Arte

Neurosis Obsesiva

Religión

Ciencia

En el caso de la ciencia, la conexión de Freud es en verdad fuerte, pues en su metapsicología la liga a la esquizofrenia. Lacan matizará este acercamiento, señalando que la paranoia parece ser el modelo de psicosis más apropiado para comparar con la ciencia:

Histeria

Arte

Neurosis Obsesiva

Religión

Paranoia

Ciencia

Se obtienen, entonces, tres tipos de estructuras ubicados en consonancia con las respectivas variedades de sublimación. Una serie de operadores respalda estas conexiones; en caso contrario, no poseerían valor teórico alguno. Cada uno de los campos abiertos posee categorías que aluden a procesos que les son inherentes. Por ejemplo, en relación al ámbito en que la estructura histérica se liga con la modalidad sublimatoria llamada artística, el concepto que propondrá Lacan será el de la *Verdrängung* (represión) freudiana:

<sup>154</sup> Freud, S. *Acciones obsesivas y prácticas religiosas*. obra cit. T. IX. Pág. 101.

Histeria	Neurosis Obsesiva	Paranoia
Arte	Religión	Ciencia
<i>Verdrängung</i> (represión)		

En el arte, señalará Lacan, hay una represión de la Cosa. Resulta llamativa la asociación de estos términos, ya que con anterioridad se destacó que en la sublimación no opera la represión. Convocar aquí a la *Verdrängung*, involucrarla en apariencia, considera a la actividad artística como el retorno de lo reprimido. En este sentido, arte y síntoma parecerían constituir subrogados. A la vez, al considerar las prácticas y ritos religiosos en relación a la neurosis obsesiva, no implica demasiado esfuerzo concebir a los ceremoniales de la religión como un síntoma obsesivo. El caso es que, atendiendo a dichas perspectivas, la sublimación como proceso determinante parece quedar fuera de campo, quedar desmentida como categoría. En este punto, al asociar el arte con la *Verdrängung*, Lacan parece proponer una situación paradójica, similar a la que se produce cuando acerca —con audacia— sublimación e idealización, tal como dimos cuenta en el capítulo anterior.

Una diferencia a destacar entre la sublimación y el retorno de lo reprimido cristalizado en el síntoma es que, en el primer caso, no suele aparecer —aunque pueda advertirse una premura y una captura a la que el sujeto no puede sustraerse— ni la dimensión displacentera ni la de algo extraño y amenazante. Ambas, en efecto, constituyen notas características de la persistencia del síntoma. Por supuesto que se trata de una discriminación a nivel fenoménico, pero no debe ser desechada si se quieren tomar en cuenta las implicaciones de ambos órdenes en la subjetividad, pues en la posición subjetiva la ubicación es muy distinta en relación al síntoma y a la sublimación. Diferente sería si la sublimación se degradase hasta el punto de ser asimilable a un trabajo forzado, como el que deben cumplir los presos. Allí se estaría en presencia de un modo obsesivo de plantearse una instancia que dejaría de ser sublimación. Esta alusión nos lleva al punto siguiente, pero el interrogante abierto por la conjunción de sublimación y represión, en el caso específico del arte, está lejos de ser salvado.

En cuanto a la neurosis obsesiva, en su ligazón con la religión, Lacan consigna la operación del *Verschiebung* (desplazamiento) freudiano:

Histeria	Neurosis Obsesiva	Paranoia
Arte	Religión	Ciencia
<i>Verdrängung</i> (represión)	<i>Verschiebung</i> (desplazamiento)	

Como propio del proceso primario, el desplazamiento posee una cierta singularización. En un primer abordaje, no es fácil de asociar con las prácticas religiosas. Tal vez resulte más atractiva la mención a la *Verdichtung* (condensación) freudiana, o la metáfora, en términos lacanianos. La referencia a un Dios Padre, por ejemplo, ¿qué proceso destaca? ¿Un desplazamiento o una condensación? Como se advierte, esta categoría invocada por Lacan se conecta —no sin observaciones— con

aquellos términos con los que se encolumna. Lacan mismo opta por la prudencia al señalar: "en la religión hay quizá, una *Verschiebung*"<sup>155</sup>.

Al contrario de lo que sucede en los puntos anteriores, donde se marcan los enlaces sin mayores explicaciones —al menos en el contexto del *Seminario 7*—, es en la columna destinada a la sublimación que implica la ciencia donde Lacan se detiene con mayor precisión. Dice: "es hablando estrictamente de *Verwerfung* de lo que se trata en el discurso de la ciencia"<sup>156</sup>:

Histeria	Neurosis Obsesiva	Paranoia
Arte	Religión	Ciencia
<i>Verdrängung</i>	<i>Verschiebung</i>	<i>Verwerfung</i>
(represión)	(desplazamiento)	(forclusión)

La *Verwerfung* freudiana, esa operación propia de la psicosis, es un concepto rescatado por Lacan de modo singular. A menudo, este mecanismo psíquico se ha traducido al castellano apelando a diferentes términos, como por ejemplo: desestimación, repudio, recusación o preclusión, por señalar algunas opciones. Nosotros optaremos aquí por la traducción propuesta por el mismo Lacan, tal como es presentada, por ejemplo, en *De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis*, escrito que recoge algunos de los puntos capitales del *Seminario 3*<sup>157 158</sup>. El término en cuestión es el de *forclusión*. Se trata de un concepto extraído del lenguaje jurídico, y con el que se alude al salteo de un paso procesal en una causa, para ir al siguiente de manera inmediata. En cuanto a la transpolación de este término para designar algo que ocurre en el aparato psíquico, la *forclusión* hace referencia a una verdadera catástrofe: el significante que ha padecido esta operación ha sido abolido, expulsado, produciendo graves consecuencias. Como señala Freud en *Observaciones sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente* —más conocido como el "caso Schreber"<sup>159</sup>—, lo que ha sido abolido en el interior retorna desde afuera. Lacan acotará al respecto que, aquello expulsado de lo Simbólico, retorna desde lo Real. Por medio de este cambio de registro, puede dar cuenta de cómo lo que era un recuerdo, en caso de quedar repudiado como tal, retorna desde lo Real bajo la forma de una alucinación. Cabe destacar que lo alucinado —lejos de ser una novedad o una percepción errónea de la "realidad objetiva"— es un recuerdo que ha perdido su condición mnémica y regresa por el polo perceptivo, desde lo Real.

La *Verwerfung* (*forclusión*) es la operación que define el funcionamiento de las psicosis, y es su misma definición. Pero conviene detenernos a considerar el fundamento de la ligazón con la ciencia, en el modelo sublimatorio que estamos desarrollando. No es ocioso resaltar, por otra parte, que la ciencia ha pasado a ser en nuestros días casi un sustituto de la religión. Lo científico parece ser omniexplicativo: todo puede ser esclarecido —según se intenta demostrar— por la ciencia. Sin embargo, para ello algo debe expulsarse. Lacan señala: "El discurso de la ciencia

<sup>155</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética ...* obra cit. Pág. 162. [197]

<sup>156</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética ...* obra cit. Pág. 162. [198]

<sup>157</sup> Lacan, J. "De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis". *Escritos 2*. Siglo XXI, México. 1975.

<sup>158</sup> Lacan, J. *Seminario 3. Las psicosis*. Paidós. Barcelona. 1984.

<sup>159</sup> Freud, S. Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente. obra cit. T. XII. Pág. 66

rechaza la presencia de la Cosa, en la medida en que, desde su perspectiva, se perfila el ideal del saber absoluto, es decir de algo que, aunque plantea la Cosa, al mismo tiempo no la reconoce"<sup>160</sup>. Entonces, la ciencia está signada por la acción de la *Verwerfung*: para organizar su cuerpo de conocimientos, debe *forcluir* el significante que representa a das *Ding*. Es interesante recordar esto, ya que la *forclusión* trabaja en un ámbito mucho más extenso que el de esa entidad nosográfica que constituyen las psicosis. En el sujeto neurótico la *Verwerfung* no es ajena. Obviamente, al purismo necesario para formular diagnósticos psiquiátricos esta afirmación puede parecerle herética o ignorante respecto de las estructuras psíquicas. Sin embargo, la clínica muestra la pertinencia de estas junturas osadas, que hacen estallar las clasificaciones tradicionales. Tomando en cuenta las relaciones en cada columna, conviene esbozar un recorrido que se ampliará a continuación:

Histeria	Neurosis Obsesiva	Paranoia
Arte	Religión	↓ Ciencia
<i>Verdrängung</i> (represión)	<i>Verschiebung</i> (desplazamiento)	↓ <i>Verwerfung</i> (forclusión)

Un fenómeno típico del discurso científico se liga con una figura inaugural de la Modernidad, que es Rene Descartes. A ella se asocia un procedimiento que debe calificarse como científico: el de la duda metódica. El método cartesiano consistía en dismantelar el conocimiento establecido mediante una puesta en duda, que pretendía arribar a un punto cuya evidencia se presentara como indubitable. Aquello de lo cual no puedo dudar —considera Descartes— es el hecho de que estoy dudando. Pienso — a través de la duda—, luego existo: *cogito, ergo sum*. Si el procedimiento dubitativo lo acercaba a los rasgos propios de la neurosis obsesiva, en la certeza incommovible que permanecía como basamento de toda la estructura cartesiana, se advierte un tinte paranoico, en tanto la certeza es la cristalización propia del delirio. Ahora bien, frente a esta clínica, Lacan rescata otro término freudiano: el de *Unglauben*.

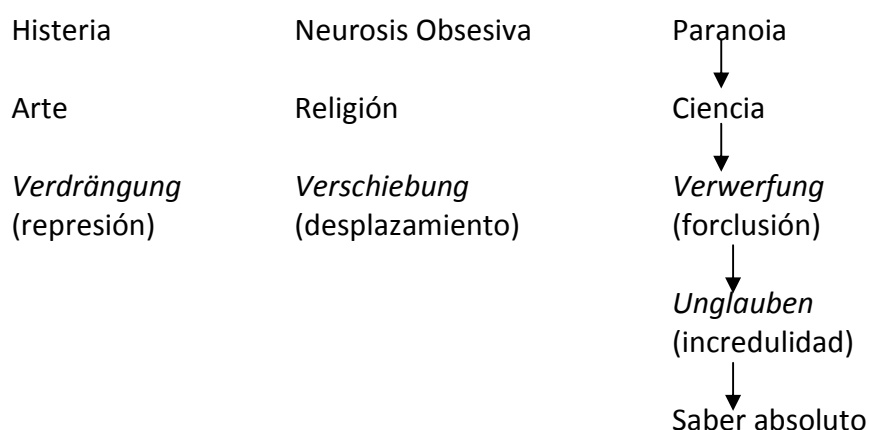
Para el discurso de la ciencia, manifiesta Lacan: "adquiere su pleno valor el término empleado por Freud respecto de la paranoia y de su relación con la realidad psíquica: *Unglauben*"<sup>161</sup>. Se trata de la no-certeza o incredulidad:

Histeria	Neurosis Obsesiva	Paranoia
Arte	Religión	↓ Ciencia
<i>Verdrängung</i> (represión)	<i>Verschiebung</i> (desplazamiento)	↓ <i>Verwerfung</i> (forclusión)
		↓ <i>Unglauben</i> (incredulidad)

<sup>160</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética ...* obra cit. Pág. 162. [198]

<sup>161</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética ...* obra cit. Pág. 162. [196]

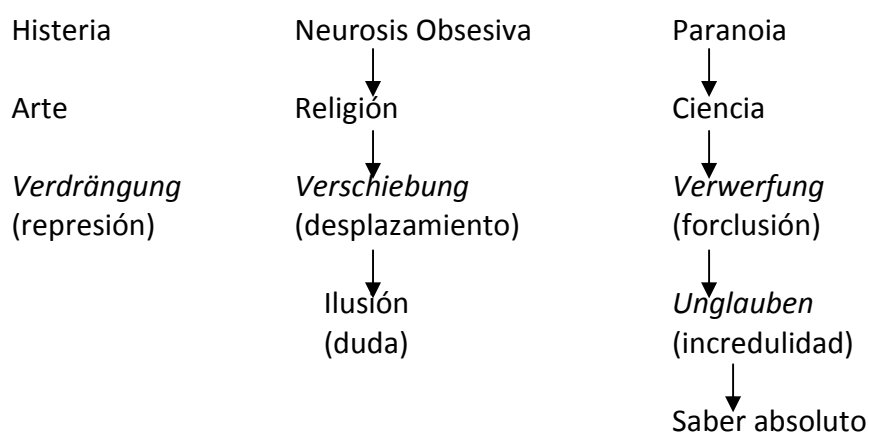
La introducción de este concepto es decisiva, ya que permite dialectizar la tan mentada certeza delirante que, de acuerdo con el señalado recurso al psitacismo, no deja de citarse sin mayor reflexión al respecto. El psicótico padece de certeza delirante, eso es indiscutible, y Lacan —familiarizado con las psicosis desde los comienzos de su trabajo— no lo cuestiona. Pero además puntualiza que la incredulidad es consustancial a la paranoia. Si respecto al delirio hay certeza, hay *Unglauben* sobre lo que, en el universo de lo cotidiano, no concuerda con el delirio. Algo similar ocurre en el campo científico: es en base a la incredulidad, que éste discurso propone erradicar al pseudoconocimiento ideológico, propio del consenso colectivo. En ese sentido, la *forclusión* es necesaria antes de la constitución de todo sistema conceptual. De ese modo, el cuerpo de conocimientos científicos —aunque en su consistencia no llegue a ser tan compacto como un delirio— precisa de una *forclusión* inicial. Por ejemplo, un discurso harto elaborado como el que puede desarrollar un matemático, con su despliegue de símbolos inescrutables para el observador no especializado, puede parecer muy cercano al delirio. La diferencia está en la operación de mecanismos de verificación que permitirán, llegado el caso, la modificación de desarrollos teóricos. Sin embargo, en el origen de la ciencia se encuentra la tensión que, en términos hegelianos, podemos llamar Saber absoluto:



Esta pretensión de un Saber absoluto, propia de la ciencia, en principio indica que no se considera poseedora de él. El discurso científico no se propone como propietario de un saber fáctico total, aunque aspire a él. Entonces, el vacío está preservado —por eso puede pensárselo como una actividad sublimatoria— pese a la operación forclusiva. Por eso en la ciencia existe la investigación, que parte de una aceptación del no-todo, del reconocimiento de un saber que no se postula como absoluto. La *Unglauben* forma parte de una actitud científica básica, requerida también por Freud y por Lacan para los analistas, cada vez que se acerca un nuevo analizante. La incredulidad respecto de los conocimientos previos, es necesaria para no considerar *a priori* al sujeto como un caso coincidente con alguna clasificación establecida. Es la exigencia de una suspensión del saber, para preservar la singularidad de cada analizante. Se trata de una posición difícil de asumir, que involucra un claro ejemplo de *forclusión* en la vida cotidiana —diversa de la forclusión psicótica—, a través de la condición de *Unglauben*. Se trata de mantener distancias respecto del Saber absoluto, preservando el lugar de *das Ding*. Podemos referirlo a una fórmula lacaniana en su espíritu, vale decir, en su letra: entre teoría y práctica no hay relación sexual; no hay un encastre perfecto entre una y otra, y ello sucede por la acción del significante. En

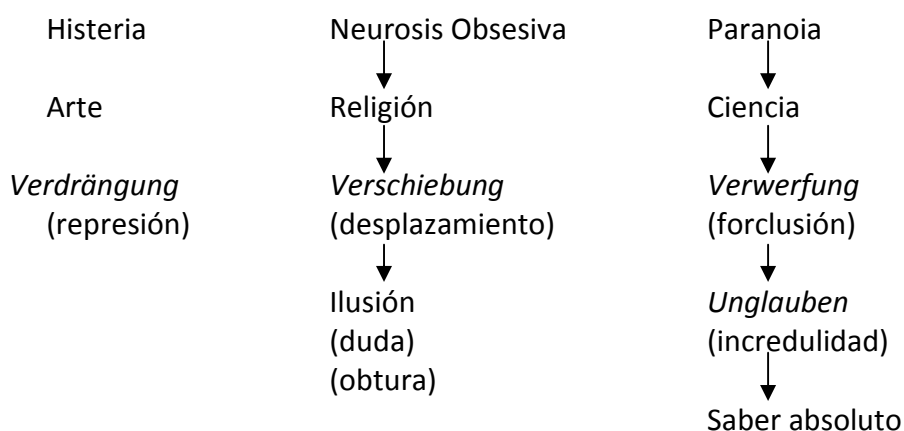
ese sentido, la *Unglauben* es una función benéfica de la pulsión de muerte, aquella que tiende a separar, a disociar. Si no fuera por la operación de la *Todestrieb*, sólo habría credulidad, un recubrimiento absoluto del sujeto, a partir del rechazo de toda hiancia o abertura.

Prosiguiendo con el desarrollo del cuadro, en particular, el de la columna encabezada por la neurosis obsesiva, debemos ubicar un término que, en este campo, equivale a la incredulidad señalada para la paranoia. Atendiendo a la presencia del desplazamiento, el objetivo en esta modalidad de la sublimación, es evitar ese agujero que es *das Ding*. En este movimiento se consolida la actividad religiosa, sobre la cual vale la pena hacer algunas acotaciones. Por ejemplo, cuando Lacan considera que la religión posee una gran ventaja sobre el psicoanálisis y un mayor futuro, aceptando incluso la posibilidad de que eventualmente puede llegar a aniquilarlo, está haciendo una prospectiva atendiendo a su estructura. Su superioridad radica en que provee de sentidos —es un sistema—, circunstancia para la cual el psicoanálisis no se encuentra dotado, pues no consiste en una cosmovisión. La religión es "todista" por definición: en ella todo cabe y se explica en referencia al Todo. De tal modo, su especificidad radica, no en edificar construcciones delirantes, sino en erigir ilusiones. Hemos aquí ante un punto distintivo de especial importancia respecto de la paranoia. En esta última, la *forclusión* de un significante —el del Nombre-del-Padre— convoca a un agujero que será ocupado por un delirio inamovible, mientras que en el caso de la neurosis obsesiva, el desplazamiento instala un bascular en el que se emplaza la ilusión:

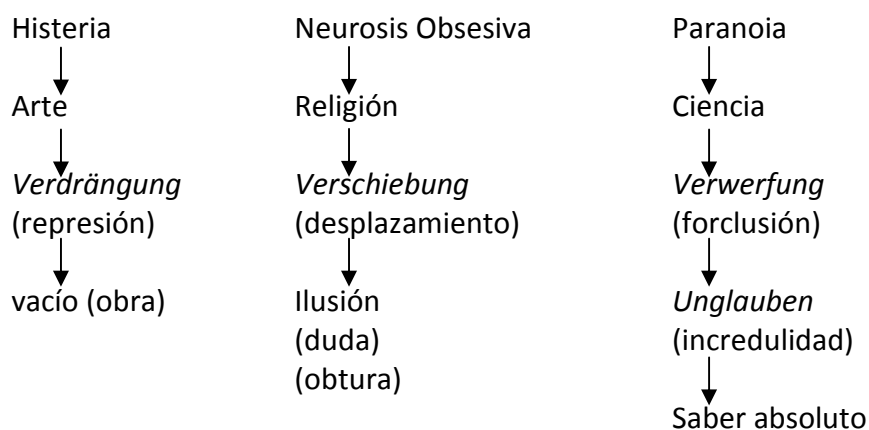


La ilusión abre un espacio, gracias al cual algo puede ser así o no serlo. En el caso de la religión, se trata del Ser, aquel que se postula como supremo. Allí, la articulación del significante al Nombre-del-Padre, hace que aparezca la duda junto con la fe. Una sostiene a la otra, en un permanente movimiento pendular. Recordemos que la basculación propia de la duda es patognomónica del obsesivo, quien la aplica en su vida cotidiana, cayendo en dilemas que lo dejan anonadado y paralizado, que lo inhabilitan para obrar por su incapacidad para inclinarse hacia una opción u otra. En cuanto a la religión, las diversas pruebas teológicas de la existencia de Dios pesan tanto como las esgrimidas sobre su inexistencia. Las ilusiones pueden construirse, pero siempre a riesgo de desfallecer. En este sentido, Lacan enfatiza la función de la duda como reguladora de aquello que, en caso de no operar la dubitación, caería en un registro paranoico. El punto a destacar

es que la duda, a la par de servir como fundamento para la actividad religiosa, se propone la obturación de un vacío, el de *das Ding*:



La ciencia recusa la prescencia de la Cosa en tanto tiende al Saber absoluto, en tanto la religión se mantiene evitando ese vacío central. Veamos ahora qué ocurre en el caso del arte. Señala Lacan: "Todo arte se caracteriza por cierto modo de organización alrededor de ese vacío"<sup>162</sup>. Es una buena oportunidad para recentrarnos en el apólogo de la alfarería. En esta actividad sublimatoria, el vacío no provoca delirios ni ilusiones: no se trata de sistemas generados a partir de la incredulidad o desde la duda. Lo que tiene lugar, en este caso, es lo que se conoce como obra de arte:



Al desarrollar los ítems de esta columna, reaparece el enigma generado por la presencia de la *Verdrängung* en relación a esta modalidad sublimatoria. ¿Cómo pueden coexistir ambos términos, que parecen excluirse por definición? El interrogante radica en la manera en que la "organización alrededor de ese vacío" que postula Lacan involucra a la represión. Él no se detiene en este punto, sino que se centra en el producto de la actividad artística que es la obra de arte. Dicho producto es originado por una estructura significativa que contornea a *das Ding*, fundando el vacío en ese rodeo.

<sup>162</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética ...* obra cit. Pág. 160. [195]



Cuando en el *Seminario 7* se abordan las problemáticas relacionadas con lo artístico, puede notarse —como en muchos otros tramos de la enseñanza lacaniana— la erudición con que se ilustran algunos conceptos. Lacan toma en cuenta la historia significativa en la que se insertan determinadas producciones artísticas, aunque no lo hace al modo historicista, afirmando, por ejemplo, que la obra refleja a la sociedad de su momento, etcétera. Para decirlo con exactitud, su intención es la opuesta; advierte sobre los peligros que entrañan ciertas historias sociales del arte, que incurren en un sociologismo elemental, ilusoriamente explicativo de las obras de acuerdo a sus condiciones de producción sociohistóricas. Estas perspectivas no dan cuenta de un punto crucial: ¿cómo y por qué, el artista y su obra, pueden ir en dirección opuesta a la corriente de su época? Es obvio que la pregunta no puede responderse aludiendo a una simple intención de protesta social, sino que se eleva más allá de la mera contestación o de una imagen invertida de la sociedad en que la obra tiene lugar. El hecho artístico que Lacan expone en el *Seminario 7* es un tipo curioso de pinturas y grabados que tuvieron su apogeo en el siglo XVII. Se trata de la amplia serie de obras realizadas según dispositivos anamorfóticos.

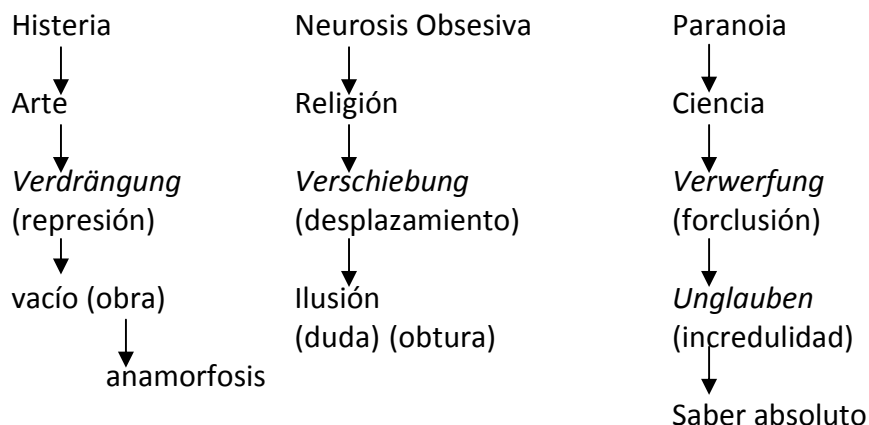
La cuestión de la anamorfosis se encuentra desarrollada en el *Seminario 11: Los fundamentos del psicoanálisis*<sup>163</sup>. Pero ya en el *Seminario 7*, puede advertirse un acentuado interés por esa técnica, que lleva hasta sus últimas consecuencias los hallazgos de la perspectiva pictórica. En *Anamorphoses*, el historiador del arte Jurgis Baltrusaitis analiza en extensión las modalidades de esta particular perversión de la perspectiva, que desmantela la pretensión inicial de este procedimiento, la cual consistía en obtener una representación más "realista", poniendo de relieve su cualidad como forma simbólica<sup>164</sup>. La anamorfosis será convocada por Lacan en *La ética del psicoanálisis* para alejar la mira de una concepción que entienda al arte como una ingenua imitación de la realidad. Las pinturas anamorfóticas son una muestra válida, que manifiesta la presencia de una articulación significativa necesaria para que lo creativo tenga lugar. Entonces, mediante el recurso a la anamorfosis, evidencia que la obra se funda en la preservación de un vacío. En cuanto a las condiciones históricas de su aparición, señalará Lacan: "el interés por la anamorfosis es descrito como el punto de vuelco en el que el artista invierte completamente la utilización de esta ilusión del espacio [la perspectiva] y se esfuerza por hacerla entrar en el objetivo primitivo, a saber, hacer de la misma como tal el soporte de esa realidad en tanto que oculta —en la medida en que, de cierto modo, se trata siempre en una obra de arte de cercar la Cosa"<sup>165</sup>. De modo tal que la anamorfosis cumple con una función paradigmática y decisiva para el arte: dar cuenta de una realidad que no es aquella que se limita al objeto representado. Puntualiza al respecto: "El objeto está instaurado en cierta relación con la Cosa destinada a la vez a delimitarla, presentificarla y a

<sup>163</sup> Lacan, J. *Seminario 11. Los cuatro conceptos...* obra cit. Clase 22 de febrero de 1964.

<sup>164</sup> Baltrusaitis, J. *Anamorphoses*. Flammarion. Paris. 1984.

<sup>165</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 173. [213]

ausentificarla"<sup>166</sup>. De esa manera, la anamorfosis adquiere también valor de apólogo, más allá de ser un mero capricho de la historia del arte:



Si bien el afijo "ana" puede inducirnos a considerar que se refiere a una igualdad, en este caso hay que entenderlo en su sentido estricto: el de transposición. De esa manera, "anamorfosis" será "transposición de formas"; y lo será de una manera tan radical que implique toda una inversión de la perspectiva clásica elaborada en el Renacimiento. Lacan tomará las obras anamorfóticas para ilustrar cómo en la sublimación, no se trata de la copia, sino del creacionismo del significante. Y señala al respecto que es necesaria una determinada posición subjetiva, para que alguien sea capaz —al producir estos aparentes juegos pictóricos— de inventar un mundo figurativo, en lugar de copiarlo.

En la mencionada obra de Baltrusaitis, ocupa un lugar destacado el análisis de una célebre obra de Hans Holbein: Los embajadores, pintada hacia 1533. El cuadro será también objeto de un pormenorizado comentario por parte de Lacan en el *Seminario 11*, y del cual dimos cuenta en otro lugar<sup>167</sup>. Pero en el momento de auge de las obras anamorfóticas, también puede observarse un tipo peculiar, donde la emergencia de la figura representativa necesita, no sólo de un punto de vista específico y único, sino de un espejo cilíndrico. Se trata de las anamorfosis catóptricas.

En el centro de las anamorfosis catóptricas, debe ubicarse un espejo cilíndrico, en el cual se reflejan los trazos dispuestos en forma circular. Lo interesante del caso es que, en el lugar destinado al espejo, esta clase de anamorfosis cuenta con un agujero —y en algunas ocasiones, de modo sugestivo, ocupado por la figura de una calavera. Al instalar la superficie reflectante, las líneas y manchas del cuadro cobran sentido. Lo que surge es lo que estaba allí; es así como el significante intenta capturar a *das Ding*. Así sucede en un célebre retrato anamorfótico de Carlos I.

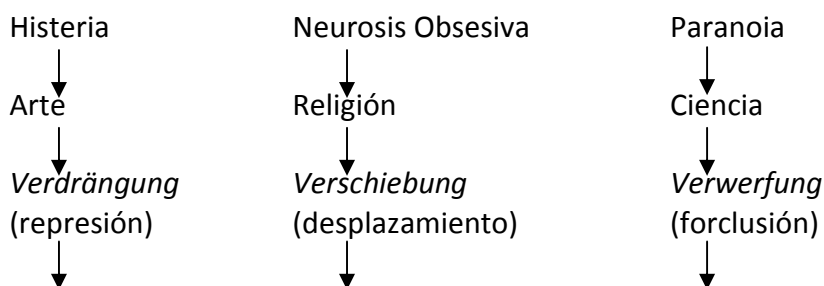
En el citado cuadro de Holbein, aparecen dos embajadores junto a una serie de objetos que alegorizan —como bien lo señala Lacan, siguiendo a Baltrusaitis— toda la *vanitas* de una época, la del

<sup>166</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 174. [214]

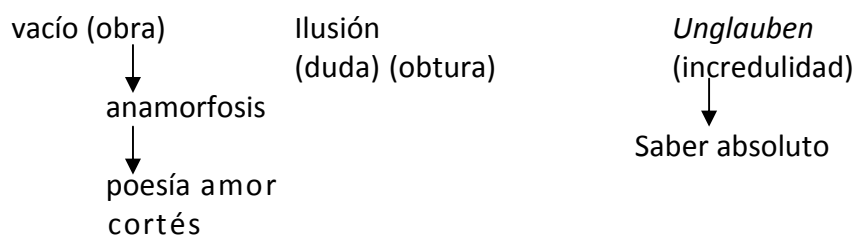
<sup>167</sup> Harari, R. Los cuatro conceptos... obra cit. Pág. 123.

racionalismo conquistador. Sin embargo, a los pies de ambos personajes se despliega una imagen alargada, como suspendida por delante del resto de las figuras. Pues bien, visto desde cierto ángulo —ubicado a la derecha y algo elevado en relación a la pintura— y sólo desde ese punto de vista, aparece la figura de un cráneo. Aquí encontramos otra manera de articularse a la Cosa: la calavera surge en forma repentina, rompiendo con la ilusión de una representación homogénea, acorde a la realidad objetiva. Allí, en el descubrimiento del cráneo, el sujeto que mira —como señala Lacan en el *Seminario 11*— se ve obligado a deponer su mirada, en el instante en que es llamado, ya no por la representación realista de los embajadores y su entorno, sino por la brusca aparición de *das Ding*, a la que invoca la anamorfosis de la típica "cabeza de muerto", y que recuerda la inconstancia de las cosas de este mundo y los peligros de la *vanitas*. Esa convocatoria es efectuada por un objeto *a*, en tanto toma allí la forma de un *a*-Cosa advertido a través de la mirada<sup>168</sup>. Pero no se refiere a la mirada del ojo, sino a la que, como el objeto *a*, proviene, caído, del campo del Otro. Igual que en la pintura ese objeto que de frente se asemeja a un pan alargado se revela como una calavera, haciendo un hueco en la consistencia de la representación. Mediante el dispositivo anamórfico surge en *Los embajadores* la falta, rompiendo la anterior armonía de las imágenes pictóricas.

Todo lo anterior está expuesto en detalle por Lacan en el *Seminario 11*. Pero en lo que respecta a *La ética del psicoanálisis*, la referencia a Holbein es tangencial, en tanto le interesa a Lacan detenerse en otro hecho cultural, bastante anterior, al que hemos hecho referencia: el del amor cortés. Y lo hace a través de la poesía, principal testimonio con el que contamos de ese fenómeno de la Baja Edad Media. El ejemplo pictórico lo tenía reservado para analizar el cambio de posición subjetiva, respecto de lo que cuatro años más tarde llamaría el sujeto de la representación. El interés, en el *Seminario 7*, se orienta a destacar el efecto de una estructura significativa en torno de la Cosa. Para ello, el mejor recurso es abordar un trabajo específico del significante, aquel que da origen a la poesía. Así, de la simple mención a la anamorfosis, se desliza al discurso del amor cortés. Y este movimiento se realiza, según lo explicitado en la clase XI, de modo anamórfico, adoptando un punto de vista novedoso, según el cual el objeto se revela de manera inesperada como cercando la Cosa:



<sup>168</sup> Lacan, J. *Seminario 11. Los cuatro conceptos...* obra cit. Págs. 95-98.



La poesía del amor cortés<sup>169</sup>, es citada en su contexto histórico en el tramo final de la clase mencionada, que en la versión establecida lleva por título: "El amor cortés en anamorfosis". La juntura de ambos términos obedece a la intención lacaniana de subrayar la complejidad que encierran estos conceptos para la intelección, en tanto se contradice con la captación intuitiva de lo que es el arte. Desde la Antigüedad, la concepción realista del arte indicaba que una obra era lograda cuanto más se ajustaba a la reproducción de un objeto. En ese sentido, la finalidad del arte sería reflejar o duplicar la realidad. En este punto, Lacan recuerda la crítica platónica al arte fundado en la mimesis: "Si el arte imita, es una sombra de una sombra, una imitación de una imitación"<sup>170</sup>. Mas prosigue enunciando su posición —tomando distancia del filósofo—, y señala respecto de las obras de arte: "Dando la imitación del objeto hacen del objeto otra cosa. De este modo sólo fingen imitar. El objeto está instaurado en cierta relación con la Cosa destinada a la vez a delimitarla, presentificarla y a ausentificarla" Y poco más adelante: "Cuanto más presentificado está el objeto en tanto que imitado, más nos abre esa dimensión en la cual la ilusión se quiebra y apunta a otra cosa"<sup>171</sup>. Lacan señala, a propósito de esta cita, las famosas manzanas de Cézanne, con su descomposición del punto de vista para hacerlas más presentes en tanto objetos, colocando a la representación en cierta relación inédita con lo Real.

A su modo, Lacan demuestra que la vida copia al arte, pese a que las teorías realistas piensen lo contrario. El realismo y su versión más recalitrante, el naturalismo, ignoran la enseñanza de la anamorfosis. Para ellos la perspectiva conduce a una descripción ajustada de la realidad. El caso es que sucede lo opuesto: todo realismo es consecuencia de la operación de complejas redes simbólicas, tan sólo que allí opera un sistema signifiante que pretende ignorarse como tal. Esto podemos verlo en el presente, a través del ejemplo de la fotografía. De acuerdo a una intelección ingenua, una foto reproduce la imagen de un hecho tal cual fue. Los semiólogos han demolido desde hace tiempo esta supuesta fidelidad del registro. En su conocido ensayo "Retórica de la imagen", Roland Barthes explícita los códigos operantes en una fotografía publicitaria, que trabajan de manera inadvertida, originando una presunta captación espontánea del sentido, que oculta una labor de lectura en términos de significantes<sup>172</sup>. El ejemplo vale para notar que, si

<sup>169</sup> Gran canto o *amors*, según distintos autores.

<sup>170</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 173. [214]

<sup>171</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 174. [214]

<sup>172</sup> Barthes, R. "Retórica de la imagen", en *La semiología*. Tiempo contemporáneo. Buenos Aires, 1972.

la fotografía no es un presunto duplicado de la realidad, menos podrá serlo la pintura. Y no es necesario destacar que la poesía muestra aún menores posibilidades en este sentido.

Si la realidad se empeña en imitar al arte, el caso del amor cortés es un buen ejemplo de ello. El discurso de los trovadores del siglo XII, expandidos como una epidemia a lo largo de varias naciones: "Cantores, calificados de trovadores en el Mediodía, de troveros en Francia del Norte, de *Minnesanger* en el área germánica", tuvo consecuencias que llegan hasta nuestros días, en lo que Lacan denominó "inconsciente tradicional"<sup>173</sup>.

El amor cortés fue una de las verdaderas revoluciones en la historia de las ideas de Occidente; una revolución a la que se puede considerar como pro-amor pasión, ya que en ella se trata de preservar el orden de la tendencia, de la *Strebung*, en la medida en que el objeto permanece intocado y es intocable. Lo que predomina es la permanente aspiración: la tendencia no puede sino estar en vilo. En el *Seminario 1* Lacan rescata dos formas de pensar el amor en los antiguos griegos: como *Eros* y como *Ágape*<sup>174</sup>. El *Eros* es —Freud lo entendía del mismo modo— aquel del cual Platón da cuenta en los *Diálogos*, y el psicoanálisis debe recurrir a él en tanto posee una pertenencia específica. Denis de Rougemont —autor al que Lacan atiende en su incursión por el territorio del amor cortés—, destacaba que éste es el amor de aquél a quien le falta algo. En el campo del *Eros*, ama quien lo posee, y es por eso mismo que no cesa de procurar la obtención del objeto amado. Por el contrario, el concepto de *Ágape* refiere al amor como un don brindado por aquel al que algo le sobra. En ese sentido, este último término es cercano a lo que el cristianismo propondría luego bajo el nombre de caridad. No es, por cierto, lo expuesto por Platón; el *Ágape* se liga con la problemática de la religión, en torno a la idea —que Lacan destaca— de la oblatividad, esa defensa obsesiva que consiste en otorgar dádivas, dar lo que uno posee —en términos religiosos, para satisfacer a la Divinidad. Hay que tomar esto en cuenta para entender el célebre aforismo lacaniano sobre el amor: es dar lo que no se tiene a alguien que no lo es. Porque no se trata de brindar lo que se tiene, es que no es *Ágape* —cuando uno cae en la trampa de dar lo que se posee, cabría preguntarse si eso es en efecto el amor. Además, la diferencia entre los dos conceptos permite discernir hechos como el de la beneficencia, con todo lo que de agresividad encierran, ya que en "haz el bien sin mirar a quien" se trata de mirarse a si mismo en qué excelsa posición se coloca. El mensaje al Otro de tales actos consiste en demostrar: "¿qué sería de él sin mi?". Como podrá notarse, una contundente inflexión narcísica.

Trascendiendo la delimitación al campo poético, el amor cortés revoluciona las ideas y costumbres de un modo que, como ya se destacó, perdura hasta hoy y se manifiesta en los más diversos lugares. Por ejemplo, los usos contemporáneos indican que las exigencias de cierto

<sup>173</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 178. [220]

<sup>174</sup> Lacan, J. *Seminario 1. Los escritos técnicos de Freud*. Paidós. Barcelona. 1981. Pág. 194.

respeto determinen que a una mujer se la denomine, dentro de un contexto definido, como una “dama”. El término deriva de una denominación usual en la poesía cortés, perteneciente a la lengua de oc: la mujer era la *Domna*. Palabra que a su vez se relacionaba con el vocablo latino *domina*; se trata del femenino de Amo: *dominus domini*. La *Domna* medieval, tanto como la actual *dame* francesa o nuestra castellana “dama”, refieren a un cierto dominio. En el amor cortés, y en algún sentido hasta hoy, la mujer aparece como la que manda. Este sentido impregna la cultura hasta niveles inesperados. La catedral de *Notre-Dame* es tanto de “nuestra señora” como de “nuestra dama”; habrá que tomar en cuenta la inflexión del amor cortés en juego. De todas maneras, para advertir que no se trata de una incursión por lejanos terrenos de la filología, podremos trasladarlos a nuestra lengua coloquial. Además del riguroso “señora” para designar a cualquier mujer casada, ¿no hay acaso reminiscencias del universo del amor cortés en el término “doña”, que suele anteceder a los nombres de mujeres maduras? ¿Y qué decir del muy barrial “la patrona”? En correspondencia con esto, un hombre podrá contar con el “don” antecediendo a su nombre. Y sobre este punto Lacan efectúa una puntualización decisiva.

Parece haber algo así como una contaminación significativa en el “don”, respecto de la cuestión del dar, pero tomada en cuenta con todo lo que implica en la relación entre Amo y vasallo. Existe en el amor cortés algo incesantemente reclamado por el trovador, que la *Domna* parece poseer. Se trata de cierto objeto designado como *Domnei*, un objeto femenino que aludía a la dama en forma altamente despersonalizada, y que no debe ser confundido con un don.

Luego de señalar que el objeto femenino “...se introduce por la muy singular puerta de la privación, de la inaccesibilidad”, Lacan afirma: “No hay posibilidad de cantar a la Dama, en su posición poética, sin el presupuesto de una barrera que la rodea y la aísla”. Y prosigue a renglón seguido: “Por otra parte, ese objeto, la *Domnei* como se la llama, que es invocado a menudo empero con el término masculinizado —*Mi Dom*, es decir mi señor— esa Dama entonces se presenta con caracteres despersonalizados hasta el punto que muchos autores observaron que todos parecían dirigirse a la misma persona”<sup>175</sup>. La mención a esta particular inversión de lo femenino en masculino debe ser entendida no en el sentido de un presunto trasfondo homosexual, sino que de amor se trataba, y no especialmente de sexo. A la vez, esto se relacionaba con el tipo de contrato establecido con la Dama, esa dueña y señora que era ubicada en el lugar del señor feudal. Mediante este género poético, señala Lacan, el trovador —y hasta ese cantor plebeyo que era el juglar— consigue lograr la sensación de ser un rey, un príncipe, alguien que por este arte singular se eleva al orden de la nobleza. Afirmación, por otra parte coincidente con los postulados freudianos sobre el poeta y el fantaseo<sup>176</sup>.

<sup>175</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 183. [226]

<sup>176</sup> Freud, S. *El creador literario y el fantaseo*. obra cit T. IX. Pág. 127.

Existe una interesante serie de obras dedicadas —desde la historia y la literatura— a la temática del amor cortés. A las ya citadas *El amor y occidente*<sup>177</sup> y *La alegoría del amor*<sup>178</sup>, que son las precursoras en la visión contemporánea de este fenómeno, cabe agregar —además de la también referida *Historia de la galantería*<sup>179</sup>— otros dos libros en nuestro idioma: *Poesía de trovadores, trouvères y Minnesänger*, antología compilada por Carlos Alvar<sup>180</sup>, y *El amor en la literatura*, de Pérez Rioja<sup>181</sup>. Antes de continuar con los pormenores de cómo Lacan utiliza el caso del amor cortés, conviene detenerse en algunas referencias que permitirán analizar las características del acto propio de esta poesía, en especial en cuanto a su estructura composicional.

En la antología de Alvar, por ejemplo, se presenta la figura de un *Minnesänger* del siglo XII, Dietmar Von Eist, autor del siguiente pasaje: "Querida amiga mensajera, dile a la bella mujer que siento que el corazón se me desgarrar en el pecho por no verla. Preferiría escuchar su voz al canto de todos los pájaros. Estoy obligado a permanecer lejos de ella y mi alma se acongoja de dolor"<sup>182</sup>. Es necesario recordar aquí el carácter volitivo de esa poesía, "escolástica del amor desgraciado", que no puede sino ser nostálgica y dolorosa. Este es un punto crucial: cómo, en cierto momento, lo volitivo se transforma en una "espontánea" propensión al significante. El motivo de esta consagración del amor-pasión a la poesía es una cuestión central. De Rougemont —junto con otros autores franceses—, insiste en que la poesía de Occidente se origina con los trovadores de la Provenza, hacia el siglo XII. En sus comienzos la poesía es amorosa; habrá que ver hasta qué punto ambos términos podrán disociarse. Otro texto recogido por Alvar parece una típica carta de amor adolescente, que podría pensarse actual, si no estuviese redactada en la lengua germánica de hace ocho siglos: "Tu eres mío y yo soy tuya. Debes saberlo perfectamente. Estás encerrado en mi corazón, se ha perdido la llavecita; siempre tendrás que permanecer en él"<sup>183</sup>. Sin duda, esto fue escrito por una *Donna*, dueña de su amado. Es bien claro el modo de relación que establecía el *amors*.

Volviendo al tema por el cual el amor cortés es convocado en el *Seminario 7*, en relación al arte como forma de preservar un vacío, esto es, como modo de sublimación: ¿qué es lo que aquí se instala en el lugar de *das Ding*? Antes de responder este interrogante, es preciso ubicar que en la poesía cortés se evidencia una operación que Freud denominó "placer preliminar". Es una categoría fundamental en este fenómeno, que presenta cierta complejidad. Parecería que al incurrir en esta dimensión el sujeto fuese en contra de la obtención del acto placentero. Placer preliminar es todo aquello que prepara al acto sexual en tanto escarceos,

<sup>177</sup> De Rougemont, D. *El amor...* obra cit.

<sup>178</sup> Lewis, C. S. *La alegoría...* obra cit.

<sup>179</sup> Turner, E. S. *Historia...* obra cit.

<sup>180</sup> Alvar, C. *Poesía de trovadores, trouvères, Minnesänger*. Alianza. España. 1981.

<sup>181</sup> Pérez-Rioja, J. A. *El amor en la literatura..* Tecnos. España. 1983.

<sup>182</sup> Alvar, C. *Poesía de trovadores...* obra cit. Pág.

<sup>183</sup> Alvar, C. *Poesía de trovadores...* obra cit. Pág.

y que no necesariamente culmina en la consumación del coito. Tomando en cuenta este concepto del *Vorlust*, Lacan observa una paradoja: que precisamente se sostienen en oposición a la dirección marcada por el principio del placer<sup>184</sup>. En la medida en que el amor cortés se detenía en los placeres preliminares, ¿en qué posición se colocaba a la dama? Conviene consignar, al respecto, ciertas características definitorias. En primer lugar, pondremos en relación al discurso del amor cortés, y su objeto, la Dama:

Poesía cortés 1) Dama  
(*amors*)

Esta Dama contaba con características especiales, de las que se ha destacado su falta de contornos definidos. Pero ante todo resalta que el objeto del amor cortés es algo excelso, perfecto, de índole "celestial". Entonces, en segundo término puntuamos que la Dama está idealizada:

Poesía cortés 1) Dama  
(*amors*) 2) *Idealizada*

De nuevo la dimensión del ideal se acerca a la cuestión de la sublimación. El subrayado indica una categoría psicoanalítica fundamental: la de ideal; es un objeto asociado a la perfección. Por otra parte, el *amors* es diferente de la queja amorosa por no poder acceder al objeto. Se trata, más bien, de un discurso que en su propia constitución asigna a la Dama un lugar de necesaria inaccesibilidad. Esta condición permite el inacabable sostenimiento de la tendencia, el juego sin fin del placer preliminar. El *amors* es inseparable de una entronización de la *Strebung*:

Poesía cortés 1) Dama  
(*amors*) 2) *Idealizada*  
3) Inaccesible ("tendencia")

Esta tendencia se preserva en el amor-pasión, bajo la condición de mantener el objeto a una distancia determinada. Pero al mismo tiempo, se advierte una extraña elevación del objeto. En relación a ello, Lacan recuerda el amor de Dante Alighieri por Beatrice "—...que permaneció en el centro de su canción desde *La Vita Nuova* hasta *La Divina Comedia*— [haciéndola] equivaler a la filosofía, incluso en último término a la ciencia sagrada, lanzándole su llamado en términos tanto más cercanos a lo sensual cuanto más cercana a la alegoría está la susodicha persona. Nunca se habla tanto en términos de amor muy crudos, como cuando la persona es transformada en una función simbólica"<sup>185</sup>. De modo que la

<sup>184</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 187. [231]

<sup>185</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 183-184. [226]



despersonalización, la ausencia de sustancia corpórea, es otro atributo de la Dama:

- |                  |                              |
|------------------|------------------------------|
| Poesía cortés    | 1) Dama                      |
| ( <i>amors</i> ) | 2) <i>Idealizada</i>         |
|                  | 3) Inaccesible (“tendencia”) |
|                  | 4) Despersonalizada          |

Esta instancia no debe confundirse con la idealización. Despersonalizar es despojar al objeto de una entidad corpórea. La Beatrice a la cual Dante cantaba no era la niña de nueve años a la que había enamorado, que vivió en Florencia hacia el siglo XIII, sino una despersonalizada función simbólica; más que una mujer, era la musa de Dante quien lo apasionaba. De acuerdo con esto, puede pensarse que una obra como *La Divina Comedia* esté inspirada en el amor cortés, llevándolo a un terreno metafísico. En la *Vita Nuova*, el funcionamiento del *amors* se evidencia en la primera lectura.

Al considerar la inaccesibilidad de la Dama a la que el trovador canta, se advierte que la distancia que los separa no es sólo espacial. Además de la separación física hay otro dato decisivo: la presencia de maleficios. No hay posibilidad de acercamiento entre el enamorado y su objeto porque media una parrilla significativa que hace de obstáculo efectivo. Lacan destaca que la separación es mantenida: "... por toda suerte de potencias maléficas que el bonito idioma provenzal llama, entre otras denominaciones, *lauzengiers*. Se trata de los celosos, pero también de los maledicentes"<sup>186</sup>. Como podrá notarse, es una estructura significativa lo que se interpone mediante recursos diversos:

- |                  |                              |
|------------------|------------------------------|
| Poesía cortés    | 1) Dama                      |
| ( <i>amors</i> ) | 2) <i>Idealizada</i>         |
|                  | 3) Inaccesible (“tendencia”) |
|                  | 4) Despersonalizada          |
|                  | 5) Maleficios                |

Este dato brinda una de las claves para entender por qué el cristianismo consideró herético al amor cortés. Como se señalara en el capítulo anterior, no era solo un canto al amor que solía incluir continuas incitaciones al adulterio, sino que un trasfondo de hechicería y de paganismo se evidenciaba en su problemática. De todas maneras, vale la pena recordar que si bien el gran canto impulsaba a un adulterio, sus efusiones no traspasaban el terreno de la poesía. De modo que el marido podía conocer la existencia de los cortejantes de su mujer, inclusive su nombre, sin que sucediese nada, pues se la entendía como un juego cortesano. Sin embargo, era frecuente que los amantes debieran mantener su identidad en secreto. Así, en las poesías que atravesaban la

---

<sup>186</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 186. [229]

Provenza y el Languedoc proliferaban los anónimos o los seudónimos. Esta es otra característica a destacar:

Poesía cortés ( <i>amors</i> )	1) Dama
	2) <i>Idealizada</i>
	3) Inaccesible (“tendencia”)
	4) Despersonalizada
	5) Maleficios
	6) Secreta (anónimos, seudónimos)

Esta serie de complejos mecanismos, altamente codificados, que contempla la poesía cortés, se dirige a un objetivo específico, en relación al objeto que la *Domna* encarna. Aquello que los trovadores buscaban es lo que podemos denominar como la gracia:

Poesía cortés ( <i>amors</i> )	1) Dama
	2) <i>Idealizada</i>
	3) Inaccesible (“tendencia”)
	4) Despersonalizada
	5) Maleficios
	6) Secreta (anónimos, seudónimos)
	7) Gracia

Dicho término se conecta tanto con una mística del amor como con la alegría, la condescendencia del objeto o, incluso, la promesa — histérica— de una hipotética unión carnal. Pero, la poesía cortés se detiene en un pedido de gracia. Lacan manifestará al respecto que lo buscado no es un cuerpo, no es el coito, ni siquiera caricias. Lo que se pide es nada menos que un signo del Otro, y si éste lo proporciona, se obtiene la condición buscada provocando la alegría:

Poesía cortés ( <i>amors</i> )	1) Dama
	2) <i>Idealizada</i>
	3) Inaccesible (“tendencia”)
	4) Despersonalizada
	5) Maleficios
	6) Secreta (anónimos, seudónimos)
	7) Gracia – alegría

En síntesis, estas son las características enunciadas por Lacan respecto de la poesía del amor cortés. Cortejar a una dama, en el siglo XXI, es otra de las maneras en que se sigue siendo tributario de una tradición; el mismo verbo lo demuestra.

La temática del amor cortés apasiona a quien incursiona en ella. Es más atractivo si quien explora su discurso es un provenzal, heredero de los fundadores de este encantamiento artístico. En la obra titulada *La flor invertida —o inversa—*, el escritor francés Jacques Roubaud exalta su

objeto de estudio al tiempo que reivindica su condición de nativo de la Provenza, que como tal, tuvo como lengua materna el antiguo idioma de occ. En un sustancioso prólogo brinda algunas características del *amors* que resultan interesantes en su articulación con lo puntuado por Lacan. Roubaud atiende a la estructura composicional del gran canto; mas no en un análisis formal, sino destacando los ítem abordados por los trovadores. A su entender, el primer punto decisivo es "la intención o el descubrimiento de que el amor es inseparable de la poesía, es el motor de la poesía en el canto"<sup>187</sup>. Las puntualizaciones de este autor son complementarias a lo marcado en el *Seminario 7*, de modo que se ubican en paralelo con las anteriores. Señalemos la primera:

Poesía cortés ( <i>amors</i> )	1) Poesía - amor
-----------------------------------	------------------

El gran canto no versa sobre gestas heroicas, pues nada tiene en común con las epopeyas, los poemas épicos, sino que se trata de una lírica. Roubaud, lo señala del siguiente modo: "Los trovadores han intentado aquello que es un lazo indisoluble, lo que une el amor a la poesía"<sup>188</sup>.

En segundo lugar, los trovadores han ubicado un punto decisivo en el trabajo poético, cuando propusieron que la poesía que canta al amor podía ser rimada:

Poesía cortés ( <i>amors</i> )	1) Poesía - amor 2) Rima
-----------------------------------	-----------------------------

Sin embargo, esta innovación no es suficiente para dar cuenta de lo novedoso que implica esta poesía. Para Roubaud, lo crucial procede del sujeto que producía estos poemas. En aquel tiempo, los trovadores eran llamados *facteurs* (factores), según la designación de los grandes retóricos del siglo XV. Pero también recibían el nombre de *forgerons* (forjadores) —así se los llamó en Italia: *fabbrì*. Lo decisivo es la introducción de una dimensión revolucionaria, que corresponde a la idea de autor, de una singularidad productora de un discurso poético:

Poesía cortés ( <i>amors</i> )	1) Poesía - amor 2) Rima 3) Singularidad – autor
-----------------------------------	--

Este dato marca un cambio rotundo en la subjetividad y el inicio de una revolución en las artes, cuando los poemas comienzan a aparecer firmados. El autor es consciente de ser el productor de una obra, y por eso deja su marca de *forgeron*, de *fabbro* o de *Sänger*; el fenómeno trasciende las fronteras idiomáticas.

<sup>187</sup> Ensayo sobre el arte formal de los trovadores. Roubaud, J. *La fleur inverse. Essai sur l'art formel des troubadours*. Ramsay. Paris. 1986. Pág. 10.

<sup>188</sup> Roubaud, J. *La fleur...* obra cit. Pág.

En cuanto término, Roubaud indica que en los poemas del *amors* se encuentra lo que con Lacan denominamos como amor por la lengua. No se trata de un medio para lograr el acto amoroso, pues la poesía en sí es objeto de amor, en tanto trabajo con la materialidad significante:

- |                  |                         |
|------------------|-------------------------|
| Poesía cortés    | 1) Poesía - amor        |
| ( <i>amors</i> ) | 2) Rima                 |
|                  | 3) Singularidad - autor |
|                  | 4) Amor por la lengua   |

Se consideraba herético en plena Edad Media, que ciertos poetas se mostrasen apasionados por la lengua, dejando en segundo plano lo que se consideraba como el amor supremo, el religioso —al que por otra parte se lo concebía más allá de la lengua. Aquí se encuentra un amor construido en tanto discurso. La alusión a una herejía obliga a reparar en otro ítem, que consiste en la moral del amor cortés catalogada de profana:

- |                  |                         |
|------------------|-------------------------|
| Poesía cortés    | 1) Poesía - amor        |
| ( <i>amors</i> ) | 2) Rima                 |
|                  | 3) Singularidad - autor |
|                  | 4) Amor por la lengua   |
|                  | 5) Moral profana        |

Señala Roubaud: "El *amors* es algo de este mundo. La alegría, inclusive se debe continuar en el otro mundo, es un estado que se espera aquí y ahora por el solo efecto de la luz que emana la Dama y que ilumina el canto. No hay necesidad de la hipótesis de Dios sino para la creación del mundo, y del mundo de la belleza y del amor". Y concluye: "No son en realidad ateos, sino que son paganos"<sup>189</sup>. Puede comprenderse así la irritación y hasta la persecución de la Iglesia.

El siguiente punto a destacar puede parecer paradójico. Sucede que el amor cantado por estos poemas, puede ser denominado por un Eros melancólico. Esta característica parece contradecirse con la presunta alegría que se ha consignado como último avatar de la gracia concedida por la Dama. Registremos el punto antes de aclararlo:

- |                  |                         |
|------------------|-------------------------|
| Poesía cortés    | 1) Poesía - amor        |
| ( <i>amors</i> ) | 2) Rima                 |
|                  | 3) Singularidad - autor |
|                  | 4) Amor por la lengua   |
|                  | 5) Moral profana        |
|                  | 6) Eros melancólico     |

El Eros melancólico se explica tomando en cuenta que el trovador se lamenta por la no obtención de aquello que sin embargo ha decidido,

<sup>189</sup> Roubaud, J. *La fleur inverse...* obra cit. Pág. 13.

desde el comienzo, no conseguir. Por el exceso de amor se cae en la melancolía, pero no debe ser entendida ésta como un estado coincidente con una búsqueda suicida, o el encumbramiento de la tristeza al modo romántico. La melancolía se presenta frente a la condición de lo imposible, es sólo lo que coarta la alegría. Roubaud prosigue con un detenido examen de cada una de las categorías enunciadas, pero en lo que a nosotros concierne, nos limitaremos a su exposición, que puede ser articulada con lo apuntado por Lacan.

El movimiento del amor cortés es conmocionante en muchos sentidos. Si bien se origina en un ámbito artístico, se expande con rapidez por diversos estratos sociales. De uno a otro país, de los trovadores a los juglares y de una generación a otra a lo largo de tres siglos de pleno auge. Otro autor francés, Marc Antoine Bayle, escribe inspirado por un curioso sentimiento de escándalo, a la vista del testimonio de ciertas costumbres disipadas en el medioevo, según él acordes con los postulados del amor cortés. Sus invectivas resuenan como si fuese un miembro de la Santa Inquisición: "No conozco en literatura sino un solo caballero que haya puesto fielmente en práctica esta teoría. Conozco uno solo, es el ilustre caballero de la Mancha, Don Quijote, cuya vida novelesca es una perfecta contradicción respecto de la vida real. En cuanto a los trovadores, nada menos platónico, de menos etéreo, de menos ideal que su poesía amorosa. No se inspiran sino en lo que es sensible y material, lo que demanda sin cesar en términos más o menos velados no son sino alegrías sensuales; por eso bajo este punto de vista su poesía es mucho más pagana que cristiana. Lamentarse y gemir cuando se le rehúsan los favores que ellos imploran, estallar en transportes de alegría cuando se les acuerda el sí, es en lo que se resume toda la poesía amorosa de los trovadores, que es lo que causa su desesperante monotonía. De acuerdo a esto, esta poesía es más inmoral aún que la de los paganos. Se puede definir de una sola palabra toda la poesía amorosa de los trovadores y esta palabra sirve para estigmatizar sus tendencias inmorales; es una perpetua incitación al adulterio. En general, los trovadores no tienden a hablar sino el lenguaje de la buena compañía y permanecen decentes pese a que son apasionados. Ellos estaban obligados a esta reserva de expresiones por la civilización refinada de los grandes señores provenzales del siglo XII. Si ellos no hubieran lanzado un velo gracioso sobre las costumbres corruptas de la sociedad feudal peinándolas con delicadeza, con espíritu —entendido aquí en el sentido de *esprit de finesse*— ellos no habrían hecho las delicias de las cortes y de los castillos"<sup>190</sup>. En una nota al pie, que agrega un dato interesante a este encendido rechazo del libertinaje medieval, Bayle remarca: "Las biografías de los trovadores; en ellas se encuentra una cantidad de trazos que prueban que su vida y su poesía no eran para nada platónicas. Muestran por ejemplo cómo les gustaba inducir celos en los maridos y triunfar respecto de las damas más

---

<sup>190</sup> Bayle, M. A. *La poésie provençale au Moyen Age*. Culture Provençale et Méridionale. Place de l'Eglise. 1980. Pág. 264.

rebeldes que se les proponían"<sup>191</sup>. Los juicios execratorios vertidos por este autor se fundan en que el objeto del amor cortés no es la Divinidad. Con todo, cabe rescatar una coincidencia con lo expuesto por Denis de Rougemont y retomado por Lacan; que el arte, en este como en muchos otros casos, lejos de ir a la zaga de la vida, opera como maestra de ella.

De todos modos, lo que aquí pesa no son las costumbres sexuales del Languedoc. Lacan mismo despeja equívocos al señalar: "No crean que en esa época se hacía el amor menos que en la nuestra"<sup>192</sup>. En efecto, lo que importa es que un objeto fue elevado en el amor cortés a la dignidad de Cosa. La *Domna*, aquella que domina en la poesía cortés, ocupaba el lugar de *das Ding*, merced a la operación significativa de una creación poética. Se trata de una sublimación, de acuerdo a ello, pero también en tanto existe la posibilidad de sublimar el lugar de la mujer. Al acceder a ese lugar, la mujer se despoja de atributos, hasta quedar estilizada en una mera función, a la que se alude mediante un signo. Lacan destaca que: "el objeto nunca es dado sin un cierto intermediario al que se llama el *Senhal*". Y poco más adelante cita el curioso caso de algunos poemas de Guillermo de Poitiers, quien "llama al objeto de sus suspiros con el término de *Bon Veczi*, que quiere decir buen vecino"<sup>193</sup>. Tras largas conjeturas, los historiadores descubrieron que se trataba de ciertas damas cuyos territorios lindaban con los del trovador. Un ejemplo cabal de sublimación.

Volviendo a los textos freudianos, puede conectarse a la problemática de la sublimación un concepto trabajado en la metapsicología, el de pulsión inhibida en su meta, aquella que en su decurso no llega hasta la consumación. De todas maneras, cabe establecer distinciones. La inhibición en el *Ziel* indica la presencia de un dique de contención, a diferencia de la sublimación, que indica un destino. En el caso del *amors*, el objeto es sublimado; aunque parece empíricamente preservado, lo que cuenta es una transformación decisiva. Algo se ha mudado, pues ya no es una mujer carnal a quien el poeta canta. Pudo haber, como en el caso de Dante, un flechazo inicial, un *coup de foudre*. Pero el canto en tanto tal se dirige a un hombre, un recuerdo, una marca, en última instancia. Este alejamiento le permite a Lacan hablar de sublimación en vez de pulsión coartada en su meta.

Por otra parte, en la atención a la poesía como desencadenante de un ordenamiento en las costumbres, lo expuesto en el *Seminario 7* elucida ciertos puntos decisivos en torno a la intelección del amor como discurso artístico. La clase XI culmina, a drede, con un poema de Paul Eluard<sup>194</sup>. Pero antes de dicha cita, Lacan menciona el texto de Ovidio *El arte de amar*, un "pequeño tratado para libertinos" que incluye fórmulas cuya deriva daría origen, ocho siglos más tarde, a los postulados del *amors*. En el texto romano puede leerse, por ejemplo, la siguiente sentencia: *Arte*

<sup>191</sup> Bayle, M. A. *La poésie provençale...* obra cit. Pág. 285.

<sup>192</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 139. [170]

<sup>193</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 186. [229]

<sup>194</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 189. [233]

*regendus amor*: el amor debe ser regido por el arte<sup>195</sup>. Una relación que tendrían presente los forjadores de la poesía cortés.

---

<sup>195</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 188. [232]

# **Capítulo VI**



## **SUBLIMACIÓN Y FORMACIÓN REACTIVA. ASESINATO DEL PADRE Y MONOTEÍSMO. AMAR AL PRÓJIMO. LA FRAGMENTACIÓN Y EL OTRO INDESTRUCTIBLE.**

El pormenorizado tratamiento otorgado por Lacan a la temática del amor cortés, tal como lo venimos trabajando, corona la sección del *Seminario 7* dedicada al problema de la sublimación, sin embargo, eso no implica que el tema quede clausurado en las clases siguientes. Este seminario —al igual que casi todos los desarrollados por Lacan a lo largo de más de dos décadas—, no se organiza según los cánones del método hipotético-deductivo. El abordaje de un tema, si bien suele determinar el siguiente, no se agota en una consideración exhaustiva y definitiva. Los problemas retornan de manera, continua; lo que nos hace pensar, respecto de la modalidad de la enseñanza lacaniana, en una topología del retorno. Nada hay acerca de una supuesta superación de ciertos temas: por lo contrario, lo que no deja de notarse es una insistencia que mucho tiene que ver con el curso de un análisis.

La trayectoria de un análisis está sometida a leyes que impiden un desarrollo lineal, dividido en etapas, superable cada una de ellas por aquellas que las suceden. No puede hablarse allí con propiedad de una serie de pasos que avanzan inexorablemente por cierto camino, ni siquiera de procesos que se van engarzando al modo de los eslabones de una cadena. En lo que se refiere al devenir analítico, el retorno es ley. Inclusive, aludir a un proceso origina complicados problemas, ya que esta noción involucra la idea de una secuencia en etapas; un análisis progresa merced al retorno puntual de determinados ítem. Pues bien, los *Seminarios* lacanianos se acercan a esta condición, y no solamente bajo este aspecto.

En el Seminario *La ética del psicoanálisis*, Lacan destaca, en varias oportunidades, la cuestión referida al artificio que permite la transformación del analizante en analista. Al proferir sus clases, él se coloca, en tanto hablante, en el lugar del analizante que busca una escucha para su discurso. En tal sentido, la institución del pase opera en el *Seminario* en cuanto a su estructura —es en ésta, y no en el contenido, por supuesto, que puede compararse a lo que sucede en un análisis.

El auditorio es, en el marco del *Seminario*, una encarnación del Otro al que Lacan, en tanto analizante, no deja de dirigirse para hacerse escuchar. Quien habla ante una audiencia numerosa —y no una cualquiera, sino una compuesta en su mayor parte por analistas, lo que acentúa aún más el pase del orador a la posición de analizante— se

expone a las equivocaciones, a los lapsus; en síntesis, se instala, en ese lugar en que da cuenta de algo que excede a lo que intenta decir. Una clase del *Seminario* no es tampoco la lectura de un texto; su factura no es la de un escrito, sino la del discurso de un analizante donde las cuestiones se presentan y parecen alejarse sólo para volver a tornarlas luego. Aceptando esta lógica, se permitirá en este trabajo, retornar parcialmente a ciertas cuestiones trabajadas en capítulos anteriores, para dar forma a nuevos desarrollos.

En el capítulo precedente se ha elaborado un diagrama atendiendo a las relaciones operantes entre tres modalidades de sublimación —arte, religión y ciencia—, disponiendo los elementos de acuerdo a tres columnas. Como el retorno no se produce sin diferencia, ahora se consignarán sólo a dos de esas manifestaciones, que formarán los dos polos de una oposición binaria. Se trata del arte, por un lado, y de la religión por el otro:

Arte	Religión
------	----------

En relación a los fines propuestos para lo que sigue, el ámbito de la ciencia bien puede ser colocado entre paréntesis, para dejar desplegar los lazos y oposiciones que trabajan en estas dos formas de sublimación. En principio, cabe destacar en el incipiente esquema, que ambos términos son variedades de una operación, que es la *Sublimierung* freudiana:

	sublimación	
Arte		Religión

Tomando en cuenta esta primera conexión, es conveniente registrar en el diagrama la definición lacaniana de sublimación, cuando señala que: "el objeto es aquí elevado a la dignidad de la Cosa"<sup>196</sup>. Dicho proceso tomará parte en lo que consideraremos:

	<i>Das Ding</i>	
	dignidad	
	Sublimación (objeto)	
Arte		Religión

Según este esquema, puede pensarse que los objetos que pertenecen a uno de estos registros —artístico o religioso—, son elementos que, en virtud de la sublimación, se elevan a la dignidad de *das Ding*.

El arte y la religión se ubican —según el cuadro trabajado con anterioridad— en conexión con dos estructuras dominantes. De ese modo, la actividad artística es acorde a la dominancia de la histeria, mientras que la religiosa obedece al predominio de la neurosis obsesiva. Ambas relaciones fueron estipuladas en los mismos textos freudianos:

<i>Das Ding</i>
dignidad

<sup>196</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra.cit. Pág. 138 [169].

	Sublimación (objeto)	
Arte		Religión
Histeria		obsesión

A su vez —y en este punto se siguen los lineamientos trazados en el capítulo V—, los mecanismos predominantes serán, en el caso de la histeria, la *Verdrängung* (represión), mientras que en la obsesión operará, según la intelección lacaniana, la *Verschiebung* (desplazamiento). Dichas operaciones introducen dos campos de interrogantes: por una parte, ¿cómo se articula la sublimación con la acción de la represión? Y por la otra, ¿por qué en la actividad religiosa predomina el desplazamiento? De este modo, tanto la represión como el desplazamiento se incorporan al doble encolumnamiento:

	<i>Das Ding</i> dignidad	
	Sublimación (objeto)	
Arte		Religión
Histeria		obsesión
<i>Verdrängung</i>		<i>Verschiebung</i>

Respecto de la problemática en el ámbito del arte, ya destacamos la importancia que poseen para Lacan ciertas producciones culturales que, mediante un hábil contorno, evocan el vacío aspirador que es *das Ding*; aludiéndolo, llamándolo, pero al mismo tiempo resituando al significante para guardar la debida distancia. Dos modos privilegiados de producción artística lo ocupan en el *Seminario 7*: uno es el dispositivo pictórico —en apariencia excéntrico— llamado anamorfosis, que ha sido elaborado a partir de la perspectiva artificial del Renacimiento; el otro, anterior en su formulación histórica, es la poesía del amor cortés. Es conveniente registrar ambas producciones artísticas en el diagrama, a la luz de las relaciones que se expondrán a continuación:

	<i>Das Ding</i> dignidad	
	Sublimación (objeto)	
Arte		Religión
Histeria		obsesión
<i>Verdrängung</i>		<i>Verschiebung</i>
Anamorfosis		
Poesía cortés		

En relación a la anamorfosis, Lacan efectúa un notable giro para desprenderse de la consideración estética de este fenómeno. Lo que al psicoanálisis interesa no es su valor como técnica o procedimiento artístico, sino su condición, que marca con nitidez una dominancia significativa. Respecto a la poesía del *amors*, también cabe advertir la operación significativa que desmantela la ilusión representativa. ¿A qué remite el lenguaje poético sino a sí mismo? En la poesía no se trata de dar cuenta de una realidad referencial; en ese sentido, no copia, no pretende la mimesis, sino que su esencia radica en una vuelta del lenguaje sobre sí, en su materialidad significativa. Pero Lacan —en el *Seminario* que nos ocupa— ha prestado especial atención a la poesía

cortés, en su particular referencia a *das Ding*. De alguna manera, las consideraciones lacanianas emitidas en torno al amor cortés, culminan la teorización sobre la sublimación. Tanto es así, que la versión establecida, a partir de la clase XIII —"La muerte de Dios"—, abre paso a una nueva sección titulada *La paradoja del goce*<sup>197</sup>. Sin embargo, vale lo antedicho: Lacan no abandona la problemática de la sublimación, sino que atenderá, poco más adelante, a otra forma singular de producción artística, que será luego consignada en el esquema.

No debemos perder de vista que el tema central del *Seminario 7* gira en torno a la ética, entendida desde la perspectiva del psicoanálisis. El otro modo de sublimación artística que Lacan atiende, permite poner bajo consideración algunas líneas capitales que marcan la reflexión sobre la temática de la ley moral y sobre la problemática ética en general. Pero la condición previa para la presentación de dicha cuestión, es realizar un detenido examen de la clase que permite un cierre —si bien parcial— de la temática de la sublimación. Se trata de la titulada —lacónicamente— "Crítica de Bernfeld" que, a partir de la revisión de ciertos conceptos del citado autor —vertidos en un artículo de 1922—, analiza la distinción entre la sublimación y la formación reactiva.

La afirmación de que "en la sublimación no hay represión" se asemeja a un axioma, pero por momentos no aparece en Freud un claro distinguo entre el mecanismo que denomina *Sublimierung* y la formación reactiva, aquella que se produce en el sujeto por "fuerzas anímicas contrarias" que construyen, ante determinadas situaciones, ciertos muros de contención psíquicos<sup>198</sup>.

En términos descriptivos, una formación reactiva se evidencia, por ejemplo, cuando se expresa lo contrario de lo reprimido. Se trata de un modelo de mecanismo psíquico poco feliz, dado que puede ofrecer sustentación para una difundida distorsión de la interpretación analítica, fundada en la presunción de una mente de doble fondo. A la vista estaría lo manifiesto, dispuesto en todo momento para ocultar lo que se aloja "en el fondo". Interpretar según estas premisas, equivale a una burda intelectualización que el analista —investido de un saber sobre eso que permanece detrás del velo de lo evidente— ofrenda al analizante. No hay, en este tipo de intervenciones, ningún efecto de verdad. Si lo hubiese, se advertiría que aquello que falta es ese fondo inalterable y justificador de lo manifiesto. Nada hay de una relación entre lo superficial y lo profundo —espejismo que permitió a muchos pensar en una "psicología profunda", como denominación propia del psicoanálisis. En el mismo dicho del analizante, en el propio acto interpretativo, lo reprimido no es sino lo que retorna, lo que queda expuesto.

Para ilustrar esta concepción efectivamente psicoanalítica, presentemos un ejemplo de un caso trivial: el de una madre que se presenta como bondadosa al punto de ser asfixiante. Un psicólogo "profundo" argüirá que dicha señora, en su extrema bondad, es nociva "en el fondo". Sucede que sí es nociva, pero no en "la profundidad", sino en la misma conducta amorosa. En efecto, lo determinante es la actitud envolvente, mutilante para aquél a quien inunda con esa bondad. Y no es necesario recurrir a un fondo donde se alojaría lo contrario de lo que aparece como manifiesto;

<sup>197</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 203. Clases: 16-3 / 18-5-1960

<sup>198</sup> Freud, S. *Tres ensayos...* obra cit. Pág. 162.



que antecede. En primer término, la perspectiva sobre los motivos del abandono del período edípico. La cuestión es sencilla: para Freud se debe a que —en términos de desarrollo físico— no hay con qué obtener la consumación incestuosa. De allí un sustento biológico para la latencia —término que ha sido tomado de Fliess, como lo indica una nota al pie. Por otra parte, cabe destacar la calificación de "perversas" para estas mociones; condición que se deriva de su inadecuación física. Partiendo de zonas erógenas, deben ser necesariamente desviadas, bajo pena de un efecto displacentero. Y Freud culmina su razonamiento: "Por eso" —las mociones sexuales en el período de latencia— "suscitan fuerzas anímicas contrarias (mociones reactivas) que construyen, para la eficaz sofocación de ese displacer, los mencionados diques psíquicos: asco, vergüenza y moral"<sup>201</sup>. La determinación es clara: el displacerse reprime mediante los mecanismos de contención llamados formaciones reactivas, y esta acción produce una sublimación, es decir, una reorientación de metas sexuales en otras distintas.

Sin embargo, Lacan puntualiza en el *Seminario 7* que la clave está en una breve frase de Freud, agregada en el año 1915, como comentario a los *Tres ensayos*. En dicha nota, se hace constar: "En el caso aquí considerado, la sublimación de las fuerzas pulsionales sexuales se realiza por la vía de la formación reactiva. Pero, en general, es lícito distinguir conceptualmente sublimación y formación reactiva como dos procesos diversos. También puede haber sublimaciones por otros caminos, más simples"<sup>202</sup>. La admisión de esta última posibilidad es lo que rescata Lacan; es posible que haya sublimaciones que no operen en la forma desarrollada en los *Tres ensayos*. Se trata, sin dudas, de una manera salomónica de resolver un punto candente, por parte de Freud. Sin embargo, es una cuestión de las más complejas con las que el analista se enfrenta para encarar la problemática de la sublimación. La perspectiva incierta que esta relación abre, permite entender las manifestaciones artísticas y las actividades religiosas, tanto por el vector de la formación reactiva como por el de la sublimación — "por otros caminos, más simples". O complicando más la situación, podría plantearse que si la formación reactiva opera en una modalidad compleja de la sublimación, en el mecanismo más sencillo bien podría trabajar un proceso distinto. De todas maneras, lo que Freud postula en la nota citada, es la inexistencia de una disyunción exclusiva entre formación reactiva y sublimación; a lo sumo, habrá una conjunción. Como puede apreciarse, lo que cae aquí es el principio aristotélico de la contradicción. De todas formas, los interrogantes siguen en pie.

Para culminar su acercamiento al concepto de sublimación, Lacan introduce, en un sorpresivo y breve "Complemento", lo que con aparente ingenuidad propone como una curiosidad o una distracción, acerca de este concepto que ocupó buena parte de su *Seminario*. Se trata de un texto que concierne a lo que denominó "paradojas de la sublimación". Sucede que, con frecuencia, suele asociarse la idea de sublimación a la de conversión, lo cual implicaría la transformación de una materialidad, en otra cosa de orden etéreo o espiritual. De manera muy aguda, señala al respecto: "La sublimación, en efecto, no es lo que piensa el común de la gente, ni se ejerce siempre obligatoriamente en el sentido de lo sublime. El cambio de objeto no hace desaparecer, lejos de ello, el objeto sexual —el objeto sexual, acentuado como tal, puede nacer en la sublimación. El juego sexual más crudo puede ser el objeto de una poesía, sin que ésta pierda sin embargo su mira sublimante"<sup>203</sup>. Como ilustración de

<sup>201</sup> Freud, S. *Tres ensayos...* obra cit. Pág. 162.

<sup>202</sup> Freud, S. *Tres ensayos...* obra cit. Pág. 162, n.16.

<sup>203</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 197. [255]

esta posibilidad, Lacan exhuma un insólito poema de uno de los más refinados trovadores del amor cortés: Arnaud Daniel. En un *hapax*<sup>204</sup> canta a una dama —que recibe el nombre de *Domma Ena*—, en términos que se inscriben en el terreno de lo escatológico, provistos de una obscuridad asombrosa. El texto completo del canto — que se transcribe en el *Seminario*<sup>205</sup> — pese a su inscripción casi pornográfica, se ubica dentro de los cánones del *amors*, pues está al servicio de loar a la Dama. Lo que decide, entonces, no es una modificación marcada del contenido, sino que la referencia sexual bien puede acentuarse y hacerse más explícita; sin embargo, allí hay sublimación en tanto una red significativa rodea y ciñe a *das Ding*.

En cuanto a la ligazón entre la sublimación y lo sublime, ésta parecería estar inducida por el origen del término, que es alquímico. Desde la Antigüedad, sublimación y destilación eran procedimientos comunes entre los predecesores de los químicos de hoy. La volatilización de los cuerpos sólidos, junto con la elevación de los gases, permitió asociar el fenómeno físico a un acontecimiento de orden espiritual. Se trata de ir hacia lo alto. En ese sentido, elevar al objeto a la dignidad de Cosa concuerda con el significado literal, extraído del viejo vocabulario de la alquimia, y hoy utilizado por las ciencias químicas. Aunque en el terreno filosófico el término "sublime" se remonte al menos hasta el siglo III —cuando se conoció el tratado titulado *Sobre lo sublime*, atribuido a Longino—, y desde allí el vocablo cuenta con una vasta tradición en la que se destaquen las célebres *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, de Emanuel Kant, la sublimación, como proceso, cuenta con una trayectoria más prolongada en relación a un hecho de índole física.

Además del aporte efectuado por Lacan en torno al *amors*; extrayendo de su acervo poético el inusitado canto de Arnaud Daniel, puede citarse para profundizar en la temática del amor cortés —junto a los textos citados en los capítulos precedentes—, una serie de ensayos críticos escritos por uno de los mayores poetas contemporáneos: Ezra Pound<sup>206</sup>. En dicha obra, los tres primeros capítulos están dedicados a la poesía de los trovadores; alguien tan lúcido como el autor de los *Cantares* no puede dejar de ofrecer un brillante acercamiento a esta temática, enfocada en su contexto social y cultural.

Los desarrollos anteriores ofrecen la posibilidad de interrumpir, por el momento, el tratamiento de la cuestión artística en tanto actividad sublimatoria. A continuación, Lacan realizará el abordaje a la otra modalidad que comparte el diagrama expuesto en este capítulo: la experiencia religiosa.

El de la religión es un ítem decisivo en la empresa freudiana, y Lacan no cesa de destacarlo. En la clase del 16 de marzo de 1960, titulada "La muerte de Dios", se introduce una problemática central que desplaza paulatinamente a la de la sublimación. Este concepto no se articula sólo con las investigaciones de Freud, sino que constituye un punto capital de la tradición judeocristiana. En lo que respecta al psicoanálisis, el tema de la muerte de Dios posee una figura contundente: la del mito del asesinato del Padre. Se incorpora el concepto al diagrama, en tanto se liga de manera definitoria a la religión:

### *Das Ding*

<sup>204</sup> Forma poética en estrofas de nueve versos

<sup>205</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Págs 198-199. [256-257]

<sup>206</sup> Pound, Ezra. *Ensayos literarios..* Monte Avila. Caracas. 1968.

	dignidad	
	Sublimación (objeto)	
Arte		Religión
Histeria		obsesión
<i>Verdrängung</i>		<i>Verschiebung</i>
Anamorfosis		asesinato del Padre

La mayúscula con que cuenta el término "Padre", indica que se trata de aquel "personaje omnipotente semianimal de la horda primitiva, asesinado por sus hijos", según consigna Lacan<sup>207</sup>. No es otro que el protagonista de ese mito de origen que Freud narra en *Tótem y tabú*<sup>208</sup>. Recordemos que, para Lacan, "lo importante de *Tótem y tabú* es ser un mito y, se lo ha dicho, quizás el único mito del que haya sido capaz la época moderna. Y es Freud quien lo inventó"<sup>209</sup>. La historia del Padre glotón de goce, que ya hemos reseñado en los comienzos de este trabajo, entraña consecuencias que no dejan de ser paradójicas. La primera es en torno a la interdicción del goce de las mujeres, que si era poderosa en vida del Padre, se acentúa aún más luego de su asesinato. El acto que habilitaría a los hijos a gozar de las hembras, es lo que erige la prohibición misma. A la interdicción de uno, sucede la de todos; la horda queda nivelada, ninguno es capaz de ocupar el lugar del Padre asesinado. Esta nivelación, inclusive, queda garantizada por un tótem. A la vez, se erige un tabú que se relaciona con el lugar que había pertenecido al Padre, convirtiéndose en un *Ersatz*, un sustituto que posee la condición de una metáfora amorosa y reverencial del asesinado. Tomando este mito fundante en consideración, Lacan abordará la cuestión religiosa en términos freudianos. Bajo ningún aspecto formulará el problema de modo descalificatorio, rechazando la actividad religiosa. Más bien, tomará distancia en términos de creencia, subrayando que no hay necesidad de ser creyente para acercarse a este ámbito e intentar comprender lo que la religión transmite. No hace falta estar provisto de fe, cuando lo que importa es el valor teórico de ciertos problemas que, articulados dentro de la experiencia religiosa, impactan de lleno en la cuestión ética. Por ejemplo, lo que él denomina el "conflicto entre la libertad y la gracia"<sup>210</sup>.

Si la gracia es un don divino, esto es, conferido por Dios para que el hombre goce de la bienaventuranza, la obtención o la privación de este don, amplía o limita respectivamente el ámbito de la libertad. De ese modo, el campo de la acción moral queda subordinado al logro de un don cuya obtención no depende de uno, sino de la voluntad divina. Si, por ejemplo, para Kant el sujeto debe obrar "de manera tal que su máxima pueda ser elevada a ley universal", y en ese imperativo hay una ley, el uso de la misma depende de la libertad de la cual goza. En la medida en que se libera de los afectos "patológicos" —recordemos los desarrollos kantianos al respecto— la libertad puede alcanzarse. La postulación de una gracia que desciende sobre el hombre desbarata tal posibilidad; la conducta moral será, en todo caso, orientada a hacerse merecedor de la gracia; pero en última instancia no dependerá de él obtenerla o no.

En cuanto a la cuestión de la creencia, Lacan la deslinda magistralmente del orden de la verdad, separando las cuestiones de la fe y del saber. Refiriéndose a la "gente

<sup>207</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 213. [284]

<sup>208</sup> Freud, S. *Tótem y tabú*. obra cit. T. XIII.

<sup>209</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 214. [285]

<sup>210</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 207. [277]



que cree creer", manifiesta: "Para ellos, si suponemos que creen verdaderamente, no son creencias, son verdades. Sobre aquello en lo que creen, aunque crean que creen en ello o aunque no crean en ello —nada es más ambiguo que la creencia—, algo es cierto, creen saberlo. Este es un saber como cualquier otro y, bajo este título cae en el campo del examen que debemos acordar a todo saber, en la medida misma en que, como analistas, pensamos que todo saber se eleva sobre un fondo de ignorancia"<sup>211</sup>. La fe sustenta la creencia a pesar de toda demostración en contrario. *Credo quia absurdum*, según el célebre aforismo atribuido a Tertuliano y que Freud citó en reiteradas ocasiones —creo precisamente porque es absurdo. La creencia en sí, en tanto es soportada por la fe, no puede sino ser verdadera para quien la mantiene y sobre su verdad no hay posibilidad alguna de discusión. La osada conclusión de Lacan al respecto es que, en este sentido, el saber religioso es tan legítimo como el de la ciencia, en tanto ambos —como todo saber posible— se elevan sobre un fondo de ignorancia. En esta operación, no sin riesgos, lo que hace es desacralizar el saber científico, lo cual evita colocar a la ciencia en el lugar de una religión, hecho que con frecuencia sucede en la era contemporánea: el sujeto mantiene una actitud reverencial, sacralizada, ante un discurso que le es incomprensible y, al mismo tiempo, se propone como todopoderoso y omniexplicativo.

El conflicto entre la gracia y la libertad es un tema caro a la religión cristiana. Será el cristianismo —o mejor aún, la tradición judeocristiana— lo que ocupará las miras de Lacan en mayor grado, aunque no desdeñe atender a otras religiones, como las que vagamente, suelen denominarse "orientales". Sin embargo, la línea rectora de estas clases seguirá el derrotero freudiano, que se extiende desde *Tótem y tabú* hasta *Moisés y el monoteísmo*<sup>212</sup>. El examen de estos textos permite responder a ciertas ingenuas lecturas, que encasillan a dichas obras en los llamados escritos "sociales" o "culturales" de Freud, proponiéndolos como ejemplos de lo que sería un "psicoanálisis aplicado" a ámbitos que no le son propios: la antropología, la religión. Este error induce a pensar que en sí, tales ensayos no aportan a la teoría psicoanalítica; sólo serían, una casi afortunada aplicación a cierto objeto de un instrumental ya preestablecido. Por otra parte, el llamar "culturales" a estos trabajos, ¿indicaría que el resto no lo son? Pues bien, será Lacan quien puntué repetidas veces su pertinencia clínica. En este caso, subrayando que, al menos los dos citados, trabajan sobre una cuestión decisiva: la del Padre en tanto función. De ese modo, se desmantelan las repetidas críticas de aquellos postfreudianos que, escudándose en una presunta tarea de verificación antropológica o histórica, desautorizaron ambos textos, Si *Tótem y tabú* desarrolla un mito contemporáneo que tiene un correlato de orden clínico —como puede comprobarse en todo análisis—, es en *Moisés y el monoteísmo* donde se prolongan los desarrollos acerca de la función paterna.

La hipótesis de Freud en este último trabajo, definido por su autor como "novela histórica" —por cierto, con gran osadía, puesto que tal calificación instó a numerosos verificadores "históricos" a diseccionar el ensayo en la búsqueda de la inexactitud de tal o cual dato—, resulta bastante extraña y conmocionante. Lacan la puntúa en pocas palabras: "Todo reposa para él en la noción de Moisés el Egipcio y Moisés el Madianita...". Y a continuación, explica quién es el primero de ellos: "Moisés el Egipcio es el Gran Hombre, el legislador y también el político, el racionalista, aquel cuya vía

<sup>211</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 208. [277]

<sup>212</sup> Freud, S. *Moisés y la religión monoteísta*. obra cit. T. XXIII.

Freud pretende descubrir en la aparición histórica, en el siglo XIV antes de Cristo, de la religión de Akhenatón, comprobada por descubrimientos recientes<sup>213</sup>. Ese "gran hombre", tal el calificativo utilizado por Freud, es aquel capaz de encabezar un pequeño grupo y dirigirlo, para hacer con él un gran pueblo. En esa tarea pueden avizorarse ciertas condiciones de la sublimación. La característica fundamental que Freud descubre en Moisés el Egipcio, es el haber sido el heraldo de una religión monoteísta. En el texto se advierte con claridad la toma de posición a favor del monoteísmo, como un progreso sobre las creencias politeístas. En el politeísmo, lo numinoso —como bien señala Lacan<sup>214</sup>— surge a cada paso, impregnando todo el tramado de la experiencia humana.

El universo está poblado de dioses, que por otra parte están provistos de atributos tanto maravillosos como humanos. Toda la mitología olímpica, por ejemplo, es un panteón compuesto por personajes en los que predominan las pasiones y hasta las bajezas. Dioses crueles, vengativos, adúlteros, parricidas, incestuosos, filicidas, borrachos, etcétera. Como puede apreciarse, un panorama muy lejano del propio de la religión que postula la existencia de un Dios único, que bien puede ser implacable, pero que también posee una bondad suprema, unida a una condición omnipotente, omnisciente y omnipresente. Todos estos son rasgos que se atribuyen, en general, a la conformación imagénica del Dios judeocristiano. En lo que considera una superación, destaca Lacan que, siendo ateo, "Freud no duda ni un instante que el interés mayor de la historia judía es el de ser el vehículo del mensaje del Dios único"<sup>215</sup>. Moisés el Egipcio es quien de algún modo releva el culto de Akhenatón, que promovía la adoración de un Dios simbolizado por el disco solar y que pronto fracasó en el Antiguo Egipto. Un culto racionalista, cuya caída provocó la proliferación de temas religiosos contra los cuales se erigió Moisés, el Madianita, aquél a quien Dios se le presenta bajo la forma de una zarza ardiente, aquél que escuchó la célebre frase: "Yo soy lo que yo soy", que debe ser entendida, según Lacan, en relación a "un Dios que se presenta como esencialmente escondido". Moisés el Madianita será luego quien reciba en el Monte Sinaí las Tablas de la Ley. Lacan destaca: "Tenemos la disociación entre el Moisés racionalista y el Moisés inspirado, oscurantista, del que apenas se habla"<sup>216</sup>.

Si Moisés el Egipcio instaló en su pueblo un culto monoteísta —que contó con el éxito que no pudo obtener en Egipto el culto a Atón—, permitiendo lo que Freud define como el retorno de lo reprimido en el nivel histórico, sólo pudo hacerlo gracias a que la nueva religión se transmitió a expensas de la oscuridad de Moisés el Madianita, y todo ello "en la medida en que ese mensaje estuvo relacionado, en la represión, con el asesinato del Gran Hombre"<sup>217</sup>. Y esta última afirmación merece un detenido análisis.

El hecho de que el culto racionalista<sup>218</sup> fuera una primera y frustrada unificación religiosa, resultó un precedente necesario para la experiencia mosaica. Cuando Moisés recibe las tablas de la Ley —que Lacan entiende como las tablas de las leyes del habla— aparece una dominancia de la escritura, que supera la proliferación imaginaria

<sup>213</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág.210. [280]

<sup>214</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 209. [279]

<sup>215</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 211. [282]

<sup>216</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 211. [282]

<sup>217</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 211. [282]

<sup>218</sup> La religión de Akhenatón, estaba centrada en la adoración de la energía de lo viviente, simbolizada por el sol.

del politeísmo. Lo que prevalece es una inscripción, a partir de la cual el pueblo que se considera elegido se reconoce en esas tablas. Pero para que ello ocurra, debe tener lugar el asesinato del Gran Hombre. ¿Qué es lo que sucede con Moisés el Egipcio? Pues, sufre un destino análogo al del Padre primordial de *Tótem y tabú*, es asesinado por su pueblo. Luego esta historia se ensamblará con los sucesos del otro Moisés, el de Madián, el de Horeb, el de Sinaí. El poder de las Tablas de uno se asienta en la muerte del otro. Pero Lacan advierte que aún falta un nuevo paso.

Por la vía del asesinato del Gran Hombre, el monoteísmo pudo ser transmitido. Acota al respecto que lo ocurrido con Moisés el Egipcio "es tan cercano a la tradición cristiana que impresiona —en la medida en que el asesinato primordial del Gran Hombre llega a emerger en un segundo asesinato, el de Cristo, el mensaje monoteísta de algún modo culmina, lo traduce y lo hace nacer"<sup>219</sup>. Lacan manifiesta que Freud captó a la perfección la diferencia entre las religiones que, de un modo u otro, se limitan a la adoración del Gran Hombre —budismo, taoísmo y otras a las que resumía en el impreciso campo de los cultos orientales— y el judeocristianismo. La diferencia se ubica en relación al tema de la muerte de Dios en el nudo central de esta religión, y esta muerte posee un eslabón último cuyo nombre es Cristo.

Lo que está en juego en la muerte de Cristo no es, como algunos lo quisieron, la demostración de un presunto acto filicida; aquel del Dios que mata a su hijo. De lo que se trata es de la muerte de Dios encarnado. La resurrección será la vuelta a la vida de Dios Padre a través del Hijo. De allí que la religión que pone en acto la muerte de Dios sea el cristianismo; por eso, Lacan afirma que es la única religión verdadera. Sin duda, es la que más lejos ha ido en tal sentido. Por supuesto, no se trata de una verdad referencial, sino que el estatuto de verdad es producto del lugar que le otorga al asesinato del Padre. A través de la pasión y muerte de Cristo pone en escena aquello mitificado por Freud en torno al padre primordial y de lo cual la suerte corrida por Moisés el Egipcio es otra versión, preparatoria del punto cristocéntrico.

El asesinato del Padre se presenta como un punto crucial, pero intermedio. Dicha muerte inscribe un mandato, y de ese acto surge una interdicción. El dictamen en cuestión, en el caso del cristianismo, no es otro que el célebre mandamiento que nos ocupó anteriormente: "Amarás a tu prójimo como a ti mismo". De modo que este segundo tramo del mito debe consignarse en nuestro diagrama:

<i>Das Ding</i>	
dignidad	
Sublimación (objeto)	
Arte	Religión
Histeria	obsesión
<i>Verdrängung</i>	<i>Verschiebung</i>
Anamorfosis	asesinato
Poesía cortés	del Padre
	“amarás a tu prójimo...”

El cristianismo solidariza el asesinato del Padre y la Ley, aquella de la moral mosaica, comprendida en el Decálogo. Este es el punto decisivo a tomar en consideración, para entender en qué sentido se trata de la única religión verdadera. Como bien lo destaca Lacan, Freud no pierde el tiempo realizando una historia de las

<sup>219</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 212. [282]

religiones, intento que encierra no pocos peligros: cuando se comienza a comparar religiones, de allí se pasa a las clasificaciones y "cuando uno se libra a las tipificaciones, no hay razón alguna para no culminar en algo. Y aquí se culmina en una clasificación de lo imaginario, que opone a lo que distingue a la tradición monoteísta"<sup>220</sup>. En ese *potpourri* que conforman los trabajos de historia de las religiones, o los estudios sobre religiones comparadas, se culmina en un desfile de imágenes, que se opone a lo propuesto sólo por el monoteísmo judeocristiano, cuya base son los mandamientos primordiales, o, dicho de otro modo, son las leyes de la palabra. Freud se dirige a la estructura, no a la mera acumulación de datos imaginarios que no sobrepasan el plano enunciativo y taxonómico.

De la muerte de Dios, Lacan pasa a considerar el mandato supremo del cristianismo que es el del amor al prójimo —así titularon a la clase XIV del *Seminario*. Es llamativa la presentación que Lacan efectúa en relación a los demoleadores pasajes freudianos de *El malestar en la cultura*<sup>221</sup>. Como se recordara, Freud no puede dejar de apartarse de las exigencias de este mandamiento, ciertamente horrorizado. Casi pidiendo disculpas a su auditorio por la virulencia de lo que va a reseñar, Lacan comenta dichos pasajes del texto citado.

Al analizar el mandato cristiano del amor al prójimo, Freud se horroriza ante la perspectiva de que sea precisamente eso lo que se demanda como único lazo social posible —de acuerdo al canon religioso— entre los seres hablantes. Pero Lacan comenta: ¿será solamente por esa inviabilidad que el espanto freudiano toma forma? Entonces, él intenta ir un poco más allá de lo escrito en *El malestar en la cultura*. Antes de precisar en qué sentido se propone dar ese paso, conviene repasar lo manifestado por Freud: "‘Amarás a tu prójimo como a ti mismo’; es de difusión universal, y es por cierto más antiguo que el cristianismo, que lo presenta como su mayor título de orgullo; pero seguramente no es muy viejo: los seres humanos lo desconocían aun en épocas históricas. Adoptemos frente a él una actitud ingenua, como si lo escuchásemos por primera vez. En tal caso, no podremos sofocar un sentimiento de asombro y extrañeza. ¿Por qué deberíamos hacer eso? ¿De qué nos valdría? Pero, sobre todo, ¿cómo llevarlo a cabo? ¿Cómo sería posible? Mi amor es algo valioso para mí, no puedo desperdiciarlo sin pedir cuentas. Me impone deberes que tengo que disponerme a cumplir con sacrificios. Si amo a otro, él debe merecerlo de alguna manera. (Prescindo de los beneficios que pueda brindarme, así como de su posible valor como objeto sexual para mí; estas dos clases de vínculo no cuentan para el precepto de amor al prójimo). Y lo merece si en aspectos importantes se me parece tanto que puedo amarme a mí mismo en él"<sup>222</sup>. Aquí es necesario efectuar una interpolación: Lacan puntualizará que, en ese sentido, se trata de amar lo mío en el prójimo, el cual no es sino mi imagen especular. De esa manera, si respondo al "como a ti mismo" no hago más que amar aquello desde lo cual me constituyo. Si lo liquidase, por ese transitivismo entre yo y el otro —mi prójimo—, también yo resultaría, liquidado; de modo que más vale preservar a ese que es como "mí mismo", en la medida en que existe la presunción de semejanza. Freud agrega: "lo merece si sus perfecciones son tanto mayores que las mías que puedo amarlo como al ideal de mi propia persona"<sup>223</sup>. En este punto, reconocemos uno de los mecanismos del amor,

<sup>220</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 212. [283]

<sup>221</sup> Freud, S. *El malestar en la cultura*. obra cit. T. XXI.

<sup>222</sup> Freud, S. *El malestar...* obra cit. Pág. 106.

<sup>223</sup> Freud, S. *El malestar...* obra cit. Pág. 106

estipulados en *Introducción al narcisismo*<sup>224</sup>, amo en el otro lo que a mí me falta para alcanzar mi ideal. Por tanto, el amor al prójimo podría fundarse en que posee algo que yo no poseo. De nuevo la definición se elabora en términos muy ingenuos, egoístas. Pero, prosigue el texto de Freud, "tengo que amarlo si es el hijo de mi amigo, pues el dolor del amigo, si a aquel le ocurriese una desgracia, sería también mi dolor, forzosamente participaría de él"<sup>225</sup>. Aquí nos reencontramos con la referencia a una parte de la propia vida: se ama al hijo de un amigo, no a un niño por el hecho de ser tal. Mas luego de examinar estos posibles motivos para el amor al prójimo, ofrece la cuestión crucial: "Pero si es un extraño para mí, y no puede atraerme por algún valor suyo o alguna significación que haya adquirido para mi vida afectiva, me será difícil amarlo. Y hasta cometería una injusticia haciéndolo, pues mi amor se aquilata, en la predilección por los míos, a quienes infiero una injusticia si pongo al extraño en un pie de igualdad con ellos. Pero si debo amarlo con ese amor universal de que hablábamos, meramente porque también él es un ser de esta Tierra, como el insecto, como la lombriz, como la víbora, entonces me temo que le corresponderá un pequeño monto de amor, un monto que no puede ser tan grande como el que el juicio de la razón me autoriza a reservarme para mí mismo. ¿Por qué, pues, se rodea de tanta solemnidad un precepto cuyo cumplimiento no puede recomendarse como racional?"<sup>226</sup>. Aquí puede observarse cómo, al desatar su crítica ante el precepto que le provoca un verdadero escándalo moral, Freud no escatima recursos, al comparar a ese prójimo universal con otros "seres de la Tierra" por cierto muy poco prestigiosos. A renglón seguido, pasa a un decidido ataque: "Y si considero mejor las cosas, hallo todavía otras dificultades. No es sólo que ese extraño es, en general, indigno de amor; tengo que confesar honradamente que se hace más acreedor a mi hostilidad, y aun a mi odio. No parece albergar el mínimo amor hacia mí, no me tiene el menor miramiento. Si puede extraer una ventaja, no tiene reparo alguno en perjudicarme, y ni siquiera se pregunta si la magnitud de su beneficio guarda proporción con el daño que me infiere. Más todavía: ni hace falta que ello le reporte utilidad; con que sólo satisfaga su placer, no se priva de burlarse de mí, de ultrajarme, calumniarme, exhibirme su poder; y mientras más seguro se siente él y más desvalido me encuentre yo, con certeza tanto mayor puedo esperar ese comportamiento suyo hacia mí". La primera parte de este fragmento indica que, si queremos amar, no debemos olvidar que de inmediato puede aparecer la hostilidad, la crueldad. A continuación, se propondrá una racionalización paranoica, afirmando que es este prójimo quien merece el odio. Pero atención, el "como a ti mismo" nos obliga a pensar que lo postulado allí sobre el otro también habla de lo que uno encuentra en sí mismo. De esa manera, los argumentos valen no solo para esos que están afuera, sino que como norma general también son aplicables a uno mismo. Luego de exhibir sus razones, Freud confiesa que no opondría reparos si el mandamiento rezase: "Ama a tu prójimo como tu prójimo te ama a ti". Pero manifiesta su estupefacción ante otro mandato que desata en él lo que considera "una revuelta mayor". Es el que dice: "Ama a tus enemigos". Pero concluye de manera drástica: "Pero si lo pienso bien, no tengo razón para rechazarlo como si fuera una exigencia más grave. En el fondo, es lo mismo"<sup>227</sup>.

<sup>224</sup> Freud, S. *Introducción del...* obra cit.

<sup>225</sup> Freud, S. *El malestar...* obra cit. Pág. 106.

<sup>226</sup> Freud, S. *El malestar...* obra cit. Pág. 106-107.

<sup>227</sup> Freud, S. *El malestar...* obra cit. Pág. 107.

En forma taxativa, Freud intenta demostrar algo que, si bien lo presenta de un modo hasta paranoico, hace ineluctablemente a la realidad de los seres hablantes. Los párrafos citados no dejan de ser una descarnada radiografía de una trama en la que el sujeto no puede dejar de estar involucrado. No se trata de que la perspectiva freudiana fuera cínica o pesimista, sino que se hace cargo de un problema que la ética tradicionalmente soslaya: el del mal. Señala Lacan: "Aquello de lo que se trata en *El malestar en la cultura*, es de repensar un poco seriamente el problema del mal, percatándose de que el mismo sufre una modificación radical por la ausencia de Dios"<sup>228</sup>. En términos psicoanalíticos, nos vemos obligados a concebir que el límite principal de este amor es, en definitiva, la emergencia de la agresividad, de la crueldad propia de cada uno. Lacan considera que el supremo mandamiento del amor al prójimo como a uno mismo es imposible, porque la tendencia a la crueldad surge de manera inmediata, inhibiendo la posibilidad de un presunto amor puro. Lacan brindará, entonces, tres características en torno a este mandato cristiano. La primera es la agresividad:

	<i>Das Ding</i>	
	dignidad	
	Sublimación (objeto)	
Arte		Religión
Histeria		obsesión
<i>Verdrängung</i>		<i>Verschiebung</i>
Anamorfosis		Asesinato
Poesía cortés		del Padre
		“Amarás a tu prójimo...”
		1) Agresividad

Cabe reiterar al respecto, que no se trata de la agresividad del prójimo, sino de aquella transitivista, donde el sujeto encuentra en sí mismo cierta dimensión más allá del amor, ese que pretende confundirse con un bien y un placer supremo. De alguna manera, la agresividad transitiva demuestra que la consecución del placer impele, no pocas veces, a producir el mal. Si amar es placentero, el ir más allá del amor implicará superar las fronteras del placer hacia un territorio al que denominamos goce. Es lo que entrevió Freud, y Lacan lo destaca: "cada vez que Freud se detiene, como horrorizado, ante la consecuencia del mandamiento del amor al prójimo, lo que surge es la presencia de esa maldad fundamental que habita en ese prójimo. Pero, por lo tanto, habita también en mi mismo. ¿Y qué es más próximo que ese prójimo, que ese núcleo de mi mismo que es el del goce, al que no oso aproximarme? Pues una vez que me aproximo a él —este es el sentido de *El malestar en la cultura*— surge esa insondable agresividad, ante la que retrocedo, que vuelvo en contra mío, y que viene a dar su peso, en el lugar mismo de la Ley desvanecida, a lo que me impide franquear cierta frontera en el límite de la Cosa"<sup>229</sup>. En resumen: aunque resulte penoso aceptarlo, el logro del goce implica infligir el mal.

Esta agresividad implícita en el mandamiento hace que, cuando se le exige a un sujeto que ame sin límites, también se le pide que bajo esa premisa de amor universal dé rienda suelta al goce. De allí el horror freudiano: el limpio y sublime amor cristiano,

<sup>228</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 224. [296-297]

<sup>229</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 225. [298]

lleva de suyo la invitación al goce que no puede dejar de aparecer, vía agresividad; el goce consiste en hacer el mal al prójimo. Como segunda característica, cabe citar la condición de especularidad, decisiva para recordar que ese prójimo no es uno que está meramente cerca, sino que es ese otro especular que permite mi constitución como ser hablante:

	<i>Das Ding</i>	
	dignidad	
	Sublimación (objeto)	
Arte		Religión
Histeria		obsesión
<i>Verdrängung</i>		<i>Verschiebung</i>
Anamorfosis		asesinato
Poesía cortés		del Padre “Amarás a tu prójimo...”
		1) Agresividad
		2) Especular

Recordemos lo que ocurría con el célebre retrato de Dorian Gray. En la novela de Wilde, el retrato se deterioraba, pero el personaje permanecía incólume, tras los estragos del vicio y de los años. Al destruir la pintura, se aniquila a si mismo. Un desenlace similar al de las numerosas obras fundadas en el tema mítico del doble: la supresión de ese otro —cada vez más amenazante— implica la muerte del protagonista. Es decir que la imagen externa sostiene al propio sujeto y lo agresiviza, lo cual queda explicitado en la tesis cuarta de *La agresividad en psicoanálisis*: "La agresividad es la tendencia correlativa de un modo de identificación que llamamos narcisista y que determina la estructura formal del yo del hombre y del registro de entidades característico de su mundo"<sup>230</sup>.

Por último, aparece en la consideración lacaniana otra reflexión muy aguda, atinente al fracaso que lleva en su propia formulación este mandato cristiano. Así como Freud en su texto *El sepultamiento del complejo de Edipo*, señalaba respecto de tal complejo, que se consume por su propia inviabilidad<sup>231</sup>, Lacan se refiere a un fracaso ineludible, que él atribuye a la cuestión del altruismo sacrificial, que constituirá la tercera característica a tomar en cuenta:

	<i>Das Ding</i>	
	dignidad	
	Sublimación (objeto)	
Arte		Religión
Histeria		obsesión
<i>Verdrängung</i>		<i>Verschiebung</i>
Anamorfosis		asesinato
Poesía cortés		del Padre “Amarás a tu prójimo...”
		1) Agresividad
		2) Especular
		3) Altruismo sacrificial

<sup>230</sup> Lacan, J. *La agresividad en psicoanálisis. Escritos II*. Siglo XXI. México. Pág. 73.

<sup>231</sup> Freud, S. *El sepultamiento del complejo de Edipo*, obra cit. T. XIX, Pág. 181.

El problema del altruismo sacrificial es interesante en grado sumo, puede reconocérselo en muchas situaciones de la vida cotidiana, e involucra cierta concepción utilitarista del bien. Supongamos que hay algo que se debe hacer, y el prójimo es quien se dispone a hacerlo. Sin embargo, uno da por descontado que podría hacerlo mejor, más rápido y de modo más eficaz que dicho prójimo. Por lo tanto, uno se dispone rápidamente a hacerlo, ya que está en mejores condiciones, o al menos lo cree así. En esta situación, suceden por lo menos dos cosas. La primera, que el sujeto cree que si no gastase su tiempo en hacer eso que se ha empeñado, le daría un mejor uso que el prójimo —que se ha desprovisto de tal obligación— le está dando. En segundo término, es inevitable pensar que al hacerse cargo de esa tarea, le está brindando al prójimo un confort del cual él está por el momento desprovisto. Así que, por una parte, el otro aparece como sustrayendo goce, y por otra, como provisto de un confort robado al sujeto. Pero señala Lacan con suma agudeza que, esa supuesta comodidad que provoca el malestar de uno: "sólo vale en la medida en que imagino que si yo contase con dicho confort, es decir, no tuviese demasiado trabajo, yo haría de ese ocio un mejor uso. Pero para nada está probado que sabría hacerlo, ese mejor uso, si tuviese todo el poder para satisfacerme. Sólo sabría quizás aburrirme"<sup>232</sup>. No hay ninguna garantía de que el presunto confort del que uno se priva al invertir su tiempo en beneficio del prójimo efectivamente se pierda. ¿Quién podría asegurar que el sujeto habría gozado de ese presunto bienestar que cree conceder al otro? La perspicacia lacaniana permite superar ciertas intelecciones de este fenómeno tan cotidiano que se funda en preconceptos. Por ejemplo, un adherente al kleinismo no cuestionaría el valor sacrificial; por el contrario, acentuaría la dimensión de una obligada gratitud hacia ese gesto. De modo ingenuo, acudiría a explicar la ingratitud por la envidia, o haría maniobras afines. El caso es que no se percata que en esa acción no hay otra cosa que un goce que se evapora; que fracasa al concederle al otro un tiempo de goce que quizás no habría sido disfrutado. El altruismo sacrificial socava las raíces del amor al prójimo, el cual por el costado de la agresividad y de la especularidad había sido singularmente conmovido.

De las tres características señaladas surge la inconsecuencia del mandato cumbre del cristianismo, la verdadera religión por la puesta en acto de la muerte de Dios, y no por la presunta adecuación de su mandado supremo a una verdad universal: la de innumerables seres destinados a amarse entre sí por su propia conformación. Señalará Lacan: "Mi egoísmo se satisface muy bien con cierto altruismo, el que se ubica a nivel de lo útil y es, precisamente, el pretexto mediante el cual evito abordar el problema del mal que yo deseo y que desea mi prójimo. De este modo, dispenso mi vida, cotizando mi tiempo en una zona dólar, rublo u otra, del tiempo de mi prójimo donde mantengo igualmente a todos esos prójimos a nivel del poco de realidad de mi existencia. No es llamativo que en estas condiciones todo el mundo esté enfermo, que haya malestar en la cultura"<sup>233</sup>.

De todas maneras, glosando los títulos freudianos, el hecho de que haya malestar en la cultura no implica que ello amenace el porvenir de una ilusión. Hay un núcleo de verdad en la actividad religiosa, que al psicoanálisis no le es ajeno desbrozar. En *El*

<sup>232</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 226. [299]

<sup>233</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 226. [299-300]



*malestar en la cultura* Freud escribe respecto de la religión: "Su técnica consiste en deprimir el valor de la vida y en desfigurar de manera delirante la imagen del mundo real, lo cual presupone el amedrentamiento de la inteligencia. A este precio, mediante la violenta fijación a un infantilismo psíquico y la inserción en un delirio de masas, la religión consigue ahorrar a muchos seres humanos la neurosis individual"<sup>234</sup>. Esta construcción de un presunto delirio colectivo no implica una contradicción con lo que de verdadero posee la religión, en tanto ilusión que responde al deseo de los seres hablantes. De todas maneras, cuando Freud hace referencia a ese delirio, no se empeña en desmentirlo; del mismo modo procede en su consideración del delirio individual. La tarea es rescatar el núcleo de verdad que reside en dichas formaciones. Por otra parte, esta cuestión es decisiva para advertir la articulación que estos mal llamados textos "culturales" poseen con la clínica.

Frente a un delirio, el analista no procede a desmentirlo como si estuviese fuera de la realidad, sino que toma en cuenta qué de la verdad del sujeto retorna en ese delirio. Con seguridad se dice de manera tortuosa, mas no deja de decirse. Pero Freud caracteriza a la religión como una ilusión, aquello que a diferencia del delirio, no arroja un efecto de certeza, tal como se ha establecido en el capítulo precedente. Ahora bien, cuando en los textos freudianos se liga a la actividad religiosa con la neurosis obsesiva, se lo hace ante la comparación de los rituales de las diversas religiones y prácticas obsesivas. Eso le permite formular que la religión es la neurosis obsesiva de la humanidad, o bien que la neurosis del obsesivo es su religión, atendiendo en ambos casos a los preceptos, a la estructura de observancia, a la culpabilidad, al orden de los ritos, etcétera. Existen muchas similitudes a tornar en consideración y que autorizan la comparación freudiana, que Lacan retoma. El punto clave es que no interesa de qué se trate —si del síntoma obsesivo, de la ilusión religiosa o del delirio paranoico—, lo que importa al psicoanálisis no es la denuncia de lo que hay allí de erróneo, sino la escucha de una verdad que se dice de distintos modos. De allí que el analista nunca entra con su analizante en un diálogo de yo a yo, refiriéndose a una realidad que aparecería como fiador o garante. En ese caso —como Lacan acotaba— se trataría de instalar en el yo perturbado del analizante el yo del analista, del buen lector de la realidad. Esta concepción implica la identificación con el analista, un mecanismo muy similar al de la creación de un paciente a imagen y semejanza de quien presume analizarlo.

Las reflexiones anteriores permiten apreciar que lo esbozado en los citados textos freudianos no son cuestiones operantes sólo en la dimensión de la cultura, en el ámbito del comportamiento colectivo. Aunque sea de modo metafórico, no es sino de la clínica aquello de lo cual se habla. En torno a la cuestión religiosa, por ejemplo; sin duda, en muchos momentos los analizantes intentan resucitar a Dios a través del analista. En tanto ocupantes del lugar ideal, los analistas son investidos de ciertos atributos hasta divinos. Es por eso que resulta necesaria la destitución de ese sitio mediante actos analíticos. No es asunto fácil; en ese sentido, debe tenerse presente casi al modo aforístico, la consideración lacaniana sobre la muerte de Dios. A partir del asesinato del Padre primordial, Dios siempre estuvo muerto, y esta es una consecuencia que cae sobre todo sujeto. Lo que queda por resolver es como cada uno se enfrenta con dicha circunstancia e intenta elaborarla.

---

<sup>234</sup> Freud, S. *El malestar...* obra cit. Pág. 84.

En el último tramo de la clase dedicada al tema del amor al prójimo, Lacan adelanta el examen de otra referencia literaria, que debemos agregar a la lista integrada hasta aquí por dos manifestaciones artísticas: la anamorfosis y el gran canto del *amors*. Se trata de una obra que ya había sido convocada en el *Seminario 7*, la del marqués de Sade. En la reunión siguiente —titulada "El goce de la transgresión" en la versión establecida—, Sade es una figura central, que mantendrá su protagonismo por varias clases más.

Sade ha sido largamente execrado, por habérselo considerado un autor pornográfico. Por tal motivo su obra sufrió prohibiciones más que centenarias. Por otra parte, hay quienes lo han condenado por su cuestionable valor literario. Lacan no ignora estas cuestiones, y destaca el aburrimiento que predomina ante la aproximación a una obra de Sade. Considera a dicho aburrimiento como una reacción: "Precisamente, no es más que la respuesta del ser, ya sea el del lector o el del autor, poco importa, ante el acercamiento de un centro de incandescencia o de cero absoluto, que es psíquicamente irrespirable. Que el libro caiga de las manos, prueba sin duda de que es malo, pero lo malo literario es aquí quizá el garante de esa *mauvaiseté* [maldad] —para emplear un término que aún se usaba en el siglo XVIII— que es el objeto mismo de nuestra búsqueda"<sup>235</sup>. Por lo tanto, se está frente a la misma candente cuestión que Freud abordaba en su rechazo del mandato de amor al prójimo. Los textos de Sade dan cuenta de una monotonía del fantasma, el cual es, inclusive, difícil de dilucidar, ya que parecería consistir, respecto de todas las posibles variantes del acto sexual, en un hacerlo todos con todos, en todo momento y con todas las partes del cuerpo. Página tras página insiste en Sade la tensión hacia dicho fantasma. Los sucesivos cuadros parecen acercarse, a él en mayor o menor grado, pero muy a menudo el relato —la acción— es interrumpido para dar lugar a las que pueden ser consideradas como digresiones. Los acontecimientos se detienen y los personajes sadianos se explayan en una teorización general sobre la cuestión de los valores. En definitiva, estas digresiones —que por su extensión, al menos, constituyen la mayor parte de algunas de las más divulgadas obras de Sade, como *La filosofía en el tocador*<sup>236</sup>— conforman una ética, y así las lee Lacan. En tal sentido, fue precursor —aunque de modo ingenuo— de ciertas cuestiones que comenzaron a circular mucho después en psicoanálisis. Por lo pronto, ha dado su nombre a una manera particular por la cual el sujeto se enfrenta con el otro. Pero para el marqués, el sadismo se desarrollaba en términos que pueden encuadrarse en lo que Lacan llama "literatura experimental". De este modo, debe incorporarse al diagrama este nuevo elemento tributario de la teorización lacaniana:

	<i>Das Ding</i>	
	dignidad	
	Sublimación (objeto)	
Arte		Religión
Histeria		obsesión
<i>Verdrängung</i>		<i>Verschiebung</i>
Anamorfosis	asesinato	"Amarás a tu
Poesía cortés	del Padre	prójimo..."

<sup>235</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 243. [319]

<sup>236</sup> Sade. *La filosofía...* obra cit.

Literatura experimental  
(Sade)

- 1) Agresividad
- 2) Especular
- 3) Altruismo sacrificial

Aquí, el calificativo de "experimental" es aplicado de manera distinta a la habitual. No lo es porque en esta literatura se hacen experiencias, sino porque en ella, en su lectura, no dejan de experimentarse determinadas sensaciones; el citado aburrimiento, entre ellas. Ese monótono autor que es Sade, rondando siempre el mismo fantasma, produjo obras en las que a menudo parecen perderse las mediaciones literarias. En *Juliette* hay ciertos elementos que permiten a Lacan una amplia teorización en torno de lo que denomina un sistema de Sade. Por ejemplo, se lee allí una frase que puede ser entendida como mandato, por cierto lejano al "amarás a tu prójimo...". El mandamiento cristiano sostiene —entre otras cosas— que el yo y el prójimo son una unidad inseparable. Sade propone lo contrario; a la manera del imperativo categórico kantiano, hace emitir a uno de sus personajes una máxima de acuerdo a la ley del goce. La abadesa Delbéne, iniciadora de *Juliette*, suelta su mandato en plena orgía: "*Présteme la parte de su cuerpo que puede hacerme gozar y goce usted, si así lo desea, de la parte del mío que puede satisfacerle*"<sup>237</sup>. Con mucha pertinencia señala Lacan, luego de citar la ley sadiana, que ella se inscribe en el campo de lo que suele conocerse bajo el nombre de objeto parcial<sup>238</sup>. Es el territorio del cuerpo fragmentado, lo inverso a la cohesión especular. Fuera del campo de la clínica analítica, se evidencia, en ciertas formaciones del imaginario colectivo. Las crónicas policiales, con sus descuartizamientos, mutilaciones, etcétera, atraen masivamente. En ellas también está en juego, no el cuerpo unitario propio del espejo, sino el trozamiento que muy a menudo Sade pone en escena de modo literal. Esta operación no sólo se debe a la acción de una tendencia sádica —pensarlo así sería una concepción instintiva del problema—, sino que lo decisivo es una idea que Lacan introdujo en el *Seminario 8*<sup>239</sup>, rescatándola de los griegos. Se trata del concepto de *agalma*, un tesoro interior, en este caso localizado dentro de los cuerpos. Si un hombre despedaza a una mujer, bien puede ser para extraer algún objeto valioso de su interior; a la vez, un miembro determinado adquiere otro valor en tanto seccionado, es decir, un valor agalmático en tanto es objeto parcial. En Sade opera esta búsqueda del tesoro localizado en alguna parte del interior de los cuerpos, tesoro que será preciso extraer por vías sádicas.

Cuando se alude al sadismo es preciso recordar en todo momento que debe ser dejada de lado la intelección instintivista, que lo justifica por la descarga de una tendencia. Lo que hay que captar, señala Lacan, es la vuelta significativa en juego. Por ejemplo: ¿por qué un sujeto es sádico con cierto objeto —un látigo, por citar un caso— y no con otro? Allí hay una metonimia. Si no se atiende esto, pasa a considerarse que se trata de cuestiones preedípicas, como suele decirse, donde al parecer no habría una estructuración del sujeto respecto de esas pulsiones. Pensando en que se trata de algo edípico es como puede captarse la estructura y su deriva, y llegar hasta líneas sublimatorias. La cuestión sádica puede ser examinada, en ese sentido, como operante en forma similar a la del fetichismo, donde lo sustitutivo es más evidente. Freud sitúa a éste en el lugar de la última percepción previa a la apreciación de la castración de la

<sup>237</sup> Sade. *Juliette*. A.T.E. España, 1977. Pág. 61

<sup>238</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 244. [320]

<sup>239</sup> Lacan, J. *Seminario 8. La transferencia*. 1960-1961. clase del 1 – 3 - 61

mujer. Allí, la condición de sustituto propia del fetiche es clara: no es ese objeto erótico, sino aquello a lo que remite. Ahora bien: el objeto en cuestión no es sustituible, atendiendo a ello, parece no deslizarse, debe ser preservado. Si es por una metonimia que puede conformarse, luego, por su fijeza, puede generar un real, que entendido en los términos lacanianos, se define como aquello que siempre vuelve al mismo lugar.

Superada la digresión sobre la perversión a la que Sade otorgó su nombre, reparemos de nuevo las peripecias de Juliette. Hay otra característica que Lacan puntúa respecto de la obra de este autor: "en él vemos perfilarse en el horizonte la idea de un suplicio eterno"<sup>240</sup>. Existe una cierta tendencia, presente con particular insistencia en este texto sadiano: puede leerse una llamativa situación en la que los personajes se someten a todo tipo de pruebas, permaneciendo, en cierto modo, indemnes. Juliette padece las máximas torturas imaginables; sin embargo, estando casi exánime, de algún modo se reincorpora y encara alguna perversión nueva, o reincide en la misma con mayor atrocidad. Lacan destaca este rasgo como propio de un Otro estabilizado, indestructible, a la manera —la comparación vale, pese a la distancia de las referencias textuales— de los dibujos animados, donde los personajes hasta pierden partes de su cuerpo, se agrietan, se desintegran, y en el cuadro siguiente aparecen nuevamente enteros. Este es otro registro a tomar en consideración; el de un Otro íntegro a pesar de las pruebas de fragmentación, llevadas a cabo por todos los medios posibles. En las mitologías también encontramos situaciones similares. En la griega, por ejemplo, se presentan torturas infinitas, al modo de Tántalo o de Sísifo. Paradigmático es el caso de Prometeo, al cual un ave de rapiña, come periódicamente su hígado, que siempre se regenera. Sade pone en escena su idea de suplicio interminable, durante el cual el mal de uno siempre implica el goce de otro. Así, uno de sus personajes declara: "La primera ley que me dicta la naturaleza es la de deleitarme, *no importa a costa de qué o de quien*". Eso mismo es lo que Freud señalaba sobre el prójimo a quien se le impelía a amar —y especularmente, también sobre sí mismo—. Pero Sade prosigue: "Si la naturaleza ha dado a mis órganos una constitución tal que sólo en la desgracia de mi prójimo pueda aflorar mi voluptuosidad, es que necesita de un ser como yo para servir a sus planes"<sup>241</sup>. Es interesante esta aclaración, ya que el personaje invoca algo que no es del orden de la libertad, sino que lo atribuye a la gracia de la naturaleza. Es el individuo participe de la naturaleza quien usa a cada uno para cumplir con esos planes; en esas bases se sienta la prédica del libertinaje. El interlocutor responde: "Estos sistemas pueden ir muy lejos" —la típica respuesta neurótica al perverso— y el personaje prosigue: "¿Y qué importa? Te desafío a mostrarme un punto en que estos sistemas puedan resultar peligrosos: gozar, esto es lo único necesario". El interpelador neurótico pregunta: "¿Y a costa de los demás?", provocando la réplica: "Lo que menos me preocupa en el mundo es la suerte de los demás. No tengo la mínima fe en la *fraternidad*, de la que los estúpidos me hablan continuamente. Es por haberla analizado bien por lo que yo la rechazo". El horror neurótico no se hace esperar: "¡Oh, cielos!, ¿dudaréis de esta primera ley de la naturaleza?"<sup>242</sup>. En esta tensión que instala el texto sadiano; en su empresa subversiva de todo un orden fundado en el amor al prójimo, puede encontrarse la razón del fracaso de Sade.

<sup>240</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit Pág. 245. [321]

<sup>241</sup> Sade. *Juliette*. obra cit. Pág. 93.

<sup>242</sup> Sade. *Juliette*. obra cit. Pág. 94.

Como artista y como ideólogo Sade no podía sino fracasar. Sus obras, hasta hoy, circulan en un circuito y se leen usualmente en un registro muy poco compatible con el que él pretendió. Las postulaciones de *La filosofía en el tocador*, las aventuras de *Juliette* o las desventuras de su hermana *Justina* no son sino el reverso cruel del supremo mandato cristiano. Lacan cita a Sade para hacer apreciar la llamativa convergencia entre aquello que la moral sadiana propone y la recusación freudiana del "amarás a tu prójimo como a tí mismo", en relación a la crueldad inserta en ese designio normativizante, cuya observancia hace ineluctable al malestar en la cultura.

El precepto cristiano que horrorizaba a Freud es, al mismo tiempo, el revés y el complemento del asesinato del Padre. Un mandato tan decisivo que resume a los diez mandamientos y que, aparte, indica que ellos son —como ya se señaló— leyes del habla, contrapuestas a un ser hecho a imagen y semejanza de Dios. Como señala Lacan, con suma inteligencia: las tablas de la ley sellan el pacto que no será sino escriturario: "no harás de mi imagen tallada," —parafraseando el mandamiento— "pero para no correr el riesgo de hacerla, no harás imagen alguna"<sup>243</sup>. Se trata de no generar imágenes de ese Dios. ¿Por qué? Pues porque lo que se relaciona con la imagen —si el prójimo es como uno mismo, y como tal debe ser amado— entra en el orden de la falsedad, de la trampa. Por su propia enunciación, el precepto cristiano de amor al prójimo demuestra su inaplicabilidad, surgiendo de una religión en la que Dios creó al hombre "a su imagen y semejanza" para luego prohibirle el hacer imágenes por medio del Decálogo.

---

<sup>243</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 212.

# *Capítulo VII*

## OBEDIENCIA Y TRANSGRESIÓN. LA SEGUNDA DESTRUCCIÓN. NIRVANA Y PULSIÓN DE MUERTE. LA CURA Y LOS BIENES. EL DESEO Y LO BELLO. LO SINGULAR.

Continuando el desarrollo del *Seminario 7* y la intrincación de cuestiones de tan diversa procedencia, una pregunta retorna de modo insistente: ¿cuál es el lazo que aúna los problemas abordados con la ética? Y por otra parte, se despierta un interrogante correlativo: ¿en qué medida la ética impacta, ya no a filósofos o metafísicos —especialistas en reflexionar sobre el tema—, sino a los psicoanalistas en cuanto tales? Lacan utiliza una frase sencilla para definir a la ética: Lo que constituye su objeto, es aquello que los hombres quieren<sup>244</sup>. Por esa simple razón, la ética nos involucra del modo más directo en nuestra práctica. Es aquello que los hombres quieren y también eso frente a lo cual se defienden. Atendiendo a la definición lacaniana, es evidente que la ética hace a un campo nodular en la problemática del psicoanálisis, en tanto se liga con las incidencias de uno de los conceptos fundamentales de la empresa freudiana: el deseo.

El *Wunsch* freudiano, ese orden erigido en relación a la instalación de la Ley — como bien lo señalaba Lacan ilustrándolo con la *epístola de Pablo a los Romanos*— puede ser examinado como participante de un circuito de ida y retorno. Entre el deseo y la Ley se instala un periplo —tal es la recurrencia de este tipo de esquematizaciones en Freud y en Lacan— que habla de una verdadera topología del retorno<sup>245</sup>. La ida y vuelta del que participan los conceptos complementarios ya mencionados, implica para Lacan la necesidad de recurrir a nuevas extrapolaciones del campo de la filosofía y de la literatura. Dos personalidades presentadas con recurrencia en este Seminario reaparecen aquí: se trata de Emmanuel Kant y del marqués de Sade. Personalidades heterogéneas, que dos años más tarde se asociarían en el célebre escrito lacaniano que lleva por título la conjunción de sus nombres<sup>246</sup>. En lo que al *Seminario 7* respecta, la relación y las diferencias entre ambos permitirán analizar qué es aquello que circula entre el deseo y la Ley. De todas maneras, cabe aclarar que lo que a Lacan interesa no es la simple aprobación de elementos de ambos autores, sino la articulación de las reflexiones de cada uno a la luz del pensamiento freudiano. Kant y Sade se incluirán en

<sup>244</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit.

<sup>245</sup> Topología puesta en acto en la propia estructura del *Seminario 7, La ética del psicoanálisis*

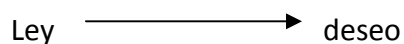
<sup>246</sup> Lacan, J. “Kant con Sade”. *Escritos II*. obra cit. Pág. 744.

un pequeño diagrama, a partir del cual se ilustrará de qué forma opera el circuito que se instala entre la Ley y el deseo.

En un breve texto incluido en los *Escritos*, titulado "Del *Trieb* de Freud y del deseo del psicoanalista", Lacan emite una frase a destacar, respecto de lo que implica cierta inadecuación fundante de lo desiderativo, "Este drama no es el accidente que se cree. Es de esencia: pues el deseo viene del Otro, y el goce está del lado de la Cosa"<sup>247</sup>.

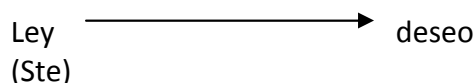
San Pablo lo había expresado de manera inmejorable; de ello dimos cuenta hacia el final del capítulo III: por haber conocido a través de la Ley de qué se trata el pecado, es que se ha tornado uno deseante de lo que la Ley prohíbe. Entonces, es en función de la Ley que el sujeto se introduce en el orden del deseo. Es este el carácter decisivo, paradójico, de lo que implica la instauración de esa legalidad. La Ley, lejos de estar montada sobre un deseo salvaje, es la que introduce lo desiderativo, incitando no sólo al acatamiento de aquello sobre lo cual legisla, sino también a su transgresión.

Por otra parte, ni la Ley, ni el deseo, proceden del ámbito del sujeto. Podría creerse que el deseo proviene del sujeto, mientras que la Ley es impuesta desde afuera. De modo contrario, ambos elementos provienen del campo del Otro, y es la Ley la que determina el deseo:



Aquí se puede reconocer uno de los célebres aforismos lacanianos: el deseo es deseo del Otro. No se trata de ninguna emanación interior, sino que es en el campo del Otro donde puede localizarse la Ley, cuya interdicción es fundante de toda cultura: la prohibición del incesto. No es otra regulación la que origina al deseo. En cuanto tributario del Otro, y por tanto de la Ley, lo desiderativo es secundario. Pero es crucial ubicar el punto de partida en el campo del Otro, pues obliga a establecer una diferencia con cualquier concepción psicológica de corte individualista.

En el *Seminario 7*, Lacan insiste en que la Ley introduce un ámbito novedoso respecto del orden natural, del instinto, de lo constituido, en síntesis: de aquello que tiende a repetirse de modo idéntico, es decir, lo homogéneo. La Ley instauro una heterogeneidad, un quiebre en nuestro particular universo —es posible decirlo así, aunque el último término no sea acorde a la perspectiva lacaniana, pues se refiere a una totalidad. ¿Cuál es la característica crucial de nuestro "ser-en-el-mundo" —adoptando la terminología heideggeriana— según Lacan? Lo decisivo es el hecho de ser parlantes, de estar inmersos en un baño de lenguaje. El sujeto es un *parlêtre*, un "ser-por-el-habla". La referencia al habla indica que un sujeto es tal, en tanto es hablado. Aquí se introduce el factor heterogéneo, que es el orden del significante:



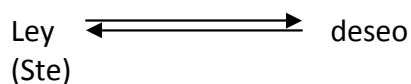
La función del significante es la de heterogeneizar al sujeto en su misma operación de constitución. En esa condición puede apreciarse la imposibilidad de cualquier orden natural, tal como se lo ha pensado desde las más diversas perspectivas. El significante

<sup>247</sup> Lacan, J. "Del *Trieb* de Freud y del deseo del psicoanalista". *Escritos II*. obra cit. Pág. 832.

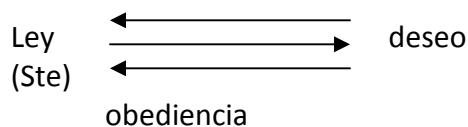


incidirá, luego de instaurar su legalidad, sobre una cuestión definitoria que ronda lo trabajado en el *Seminario 7*: el problema del bien. Con un giro sutil, que Lacan efectúa al promediar la sección dedicada al goce, el tema del bien se articula con la cuestión de los bienes —en el sentido material. El caso es que los bienes de este mundo y el Bien, aunque la relación parezca economicista, están articulados, como será explicado más adelante.

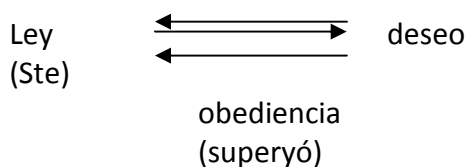
Detengámonos primero a nivel del significante, que quiebra por completo toda organización biológica o natural. El sistema preconstituido se topa con un elemento que introduce un orden no natural: el deseo no se liga a la necesidad, pues no busca un objeto prefijado cuya obtención produciría la satisfacción. El *Wunsh* freudiano no puede ser colmado en sus exigencias: cuando se cree haber encontrado lo que se buscaba, en ese preciso instante, el deseo lanza su urgencia hacia otro objeto — movimiento que se repite al infinito. Por lo tanto, la instalación del deseo en el sujeto, está determinada por el Otro, y por la heterogeneidad planteada en relación a su objeto, en tanto el significante opera mediante cortes. Una de las paradojas del deseo —y no de las menos cruciales— consiste en que respecto de la Ley que lo determina, ésta tiende a dos movimientos simultáneos:



Las dos flechas que de modo retroactivo unen al deseo con la Ley, cubriendo el trayecto de retorno hacia la primera instancia, indican dos posibilidades. Por un lado, podrá ubicarse a la obediencia:

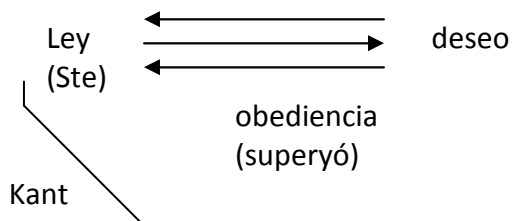


El deseo suscitado por la Ley, obedece al mandato de la misma, pero no es un caso de acatamiento sin consecuencias. Por el contrario, la situación es compleja: se trata, por ejemplo, de aquella obediencia propia del sujeto, que procurando inhibir su agresión, lo único que logra es incrementar sus reproches a sí mismo. Lo paradójico consiste en que los autorreproches, no provienen de haber cometido una maldad —lo que posibilitaría reprimendas posteriores—, sino que el hecho mismo de no cometerla, aumenta los cargos contra el sujeto. Dicha paradoja, sólo puede entenderse desde la perspectiva psicoanalítica, en tanto articulamos este tipo de situaciones con las tesis freudianas, y en especial, con su propuesta de lo que implica la vuelta contra sí mismo, como destino de la pulsión<sup>248</sup>. La obediencia del deseo a la Ley, dista mucho de una subordinación apaciguante, más bien, lo que consigue es acentuar la severidad del superyó:

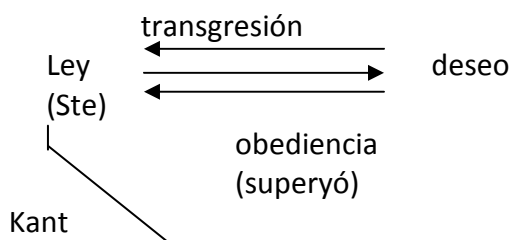


<sup>248</sup> Freud, S. *Pulsiones y destinos de pulsiones*. obra cit, T. XIV. Pág. 122.

El sujeto que soporta la obediencia del deseo a la Ley, no se encuentra en paz consigo mismo, no está tranquilo, sino que, por el contrario, ese movimiento arroja como resultado el malestar. El término freudiano *Das Unbehagen*, es exacto para designar el sometimiento del deseo a los dictámenes de la Ley. Entre los dos autores considerados por Lacan como propulsores de sendas éticas, cabe ubicar a Kant como teorizador del trayecto recién consignado:

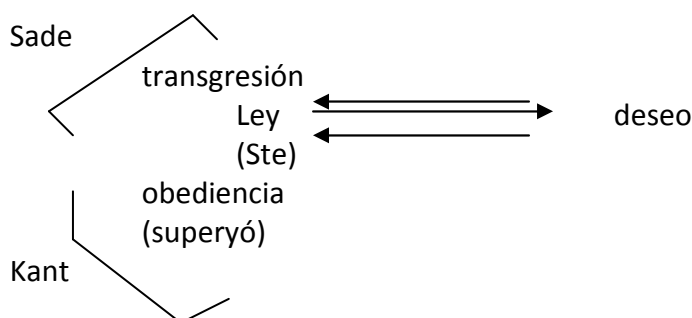


La premisa kantiana: "obra de manera tal que tu conducta pueda ser elevada a máxima universal", resume la condición de sometimiento del deseo a la Ley. Recordemos que el sujeto obra moralmente de acuerdo a la Ley captada por su raciocinio, y no según los caprichos de sus afectos "patológicos" —porque él mismo sería, entonces, un sujeto patológico, tal como Kant piensa la cuestión. El deseo retorna al orden fundante de la Ley mediante la obediencia a sus mandatos, siendo controlado por esa instancia —"figura obscena y feroz"— llamada superyó. Mas, si decide no obedecer, evadiendo de modo desiderativo los circuitos establecidos, tampoco escapará a la legalidad. Se responde a la Ley con obediencia o sin ella: no hay otra posibilidad. Si no hay acatamiento a la Ley, lo que se produce es el retorno por la vía de la transgresión:

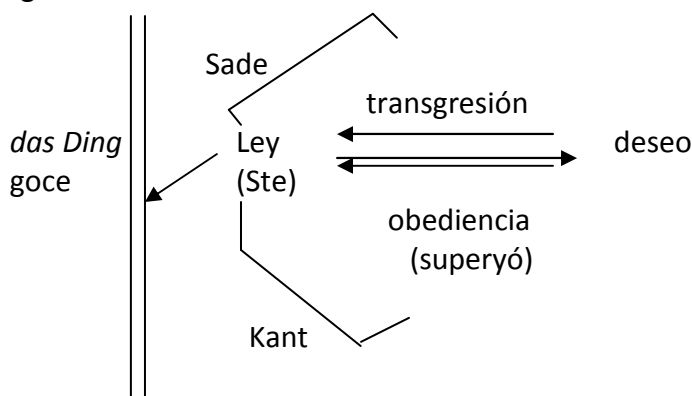


El deseo no puede transgredir la Ley más que en implícita referencia a la misma. Aquí, Lacan convoca a la otra figura elevada a la categoría de pensador moral, a partir de su obra literaria. Fue Sade quien teorizó sin igual la temática de la transgresión, y como filósofo moral hay que consignarlo en simétrica oposición con Kant. Lacan se referirá en elocuentes términos a esta obra insuperable "en el sentido de un absoluto de lo insoportable capaz de ser expresado por palabras en lo concerniente a la transgresión de todos los límites humanos. Puede admitirse que en ninguna literatura, de ningún tiempo, hubo una obra tan escandalosa. Ninguna otra hirió tan profundamente los sentimientos y los pensamientos de los hombres"<sup>249</sup>. La categórica consideración lacaniana hace a Sade merecedor de un lugar en el diagrama:

<sup>249</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 242. [318]



Teniendo en cuenta lo expresado por Lacan en el Escrito citado al comienzo de este capítulo, es posible trazar una frontera definida entre dos órdenes disímiles: "... el deseo viene del Otro, y el goce está del lado de la Cosa"<sup>250</sup>. Pues bien; la transgresión sadiana tenderá en todo momento a intentar el franqueo de esta valla. Procurará acceder al goce, mediante todos los medios disponibles de no acatamiento a la Ley. Es preciso registrar en el esquema esta situación. Si entendemos con Lacan que entre el orden del deseo y el campo del goce hay una barrera, la transgresión de la Ley intentará erigirse en un conducto para sortear dicho impedimento, para así poder llegar al goce que está en el lugar de *das Ding*. Tal circunstancia puede ser visualizada del siguiente modo:



El goce ubicado del lado de la Cosa, es el punto último al cual la transgresión intenta acceder. Reiteremos que Sade recurre a los fantasmas monocordes, insistentes, monótonos, estructurados por una premisa ética, aunque dicha premisa esté fundada en esa transgresión por excelencia que es el crimen. En todas las expresiones posibles, el crimen sadiano delinearé una figura que puede denominarse como el "Ser Suprema Maldad". La ética, que origina las más diversas conductas transgresivas en los personajes de Sade, sienta, a la vez, las premisas para que la maldad no sea una suerte de elección del sujeto —es decir, un camino a seguir entre otros— sino que se presenta como único recurso de superación. La adhesión al crimen, por ejemplo, en la cofradía de los libertinos de *Juliette*<sup>251</sup>, posee inscripción social: es conducta reglada, aunque en sentido opuesto al de la Ley que orienta hacia el bien. Por citar otro caso, recordemos el capítulo de *La filosofía en el tocador* donde la invocación de Sade era clara: "Franceses: un esfuerzo más para ser republicanos"<sup>252</sup>. Este, advocación no alude sólo al orden de la civilidad, sino que hace al acondicionamiento de los sujetos a la Ley del goce, que se ubica en las antípodas de la

<sup>250</sup> Lacan, J. "Del *Trieb*.... obra cit. Pág. 832

<sup>251</sup> Sade. *Juliette* obra cit,

<sup>252</sup> Sade. *La filosofía*... obra cit. Pág. 159.

Ley del deseo. Una Ley que intenta alcanzar ese paradójico bien-mal que reside del lado del goce, de la Cosa. Cabe advertir aquí el relativismo de las categorías morales. Haciendo el mal, dice Sade, es como se responde a la naturaleza. No de otro modo puede el libertino superarse, vale decir, conseguir su bien.

En la clase XVI, del 4 de mayo de 1960, titulada en la versión oficial "La pulsión de muerte", Lacan rescata de *Juliette* otro elemento de la moral sadiana: se trata de lo que denomina el "Sistema del Papa Pío VI". Lejos de ser una mera curiosidad del texto sadiano, pueden encontrarse en este sistema ético, ecos de ciertas teorías de muy lamentable contemporaneidad. Según lo expuesto por el personaje de Pío VI, la naturaleza posee un equilibrio caótico, donde las especies rivalizan entre sí, provocando una situación inarmónica. Dirá Lacan: "La idea es que el puro impulso de la naturaleza es obstruido por sus propias formas, que los tres reinos, por manifestarse en formas fijas, encadenan la naturaleza en un ciclo limitado, manifiestamente imperfecto por lo demás, como lo muestra el caos, incluso la multitud de conflictos, el desorden fundamental de sus relaciones recíprocas". Ante esta situación, ¿cuál es el recurso que tiene el hombre para mejorarla, colaborando así con la naturaleza? Pues, el crimen. Así lo comenta Lacan: "el cuidado más profundo que se le puede imputar a ese sujeto psíquico, en el sentido del término que quiere decir lo más profundamente oculto, que sería la Naturaleza, sería vaciarlo todo, para permitirle recomenzar su tentativa, volver a partir con un nuevo impulso"<sup>253</sup>. Por vía del crimen, se consigue modificar el estado de la naturaleza, el hombre lo hace en virtud de una semejanza con un estado de gracia. Al obedecer a un precepto superior: la naturaleza nos llevaría al crimen, para mejorarse. Obedeciendo a la premisa del asesinato llevamos a la naturaleza a adoptar mejores formas. En el *Seminario 7* pueden leerse algunos párrafos del sistema de Pío VI, descritos por Sade: "Un filósofo antiguo llamaba a la guerra *la madre de todas las cosas*. La existencia de los asesinos es tan necesaria como esa calamidad; sin ellos, todo estaría perturbado en el universo. (...) esa disolución sirve a la naturaleza, pues ella recompone a partir de esas partes destruidas. Por lo tanto, todo cambio operado por el hombre sobre esa materia organizada, sirve a la naturaleza mucho más de lo que la contraría"<sup>254</sup>. A nuestro parecer, puede encontrarse en esta argumentación el germen de lo que, por ejemplo, puso en marcha el proyecto de exterminio nazi. La diferencia es que Hitler y sus acólitos pusieron en acto lo que Sade planteaba a través de sus personajes, y por tanto, en forma sublimada. De la producción simbólica sadiana, a la puesta en acto hitleriana, hay un hilo conductor. Como se ha señalado, el proyecto del libertino teórico fracasó en Sade de modo estrepitoso; si bien el de Hitler también contó con su fracaso final, las consecuencias fueron pavorosas. Y toda la maquinaria de muerte montada por los nazis se fundaba en el propósito de servir a la naturaleza, seleccionando y mejorando una presunta raza superior.

Aunque el Tercer Reich haya sido vencido, los rebrotes filonazis aparecen en los más variados lugares, y bajo las más diversas formas. Estos son datos históricos a tomar en cuenta para advertir hasta qué punto puede funcionar lo que Sade concibió como un sistema destructivo, una operación de purga, de limpieza, de la cual el crimen sería el ejecutor, depurando a la naturaleza de toda su escoria. Para Hitler, la

<sup>253</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 253-254. [352]

<sup>254</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 254-255. [353-354]

aniquilación se limitaba a las razas inferiores. En Sade, en cierto sentido, la liquidación pretendía llegar aún más lejos, ya que no bastaba con la mera destrucción de la vida. Un asesinato sería "la primera destrucción", pero más allá quedaba un resto que produce nuevas formas de vida. Al matar a un hombre, por ejemplo, el cadáver genera a su vez otras modalidades de vida. Sirviendo de alimento a otras especies; las mismas bacterias que lo corrompen también son vida. Por lo tanto, aunque la materia se degrade, el proceso vital continúa, sobrevive a la muerte individual. Lo que el Pío VI de Sade propone es, con precisión, anular esta posibilidad mediante una segunda destrucción. Esta acción conduce a liquidar, de manera absoluta, todo vestigio de lo que alguna vez fue vida. En el *Seminario 7* encontramos la referencia de Sade: "Sería necesario, para servirla todavía, mejor," —a la naturaleza— "poder oponerse a la regeneración resultante del cadáver que enterramos. El asesinato sólo le arranca al individuo al que golpeamos la primera vida; sería necesario poder arrancarle la segunda, para ser todavía más útiles a la naturaleza; pues lo que ella quiere es el anonadamiento: dar a nuestros asesinatos toda la extensión que ella desea nos supera"<sup>255</sup>. La última enunciación de este fragmento, señala Lacan, nos lleva al núcleo más temible que hay en nosotros: aquel que procura la aniquilación total, el anonadamiento de todo lo existente. Un crimen provoca una mera metamorfosis orgánica, según esta perspectiva. Lo que la naturaleza quiere, dice Sade, es que, en última instancia, se produzca un retorno a la nada.

La idea sadiana de la aniquilación total por medio de una segunda destrucción remite, en el campo freudiano, al principio del Nirvana. Según éste —cuya denominación fue propuesta, aclara Freud, por Bárbara Low<sup>256</sup>—, el aparato psíquico tiende a la reducción absoluta de la tensión hacia un nivel cero, lo cual coincidiría con una tendencia de lo orgánico que consiste en volver al estado inorgánico. Principio que debemos distinguir de la pulsión de muerte: por un lado, estará la tendencia hacia un estado, si no de reposo total, al menos de equilibrio universal —aquello que la física denomina como entropía. Por otra parte, la *Todestrieb* —muchas veces contundida con lo anterior— es aquello que tiende a la separación, al corte. Aunque muchas ingenuas lecturas de Freud han unido ambos conceptos en uno solo<sup>257</sup>, lo que en *Más allá del principio del placer* se plantea, señala Lacan, es la presencia de dos cuestiones diferenciadas:

Nirvana

Pulsión de muerte

Se lo ha reiterado en repetidas ocasiones: la pulsión de muerte no busca la muerte del sujeto, o la destrucción en sí. Por oposición, en el principio del Nirvana, que Lacan convoca en el *Seminario 7*, el retorno a lo inanimado es lo definitorio. Este principio, va todavía más allá de aquello a lo que conduce la pulsión de muerte: la trasciende en busca del anonadamiento, de la conversión en nada de todo lo que es. En el Nirvana se encuentra lo que en términos sadianos se denomina "destrucción segunda"; una disolución completa:

<sup>255</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 255. [354]

<sup>256</sup> Freud, S. *Más allá del principio del placer*. obra cit, T. XVIII. Pág. 54.

<sup>257</sup> Al considerar que la pulsión de muerte es un impulso hacia la autoaniquilación, y aun peor, confundiendo al orden de la pulsión con el del instinto, y concluyendo que era un dislate el pensar que podría haber un instinto de autodestrucción.

Nirvana	Pulsión de muerte
Destrucción segunda	

Con tal destrucción, no queda huella alguna del cadáver, culmina en la desintegración total, en la supresión de todo lo existente. Ahora bien, respecto a la pulsión de muerte, el término sadiano que corresponde es el de destrucción primera:

Nirvana	Pulsión de muerte
Destrucción segunda	Destrucción primera

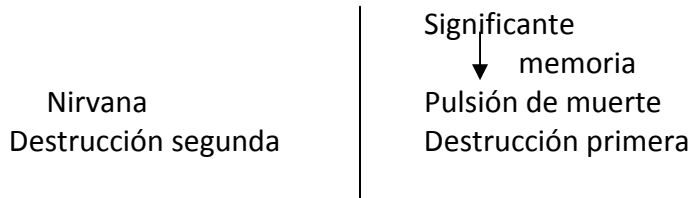
Si tomamos el postulado sadiano en torno a esta destrucción primera, es preciso considerar que la pulsión de muerte no conduce a una destrucción —en el sentido de una eliminación— sino a una metamorfosis. Produce cambios, mutaciones; la pulsión de muerte no hace sino crear vida. De modo que no es posible afirmar que la pulsión de vida se orienta hacia la vida y la pulsión de muerte se dirige hacia lo contrario, oposición que parece desprenderse en no pocas ocasiones de la lectura de obras como las de Melanie Klein. En sus trabajos parece reposar esta idea: que a un incremento de la pulsión de vida le corresponde una mayor salud mental —un sujeto más equilibrado. De manera inversa, el predominio de la pulsión de muerte originará la enfermedad, entendida como disociación del objeto. Claro está: lo que subyace a esta cuestión parece un modelo energético, donde se busca un cierto equilibrio. Lacan insistirá en que la consideración al modo hidráulico de la temática pulsional no coincide con lo que Freud había postulado. El problema central es que la argumentación energética en torno a esta cuestión es inadecuada, pues el *Todestrieb* se relaciona, no con el orden de la necesidad natural sino, con el creacionismo del significante. Lacan manifestará: "Si todo lo que es inmanente o implícito en la cadena de los acontecimientos naturales puede ser considerado como sometido a una pulsión llamada de muerte, esto es así sólo en la medida en que hay cadena significativa"<sup>258</sup>. Y en cuanto al creacionismo, agrega que la pulsión de muerte es del mismo orden que el sistema del Papa Pío VI: "Como en Sade, la noción de pulsión de muerte es una sublimación creacionista, vinculada con ese elemento estructural que hace que, desde el momento en que tenemos que vérnosla en el mundo con cualquier cosa que se presenta bajo la forma de la cadena significativa, hay en algún lado, pero ciertamente fuera del mundo de la naturaleza, el más allá de esa cadena, el *ex nihilo* sobre la que se funda y se articula como tal"<sup>259</sup>. De nuevo el significante, creacionista *ex nihilo*, es convocado —a través de la sublimación— para dar cuenta de la pulsión de muerte. Por lo tanto, será su intervención en el orden de la *Todestrieb* un dato fundamental para distinguirla del principio de Nirvana:

Nirvana	Significante
Destrucción segunda	↓ Pulsión de muerte
	Destrucción primera

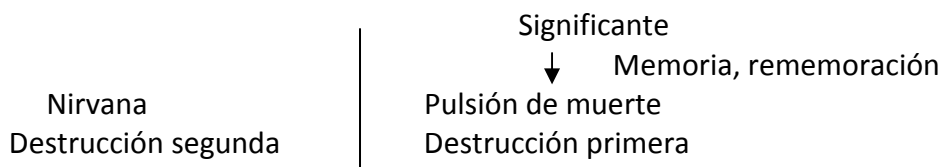
<sup>258</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 256. [356]

<sup>259</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 257. [356-7]

"La pulsión de muerte" —destaca Lacan— "debe situarse en el dominio histórico, en la medida, en que ella se articula en un nivel que sólo puede ser definido en función de la cadena significativa"<sup>260</sup>. ¿Y cuál es ese dato crucial que define su inserción en el citado dominio? Pues la memoria:



Tan decisiva es la memoria, que permite definir la noción fundante del campo psicoanalítico: lo inconsciente. ¿No es acaso lo inconsciente un fallo de la memoria? Y no una falla susceptible de ser corregida con cierto esfuerzo, y que permitiría recordar eso que no es consciente. Se trata de que, en tanto es un ser hablante, ese sujeto posee necesariamente un punto que no puede recordar. Lo imposible de recordar indica la presencia, de lo inconsciente, y también —señala precisa Lacan— su articulación con el lugar del sujeto. Es como un salto en la cadena significativa que el sujeto podrá erigirse; hay un lugar que falta en la memoria, y es éste, precisamente, el que indica la ubicación del sujeto. En tal sentido, el sujeto es falta, se produce por medio de un agujero en la cadena; es allí donde irrumpe. De todas maneras, esa presencia del sujeto —que recordémoslo: no es otra cosa que efecto del significante— enhebra a su vez la cadena. En toda esta estructuración, la memoria adquiere un valor de elemento fundante. También, indica una función decisiva —tal como comprobamos en la clínica—, que es la rememoración:

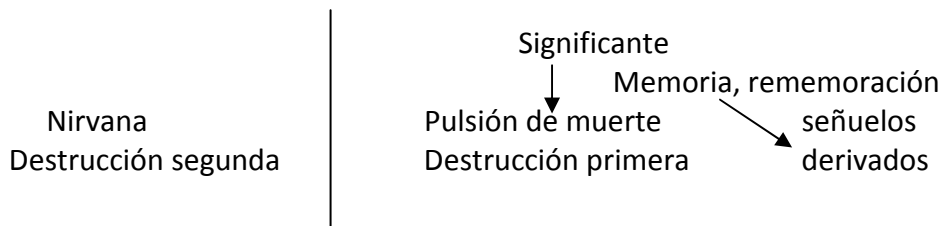


Desde el mismo momento en que se la hace determinar por el significante, queda en claro que la pulsión de muerte no es ninguna emanación interior que surge desde el fondo del sujeto, sino que se genera desde el campo del Otro. No puede decirse lo mismo del instinto, que sí podrá ser entendido como propio del sujeto, en tanto se transporta genéticamente. Pero el orden natural le es ajeno a la pulsión; es por eso que introduce un desajuste general en la naturaleza y sus ciclos.

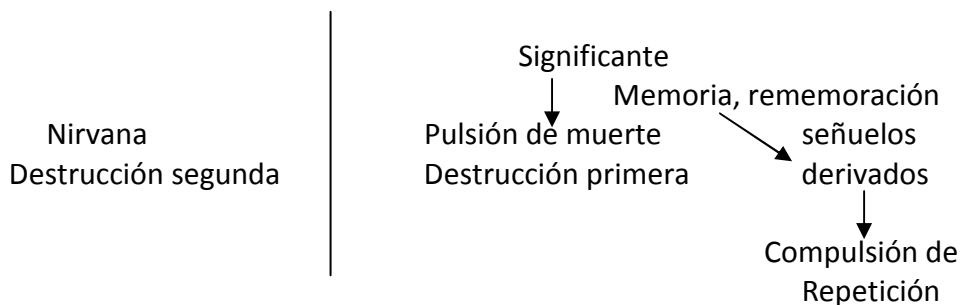
Incluir la rememoración en nuestro esquema obliga a reorientar la cuestión al ámbito de la clínica, para apreciar de qué modo este desarrollo conceptual incide en la dirección de la cura, sobre lo que el analista puede pretender del analizante, y viceversa —de lo cual no siempre es fácil sustraerse. La concatenación de memoria, y rememoración hace que, en este circuito que se instala, se busque reconstituir una condición pretérita, un reencuentro; es este un funcionamiento habitual en el ser

<sup>260</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 255. [254]

hablante. La cuestión reside en que la condición buscada está perdida de modo definitivo, por lo tanto, con lo que se topa es con señuelos o derivados:

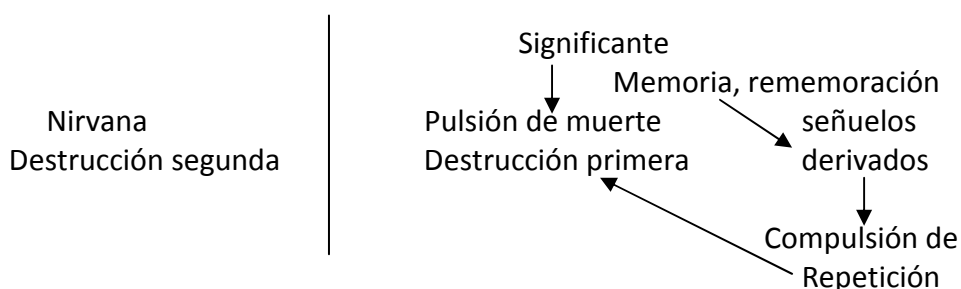


A nuestro entender, estos derivados originan cierto problema con el cual Lacan se encuentra; lo que deriva de los señuelos no es otra cosa que la compulsión de repetición:



En esa circunstancia, que da cuenta de un pasado, puede articularse —según Lacan— la eficacia de la compulsión de repetición freudiana. La memoria procura reconstruir ciertas condiciones que, en algún momento anterior, habían sido vías (*Bahnungen*) de satisfacción. Sin embargo, en esta búsqueda no tiene otra alternativa más que desviarse. Por lo tanto, la memoria fracasa en su función, y el índice de ese fracaso es la compulsión de repetición en la que cae al desviarse.

La *Wiederholungszwang* freudiana se refiere a una repetición no buscada, de tinte demoníaco. En otro texto, hemos examinado su operación en las neurosis de destino, donde no se busca repetir los medios de satisfacción, sino las condiciones de un fracaso<sup>261</sup>. Ahora bien, la compulsión de repetición es la característica distintiva de la pulsión de muerte, con lo cual parece cerrarse un circuito:



En cuanto a la memoria y su consecuente fracaso, resulta útil hacer una observación. La falla de la memoria no se produce por una deficiencia, sino que su funcionamiento mismo es fallido por su propia constitución, no hay alternativa, pues en ella opera el significante. No funciona como la memoria artificial de una máquina, que se reduce a un sistema de clasificación y almacenaje. Lacan hace una reflexión

<sup>261</sup> Harari, R. *La repetición del fracaso*. Nueva Visión. Buenos Aires. 1988.



muy aguda respecto de lo que implica el álgebra para la aparición de la ciencia. Señala que el momento de fundación del pensamiento científico, se produce cuando empiezan a trabajar ciertas pequeñas letritas. De eso hace pocos siglos, podría fecharse el acontecimiento en la época de Galileo. Allí se funda un orden que, en tanto usa las "letritas", permite no olvidar nada; una matemática que produce un vuelco fundamental en el sujeto<sup>262</sup>. Es que el sujeto, al estar constituido por el significante, se estructura en función de un olvido, y en cuanto a su memoria, no puede estar sino agujereado —eso es lo inconsciente. Está articulado en el punto donde el sujeto no sabe aquello que no puede memorizar. Por el contrario, las matemáticas que fundan a la ciencia operan maquinalmente; no existe allí la falla constitutiva de la memoria del ser hablante. Esta condición provoca que la ciencia aparezca con semejante poder: el sujeto, al confrontarse con un discurso en el que no está inserto, y que parece funcionar con autonomía, sólo puede advertirlo como distante y distinto. El sujeto queda situado en una posición deficitaria ante esa suerte de potencia que pronto adquiere características amenazantes. La ciencia como ogro del sujeto, es la situación que ilustran los debates y las obras de ciencia ficción relacionadas con el campo de la inteligencia artificial; la mente humana versus la computadora. ¿Cómo no imaginar una presencia demoníaca en esa máquina, que piensa más y mejor que el ser hablante? El efecto siniestro que el tema produce, es equivalente al que en la compulsión de repetición captura y parece dominar por completo al sujeto.

Podrá objetarse que la memoria implica cierta indeseada ligazón a la instancia consciente, en tanto se asocia a ésta con la posibilidad de recordar. ¿Cuando se trata de lo inconsciente, no sería más oportuno hablar de olvido? Allí, la respuesta de Freud es que la palabra "memoria" —impregnada de un sentido consciencialista, debido a su procedencia de la psicología—, se autoriza cuando se alude a la rememoración, en tanto la meta de la clínica analítica involucra esta dimensión. A esto se suma, que Lacan designa a lo inconsciente como un saber no sabido: en ese sentido, hay una memoria articulada; por ende, el referirse a un olvido, no hace más que reinstalar la cuestión en el plano consciente. Por otra parte, recorriendo la obra freudiana, topamos con la conocida acotación sobre el paciente "que no sabía que sabía", un ejemplo que confirma la intelección lacaniana. La memoria remite a una articulación significante, de modo que, dicha función, debe ser despojada de todo sustrato psicológico al ser introducida en el campo psicoanalítico. Lo mismo sucede con el significante, que, aunque se utilice en modo singular, hace referencia a una red; si así no fuese, recaeríamos en una concepción teísta, en la cual, el significante, sería el principio explicativo último en una hipótesis encubiertamente teológica. El caso es que la apropiación del concepto sufre, en su transpolación al psicoanálisis, una metamorfosis decisiva.

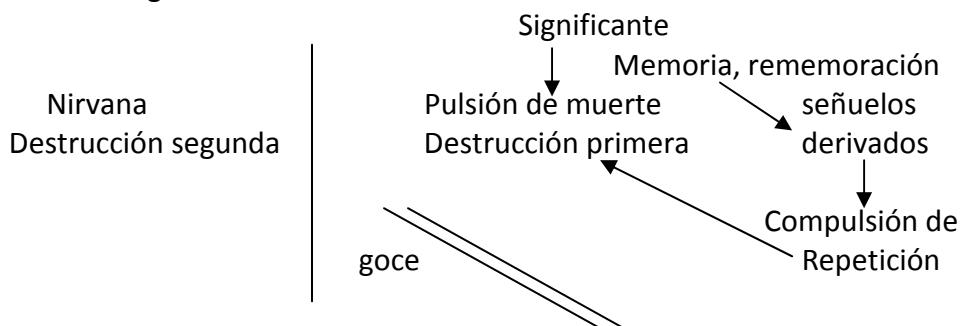
A pesar de la tan mentada rememoración, la memoria del "saber no sabido" resulta imposible de ser evocada, pues no está sujeta a una disponibilidad, por ese dato insoslayable que es la represión primaria. Si fuera posible recordarlo todo, un sujeto hartado analizado, dejaría de tener inconsciente. Tal ejemplo demuestra por el absurdo que la falla es irremontable. Si pudiera hacerse consciente todo lo inconsciente —esto es, si la memoria fuera un mero depósito donde se almacenan los elementos alguna vez registrados—, nos encontraríamos con un sujeto que no olvidaría, que no soñaría, en síntesis, que no presentaría ninguna de las formaciones

---

<sup>262</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 264. [365]

de lo inconsciente, pues se trataría de un ser parlante, en el cual lo inconsciente se habría superado. Es indudable que esta idea trabajó un buen tiempo en ciertas corrientes autodenominadas analíticas. Mediante la imaginización de un procedimiento de desagote —otra vez el recurso a la hidráulica—, se buscaría "vaciar" lo inconsciente, y de no obtener este resultado, el psicoanálisis se demostraría inoperante. Por supuesto que, atendiendo a los desarrollos aquí expuestos, nadie propondría semejante exhaustivización, en primer lugar, por el simple hecho de que es imposible. Y lo es —diría Lacan— porque se trata de un real, al que sólo se lo puede rozar. El fin de análisis se producirá en esos toques, y no en el agotamiento de los contenidos inconscientes del sujeto.

En cuanto al esquema que estamos desarrollando, es preciso localizar una barrera que ya fue utilizada en el diagrama precedente. Ella separa el ámbito de la pulsión de muerte —por lo tanto, el del significante— de un más allá. Lacan insiste en que se trata de un lugar opaco, de difícil acceso —al cual el sujeto inhibe. Se trata del espacio donde reina el goce:



La barrera evoca, entre otras cosas, que si se tiende al goce, se lo hará mediante una transgresión, violentando las fronteras establecidas por la Ley. En este punto, es preciso volver a la noción de *Bahnung* (vía): este concepto indica, en éste caso, vías placenteras, que intentan mantener —según la hipótesis freudiana— la excitación a un cierto nivel, sin que éste se vea trascendido. Al respecto, Freud se refería a un aparato amortiguador de estímulos<sup>263</sup>. Ahora bien, el malestar que puede provocar la lectura de Sade, por ejemplo, consiste en que allí hay una intención constante de franquear el límite impuesto. Gracias al aparato amortiguador propuesto por Freud, podemos vivir nuestra realidad hipnótica cotidiana, impidiendo al mismo tiempo nuestro acceso al goce, y procurando vivir hedónicamente en un universo de placer. Mediante estas *Bahnungen* —remarca Lacan—, se logra, distribuyendo un poco por todas partes, cierta dimensión de equilibrio —uno de los usuales pedidos de los analizantes. Y ya que se menciona a la clínica, la cuestión es cómo, en tanto analistas, podemos mantenernos del lado placentero, y sostener una posición ingenua desde la cual pretendemos "hacer el bien", ignorando la indagación en la dimensión del goce —sin tornar en cuenta lo constituyente de ese plano.

Hay un deseo de curar, y, como es sabido, Lacan mantiene al respecto una postura bastante herética, que en general es recibida con escándalo, y en particular desde el terreno de las psicoterapias. Él considera que la cura se produce por añadidura. ¿Qué quiere decir esto? ¿Acaso que el psicoanalista debe desatender todo lo ligado con la curación? Si uno lee a Freud con detenimiento, casi a la letra, y no interpretando

<sup>263</sup> Freud, S. *Proyecto...* obra cit

demasiado, se encuentra con su afirmación de que lo notable del psicoanálisis es que en él coinciden la terapia y la investigación. No existen los laboratorios experimentales donde se prueba lo que luego se aplicará a los seres hablantes; lo cual no indica que los experimentos no se realicen en los sujetos, como si fueran cobayos. Lo que ocurre es que, investigando lo inconsciente del analizante, se produce la cura; de allí la coincidencia de ambos órdenes. No se agrega un diseño experimental, como propone el positivismo.

Cuando uno analiza está investigando, y, se podría acotar aquí que, en dicha investigación, el analista se propone acercarse al sujeto con algún bien. Si pensáramos la cuestión de este modo, nos volveríamos a encontrar con la idea instintivista y naturalista del bien, situándonos en lo que Lacan denomina la "vía americana" —muy freudianamente a nuestro entender. Freud poseía una suerte de repulsión casi visceral por los Estados Unidos, que nada tenía que ver con la historia norteamericana ni con la inserción internacional de esta nación. Sino que, su rechazo se orientaba a ciertos valores fundantes de la cultura estadounidense, como esa máxima que aconseja, e inclusive impele al sujeto a que se haga por sí mismo un gran hombre: "Comience usted sin nada, que va a llegar a todo, si se lo propone verdaderamente". La ideología del *self made man* inunda la cultura norteamericana, tal como puede apreciarse en las más variadas producciones culturales, exportadas, además, al resto del planeta. Esta referencia consustancial al *American way of life*, disgustaba mucho a Freud y Lacan prosigue con tal posición, deslizando una y otra vez agudas críticas, como la que brevemente efectúa en el *Seminario 7*<sup>264</sup>.

Volvamos ahora nuestra atención hacia el film de Bernardo Bertolucci *El último emperador*, donde se narra la historia de Pu Yi, quien coronado monarca a los tres años, atraviesa infinidad de peripecias y culmina su vida como un humilde jardinero de Pekín. En un reportaje periodístico, el cineasta considera que su filme es "la historia de la cura de la enfermedad de la omnipotencia"<sup>265</sup>. En términos afines al psicoanálisis, Bertolucci reflexiona sobre su película como un proceso de cura y, en efecto, lo que se narra en *El último emperador*, es muy similar a la historia de un psicoanálisis. En el comienzo, el analista se ve situado en el lugar de un emperador, mientras que, hacia el final, resulta ser alguien como todos. Proceso similar al que tiene cabida en la relación entre padres e hijos: los padres son instalados en la infancia en un sitio del que luego se verán desalojados, mediante la desidealización que se produce hacia la adolescencia. Sin embargo, el sujeto bien puede conservar la idealización en otro registro, como Freud lo comprueba en *La novela familiar del neurótico*<sup>266</sup>.

La "vía americana", esa promesa de hacer todos los bienes accesibles al sujeto, le permite a Lacan efectuar un deslizamiento, desde la idea del bien hacia la idea de los bienes terrenales. ¿En qué medida estos vendrían a colmar algún deseo? Él considera que los valores inficionan a tal punto nuestra práctica, que cierta idea clásica ha llegado a constituirse en un cartabón de la cura. Se trata de la cuestión de la oblatividad: o sea, ceder lo propio en pro de otro, que se relaciona con la idea tradicional del bien. Así, la generosidad del analista pasa a ser un elemento fundamental —no desligada del ya examinado altruismo sacrificial— y parámetro de cierta línea nada minoritaria del llamado psicoanálisis postfreudiano. Junto a la "vía americana" aparece el concepto de *human engineering* —para tomar un término usual

<sup>264</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 264.[366]

<sup>265</sup> Bertolucci, B. "La cámara es como un dios menor, diario *Página/12*, 24/3/1988.

<sup>266</sup> Freud, S. "La novela familiar del neurótico". obra cit. T. IX.

de la jerga psicológica americana— que brinda la posibilidad de reformar al sujeto, de llevarlo por el buen camino, de adaptarlo funcionalmente al sistema. Ahora bien, si estos no son valores compatibles con el psicoanálisis, ¿cuál es el objetivo analítico? La cuestión radica en desmontar las ilusiones merced a las cuales los sujetos se prenden en sus deseos. Allí encontramos la pertinencia de nuestra práctica.

El bien, en su relación con los bienes, posee una duplicidad que no puede ser desatendida. Lo equívoco de la conversión de la idea de bien en su articulación con los bienes materiales es que, cuando estos últimos son apropiados por el sujeto, aparece la referencia crucial al poder. La posesión, el dominio de un bien, implica poder, pero, ¿en qué radica éste? En la suposición de que dicho bien le fue sustraído a otro. En la historia sadiana de *Juliette* se aprecia de qué manera alguien —siempre y cuando sea rico— puede disponer del otro. Esa acumulación de bienes en que consiste la riqueza no culmina en la simple disponibilidad de esos valores, sino que ella permite acceder al poder, que se funda en el poder quitarle a otro su bien. En Sade, esa apropiación del bien material del otro coincidirá, también, con la sustracción del bien moral; de allí la apelación al crimen como conducta apropiada, aquella que obtiene el bien de uno mediante el mal ajeno. Por supuesto que en este esquema, el otro se transforma en aquel que quiere hacer lo propio con uno mismo, se trata de ese sujeto del que Freud daba cuenta en *El malestar en la cultura*<sup>267</sup>. Empujado a amar al prójimo como a uno mismo, el sujeto culmina en la búsqueda de goce a expensas del otro, lo cual le implica hacer el mal, que bien puede ser entendido como un despojamiento del bien. En esa situación se advierte la duplicidad en juego.

No hay un bien en si mismo, sino que éste es definido por el significante. Pero además, en el circuito de los bienes, más allá de su valor de uso y de intercambio, puede ubicarse la utilización de goce de los bienes. En ese aspecto es que el otro aparece como un peligro, y esta circunstancia, no deja de provocar malestar. Este punto queda ratificado en el diálogo de *Juliette* citado en el capítulo precedente, aquel en que se demuestra cómo el neurótico cree siempre que el perverso acapara para si todo el goce —creencia que el perverso no intenta desmentir, por otra parte. No hay analizante neurótico que no se vea involucrado por esta presunción; esto da lugar a que Lacan plantee un goce del Otro: aunque no existe, sin embargo es eficaz. No se lo encuentra en ninguna parte, mas no deja de producir efectos en los analizantes. Por lo antedicho, el lugar del bien se demuestra equívoco y poco definible de antemano. Por otra parte, resulta bastante transformable, pues el otro —para quien es poseedor de un bien— aparece como un peligro. Esta situación captada por Lacan, gracias a su aguzada experiencia clínica, abre un interrogante: ¿cuál es el principal problema de quien es propietario de un bien? Pues, defenderse de aquel en quien ve un enemigo, en tanto amenaza con quitarle lo que es suyo. Para custodiar sus bienes, el sujeto no debe descuidar ni un instante la vigilancia sobre aquello de lo que el otro podría llegar a gozar. Pero en esa situación —que evoca a la del perro del hortelano—, él mismo se priva del goce; defendiéndose del prójimo, termina por inhibir el usufructo del goce —utilizando la terminología del *Seminario 20, Encore*<sup>268</sup>.

En tal Seminario Lacan retoma ciertas problemáticas abordadas en *La ética del psicoanálisis*, y, entre ellas, la temática del goce. El usufructo indica que se puede gozar, en la medida en que ello implica un goce que no sería el propio —el orden

<sup>267</sup> Freud, S. *El malestar...* obra cit.

<sup>268</sup> Mejor traducido como “Más todavía”, que con el desleído “Aun”, con que circula en nuestro medio.

jurídico, por ejemplo, autoriza al usufructo de los bienes de otro, bajo determinadas circunstancias. Pero se puede gozar dentro de ciertos límites: "El usufructo quiere decir que se puede gozar de sus medios, pero que no hay que despilfarrarlos" señala Lacan. Inclusive hay que ser un poco avaro para poder preservar el bien del cual se está haciendo usufructo. De esa manera, el presunto goce que implica la posesión de los bienes queda definido, como bien lo apunta en *Encoré*, como una pura instancia negativa. "El goce —concluye— es lo que no sirve para nada"<sup>269</sup>.

En relación a la oblatividad, Lacan propone en *La ética del psicoanálisis* prestar atención a una institución de estudio clásico en el campo de la antropología, la cual vale la pena recordar para obtener otra perspectiva respecto a la cuestión de los bienes, su posesión y circulación entre los seres hablantes. Tal cuestión, que ha sido investigada en numerosos textos antropológicos, es el *potlatch*; dicho término, utilizado en principio por autores norteamericanos, fue reexaminado por Maree1 Mauss, en un célebre ensayo<sup>270</sup>. Esta institución ceremonial celebra un ritual en el que los sujetos, en lugar de apropiarse de los bienes que dan acceso al goce, de modo inverso procuran la destrucción de ellos. No solo la buscan, sino que, además, la ejecutan: ponen en acto la aniquilación de esos bienes, de uso o suntuarios. Mediante el *potlatch* —que Mauss propuso denominar como "presentaciones totales de tipo agonístico"<sup>271</sup>— la destrucción de los bienes tiene por objeto incrementar el prestigio ante un adversario, pues tales ceremonias, se realizan en forma conjunta entre tribus vecinas que rivalizan entre sí. El desafío consiste en demostrar quién destruye más bienes propios. Si este extraño ceremonial es ubicable en ciertas sociedades "salvajes" —utilizando este término en el sentido que le otorga Lévi-Strauss en *El pensamiento salvaje*<sup>272</sup>—, Lacan advierte que esta economía del bien también se observa en territorios más cercanos. Por ejemplo, en el siglo XII, el del amor cortés, se ubica una institución semejante al *potlatch*: una fiesta de la nobleza, cuya finalización coincidía con la eliminación no solo de lo consumido en el festín, sino también con la destrucción de los animales y de los arneses de los caballeros participantes. Y reflexiona: "Todo sucede como si la colocación en un primer plano de la problemática del deseo requiriese como su correlato necesario la necesidad de estas destrucciones, que se denominan de prestigio, en la medida en que se manifiestan en cuanto tales como gratuitas"<sup>273</sup>. Con muy buen criterio, Lacan se pregunta si el mismo afán de destrucción no es el que se presenta en las guerras. ¿Dónde podemos ubicar, más allá de la barrera, esta condición de *das Ding*? Este *factum*, que es la tendencia a la destrucción vivida en épocas cercanas al dictado del *Seminario 7*, lo obligaba a alertar sobre la posibilidad de una catástrofe, cuyo peligro dista mucho de ser suponible. La advertencia lacaniana es precisa: las destrucciones preconizadas por Sade pueden llevarse a cabo en cualquier momento, aunque no por los libertinos cuyo proyecto jamás pudo imponerse, sino por algunos burócratas sin placer, empeñados en rivalizar mediante un *potlatch* que —ya no circunscripto con sabiduría, como el de los "primitivos"—, implique la aniquilación del planeta. Esta condición pondría en una

<sup>269</sup> Lacan, J. *Seminario 20 Encore*. Seuil, Paris, 1975. Pág. 11. Ed. en castellano *Aun*, Paidós. 1989. Buenos Aires. Pág. 11.

<sup>270</sup> Mauss, M. "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas". *Sociología y antropología*. Tecnos. Madrid. 1971. Pág. 155.

<sup>271</sup> Mauss, M. "Ensayo sobre los... obra cit.. Pág. 161.

<sup>272</sup> Lévi-Strauss. *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica. México. 1964.

<sup>273</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 283. [389]

trágica escena, un patrimonio usual del humano, donde puede apreciarse como el significativo tuerce el orden natural. ¿De qué se trata? Pues de la acumulación de los desechos, de la basura, de la materia consumida, de las heces. Donde seres hablantes se instalan, surge el problema del desecho: no sólo de las deyecciones corporales, sino también de los residuos culturales; la acumulación de basura indica la presencia del significativo.

El insólito itinerario que Lacan recorre en su *Seminario 7*, nos conduce del *potlatch* al medioevo, para rescatar una institución similar en la nobleza de aquel tiempo, luego extrapola esta cuestión para advertir sobre la amenaza nuclear —desde un ángulo novedoso, distinto al de la mentada explicación basada en una tendencia a la autodestrucción—, y de ahí se desplaza hacia el tema de los desechos, donde se detiene. Detención nada casual, en tanto se relaciona con un dato decisivo respecto del masoquismo, donde el sujeto se coloca en el lugar de la basura, de un objeto destinado al desprecio, válido para ser vituperado. El lugar del deyecto, también está presente en la institución del *potlatch*, donde las mayores riquezas son arrojadas a la destrucción. En lo cotidiano, la locución, por ejemplo: "¡Ándate a la mierda!", indica, no sólo la referencia a las heces, sino, también, la presencia de un lugar —no natural— destinado *ex profeso* para ubicar a tales objetos. Allí aparece la articulación significativa, que muda por completo lo que son las deposiciones naturales, en elementos de cultura.

Para Lacan, el *potlatch* marca una suerte de inflexión, de inversión dialéctica, respecto de la puja de los sujetos por los bienes. Es otra forma —si bien extraña— de la barrera que impide el acceso al oscuro ámbito del goce y de lo siniestro. Pero para nuestra sorpresa, luego de convocar al Ser Suprema Maldad que en Sade buscaba transgredir la barrera, Lacan menciona otra modalidad que vehiculiza en el ser hablante la procura del goce: ésta es dada por lo "bello".

De nuevo, la referencia es a Freud, quien en su texto *El malestar en la cultura*, aborda el tema con máxima cautela. La honestidad intelectual freudiana se detiene ante lo que percibe como un problema decisivo: manifiesta al respecto no pocas dudas. La prudencia aleja allí lo categórico, las afirmaciones sobre la cuestión de lo bello y la belleza presentan cierta ambigüedad<sup>274</sup>. Freud no alcanza a captar de dónde surge el problema de la belleza, ya que —y esto es una concepción casi universal entre los que estudiaron el punto—, una característica crucial de lo bello es su inutilidad. Desde la perspectiva utilitaria, el valor de la belleza es nulo, no posee un valor de uso, sino que allí situamos una prima de goce. Pero Freud —a diferencia de algunos pseudo-freudianos que creyeron aportar mucho en este sentido—, tiene poco o nada que decir en cuanto a la creación de lo bello. Lo cual es un buen modo para indicar que está frente a un real, y no hay significativo que se pueda postular para dar cuenta de él. Unos cuantos postfreudianos que abundaron en lucubraciones sobre la creación estética, habrían sacado mayor provecho, si hubieran extendido a la cautela freudiana. No hay ni siquiera una pista, una mínima indicación para abordar lo bello; en cambio, sí la hay sobre la condición del artista, ese sujeto privilegiado que encontró el modo de expresar con transgresión ciertos fantasmas, y que da cauce a la manifestación de lo que su público no logró formular. El artista es quien transforma un fantasma en un bien de reconocimiento colectivo. Podría decirse que es alguien que transforma lo

<sup>274</sup> Freud, S. *El malestar...* obra cit. Págs. 82 y 91

privado en público, pero entendiendo a "privado" en el sentido de una falta, de una ausencia. Lo privado del artista se asemeja a lo privado para el común de la gente: la sociedad no puede dejar de reconocer que ponga a su alcance esta circunstancia, que se atreva a manifestar lo que los otros no se animan a expresar. Lacan entiende que este modo de concebir la función del artista es bastante deficitaria; repara entonces en que —esto también lo advirtió Freud—, la breve narcosis que induce el goce de lo bello no hace otra cosa, en apariencia, que atenuar el deseo. Y logra esto porque no se trata de una manifestación desiderativa directa, sino de una manera tortuosa, metonímica. Tuerce al deseo, pero al mismo tiempo provoca respecto a éste un ultraje. Y en este punto, se nos plantea un interrogante: ¿cómo es que en lo bello hay un ultraje al deseo? Apelar a un ultraje indica la violación de ciertas normas, indica que se fue más allá de la barrera. En tal sentido, Lacan considera que se trata de la categoría mas propia de lo bello, es decir, de su posibilidad de transgredir la dimensión impuesta por lo que denomina el "principio del bien". Lo bello, provisto de una aparente inocencia, consigue de modo sutil —mediante la casi sofocación del deseo— tender hacia un más allá.

Hacia la culminación de la clase en que enfoca la cuestión de lo bello, Lacan vuelve a convocar el problema del masoquismo. Sucede que el tema de los bienes le es afín: "La economía del dolor masoquista" —señala— "termina por parecerse a la de los bienes". Más adelante, agrega: "la verdadera culminación en la que se proyecta la posición del masoquista perverso, es el deseo de reducirse él mismo a esa nada que es el bien, a esa cosa que se trata como un objeto, a ese esclavo que se transmite y se comparte"<sup>275</sup>. Por otra parte, en el campo del masoquismo, el dolor adquiere el carácter de un bien para ese que se instala en el lugar del desecho.

Luego, Lacan anticipa el recorrido a seguir en las siguientes escalas de su *Seminario*. El trazado estará determinado por un "documento" —como él mismo lo denomina—, en el sentido de que testimonia sobre un punto crucial para la ética, sentando un interrogante sobre el tema del bien. El citado documento es una obra artística capital, señera e insistente: *Antígona*<sup>276</sup>. Aunque la *Antígona* de Sófocles sea un hito ineludible, es preciso afirmar que no es la única. Conviene hablar, quizás, de Antígonas —en plural—, tal como propone George Steiner<sup>277</sup>, pues la pluralización del nombre propio, obedece a la recurrencia de distintas figuras que desde la Antigüedad, revitalizan a la célebre hija de Edipo. La obra del ensayista británico aborda aquello que tanto inquietaba a Marx respecto de la obra de arte: que su goce estético no se agota al cesar las condiciones de producción en las cuales fue generada, indicando que se ubica más allá de su específica pertinencia a un orden epocal. Steiner analiza en detalle la insistencia de las Antígonas: quienes las han relatado y reflexionaron sobre ellas, son objeto de la consideración lacaniana que, por momentos, se embebe de cierto tono peyorativo. La referencia literaria de Lacan es precisa: se remite a una de las siete tragedias de Sófocles, aquella "que Hegel consideraba la mas perfecta, por las peores razones"<sup>278</sup>, y a los ecos de sus planteos en el terreno del pensamiento, en la medida en que involucra una cuestión moral definitoria. De esa manera, en el recorrido del *Seminario 7, Antígona* sucede a *Juliette*. Previamente, desfilaron por sus

<sup>275</sup> Lacan, J. *Seminario 7. la ética...* obra cit. Pág. 288. [395]

<sup>276</sup> Sófocles. *Antígona*. Biblos. Buenos Aires. 1987.

<sup>277</sup> Steiner, G. *Antígonas*. Gedisa. Barcelona. 1987.

<sup>278</sup> Lacan, J. *Seminario 7. la ética...* obra cit. Pág. 289. [396]

clases la *Ética a Nicómaco*, la *Crítica de la razón práctica* y *La filosofía en el tocador*: una lista heterogénea, erguida entre la filosofía y la literatura, que da cuenta del problema de la ética, iluminándolo desde ángulos a menudo inesperados. Ante las continuas sorpresas lacanianas cabe preguntarse: ¿cuál es la finalidad de convocar a *Antígona*, en especial, la versión de Sófocles?

La problemática planteada por *Antígona*, puede resumirse como el conflicto entre un bien comunal y un bien familiar. En lo que a nosotros respecta, la comunidad no es la Tebas sofocleana, sino —y aquí la transpolación es válida, aunque pueda parecer brusca— el discurso científico, entendido como aquel que, desde esas letritas que configuran las matemáticas, buscaría el bien común. El objetivo de una comunidad es el bien común que, por ejemplo, podemos localizar —en tanto designio— en el discurso de los políticos; en muchas ocasiones este bien general se contrapone al bien del sujeto, o, en otro orden, al bien de la familia. Hoy en día, la ciencia se erige como el mejor recurso que la humanidad posee para lograr el ansiado objetivo del bien común (al menos eso es lo que se nos repite sin cesar). En tal sentido, el código de valores presentado por la ciencia se instituye como el heredero de la tradición sofocleana del bien de la comunidad. El designio científico es, de ese modo, aceptado sin críticas por el común de los seres hablantes. Por ejemplo, el avance de la ciencia descubrirá la cura a ciertas enfermedades hoy incurables: se apuesta al poder del discurso científico, que se presupone orientado *per se* al bien común. Pero este bien puede entrar en severo conflicto con el bien individual, pues ambos órdenes están muy lejos de ser concordantes. Las preguntas son muchas y graves: ¿el bien es del sujeto y de su familia, o es de la comunidad en general? ¿Debe entenderse por bien lo que una determinada formación social entiende como tal? En caso de un conflicto entre el bien individual y el social, ¿cuál debe prevalecer, y por qué razones? Son preguntas tradicionales de la ética como disciplina filosófica, pero que atañen en especial a la práctica psicoanalítica, en tanto atraviesa los fenómenos que se nos presentan en la clínica.

Cuando los analizantes apelan al discurso del "se"<sup>279</sup> —aquella modalidad impersonal que invoca al sentido común, a lo normal, a lo natural, etcétera—, están dando cuenta de un consenso general acerca de lo que es el bien común. Así, mediante el habla vacía, recusan de modo inconsciente —no cabe hablar de mala fe— lo que es la determinación significativa. La función del psicoanálisis será dismantelar las referencias fundadas en el "se" —que se pueden considerar como un montaje de ilusiones—, o, atendiendo a lo expuesto en *Función y campo del habla y del lenguaje en psicoanálisis*<sup>280</sup>, suspender las certidumbres del analizante. El "se", para decirlo de algún modo con Marx, es el opio que embriaga con la idea de contarse como uno más del conjunto. El trabajo del análisis consiste en definir el lugar del sujeto, que está por fuera de ese conjunto —no en contra, lo cual aludiría a un posicionamiento especular. Después de todo: ¿qué es ese conjunto, sino un lugar de la semejanza, de la homogeneidad dictada desde Otro lugar? Este es un valor no negociable para el psicoanálisis: el de la búsqueda de la singularidad y no de la reconstitución de un yo de acuerdo a los valores dominantes. Eso es, en definitiva, un aspecto decisivo, que lo distingue de las terapias que operan a nivel imaginario. Es en ese conflicto entre el

<sup>279</sup> Tal como Heidegger lo llamó.

<sup>280</sup> Lacan, J. "Función y campo de la palabra [habla] y del lenguaje en psicoanálisis". *Escritos I*. Siglo XXI. México. 1976. Pág. 73.



bien del sujeto y los valores del conjunto que el drama de *Antígona* adquiere un peso trascendental para una ética del psicoanálisis.

# *Capítulo VIII*

## ANTÍGONA. TRAGEDIA. CATARSIS. ENTRE DOS MUERTES. FALTALIDAD. SINIESTRO. LO BELLO.

Retomemos en este capítulo la versión de Sófocles de la tragedia de *Antígona*. Se trata de una obra impactante —como se subrayó—, debido a ciertos motivos que podemos ubicar más allá de las condiciones de producción de la obra. El escritor griego puso de manifiesto la insistencia de cierta cuestión que, por dicha repetición, fue retornada una y otra vez a lo largo de la historia (no sólo la figura del personaje, sino también las coordenadas de su situación). De algún modo, esta versión de *Antígona* nacida en la Grecia clásica —cultura nutricia de muchas concepciones aún vigentes—, es el paradigma de una temática fundamental de la reflexión tradicional y contemporánea sobre la ética.

Enfocar el tema de *Antígona*, tal como es abordado por Lacan en el *Seminario 7*, requiere atender el itinerario que guió sus consideraciones en cuanto a las referencias filosóficas, históricas y literarias. Ante todo, es preciso recordar su lectura de la moral aristotélica —a partir de la *Ética a Nicómaco*—, en su relación con la moral del Amo, referida a la necesidad de obtener la temperancia, y apuntando a la habitualidad de generar lo que conocemos como "moral y buenas costumbres", es decir, la conexión de la ética con el hábito. De allí, la deriva del *Seminario 7* conducía a Kant y a su imperativo categórico, el cual consiste en elevar la acción propia a máxima universal, rigiendo así la conducta del individuo. La mención a la obra kantiana se relaciona estrechamente, y en varios aspectos, con los postulados de Sade. Es crucial la mención al sistema moral sadiano: la prédica atribuida al personaje Pio VI cobra un valor clave en el examen de *Antígona*, en especial, respecto a la destrucción segunda como meta final de una ética del crimen. Una segunda muerte, la aniquilación absoluta del muerto, donde cesa toda posibilidad de metamorfosis y regeneración de vida, se presenta como punto central en la problemática de *Antígona*. Sin embargo, el carácter decisivo de la tragedia sofocleana, obedece también a otros motivos, no menos importantes.

Ahora bien, Lacan ubica dos niveles paralelos en dicha tragedia: uno, el más evidente e impactante, es la figura de *Antígona*; el otro, se refiere a la condición de lo bello, ese procedimiento capaz de franquear los límites impuestos por el principio del placer —en tanto principio del bien— y acceder al más allá —territorio donde la

pulsión recorre las cercanías de *das Ding*— signado por el goce. Sin duda, este personaje ha deslumbrado a más de un pensador o artista, entre los que se destacan los nombres de Hegel y Goethe. Pero además, está la función de lo bello bajo la inédita perspectiva abierta por Lacan. De este modo, ambos enfoques determinan la figura de Antígona, quedando indisolublemente ligada a la belleza, en función de la cual provoca tanta fascinación.

Colocar en primer término la importancia de lo bello convoca algunos problemas, e incluso, paradojas. Podríamos preguntarnos: ¿no es acaso *Antígona* una tragedia? Y en tal sentido, ¿lo predominante no es en ella un delicado planteo moral? Entonces, ¿cómo se articula un drama de éstas características con un placer estético? ¿No se ubica, por el contrario, en las antípodas de lo placentero, siendo una obra en la que debería predominar —tanto en la trama como en el efecto provocado en el espectador— algún tipo de sufrimiento?

Para resolver tales preguntas, es necesario puntuar ciertas cuestiones manifiestas en la tragedia —en tanto efecto dramático—, y precisar qué se entiende por placer estético. Este es un tradicional problema de la estética sin implicancias teóricas complejas; no obstante, se producen conjeturas triviales sobre determinados pormenores artísticos. Este punto, cuestiona tanto la función del espectáculo, como la del sujeto espectador, siendo un tema irreductible a un mero academicismo. Por ejemplo, una asignatura ya planteada es sobre los dibujos animados infantiles. Y aquí la pregunta es: ¿conviene evitar en dichos relatos escenas dolorosas que rozan la truculencia? ¿O, por el contrario, ellas cumplen una función positiva en la psique del pequeño? El mismo interrogante se planteó respecto de tradicionales cuentos infantiles —como los de Perrault y los hermanos Grimm, entre otros—, donde abundan situaciones nada bucólicas. Frente a esto, ¿qué sucede en el niño? ¿Acaso provocará un efecto traumático, o, inversamente, provocará —y he aquí la palabra clave— una catarsis?

Dicho término —hoy en día de uso casi masivo— conduce a una mejor intelección del problema mencionado. La *Katharsis* griega será un punto crucial en el desarrollo siguiente, tal cual lo entiende Lacan<sup>281</sup>.

Para el psicoanálisis —más allá de la prolongada y prestigiosa tradición de dicho término en la historia de la teoría estética—, la catarsis resuena con un sentido diferenciado. Al tiempo que se liga con la cuestión de la tragedia, el vocablo remite a los orígenes del psicoanálisis; y no sólo al acervo freudiano, sino a su procedencia del temprano colaborador de Freud en los últimos años del siglo pasado: Josef Breuer. Fue él quien introdujo la denominación de "método catártico" para su tratamiento de la histeria por medio de hipnosis, según lo informa Freud en *Estudios sobre la histeria*<sup>282</sup>. De tal modo, la catarsis resulta para los psicoanalistas, un concepto de doble referencia. En torno a dilucidar esta noción, Lacan efectuará su primer comentario de *Antígona*, por lo cual merece un lugar destacado:

#### Catarsis

La evocación de este término, conduce a su definición clásica, proveniente de Aristóteles. Los innumerables comentarios que ha suscitado esta definición —

<sup>281</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 294. [398]

<sup>282</sup> Freud, S. *Estudios sobre la histeria*. (en colaboración con J. Breuer) obra cit. T. II. Pág. 71.

originada en esa obra fragmentaria que es la *Poética*<sup>283</sup>—, no han mejorado la concisión y precisión del filósofo mencionado, al menos en el texto conservado hasta nuestros días. El concepto aristotélico fue objeto de apropiación por parte de Breuer, para denominarla terapia prepsicoanalítica, aplicada en los tiempos de su colaboración con Freud. El método se denominó catártico por su semejanza con el efecto logrado por medio de ese procedimiento hipnótico, donde primaba lo discursivo. Así, la doble raíz del vocablo es atendida por Lacan, en tanto dicha referencia bipolar, delinea el sentido que adquiere en el *Seminario 7*:

Aristóteles  
Catarsis  
Freud

En principio, la catarsis presenta dos lecturas posibles: puede entenderse en sentido físico, como purga; o bien, en cuanto a su significado espiritual, como purificación. A menudo, los dos sentidos se confunden, y la catarsis parece indicar ambas cosas a la vez. En relación a su significado de purga, evocamos una problemática de tipo médico. Este es, precisamente, el modo hipocrático de entender la catarsis, es decir, como un método de depuración del organismo por el cual se busca la eliminación de los humores corruptos —según la terminología de la Antigüedad—, la expulsión de ciertas sustancias tóxicas. En el otro sentido, el de la purificación, la catarsis adquiere un valor moral. Ya no sólo involucra el orden de las sustancias corpóreas, sino que eleva la cuestión al nivel espiritual. Será, entonces, un método de higiene consistente en la expulsión de lo nocivo. La transpolación de la palabra griega hacia el territorio del psicoanálisis, obedeció, tal vez, a la incidencia de la concepción hidráulica de Breuer en la época de los primeros historiales clínicos; intelección que, por otra parte, era compartida por Freud. Al parecer, la denominación resultaba apropiada para un método abreactivo, en el cual lo decisivo, era una suerte de descarga emocional en bruto<sup>284</sup>.

Esta concepción es sostenida hasta el presente por ciertas psicoterapias, que ponen en acto lo que podría considerarse como un modo defecatorio de entender la cura. El mecanismo terapéutico, pese a las variaciones entre las distintas corrientes, parece orientarse hacia lo mismo: producir en el sujeto una descarga, por ejemplo, de *stress*. En apariencia, se consigue un alivio local, puesto en juego por una metáfora anal. Se imagina un aparato psíquico acumulador de tensiones, la propuesta terapéutica, entonces, es buscar el modo de abrir alguna válvula, para liberar el contenido a presión. Cuando eso se expulsa, el sujeto queda "purificado", aunque más no sea, de manera momentánea. Obviamente, se trata de un modelo anatómico-fisiológico —cuyo ejemplo culminante son las funciones excrementarias— trasladado a lo psíquico. De este modo, inferirnos cómo la concepción de "purga" —en su sentido más intestinal—, incide en la purificación catártica.

Planteado su sentido físico, conviene ahora examinar la extensión del concepto de catarsis en su significado espiritual, desde la Antigüedad hasta el presente. Lacan la articula con la tradición aristotélica, que la entiende como purificación moral, y, al

<sup>283</sup> Aristóteles. *Poética*. Aguilar. Madrid. 1973

<sup>284</sup> Freud, S. *Estudios sobre...* obra cit. Pág. 34.

mismo tiempo, ritual. En su derrotero, recuerda a los cataros, y aclara: "Son los puros. *Katharós*, es un puro"<sup>285</sup>, La referencia, nada ociosa, da cuenta de la resonancia que ha tenido este termino, mas allá de la teoría dramática en la historia de occidente.

En lo que a Aristóteles respecta, es necesario releer algunos párrafos de su *Poética*. Al referirse a la tragedia como forma dramática, expresa: "La tragedia es, pues, la imitación de una acción de carácter elevado y completa, dotada de cierta extensión, en un lenguaje agradable, llena de bellezas de una especie particular según sus diversas partes [...]"<sup>286</sup>. Conviene detenerse aquí para resaltar dos puntos. En primer lugar, la palabra griega traducida en esta frase como "imitación", corresponde a la original *mimesis*: literalmente, imitación en sentido amplio. Pero también, el vocablo alude a un modo de colocarse en el lugar del otro, no sólo en sentido mimético, sino también simpatético: una ubicación en el plano del otro, aunque sin modificación de uno en lo manifiesto. Por lo tanto, la condición mimética debe ser atendida en su doble vertiente. En segundo lugar, debe repararse en la alusión a la belleza como condición *sine qua non* de la tragedia. Lo bello no es un valor ausente en la obra dramática, pues su entidad misma depende de dicha presencia: si la tragedia logra un efecto conmovedor, esto se debe a su belleza. Esta breve alusión de Aristóteles nos alerta sobre el ámbito que abarca en su concepción, la temática de lo bello. Para ser más estrictos, debernos precisar que no se trata sólo de lo bello en términos de agradable, sino de una dimensión donde el sujeto espectador se ubica entre la petrificación y el éxtasis, en una situación casi de sofocación del deseo, ante el placer estético provocado por la obra. Y este es un punto crucial para Lacan: como el sujeto, ante el contacto con lo bello, asiste a una atenuación de su deseo, a un saciamiento puntual, evanescente, mas no por ello menos problemático.

El filósofo prosigue: "[...] imitación que ha sido hecha o lo es por personajes en acción y no por medio de una narración, la cual, moviendo a compasión y temor, obra en el espectador la purificación propia de estos estados emotivos"<sup>287</sup>. Este breve fragmento merece un detallado examen terminológico, pues, las palabras utilizadas por Aristóteles en esta definición, son de suma importancia para nuestro interés. En primer lugar, la "purificación" aludida corresponde a la *katharsis* en el texto original. Por otro lado, en la citada versión castellana se tradujo el término original griego *eléou* como "compasión", en tanto el término *phobou* fue vertido como "temor"; de modo que estos estados emotivos son definitorios de la tragedia. Debe observarse, además, que la compasión —o piedad— y el temor —o miedo— son movimientos psíquicos contrapuestos. La imitación (*mimesis*) a través de la compasión, es decir, de la "pasión con...", funciona como un movimiento de acercamiento, de fusión, y por medio del mismo, el espectador se ve unido al héroe, al protagonista central de la obra. El miedo, por el contrario (*phobou* es el vocablo del cual deriva el término "fobia"), conduce a tomar cierta distancia. De tal manera, la catarsis se produce por un doble y paradójico movimiento: uno de acercamiento y otro de alejamiento; la pasión compartida se articula con un repliegue del espectador. Esto es remarcado por Aristóteles, y vale para el género trágico en su totalidad. Lacan lo comenta al introducir este tema, ya que considera a la dimensión trágica como un punto nuclear de la actividad psicoanalítica. Ahora bien, Lacan, deteniéndose en el término de *katharsis*, y tras señalar que el pensador griego no se explayó mucho al respecto en las páginas de la *Poética* que nos

<sup>285</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit Pág. 295. [399]

<sup>286</sup> Aristóteles. *Poética*. obra cit. Pág. 62.

<sup>287</sup> Aristóteles. *Poética*. obra cit. Pág. 62.

han sido legadas, apunta una referencia curiosa, que se liga a la figura de Freud. Se trata de una contribución efectuada por un profesor ignoto del siglo XIX, llamado Jakob Bernays. Quienes se acercaron alguna vez a la biografía de Freud, reconocerán en el estudioso un aire de familia. En efecto, Lacan sugiere —de acuerdo con los más autorizados datos proporcionados por Ernest Jones en su monumental biografía— que se trata de un tío de Martha Bernays, mujer de Freud<sup>288</sup>. Luego de calificar como excelente el aporte de dicho profesor —hacia el año 1857— a la teoría aristotélica del drama, Lacan se extraña de que Freud no hubiese aprovechado ese estudio en su acercamiento a la catarsis, tomando en cuenta su reconocimiento intelectual hacia los miembros de la familia de su esposa. Es impensable —concluye Lacan—, que desconociera dichas publicaciones. Ante este dato, y tomando en cuenta el decurso del *Seminario 7*, podemos hacernos una pregunta similar con respecto a Lacan,

Teniendo presente la erudición lacaniana y su manejo magistral de la totalidad de los textos freudianos, resulta notable que, tras la alusión a Jakob Bernays se dirija, sin más, al comentario de *Antígona*, pasando por alto un ensayo capital de Freud. Dicho texto fue escrito hacia 1905/1906 (según las observaciones de James Strachey) y publicado en forma póstuma, en inglés, durante 1942 en el *Psychoanalytic Quarterly* bajo el título: *Psychopathic Characters on the Stage*. En castellano, se trata del conocido artículo *Personajes psicopáticos en el teatro*, según la primera traducción a nuestro idioma, o atendiendo más ajustadamente a la edición original: *Personajes psicopáticos en el escenario*, como se consigna en la otra versión. Si bien, cuando Lacan dictaba su *Seminario 7* el texto sólo circulaba en su edición británica —la versión alemana se publicó en 1962—, resulta llamativo la ausencia de citas respecto a dicho trabajo de Freud. El mismo, comienza de esta manera: “Si el fin del drama consiste en provocar ‘terror y piedad’, en producir una ‘purificación (purga) de los afectos’, como se supone desde Aristóteles, ese mismo propósito puede describirse con algo más de detalle diciendo que se trata de abrir fuentes de placer o de goce en nuestra vida afectiva [...]”<sup>289</sup>. El entrecomillado al que recurre Freud encierra citas textuales de la *Poética*; y se advierte una explícita referencia freudiana en cuanto al modo de entender la tragedia. Ahora bien, señalada la concordancia, cabe apuntar las diferencias. En *Personajes psicopáticos en el escenario*<sup>290</sup>, Freud no hablará sólo de la tragedia, sino del drama en general, y por ello, adaptará su concepción de catarsis a un registro más amplio, asimilándola a una suerte de desahogo. En efecto, pocos renglones más abajo acotará: “A este fin cabe mencionar en primera línea, no cabe duda, el *desahogo* de los afectos del espectador”<sup>291</sup>. Y esta noción permite hacer una nueva referencia a Aristóteles.

Si bien en los fragmentos conservados de la *Poética* el filósofo no se explaya sobre la catarsis, sí la evoca en otra de sus obras —en el libro de la *Política*<sup>292</sup>— que versa sobre la educación en la *polis* perfecta. Cuando analiza la cuestión de la música, Aristóteles toma la idea de desahogo con la ayuda de una tragedia de Eurípides, *Las bacantes*, y se pregunta en qué sentido puede contribuir lo musical a la educación. En las conclusiones sobre el punto, desliza una breve referencia a la catarsis, remitiendo

<sup>288</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 297. [401-2]

<sup>289</sup> Freud, S. “Personajes psicopáticos...” obra cit. T.VII. Pág. 277.

<sup>290</sup> Debe recordarse que “psicopáticos” posee aquí el sentido de “psicopatológicos”, y no en relación a esa restringida entidad nosográfica que recibe el nombre de psicopatía.

<sup>291</sup> Freud, S. “Personajes psicopáticos...” obra cit. Pág. 277.

<sup>292</sup> Aristóteles. *Política*. Aguilar. Madrid. 1973. Pág. 1568.

luego a la *Poética*, donde se encuentran más precisiones sobre este proceso. Sin duda —comenta Lacan—, el filósofo aludía a ciertos pasajes de la obra, que permanecen extraviados. Mas, acorde a lo expresado en la *Política*, manifiesta: "La catarsis es allí el apaciguamiento obtenido a partir de cierta música, de la cual Aristóteles no espera ni cierto efecto ético ni tampoco cierto efecto práctico, sino el efecto de entusiasmo"<sup>293</sup>. Evoca, entonces, esa música capaz de poner fuera de sí a la audiencia, como el *hot jazz* o el *rock'n roll*, sobre la cual gravita la polémica —desde la Antigüedad— si debe ser prohibida o no. Música entusiástica, que provoca un efecto de desahogo: el sujeto suele responder de modo desaforado a ese llamado sonoro, y luego parece quedar apaciguado. ¿Como no invocar allí a la catarsis, aunque no se trata de una obra trágica? Pero, la cuestión es: ¿se trata de obtener el desahogo de por sí? Dicha concepción de "descarga" —concebida por Breuer y Freud como efecto de las palabras, y no de la motricidad—, se ilumina por la apertura freudiana, evidenciada en la siguiente referencia: "[...] se trata de abrir fuentes de goce o de placer en nuestra vida afectiva". Frase notable por demás, en tanto incluye una discriminación entre *Lust* (placer) y *Genuss* (goce) que, desde Hegel, es una piedra de toque fundamental para los desarrollos teóricos de Lacan. La alusión al placer y al goce en ese texto, no obedece al azar, ni a una mera sinonimia; por el contrario, posee una propiedad conceptual. El contexto donde se citan ambos términos, se define del siguiente modo: "[...]se trata de abrir fuentes de placer o de goce en nuestra vida afectiva (tal como a raíz de lo cómico, del chiste, etc., se las abre en el trabajo de nuestra inteligencia, el mismo que había vuelto inaccesibles muchas de esas fuentes)"<sup>294</sup>. En este párrafo, Freud realiza la comparación de dos órdenes, discriminando la inteligencia respecto de lo afectivo. Si el chiste abre fuentes de placer o de goce en el plano intelectual, lo emocional parecería verse conmovido por el "drama", tal como fue denominado en la apertura de este ensayo. Luego, apuntará que se trata del concepto de *Schauspiel*: "el drama en tanto espectáculo, el teatro como representación particular". Tras distinguir entre los modos de apertura de fuentes de placer o de goce en ambos campos, Freud hace alusión al desahogo, y añade: "Y el goce que de ahí resulta responde, por una parte, al alivio que proporciona una amplia descarga, y por la otra, acaso, a la coexcitación sexual que, según cabe suponer, se obtiene como ganancia colateral a raíz de todo desarrollo afectivo y brinda al hombre el sentimiento, que tanto anhela tener, de una tensión creciente que eleva su nivel psíquico"<sup>295</sup>. En esta frase, cabe advertir la presencia de dos vertientes: en la primera, lo postulado obedece a la concepción clásica de la catarsis; en la segunda, se incorpora un elemento discordante, en tanto consigna un anhelo extraño: el de un "sentimiento" de poseer "una tensión creciente que eleva su nivel psíquico". Entendiendo a la catarsis en su sentido tradicional, ésta consiste exactamente en lo opuesto a esta tensión que produce la elevación de un nivel psíquico. Respecto a esta cuestión, Freud se posiciona en un lugar hartamente diferente al de Aristóteles, en cuanto a su concepción de la catarsis: en este punto, rescatemos lo crucial de su ensayo, tan sorprendente como lamentablemente omitido por Lacan.

Lo postulado en *personajes psicopáticos en el escenario* es una definición que, en referencia a la catarsis, no se agota en el ingenuo apaciguamiento emergente luego de la excitación por medio del drama, pues implica, además, la idea de un problemático desahogo fundado por una tensión creciente. Se plantea, entonces, una diferencia con

<sup>293</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 296. [400]

<sup>294</sup> Freud, S. "Personajes psicopáticos..." obra cit. Pág. 297.

<sup>295</sup> Freud, S. "Personajes psicopáticos..." obra cit. Pág. 297



respecto a la pretensión aristotélica de una educación del pueblo —del esclavo antiguo— a través del drama. El problema consiste en el deseo, de mantener una tensión creciente. De modo ejemplar, en los primeros renglones del mencionado texto freudiano, se plantea la cuestión nodular a partir de la cual Lacan abordará el examen de *Antígona* en el *Seminario 7*, El problema de la tragedia no se reduce, como pretendía el filósofo, a prestar un supuesto servicio a la civilización del espectador, a su educación por la transformación del hábito. Tal como señala Lacan, en *Antígona* se advierte un individualismo absoluto de su protagonista; una fuerza de choque que produce un alto impacto en el espectador, índice del lugar omitido por Aristóteles, e introducido por Freud. Posicionamiento desde el cual se puede formular el deseo: en definitiva, desde la ética, esta es la ligazón de Antígona con el psicoanálisis.

Si Aristóteles pretendía una educación moral del pueblo a través de la catarsis como inductora de un estado de atenuación, Freud —si bien cita y contempla el sentido del concepto—, por el contrario, apunta a un lugar de formulación del deseo, de quimérica articulación con la idea del bien común, entendido de manera universal. Este último término evoca, de modo indudable, el clásico concepto de moral kantiana. Tanto el pensamiento de Aristóteles como el de Kant, serán premisas elementales para introducirnos en la lectura lacaniana de *Antígona*, centrada, en primer lugar, en el personaje.

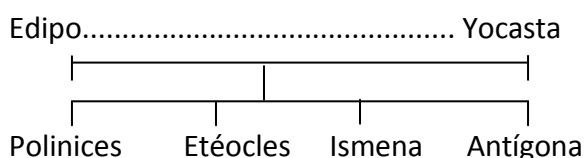
El abordaje de la obra sofocleana por parte de Lacan, permite apreciar una ineludible y constante referencia a lo bello. Como se recordará, del tratamiento de tal cuestión se había ocupado en el segmento anterior del *Seminario*. En cuanto a *Antígona* debe destacarse un doble sentido en alusión a su belleza. Pondera lo bello de la obra griega, al tiempo que se detiene en un dato crucial: la belleza del personaje Antígona. Además, indica la presencia de ciertas características de ambos que van más allá de lo bello.

La imagen de Antígona provoca una rara fascinación: “[...] es ella quien nos fascina, con su brillo insoportable, con lo que tiene, que nos retiene y que a la vez nos veda en el sentido de que nos intimida; en lo que tiene de desconcertante esta víctima tan terriblemente voluntaria”<sup>296</sup>. Ubicada la cuestión en los tres registros, Lacan puntúa la inexistencia de la catarsis por fuera de lo imaginario, y, en la aproximación al drama, el efecto catártico se produce por la imagen de Antígona. En última instancia, el calificativo “fascinante” remite a lo imaginario: ante todo, la catarsis purifica la imagen. Ahora bien: además de reparar en el brillo, también cabe apreciar el modo en que el personaje intenta vehiculizar el cumplimiento de un deseo muy especial, el cual se tratará de dilucidar. Para ello, conviene ubicar a los personajes involucrados en este drama, y hacer una breve reseña del argumento de la obra, para advertir así, la singular certeza que habita en su protagonista, y el motivo de la misma, que le permite fundamentar un proceder opuesto, en apariencia, a las leyes de la comunidad.

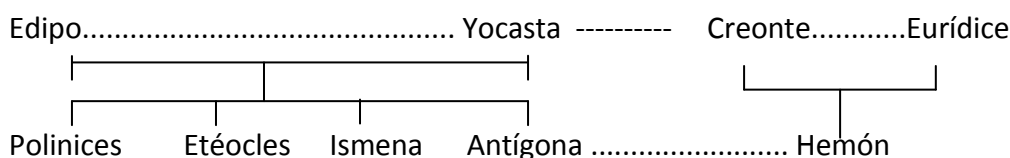
En primer lugar, es preciso tener en cuenta la ascendencia de Antígona y sus hermanos. Como es sabido, ella es hija de Edipo y su madre-esposa: Yocasta. De esa unión, nacieron dos varones, Etéocles y Polinices, y dos mujeres, Ismena y Antígona. Henos aquí ante una primera conformación de este conflictivo núcleo familiar:

---

<sup>296</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 298. [403]



Creonte, hermano de Yocasta, estaba casado con Eurídice. De ese matrimonio nació un hijo, Hemón, quien no sólo era primo de los descendientes de Edipo y Yocasta, sino también, prometido de Antígona, añadiéndose, entonces, un nuevo tipo de relación a esta compleja trama :



En la obra sofocleana<sup>297</sup>, Edipo, luego de haber sido cegado por su propia mano, y poco antes de morir, convertido en oráculo, maldice a sus dos hijos varones<sup>298</sup>. La maldición consiste en que ambos se maten mutuamente, por haberlo repudiado en su momento fatal. Como ocurre con toda predicción oracular, se realizan infinidad de acciones tendientes a impedir el cumplimiento de la misma, pero paradójicamente, esos mismos actos vehiculizan la realización de la profecía: Etéocles y Polinices se dan muerte; el primero defendiendo a la ciudad de Tebas, el segundo, intentando tomarla por asalto. Este fue el resultado, a pesar de haber ensayado un método para evitar la lucha fratricida: la alternancia del trono entre ambos. En un momento determinado, Etéocles no cede el poder a su hermano, y se desencadena la lucha, con el final sabido, confirmando la maldición de Edipo. Allí puede verificarse el deseo de ese padre tan especial. Lacan comentará al respecto que, para apreciar tal situación, también debe tomarse en cuenta a Yocasta, madre cuyo deseo giraba en torno a la muerte de sus hijos, por haberlos obtenido violando la ley fundamental: la prohibición del incesto. Cuando los hermanos se dan muerte, Creonte asume el poder en Tebas, y decide el destino de los dos cadáveres: ordena enterrar con todos los honores al de Etéocles, quien había defendido la ciudad, mientras dispone para Polinices, el atacante, permanezca insepulto, quedando librado a los animales de carroña, y sin erigir tumba alguna —que, como Lacan indica, marca la presencia del significante en relación a los muertos. Así, Creonte asume desde el poder, el lugar de representante de la comunidad: el castigo para el cuerpo de Polinices, incluso después de la muerte, será un edicto de la ciudad. En este punto, debemos ubicar el comienzo de la acción de *Antígona*. La protagonista hace saber a su hermana Ismena la suerte corrida por el cadáver de Polinices. Al mismo tiempo, le comunica su intención de brindarle la sepultura ritual, a pesar de las guardias que Creonte ha instalado para vigilar que nadie brinde honores funerarios al traidor que, aliado con ejércitos enemigos, invadió la ciudad. Desde los primeros versos de la obra, llama la atención la condición no dubitativa del personaje central; ella tiene un deseo, y se dispone a cumplirlo a

<sup>297</sup> Para obtener una intelección acabada de la obra, es necesario tornar los textos *Edipo rey*, *Edipo en Colona* y *Antígona*, como episodios de una misma y prolongada historia.

<sup>298</sup> Sófocles. *Dramas y tragedias*. Iberia. España. 1967.

pesar de las consecuencias. Va a sepultar a su hermano, y para ello busca la ayuda de su hermana Ismena, quien se espanta ante tal pedido. El temor dominará en Ismena, a medida que la obra avanza; por el contrario —destaca Lacan—, Antígona no posee miedo alguno: siguiendo el postulado aristotélico, no se pesquiza en ella ni temor ni piedad.

El conflicto de *Antígona* se plantea, desde un comienzo, entre la protagonista y su hermana. La interpelación de Antígona es directa, apremiante. Y aquí, se abre un abanico de preguntas: ¿el argumento de la obra se basa en un conflicto entre una ley familiar y una ley de la comunidad? ¿Es Antígona —como algunos lo quisieron— una "santa"? En caso de serlo, ¿el designio de qué, o de quién, es el realizado por ella? Requiere ser muy cuidadosos, porque las ideologías pueden atrapar en el intento de intelección del problema. Ahora bien: luego del violento diálogo del principio, Antígona comienza —no se sabe por qué medios— a cumplir su cometido, y esta información se revela al espectador, a través del diálogo sostenido entre Creonte y un guardián, quien da noticia del esparcimiento de polvos rituales sobre el cadáver. En este punto, Lacan acota que, cuando alguien va a franquear un límite, ese acto no debe ser visto. El resto de los personajes, así como los espectadores, conocen de modo indirecto, mediante el relato, el acto criminal para la ley de la ciudad. En este caso, da cuenta el inicio de los ritos funerarios: los mismos consistían en esparcir polvos sobre el difunto para preservar al cadáver de los perros y las aves; si sucedía lo contrario, esto implicaba una ofensa a los dioses, que luego llevarían la putrescencia a los hogares y altares. Y aquí otro dato clave: al disponer no enterrar a Polinices, Creonte estaba violentando a los dioses; de allí el castigo ulterior. El diálogo entre Creonte y el mensajero es rápido, no exento de suspicacia por parte del rey y de desconfianza por parte del guardián, prevenido de los humores del tirano. Luego del comentario de 1 Coro, la acción prosigue con el guardián, trayendo prendida a Antígona ante la vista de Creonte; había sido atrapada en un segundo intento por realizar los rituales de purificación sobre el cadáver de su hermano. Si bien los guardianes habían dejado el cuerpo nuevamente a la intemperie, ella volvió —siendo esto un indicador de la fuerza de su deseo. En esta segunda oportunidad —expresado con el lenguaje psicoanalítico—, "se hace" prender, su captura es, en cierto modo, voluntaria. Una vez llevada ante Creonte, se produce uno de los momentos culminantes de la obra: el enfrentamiento entre los dos personajes decisivos. Antagonismo repetido en innumerables obras dramáticas de diverso tipo, que asume la forma de un duelo entre dos personajes, funcionando aunque se abstraiga todo otro conflicto. El encuentro es un punto nodular, donde Antígona aparece como la heroína, mientras Creonte resulta —como Lacan lo llama—, un héroe secundario o contrahéroe. Obviamente, en el diálogo, ninguno logra convencer al otro. El rey se articula a una norma universal, casi kantianamente, hablando desde una razón práctica, y argumentando un trato diferencial para el héroe y el traidor. Aquí, Lacan hace un duro comentario para todo analista: Creonte habla según la ética de los analistas, aquella deseosa de hacer el bien a todo y a todos<sup>299</sup>. Él, como político, piensa únicamente en lo provechoso para la

<sup>299</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 309. [417]

comunidad en general. Ante esta perspectiva, cabe reparar en el resultado obtenido por Creonte con su proceder, en su procura por hacer el bien elevando a máxima universal la distinción entre el traidor y el héroe: el desenlace no puede ser sino trágico. Por otra parte, sabemos que hasta el peor genocidio puede ser perpetrado en nombre del bien común.

En nombre de la ley, Creonte dispone la condena de Antígona, la cual resulta harto extraña: la sentencia a ser sepultada viva. Como Lacan señala, estará entre dos muertes —en implícita referencia a la primera y segunda destrucción preconizada por Sade. De tal modo, Antígona accede a una condición en la que, siendo mortal, no está entre los vivos ni entre los difuntos; fuera de este mundo, tampoco se encuentra en el Hades. Es importante notar —según apunta Lacan— cómo se concreta lo enunciado: ¿qué repite Antígona, una y otra vez, en su desgracia? Que pesando sobre su familia la maldición, ya no vale la pena vivir, ya está muerta. Del dicho al acto hay un corto trayecto, pues, quien insiste en tales enunciados, busca las condiciones necesarias para que tal circunstancia tenga lugar. Antígona se convierte, por orden de Creonte, en una viva, más no considerada como tal por la ciudad, y en una muerta, que no ha cesado de existir, en tanto es sepultada viva. Ahora bien, ¿cuál es el fundamento esgrimido por ella para soportar, y aun promover, esa condición? Se trata de un argumento que, por su extrañeza, hizo pensar en una interpolación, ajena a la escritura de Sófocles.

Goethe hablaba de un párrafo intercalado, apócrifo, para explicar esta justificación que desde la Antigüedad hace vacilar a los espectadores. Según él, no otra razón podía provocar lo dicho por Antígona en ese pasaje. ¿Cuál fue el motivo que la hizo perseverar a ultranza en su deseo? Conviene leerlo, pues aclara de modo inmejorable por qué ella prefiere la condena de Creonte —y de Tebas toda— por no ceder en su búsqueda de un bien propio, y no universal. Cabe advertir la paradoja, respecto a su creencia de cuál es su bien: precisamente eso que la conduce a la muerte, o mejor dicho, ese extraño entre-dos-muertes, que es la meta final de su deseo. Dice Antígona: "¿En virtud de qué principio digo esto? Que esposo, muerto uno, podría tener otro, y un hijo de otro hombre, si un hijo perdiese; pero no hay hermano que pueda nacer ya, cuando padre y madre están ocultos en el Hades. Así que, con arreglo a este principio, te di honra, hermano mío, lo que pareció a Creonte una falta y que osaba cosas terribles"<sup>300</sup>. A pesar de las consideraciones de Goethe, la autenticidad de estos versos parece incuestionable. Según comenta Lacan, tan solo 80 años después de la redacción de *Antígona* Aristóteles cita el pasaje en el tercer libro de su *Retórica*, lo cual hace desvanecer la sospecha de una interpolación<sup>301</sup>.

¿Qué es lo que adquiere en la formulación de Antígona tal carácter de escándalo, para que se la juzgue como inaceptable en este personaje? Al parecer, lo resaltado en dicho pasaje es una valorización de las leyes de la sangre, y esto podría remitir a una ley de las deidades ctónicas —aquellas que moran bajo la tierra.

<sup>300</sup> Sófocles. *Antígona*. obra cit. Pág. 104.

<sup>301</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 307. [413]

Inclusive al dictar la condena, Creonte ironiza la situación haciendo referencia a si los dioses del Hades podrán ayudarla en la condición en que pronto se encontrará. Ahora bien, teniendo expedito el camino para su deseo, Antígona —esta suerte de mártir— da lugar, aparentemente, a una primera queja plañidera. En ese momento, parece titubear ante su tragedia, tal como lo pensaron muchos autores, haciendo alusión a la presencia de cierto temor en Antígona. Sin embargo, Lacan realiza un señalamiento diferente: en dicho instante, Antígona parecería debilitada respecto de su deseo, pero esta situación no es tal. Sucede que ella, recién en ese momento, puede percibir lo que es su vida: cuando está a punto de perderla. De tal manera, esta circunstancia da cuenta —para usar una palabra cara a Lacan— de una inmisión de la vida en la muerte, y de la muerte en la vida. Por eso ella puede exclamar su muerte, y cuando efectivamente va a morir, manifiesta que lo hará sin haber conocido hombre, sin ser madre, sin amigos para llorarla, etcétera. El lamento se produce cuando la ley de Creonte la lleva a su buscada condición de estar entre-dos-muertes.

En uno de los puntos más elevados de su lectura de *Antígona*, Lacan se explaya sobre ciertos significantes privilegiados de dicha tragedia. No realiza una descripción formal, a la manera de un crítico literario, sino que puntúa algunos términos, los cuales ocupan una serie de funciones cruciales. Por ejemplo, rescata en el original griego una palabra reiterada con frecuencia cuando se alude a la situación de Creonte. ¿Qué le sucede al rey de Tebas? Pues es víctima de la *hamartía*, traducida como "error", o mejor aún, "error de juicio". Así lo entendió Aristóteles, cuando promovió a la *hamartía* como desencadenante fundamental de la acción trágica. El concepto insiste, en *Antígona*, y es posible subrayarlo en numerosas ocasiones a lo largo del texto original. Y siempre es Creonte quien está en *amarrita*, no Antígona. Esta presunción de un error de juicio permite —cuando la protagonista ya está lapidada en su tumba—, el surgimiento del infaltable Tiresias, ese vidente ciego, presente en tantos mitos y tragedias. Aquí se presenta ante Creonte, sabiendo y no queriendo decir lo que sabe. Y siendo desafiado de tal modo por el rey, es casi un castigo la anticipación de la desgracia que sobrevendrá en su familia, debido a su *hamartía*. En este punto, el temor cae sobre Creonte —hasta entonces imperturbable—, quien intenta reparar la ofensa infligida a los dioses quemando el cadáver de Polinices y erigiendo un túmulo. Por otra parte, se dispone a corregir su *hamartía* respecto de Antígona. A medida que se acerca al lugar bajo tierra donde estaba sepultada viva, comienza a escuchar gritos desesperados, en los que reconoce la voz de su hijo Hemón: Antígona se había quitado la vida ahorcándose con una cuerda. Cuando Hemón ve arribar a su padre, intenta matarlo en un acceso de furia; pero al no lograrlo, se suicida. Desolado, Creonte regresa a su palacio, mientras su mujer Eurídice se entera de lo ocurrido con su hijo y, como cabe esperar, también se mata. Una pequeña masacre en cadena, harto frecuente en las tragedias griegas, y que tiende una línea directa desde estas obras al teatro isabelino. La obra culmina con Creonte lamentándose por el hado que sobre él se ha abatido. Este es, sucintamente, el derrotero de la tragedia.

Tomando en cuenta la trama de *Antígona*, Lacan se propone puntuar algunas cuestiones destacadas en dicha tragedia. El primer punto, reside en considerar a Antígona como un ejemplo —en el sentido retórico del término, pues el *exemplum* hace referencia a la posibilidad de algún tipo de transmisión. *Antígona* es ejemplar, en tanto el conocimiento extraído de ella, posee el valor de lo generalizable, es decir, que no se limita a ser aplicado a un solo caso.

Por otra parte, Lacan destaca en la obra, que se trata de un caso de elección absoluta, no motivada por un bien universal, sino regida estrictamente por el deseo. En tercer lugar, debe ubicarse la característica de inmixión antes citada: la vida invade la muerte, y viceversa. Esta circunstancia, permite discernir en la obra un efecto de belleza, producto de la zona intermedia donde la vida y la muerte se hallan tan cercanas. Esta consideración, abrirá el cauce para abordar, luego, la articulación entre lo bello, lo sublime y lo siniestro. En *Antígona*, estas categorías cumplen un papel decisivo en un juego de contrapunto.

Para ampliar el examen de este tema, sería interesante acudir a un ensayo del español Eugenio Trías: *Lo bello y lo siniestro*, donde con gran meticulosidad se sigue el derrotero freudiano, dejándose deslizar puntualizaciones bastante aclaratorias sobre el tema<sup>302</sup>. Por ejemplo, es pasible preguntarse en qué medida, lo siniestro del cadáver putrefacto y maloliente de Polinices, no se coimplica con la condición de belleza deslumbrante de Antígona. De otra manera: ¿no habrá —y esto hace a una definición puntual de Lacan— un festoneo por parte de lo siniestro cuando de lo bello se trata? ¿Lo siniestro es una experiencia totalmente disyunta de la belleza, o la juntura entre el cuerpo en descomposición de Polinices y la hermosura de Antígona indica una suerte de coalescencia entre lo bello y lo siniestro? Es posible formular esto de modo más sencillo: ¿al fin y al cabo, no será lo siniestro condición de lo bello? En este orden, Rainer María Rilke señaló alguna vez que lo bello es lo último de lo horrible que el ser humano es todavía capaz de soportar; definición que podríamos suscribir punto a punto, de acuerdo a los interrogantes planteados en las líneas anteriores. De todas maneras, atendiendo a esta imbricación entre lo bello y lo siniestro, es dable entender cómo la tragedia de ninguna manera está distanciada de la belleza, por el contrario, está íntimamente ligada a lo bello. De eso ya daba cuenta la exigencia aristotélica de un lenguaje bello y de acciones tendientes a provocar un impacto estético. Por otra parte, en cuanto a este último término, es necesario precisar que el vocablo "estético" no se limita a la belleza artística, sino que deriva de *aisthesis*, sentir. De tal modo, la estética no será, como disciplina, una mera doctrina sobre lo bello, sino una teoría sobre la sensibilidad en su doble acepción, en cuanto a los sentidos y a los sentimientos.

Por ejemplo, en *El chiste y su relación con lo inconsciente*<sup>303</sup>, Freud hace referencia a textos de estética. Si limitamos este orden a la cuestión de lo bello, es evidente que —tornando en cuenta este sentido más o menos banal, convencional— el chiste nada tendrá que ver con esta indagación. Pero los

<sup>302</sup> Trías, E. *Lo bello y lo siniestro*. Seix Barral. España. 1984.

<sup>303</sup> Freud, S. *El chiste y su relación con lo inconsciente*. obra cit. T. VIII.

tratados de estética son más abarcativos, pues incluyen el sentir en general, y allí sí tiene cabida la incursión freudiana.

Volviendo a Lacan, otro punto destacado es el relativo al impacto estético provocado por *Antígona*. Se trata de cierto atravesamiento; el efecto de brillo producido por lo bello, si bien fascina en un sentido, en otro, cumple una función narcótica. Al tiempo de fascinar, también turba al sujeto, en una doble condición. De forma tal que el contacto con lo bello produce la sofocación del deseo y su turbación. Debe tenerse sumo cuidado al traducir *emoi* —término original utilizado por Lacan— como "turbación" y no como "emoción", vocablo con el cual nada tiene que ver (tal como lo subrayara en un trabajo anterior, poniendo de manifiesto la pertinencia de la elección aquí propuesta<sup>304</sup>). En el *Seminario 7*, Lacan aclara que dicha condición de turbación, se produce cuando un sujeto pierde sus recursos. Por otro lado, si bien en la emoción el ser hablante no las tiene todas consigo, el término *emoi* —tal como se definiría 3 años más tarde en el *Seminario* dedicado a *La angustia*—, está muy lejos de ese concepto<sup>305</sup>.

Por otra parte, *Antígona* es ejemplo de una pasión. Destaquemos que desde el primer punto hasta este, se han ido dando las alternativas implicadas en el no atender a la ley del bien universal. Y en esta circunstancia, donde se atiende a la pasión, puede advertirse la discordancia entre la apreciación kantiana —cuya verdad se encuentra en Sade— y la psicoanalítica. A nuestro entender, este es el nudo crucial de la argumentación lacaniana, y para apreciar en qué consiste, recurrimos nuevamente a un significante extraído del original griego.

Así como en Creonte hay *hamartía*, en Antígona hay *Até*. Señala Lacan: "[...] término repetido veinte veces, lo cual en un texto tan breve resuena por cuarenta, lo cual no impide que también pueda no leerse —*Até*"<sup>306</sup>. Esta palabra indica lo decisivo en la condición de Antígona y su particular bien, un bien propio no reductible al simple hecho de proteger a un criminal —Polinices— aún luego de su muerte. Ahora, indiquemos con precisión qué es *Até*. Lacan efectúa una amplia requisitoria al respecto: entre los sentidos posibles, se destacan "calamidad" y "fatalidad". Indica también su viable traducción como "desgracia"; no obstante —acota— nada tiene que ver con ella. Como concepto, *Até* se liga, en cierto modo, con el término "resentimiento", aunque este último parecería apuntar a una dimensión psicológica. Lacan afirma: "Esta palabra es irreemplazable. Designa el límite que la vida humana no podría atravesar mucho tiempo". Esta *Até* marca el lugar de una barrera, y aquí es necesario enfatizar esta idea lacaniana: lo que de hecho realiza Antígona, es franquear esa frontera; esta circunstancia es comentada por el Coro, en dos versos que culminan con la expresión *ektós atas*: "más allá de esa *Até*"<sup>307</sup>. Es precisamente allí donde desea ir Antígona.

En un sentido, *Até* es la fatalidad, un extravío hacia el mal perdiendo el límite y la medida; también es la diosa de la desgracia. Pues bien, estas

<sup>304</sup> Harari, R. *El seminario "La angustia..."* obra cit.

<sup>305</sup> Lacan, S. *Seminario 10. La angustia*. obra cit. Clases del 14 de noviembre de 1962 y 26 de junio de 1963.

<sup>306</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 314. [422]

<sup>307</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 315. [422]

distintas maneras de entender la *Até* no deben ser desoídas. En su rescate de este término, Lacan efectúa una sutil crítica a Freud, respecto a si en el psicoanálisis se trata de obtener la temperancia de las pasiones. En esta manera de levantar la *Até* como emblema de Antígona, Lacan parece no coincidir demasiado con los objetivos de una supuesta búsqueda de la temperancia. Más bien su elección parece dirigirse hacia el terreno del deseo, de la pasión, de ese "extravío perdiendo límite y medida" al que los griegos hacían referencia. Vale decir: si en Freud parecería postularse la hipótesis de un cierto equilibrio —famosa palabra que posee incluso un valor de prestigio, como si ser "equilibrado" fuera de por sí una meta—, en Lacan parece tratarse de otra cosa. Tal vez el ascendiente de la condición de equilibrio se apoye en una antigua tradición, que oponía la medida, lo sobrio, la moderación —la célebre noción del "justo medio"— al exceso, la *hybris*, los cuales al franquear ciertos límites provocarían nefastas consecuencias. Esto le sucede, como a todo buen personaje trágico, a Antígona; presa de la *hybris* atravesó la barrera. Y no sólo eso, también intentó instalarse en ese territorio prohibido: el resultado no podía ser sino el de acabar en la sepultura, y de ese modo tan particular. Por tanto, la *Até* es lo propio de Antígona, y no la *hamartía*, aunque el error de juicio de Creonte produzca también resultados funestos. En su intento por colocarse *ektós átas*, la heroína adquiere perfiles insólitos.

Según Lacan, la silueta del enigma presentada por Antígona es la de un ser inhumano, ella rebasa los límites de lo humano al desear ir más allá de la *Até*<sup>308</sup>. Por otra parte, tales rasgos le permiten ubicarse en un lugar donde no es afectada por compasión ni temor. Pero sí se vale de la *hybris*: su desmesura es la de una convicción férrea conducente a demostrar un idiotismo —tal como lo denomina Lacan—, en el sentido de manifestar una individualidad absoluta. Su deseo no está al alcance de la comprensión general: nadie entiende qué desea Antígona. Este idiotismo, el cual estalla luego de tomar ella conocimiento de la condena a que será sometida, implica la realización de una convicción y, al mismo tiempo, da la idea de un acabado conocimiento de sí. En ese sentido, podría decirse que no se trata de una neurótica, en tanto una de las características por las cuales se puede reconocer dicha estructura, es la duda. Antígona no vacila, a lo sumo se lamenta —si así entendemos su reacción verbal— al conocer su castigo; podrá quejarse, pero de ningún modo se arrepiente. En tal dirección, aparece imbuida por una suerte de mandato. Como Freud manifiesta en *Tótem y tabú* respecto de la tragedia en general, Antígona se hace responsable, en ese pasaje, de lo denominado "culpa trágica"<sup>309</sup>. Ella declara su deseo de redimir a su familia de esa culpa que es, obviamente, la de Edipo. Pero atención: hallar culpa edípica en la tragedia, no indica la presencia de un complejo de Edipo. Como bien señala Lacan, Edipo no poseía complejo de Edipo, en tanto la puesta en acto implica, por un lado, la ausencia de una dimensión de lo inconsciente que resiste, y, por otro, el paso al plano de los hechos. En el caso de Antígona, ella posee su parte de culpa trágica, y de ahí que porte, como bien personal, un "bien criminal", en tanto su obrar reivindica la imagen del criminal Polinices. Con mucha pertinencia, Lacan

<sup>308</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 315. [423]

<sup>309</sup> Freud, S. *Tótem y tabú*. obra cit. T. XIII. Pág. 157.



agrega que ante dicha situación, el significante le permite hablar de su hermano —condenado a una segunda muerte— como el que es. ¿Qué quiere decir con esto?

Nuestros hábitos funerarios, heredados desde la Antigüedad, indican la ausencia de cesura entre el cuerpo vivo y un cadáver; después de muerto, se considera que el cuerpo del difunto es el mismo. Ahora bien, la postura de Antígona implica otra cosa. Se pregunta: ¿esos despojos putrescentes, esos restos insepultos, son acaso Polinices? Y su respuesta es por la negativa; quien en vida fue su hermano era otra cosa que el cadáver condenado por Creonte. Sin embargo, el significante —con su carácter despótico, en este sentido—, decide que el muerto es Polinices: él es el que es, eso que está allí sin enterrar. Se cercena toda prueba de la muerte y la putrefacción, se sesgan las coordenadas histórico-sociales determinantes de la condena sufrida por su hermano. Todo eso queda al margen, y ella arriba a su certeza, a la convicción imperturbable de que su hermano es quien es y que debe sepultarlo. Esta certeza produce, además, otro efecto, pues rebota en su imagen de sí y ella también pasa a ser la que es. No hay lugar para duda alguna: Antígona está habitada y arrastrada hasta tal punto por ese mandato, que no habrá de allí en más, otra ley. Ante todo, eso que es Polinices, es mi hermano; y como es irremplazable, cabe atenderlo a él en primer lugar. Esta situación —cabe reiterar— es despertada por el significante, el cual decide, respecto de un objeto, darle perdurabilidad (siendo crucial este último término).

¿Qué se predica ingenuamente de los objetos, en tanto perduran como tales? Son lo que ellos son, en la medida en que se mantienen iguales a sí mismos, sin modificaciones en el curso del tiempo, para seguir siendo lo que son. Trasladándolo a la situación de Polinices: mientras se trata de la segunda destrucción —pergeñada por Creonte con el propósito de anular por completo todo rastro del traidor dejando su cadáver a la intemperie—, topamos con la condición de inmortalidad a nivel del significante. De tal manera, se logra la perduración del muerto, siendo indefinidamente el que es. Este es un punto álgido, donde Lacan señala que, fuera de una dimensión de lenguaje, no posee sentido alguno. En la imperiosa necesidad de Antígona, no se trata de un instinto o algo primigenio; lo operante es una convención a tal punto arbitraria que, desde la realidad, podría ser perfectamente contestable. Claro está, desde la realidad ingenua, estructurada por un código muy distinto del implicado en *Antígona*.

Poco más arriba, hemos reparado en que Antígona no parece ser neurótica; mas, para despejar presunciones apresuradas, tampoco parece psicótica. Ella es todo certeza, y puede notarse a posteriori, que su final reside precisamente en un darse muerte: un suicidio. Según Lacan, un acto perfecto, que es lo que es, pues no hay quien hable sobre él para darle un sentido multívoco. No obstante, en el recorrido del *Seminario 7*, se evita ponerle un rótulo a lo que Antígona es y representa. Ella logra realizar lo pretendido de antemano, pero Lacan —pese a la rotunda presencia de esta certeza y del pasaje al acto final— se abstiene de considerarla siquiera una suicida. Esta inubicabilidad del personaje desconcierta, no sólo a los espectadores, sino a los restantes personajes. Ella es *omós*, según la califica el Coro: dura,

inflexible. De modo literal —tal como comenta Lacan—, el vocablo griego significa no civilizado, crudo<sup>310</sup>. Es ajena a los dos sentimientos definitorios de la tragedia, hecho patente en el diálogo con Creonte. ¿Como esa chiquilla se enfrenta a su tío, el rey de Tebas? Sin embargo, más allá de la autoridad engendrada por el parentesco, Creonte debe recurrir a justificarse en la ley, en el bien común; invoca los valores de la tierra, la patria... y hasta del hogar — recordemos que Polinices es, además de un traidor a su ciudad, alguien no reconocido como familiar, si bien al comienzo de la obra Creonte declara al Coro que se hace cargo del destino de ambos muertos por su grado de parentesco. En el punto de partida. Polinices es ubicado dentro de la familia, pero sólo para dejarlo fuera más tarde, no sólo de la familia, sino también de la tierra, pues tomando en cuenta la ley de los dioses ctónicos, el dejarlo insepulto era vedarlo a la injerencia de los mismos. Polinices no sería, de ese modo, un difunto admitido por los dioses de la muerte en su regazo.

El destino de aquel que se volvió contra Tebas remeda, de algún modo, el destierro de su padre. Al acercarse su muerte en Colona, Edipo declara: "mejor no haber nacido". Sus hijos, de una u otra manera, siguen este deseo mortífero, factible de ser pensado también —y no con poco asidero— como el deseo de Yocasta: tanto Edipo como su madre y esposa están en la *Até*, y el modo de salir de ella es borrar todo vestigio de la violación de la ley fundamental.

Volviendo a *Antígona*, es interesante articular su intento de situarse más allá de la *Até*, con las categorías de *acting-out* y de pasaje al acto, aunque Lacan no las invoque en el *Seminario 7* —tal vez, por no estar aún detenidamente trabajadas, tal como las presentaría luego en el *Seminario La angustia*. De todos modos, debe apropiarse su especial cuidado en no utilizar ninguna categoría psicopatológica para elucidar la situación de *Antígona*, en especial porque, ante todo, se trata de marcar la potencia del deseo, y su posibilidad de arribar a un más allá de cualquier referencia al bien, a la educación o a la mejora de los hábitos. En síntesis, cómo el deseo puede trabajar en un territorio que excede al del principio del bien.

La mención al *Seminario 10* obliga a citar dos categorías cruciales, en relación a *Antígona*, que pueden ser articuladas con provecho a su problemática. Se trata de las nociones de la angustia y de lo siniestro: ambas más allá de cualquier estructura psicopatológica. Interesa especialmente la angustia de lo siniestro; aquella que aparece cuando, en lugar de aparecer lo distinto, se repite lo igual. Esto provoca una sensación de impotencia, de desvalimiento, que Freud considera casi en el mismo registro que un Nietzsche: la angustia de un eterno retorno de lo mismo<sup>311</sup>. Conviene recodar este efecto de lo siniestro para dismantelar repetidos lugares comunes, como los que se refieren a una presunta "angustia de cambio". En la mencionada situación puede apreciarse cómo lo que el sujeto quiere es precisamente un cambio; allí la angustia no aparece ante un inminente cambio de estructuras, sino ante la reiteración de las mismas. El miedo al cambio es una "verdad"

<sup>310</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 316. [423-4]

<sup>311</sup> Freud, S. *Lo ominoso (Lo siniestro)* obra cit. T. XVII.

psicológica dudosamente compatible con lo que nos enseña el psicoanálisis. En síntesis: la dimensión de lo siniestro serviría para interrogar a *Antígona* tanto como la dimensión de lo bello; ya fue considerado hasta qué punto ambos registros pueden estar imbricados. Inclusive es válida la preservación del término “siniestro”, ante nuevas opciones para traducir el *Unheimlich* freudiano, como lo “ominoso”. Aludir a lo siniestro indica hacer referencia a una experiencia torcida; siniestro es izquierda, diestro indica derecha. Desde la antigüedad, el primero remite a las penumbras, mientras el otro a lo luminoso, lo claro. El eje diestro-siniestro constituye una dicotomía, homologable a la dupla bello-siniestro. Antígona brilla precisamente en el momento en que su certeza la lleva a la oscuridad de la tumba. Ella posee una inflexible convicción, pero atendiendo a una fórmula lacaniana —la cual permite inteligir numerosos fenómenos clínicos—, cabe considerar que en el pasaje al acto se le retira a la angustia su certeza. Después de todo, ¿qué es esa certidumbre, sino aquello que se mantiene incólume por más significantes que intenten desplazarla? La acción extrema del pasaje al acto, implica un abandono de escena —en este caso un descenso hacia la tumba donde encontrará su muerte— aplacando la angustia al quitarle su certeza. Al conocer su condena, Antígona constituye su vida desde la muerte. Y esto participa perfectamente en la concepción de la pérdida como fundante. No se trata de tener la vida en un primer momento para perderla luego, sino de conquistarla en el mismo instante en que la ha perdido. De allí, la ajustada referencia de Lacan a la condición entre-dos-muertes del personaje.

En cuanto a la ausencia de encasillamientos psicopatológicos en su lectura de *Antígona*, cabe arriesgar una hipótesis, que al mismo tiempo contemple el blanco dejado en el *Seminario 7* por la falta de citación a *Personajes psicopáticos en el escenario*. Tal vez en esa doble ausencia hubiera un intento de Lacan por pensar en el propio marco conceptual de los antiguos griegos. Por eso Creonte es un *hamarton*, un errado, y Antígona se caracteriza por avanzar hacia *ektós átas*. Avanza hasta este punto, sin dejar planteada una disección de los personajes. Desde una perspectiva psicoanalítica, es dable pensar la tragedia de Antígona en relación a un destino funesto, ligado a cierta dimensión donde opera la compulsión de destino, signada por el deseo de sus padres. Pero eso entraría en otras categorías, acordes a una intelección contemporánea; en cuanto al fin perseguido por Lacan en *La ética del psicoanálisis*, sabemos que se orientaba hacia otro lado.

Por otra parte, además de los aspectos ya señalados, Lacan destaca que *Antígona* y la situación planteada en ella, forman parte de nuestra moral. Obviamente, se produce cierta refracción a aceptarlo, pues siempre existe la pretensión de ser absorbido por el “se” del obrar masivamente —y la palabra “masa” posee su peso en Freud, aunque hoy se opte por pensar en la noción de “grupo”. La acción de Antígona repelerá los límites impuestos por el “se” heideggeriano, en tanto ella propone una ética del deseo, donde la dimensión principal será la de un acto solidario.

Antígona no es sólo una heroína solitaria, siendo esto una condición casi general de los protagonistas de las tragedias sofocleanas. Con la sugestiva excepción de Edipo en *Edipo rey*, el resto de los personajes principales está al borde del abismo, ha llegado de una u otra manera a la culminación de su vida

—no necesariamente la cronológica, pero si a la situación límite—, momento donde adviene la acción trágica. Pero en *Antígona*, a la par de la soledad de su situación crítica, labora lo solitario de la acción regida por la singularidad de su deseo.

La falta de mención en *La ética del psicoanálisis a Personajes psicopáticos en el escenario*, invita a recurrir a este muy breve ensayo para examinar una dimensión de *Antígona* sumamente interesante: qué sucede en los espectadores cuando se enfrentan a ella. En el ensayo mencionado, además de partir de una referencia a Aristóteles, Freud diseña de modo teórico, el impacto provocado por el drama en el espectador, entendido de manera harto distinta a la del pensador griego. También el tema de la belleza puede abordarse desde esta perspectiva. La diferencia crucial entre Aristóteles y Freud —quien conocía con amplitud las postulaciones del primero— reside en la concepción sustentada por la teoría psicoanalítica, la cual indica que en los dramas hay sufrimiento, mas no concebido ingenuamente, como un modo de catartizar la vivencia dolorosa. Veamos cómo lo escribe el mismo Freud pues, a pesar de hacer referencia al drama, también vale para el caso de la tragedia: "[...] el drama desciende hasta lo hondo de las posibilidades afectivas, plasma para el goce los propios presagios de desdichas y por eso muestra al héroe derrotado en su lucha, con una complacencia casi masoquista. Podría caracterizarse sin más al drama por esta relación con el penar y la desdicha, sea que, como en la comedia, despierte sólo la *inquietud* y después la calma, o que, como en la tragedia, concrete el penar mismo"<sup>312</sup>.

Al diferenciar entre comedia y tragedia, cabe recordar lo dicho por Lacan en términos clínicos, para apreciar hasta que punto esta problemática no se limita a un caso de "psicoanálisis aplicado". Cuando llega un analizante, presenta una comedia o una tragedia, en lo posible —apunta Lacan— habrá que llevarlo al drama. Y éste es otro modo de manifestar lo que implica un fin de análisis —en el sentido de su finalidad. Volviendo a Freud, convenimos que en el drama no se trata meramente de suscitar la inquietud para luego reducirla, ni tampoco se trata de la concreción del penar mismo. El objetivo, entonces, radica en un punto diferente: "El hecho de que el drama naciese de ritos sacrificiales (el macho cabrio y el chivo emisario) en el culto de los dioses, no puede dejar de tener alguna relación con este sentido suyo; apacigua de algún modo la incipiente revuelta contra el orden divino del mundo, que ha instaurado el sufrimiento"<sup>313</sup>. Por lo tanto, para Freud, el sufrimiento —léase el malestar en la cultura— está instaurado. El héroe puede intentar su típica rebelión, volviéndose contra los poderes que han implantado un cierto orden. Ahora bien, en el caso de *Antígona* por ejemplo, ¿de qué tipo de poderes se trata? Claramente, ella no invoca una sujeción a las leyes de Zeus; tampoco se remite a los dictámenes de la *diké*, la legalidad de los dioses ctónicos. Ella hace referencia a una cuestión más cercana: Polinices es el que es, y por lo tanto debe ser enterrado como corresponde. Esto marca una singular rebelión fundada en el deseo, la cual Lacan no subraya con toda la magnitud que cabe.

<sup>312</sup> Freud, S. "Personajes psicopáticos..." obra cit. Pág. 278.

<sup>313</sup> Freud, S. "Personajes psicopáticos..." obra cit. Pág. 278.

Freud, al referirse al drama en general, sí lo hace: "Los héroes son, sobre todo, rebeldes sublevados contra Dios o contra alguna divinidad, y el sentimiento de la propia miseria que asalta al más débil frente a la potencia divina está destinado a experimentarse con placer, tanto por vía de una satisfacción masoquista cuanto por el goce directo de una personalidad cuya grandeza es, empero, destacada"<sup>314</sup>. Notoriamente, Freud se desliga de la noción aristotélica de catarsis, para postular la presencia de un goce masoquista, vía paradójica por la cual suele atrapar al espectador la tragedia. Ella obra en quien la presencia, no es una tarea de depuración, purga o purificación. La tragedia no es un exultorio que permite la liberación de materias nocivas: sino productora de un goce masoquista.

En los párrafos siguientes a los pasajes citados, Freud analiza cómo a partir de la tragedia clásica y sus avatares, se arriba a la "tragedia burguesa (tragedia de la sociedad civil)" —donde se entabla la lucha del héroe contra la comunidad humana— y a otra, modalidad llamada "tragedia de caracteres", vale decir, un drama donde se plantea la lucha entre seres humanos. La evolución culmina en la "tragedia psicológica", donde el *agon*, el conflicto, se establece en el protagonista: "Es en el alma misma del héroe donde se libra la lucha engendradora del sufrimiento; son mociones encontradas las que se combaten, en una lid que no culmina con la derrota del héroe, sino con la de una de tales mociones"<sup>315</sup>. En esta última modalidad de la tragedia, el individuo de la obra se encuentra dividido, valga la paradoja. Freud enumera todas las etapas del conflicto trágico para luego alcanzar el punto de su interés: la psicopatología en los personajes teatrales. Allí introduce, entonces, la figura de Hamlet.

El príncipe de Dinamarca realiza, en el ensayo freudiano, una de sus incursiones en el campo del psicoanálisis. En la enseñanza lacaniana también aparecerá en reiteradas ocasiones; una de ellas es en el *Seminario 7*, cuando efectúa su comentario de *Antígona*<sup>316</sup>. Recordando un punto culminante del drama shakespeariano, él evoca ese instante cuando Hamlet está por matar a Claudius, y sin embargo se detiene. Advierte que tal detención no es producto de un conflicto interno, de dudar entre asesinarlo o no, entre pensar su muerte o cometerla. La vacilación se debe —según indica— a su deseo, no sólo de matar a Claudius, sino además, de enviarlo al infierno. Entonces, Hamlet desea la segunda muerte para el asesino de su padre; su problema crucial es el traspaso de la barrera, y no la duda entre el pensar y la acción. En cuanto a Freud, el ejemplo de Hamlet es el hito que marca el momento de entrada en el drama moderno, de la psicopatología en los personajes. El espectador asume desde allí, un nuevo lugar de empatía respecto de la obra debido, entre otras cosas, a la estructura neurótica de Hamlet; más apropiadamente, es un sujeto normal a quien la índole especial de la tarea encomendada lo vuelve neurótico. Lacan subraya este dato: Hamlet es llevado a la neurosis debido a la descompensación provocada por las circunstancias que se le presentan: surge como neurótico en tanto efecto producido en un espectador, capaz de reconoce en sí aquello representado en el escenario. Esta operación de

<sup>314</sup> Freud, S. "Personajes psicopáticos..." obra cit. Pág. 278.

<sup>315</sup> Freud, S. *Personajes psicopáticos...* obra cit. Pág. 280.

<sup>316</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 302. [407].

reconocimiento, si bien se funda en otra dimensión, también tiene lugar en *Antígona*. Por tal motivo, perdura a través de los siglos, siendo retornada por distintas personas, en tanto la trama de dicha obra, despliega la cuestión siempre presente de franquear un límite impuesto por el bien universal, de abalanzarse sobre la *Até*, para cruzar la frontera hacia el otro lado. Esta es la enseñanza fundamental rescatada por Lacan de la tragedia de Sófocles. El sujeto no se dirige de modo ingenuo, hedónico, hacia el lugar donde encontrará su bien —ese bien coincidente con lo placentero, tal como lo quería Aristóteles—, por el contrario, se orienta en la dirección marcada por su deseo que, en tanto se dirige hacia *ektós atas*, bien puede conducirlo a una extinción segura.

Antígona es un ejemplo de ello. Aunque su acción parezca basarse en circunstancias lejanas a las que nos afectan, no deja de producir un impacto en nuestra sensibilidad, en nuestra estética. Por tal motivo, el trayecto posterior al comentario de *Antígona* en el *Seminario 7*, conduce a Lacan a reexaminar la cuestión de lo bello. Y lo hace cediéndole la palabra a Pierre Kaufmann<sup>317</sup>. Es lamentable la ausencia de las intervenciones de este lúcido interlocutor en la versión oficial del Seminario, pues él toma desde el sesgo de la *Crítica del juicio* kantiana la discriminación del filósofo alemán entre lo bello y lo sublime. Como se apuntó con anterioridad, la cercanía entre lo sublime y la sublimación no es azarosa. Eugenio Trías, en su libro ya citado, realiza una indagación en tres pasos, signados por lo bello, lo sublime y lo siniestro<sup>318</sup>. Tres modos de afectación de la sensibilidad, marcando rupturas epistemológicas dentro de la estética. Al inaugurar el ámbito conceptual de lo sublime, Kant da lugar a una de ellas. Freud permitirá la otra, cuando recogiendo lo mejor del romanticismo alemán, teoriza sobre lo siniestro. Podrá objetarse: ¿no es acaso *das Unheimlich* una categoría que invade el campo de lo cotidiano, excediendo lo estético? Pues sí lo es, pero no es casual que la elaboración teórica freudiana parta de un ejemplo literario. Desde la actividad estética, puede elucidar mejor lo implicado en la angustia cotidiana. En el transcurso de dicho artículo, realiza un recorrido de ida y vuelta, de uno a otro ámbito, demostrando en qué medida no se trata de órdenes estancos.

Algunas ideas vertidas por Kaufmann, pueden ser de suma utilidad para no instalarnos en una concepción ingenua, ligando al placer estético con lo bello. Un sujeto puede buscar otras experiencias, como las propuestas de transgredir el límite dentro del cual lo bello es lo placentero y lo bueno, considerando a lo bello bordeado por lo siniestro. La articulación entre la belleza y lo siniestro implica, a la vez, una reformulación radical de la estética, tanto como un replanteo de la ética. Porque es a partir de este campo central del bien universal como puede vislumbrarse dicho más allá que, en *Antígona*, es el *ektós atas* (territorio donde se ubican también *das Ding*, el superyo, o la madre mítica kleiniana). Todo esto es rozado, sugerido, puntuado por dos funciones: la de lo bello —en sus inquietantes relaciones con lo siniestro— y la del bien. Por cierto, este bien aquí consignado no tiene mayor relación con el "bien" propuesto por el imperativo categórico kantiano. Tal es el efecto de la

<sup>317</sup> Corresponde a la clase del 15 de junio de 1960, disponible en las otras versiones.

<sup>318</sup> Trías, E. *Lo bello y... obra cit.*

enseñanza fundamental de *Antígona*: el hecho de revelar la búsqueda de un bien no confundible con placer alguno, y que tampoco consiste —por oposición— en provocarle un mal a alguien. Por otra parte, no se trata de un bien del rebelde, definido por el mero afirmarse frente a la moral convencional, reduciéndose a una simple cuestión de anticonformismo. En última instancia, se trata de encontrar en Antígona, el lugar de formulación de su deseo. Allí reside su valor crucial como *exemplum*.

# **Capítulo IX**



## LO SUBLIME. LA FELICIDAD. EL SERVICIO DE LOS BIENES. FUNCIÓN DEL PADRE. EL HEROE. DESEO DEL ANALISTA.

Una forma posible de concluir un acercamiento a la gran cantidad de cuestiones trabajadas en el *Seminario 7* es realizar, tal como lo enseñara Lacan, un *mixed grill*. La alusión a estas comidas de cocción rápida —supliendo la celeridad su carencia de academicismo culinario—, acorde a las necesidades del momento, no es desajustada para el intento que se emprenderá en este capítulo: emitir algunos enunciados conclusivos, sobre ciertos problemas focalizados en *La ética del psicoanálisis*.

Si bien los puntos elaborados en este capítulo final poseerán cierto valor dogmático, esto no indica que sean erróneos o fundados en un argumento de autoridad. Esta categorización obedece a que, en nuestra exposición, se privilegiará su peso como enunciados, en lugar de su proceso de constitución en tanto desarrollos teóricos. La intención es impulsar al lector —lejos de cualquier efecto de clausura— a verse transferenciado respecto del *Seminario 7*.

Hacia el final del capítulo anterior se hizo referencia a las sagaces intervenciones de Pierre Kaufmann, las cuales, por desdicha, no constan en la versión oficialmente establecida de *La Ética del psicoanálisis*. Este destacado interlocutor de Lacan efectúa una exposición acerca de *La crítica del juicio*, de Emmanuel Kant, pues esta obra produce una ruptura epistemológica respecto de la estética tradicional, al introducir la noción de lo sublime bajo una novedosa concepción<sup>319</sup>. En el capítulo VI hemos realizado algunas breves observaciones sobre esta idea: su relación con la sublimación; su antigua acepción alquímica —y hoy química—, en tanto conectada —más que con el término filosófico— con el concepto psicoanalítico. Este pensador de Königsberg inaugura un nuevo modo de pensar la cuestión; no obstante, la noción de lo sublime ya era, para su época, ampliamente difundida en la estética anglosajona. Las ideas de Edmund Burke<sup>320</sup>, por ejemplo, preceden en algunos años a las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* de Kant. Burke consideraba que si lo bello produce deleite, lo sublime provoca un efecto de terror deleitable, no ajeno al territorio del

<sup>319</sup> Kant, E. *Crítica del juicio*. Obra cit.

<sup>320</sup> Planteadas en su *Philosophical Inquiry into de Origin of Our Ideas of the Sublime and the Beautiful* 1756. Ver Ferrater Mora, J. *Diccionario de Filosofía*. Alianza editorial. 1979. Madrid. TI. Pág. 413.

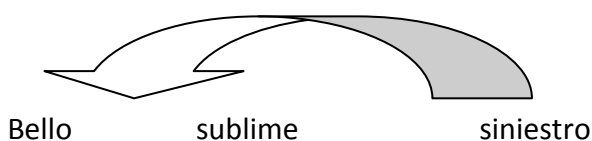
dolor o del peligro. Kant ahonda en esa brecha abierta más allá de lo bello, dando un matiz distinto a esta categoría. Como se anticipó en capítulos precedentes, existe la posibilidad de trazar un recorrido desde lo bello a lo siniestro, pasando por lo sublime. Hasta Kant —tal como Kaufmann lo expone en sus intervenciones vedadas en la versión oficial del *Seminario 7*—, la estética se centraba en el primer hito: lo bello. Con la introducción de lo sublime el campo se ensancha, y el arco llegará a su culminación con la intelección freudiana de lo siniestro. Puede disponerse, de ese modo, una progresión de términos:

Bello                      sublime                      siniestro

No debe entenderse a esta progresión como involucrada en algún orden de "progreso", de superación de etapas, sino en el sentido de una ampliación de caracteres o rasgos implicados en 1a estética, en tanto disciplina teórica sobre la *aisthesis* (relacionada a los sentimientos). De acuerdo a esta sucesiva ampliación del campo de la estética, lo bello pasa pronto —de acuerdo al camino insinuado por Kant— a ser una región limitada de un territorio que la excede. Para el romanticismo, como bien lo expresó Rilke, la belleza adquirió nuevos valores en tanto era considerada el comienzo de algo terrible que aún el sujeto podía soportar.

Luego de la intelección kantiana, la belleza se vio desplazada hacia otra posición: la de ser contemplada, asomando ante el contemplador, pero perteneciendo a un orden oculto del cual no esta ausente cierta dimensión amenazante. Para Lacan, lo bello es una suerte de momento augural que anuncia la inserción del sujeto en ese lugar central del campo del deseo, señalado por *das Ding*.

La Cosa indica, de algún modo, la experiencia más pura del deseo; por ejemplo, conduciendo a Antígona en todo su decurso, según lo expone Sófocles. De tal forma, lo bello no es sólo lo hermoso —como podría entenderse al modo ingenuo—, pues la experiencia de la belleza no se basta a sí misma. Desde otra perspectiva, podría decirse —tornando la progresión en sus dos extremos— que lo siniestro, tal como es concebido por Freud, retroactúa sobre lo bello, haciendo a la vez de condición y de límite a este concepto:



De alguna manera, lo bello queda perimetrado por lo siniestro. De por sí, no es suficiente para producir el impacto estético de conmoción que suele lograr. Lo siniestro, tal como es definido por Schelling en una de las acepciones consideradas por Freud, es aquello destinado a permanecer oculto que, sin embargo, se manifiesta, produciendo un efecto cuando esto tiene lugar<sup>321</sup>. La expresión puntual de lo siniestro, volatiliza la belleza. Si *das Unheimlich* surge en primer plano, lo bello es necesariamente desplazado. Así mismo, es importante recordar que tampoco habrá efecto de belleza, si el mismo no se estructura en función de lo siniestro, que le hace de borde.

<sup>321</sup> Freud, S. "Lo Ominoso" (Siniestro). obra cit. T. XVII. Pág. 225.

Retomando el pensamiento de Schelling —única concepción trabajada en detalle por Freud en el texto dedicado al tema— entendemos que lo siniestro, no sólo consiste en la inesperada manifestación de aquello que debía permanecer oculto, sino que también se produce cuando en los hechos, suceden cosas que el sujeto meramente pensó. Así, la categoría de lo sublime, tal como fue entendida por Kant, está preanunciando el campo en que incursionarían los románticos alemanes y que tan magistralmente aprovechó Freud.

Lo sublime es un registro augural que apunta, desde la estética, al lugar central de la Cosa. Apelando a esta categoría, Kant intenta dar cuenta de experiencias donde el individuo se ve afectado de manera distinta que en el caso de enfrentarse a un objeto bello. Básicamente está en juego la situación de sentirse disminuido. Este efecto se produce, por ejemplo, frente a ciertos fenómenos de la naturaleza: la inmensidad del mar, las tempestades, la imponentia de las montañas, nos dice Kant, provocan la experiencia de lo sublime: el sujeto pasa a sentirse pequeño, casi insignificante en relación a esos portentos. Esta categoría resulta ser una experiencia estética, en tanto procede de una elaboración mental de dichas situaciones; se trata, en Kant, de una estética subjetivista. El acento recae más que en el atributo de "sublime" adosado a tal o cual fenómeno, en un modo de contemplación a partir del cual el sujeto accede a una visión sublime de ese objeto.

Kaufmann centra su intervención en el *Seminario 7* en el análisis de la *Crítica del juicio* kantiana, tal vez la obra de mayor peso en torno a la tradición estética alemana, previa a la monumental *Estética* de Hegel. Sin embargo, no menciona explícitamente el opúsculo aludido en otras oportunidades, y que hace esencialmente a su intelección de lo sublime. Se encuentra traducido a nuestro idioma bajo el título de *Lo bello y lo sublime*<sup>322</sup>. En esta pequeña obra, el filósofo alemán elabora una cosmovisión a partir de la dicotomía expresada, ubicando toda suerte de objetos en una y otra categoría, abarcando tal clasificación hasta la división sexual. El sexo femenino será, evidentemente, el "bello sexo", en tanto que el usualmente llamado "sexo fuerte" —el débil, respecto de la castración, puntuará Lacan— será comprendido dentro de los márgenes de lo sublime. Kant distingue a la naturaleza acabada y limitada de lo bello, de la índole inconmensurable e inacabada propia de lo sublime. Difiere de Burke en el punto donde coloca al sentimiento de temor en un campo ajeno a la experiencia estética; sin embargo, lo sublime no se presenta sin una cierta conmoción en la que el sujeto se ve reducido frente a un fenómeno que lo excede, que no respeta la proporción humana.

La progresión desliza de lo bello a lo siniestro, pasando por la experiencia de lo sublime —tal como la expuso Kant—, señalando uno de los senderos y una de las vallas o pantallas frente a las cuales se alza la condición central del deseo, aquella marcada también por la circunstancia de esa muerte segunda, ya trabajada a partir de las postulaciones sadianas. Como se ha comentado, la insistencia de Freud en referirse a textos artísticos en su acercamiento a lo siniestro no resulta azarosa. No es casualidad que un relato de Hoffmann ocupe un lugar destacadísimo en su aproximación; tampoco *El hombre de la arena* es una mera ilustración de las hipótesis freudianas. Indagar lo siniestro en el campo de la literatura fue, para Freud, constitutivo de sus desarrollos teóricos al respecto. La atención a productos culturales afines al campo de

---

<sup>322</sup> Kant, E. *Lo bello y lo sublime*. Austral. Buenos Aires.

la estética, indica, además, que el dato está marcando uno de los tres destinos de la sublimación: su variante artística.

Ante la referencia a dicho modo sublimatorio, y luego de la atención prestada en el *Seminario 7* al ámbito artístico, cabe preguntarse, qué sucede en los registros religioso y científico. ¿Qué ocurre respecto de estas dos formas de sublimación, en lo tocante al campo del deseo, propio de una ética del psicoanálisis? La deriva del *Seminario* conduce, poco a poco, a responder algunos interrogantes sobre éstas cuestiones.

En el *Seminario La ética del psicoanálisis*, Lacan destaca que desde antiguo se ha intentado hacer coincidir el campo del deseo con el dominio de lo bueno y de lo bello. Tal convergencia sería la conjugación fundamental para que ética y estética fuesen a la par. Mencionará también el área del pudor, un tema tan interesante como poco trabajado en el psicoanálisis; en general, se lo menciona al pasar, relacionándolo con la vergüenza y el asco, los consabidos "diques psíquicos" referidos por Freud. Pero, detenerse allí a realizar un análisis cuidadoso, tal vez revele datos importantes sobre el pudor, en tanto éste presentaría una complejidad mayor a la de un presunto dique contra el incesto. Luego de esta puntuación, Lacan retorna sobre el tema de la felicidad —arduamente abordado en el *Seminario*—, en especial, por ser considerado la supuesta meta de un psicoanálisis.

¿En qué consiste la continua demanda de los analizantes? Pues *happiness*, contesta Lacan, para referirse, con ironía, a un contexto cultural donde tal valor es esgrimido como emblema, supremo logro final de un buen psicoanálisis. Tal, es el viejo pedido explícito formulado a tantos sujetos diferentes a lo largo de la historia, del cual los psicoanalistas serían los presuntos herederos. En ese sentido, un analista sería un "dador de felicidad". No hay demasiados elementos al alcance para advertir qué hay en la teoría psicoanalítica, tal cual fue desarrollada por Freud, para permitir a los analistas ocupar dicho lugar. ¿Como se ha caído en ese sitio, dentro de las formaciones sociales contemporáneas? Resulta curioso el fenómeno, pues desde el psicoanálisis se insiste, en especial luego de las definitivas conclusiones de *El malestar en la cultura*, en que tal felicidad es imposible<sup>323</sup>. ¿Cómo podría prometerla el analista? Con cierta suavidad, Lacan acota que sería una suerte de estafa si se procede en tal sentido. Quizás el comentario lacaniano sea demasiado leve en ese punto, pues el psicoanálisis no puede dar curso a esa promesa por un doble motivo. No se trata de no poder comprometerse a brindarla porque esté a cargo de otros dadores ajenos al ámbito analítico. Si no puede ofrecerla, es sencillamente porque ella no existe. De este modo, la cuestión requiere de una resolución drástica: no se trata, para el analista, de resignarse a no poder brindar una felicidad que estaría a cargo de otros; por el contrario, debe dejar sentado, de acuerdo a una actitud ética, que tal circunstancia no se encuentra al alcance del sujeto. Evidentemente, este pequeño detalle produce como efecto que lo enseñado por el psicoanálisis sea muy poco cautivante para las masas: nadie puede brindar la tan ansiada *happiness*, porque no la hay.

Si un supuesto analista se postula como un presumible dador de felicidad, está dando lo que no tiene. Atendiendo a lo manifestado por Lacan, está amando —no otra es su definición del amor. Por lo tanto, se erige como un analista que ama a sus analizantes, lo cual hace imposible cualquier análisis. No obstante, ese sujeto no sólo

<sup>323</sup> Freud, S. *El malestar...* obra cit. T. XXI.

se acercó demandando felicidad, sino que, al mismo tiempo, reclamaba un análisis. Su demanda, desmontándola en lo más íntimo, era demanda de amor. Quien intenta satisfacerla prometiendo lograr la felicidad, no esté haciendo otra cosa que corresponder al amor solicitado. Así, se produce la instalación del analista en el lugar del amador, *erastés*, dando lo que no se tiene. La ética del psicoanálisis determina que debe darse lo que se tiene, para que el inicial lugar del *erastés* pueda ser desplazado. Entonces, ¿qué puede dar el analista? Lacan indica que se trata de deseo prevenido, tal como él lo denomina. En este punto, cabe esbozar una importante discriminación:

amor / deseo prevenido

Según nuestro entender, Lacan hará nuevamente referencia a este deseo prevenido, un año más tarde, durante el dictado del *Seminario 8: La transferencia...*, llamándolo entonces *deseo del analista* —cabe recordar que las categorías de *erastés* y *eromenós*, aplicadas al lugar inicial del analista y del analizante, respectivamente, proceden también de dicho *Seminario*<sup>324</sup>. El deseo del analista no es el de cada analista, ni el de ser analista. Se trata de aquel deseo que singulariza el acto del analista, legitimando la operación del análisis. Pero, volviendo al *Seminario 7*, dicha alusión hace referencia a un deseo prevenido. Surge, entonces, una pregunta obvia: ¿prevenido de qué circunstancias? En primer lugar, de no responder a la demanda, de creer que lo reclamado por el analizante es aquello que debe dársele. En cuanto a la felicidad, ya está planteada su inexistencia, determinando este hecho la radical imposibilidad de darla. Pero aquí, es conveniente recordar de nuevo a Aristóteles; pasar de la mención a la *happiness*, a la presunción de una *eudemonia*, propuesta por el filósofo griego.

Para Aristóteles, la felicidad se ligaba a la temperancia, correspondiente al famoso “justo medio” de la moderación. Según Lacan: “Hay en Aristóteles una disciplina de la felicidad”<sup>325</sup>. En oposición a Antígona —que, precisamente, no es un personaje temperado, sino una víctima de la *hybris* trágica—, se evoca un concepto trabajado por el pensador griego: el de *mesótes*. El término no sólo hacía referencia a la necesaria moderación, a la evitación del exceso, sino que esta característica de contención debía ser orientada hacia la elección de aquello capaz de hacer que el hombre se realice en su bien propio. Se pregunta Lacan: si no hay esa templanza, ese intento por hacer un bien para el otro, ¿qué se propone el analista con el analizante? Sobre esto, responde con una acotación de una notable ejemplaridad clínica: Si uno conduce un análisis, logra que el analizante llegue a la mayor cantidad de bien posible, de modo misterioso. Esta oscuridad podrá parecer desconcertante, pero cabe destacar que ese proceso en que se permite “[...] al sujeto colocarse en una posición tal que las cosas, misteriosa y casi milagrosamente, le vayan bien, que las tome del lado adecuado”<sup>326</sup>, no implica que el analista permanezca todo el tiempo sin saber qué está haciendo. Como él bien comenta, muchas veces un analista no sabe lo que dice, pero como mínimo es exigible que sepa lo que hace. Pues puede no saber lo que dice debido a la polisemia del significante, y sorprenderse cuando al creer haber dicho una cosa, el analizante escuchó otra debido, por ejemplo, a un efecto homofónico. En ese sentido, desde el

<sup>324</sup> Lacan, J. *Seminario 8. La transferencia en su disparidad subjetiva. 1960-1961*. versión establecida, *La transferencia*. Paidós. Buenos Aires. 2003

<sup>325</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 349. [477]

<sup>326</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 349. [478]

analizante vuelve aquello que el analista no creyó decir. Pero la pregunta es, en todo caso, ¿qué dijo al final? El efecto de una interpretación es imprescindible; no puede preverse el engarce que hará en la cadena significativa.

Desde esta perspectiva —la del efecto provocado—, no puede un analizante reconstruir el análisis, dando cuenta casi literalmente de los pasos recorridos. Si esto pudiera hacerse, el discurso del análisis podría confundirse con eso que en el *Seminario 17*, Lacan denominó discurso de la Universidad<sup>327</sup>. Un psicoanálisis es muy distinto a un proceso de aprendizaje. No se trata de transmitir, a quien está en el diván, un saber que presuntamente posee el analista. Más bien sucede lo inverso: el saber está en el analizante, pero éste no sabe que sabe. ¿De qué aprendizaje se trataría en dicha situación? No hay, por cierto, ninguna transmisión de un saber referencial. El adjetivo "misterioso" no alude, en la conceptualización lacaniana, a magia alguna, sino que remite a esos cambios ocurridos en el sujeto y de los cuales sólo puede establecerse que suceden, aunque la forma de aparición permanezca en la oscuridad. Un mínimo acercamiento a la dimensión clínica indica que los mejores cambios son aquellos que suceden en el analizante y no se acompañan por un supuesto entendimiento de la transformación sufrida, sino por un cierto asombro.

El efecto analítico no se produce cuando el analizante comprende la razón de determinado cambio, "tomando conciencia" de una situación que lo tenía a mal traer. Esos largos desarrollos son intelectualizaciones por completo secundarias a la irrupción de esas transformaciones "misteriosas", aunque no implica la operación de ninguna disciplina esotérica. El efecto se produce precisamente cuando el analista sabe lo que hace; es mediante una correcta dirección de la cura que desde su lugar puede dar cuenta de lo ocurrido, y esbozar una explicación. Pero respecto a los analizantes, el cambio se percibe como proveniente del campo del Otro. A menudo, ellos no se dan cuenta hasta que alguien más o menos cercano les hace notar el susodicho cambio. Allí es donde ese rasgo misterioso aparece en toda su magnitud. Es preciso tomar con recaudos el calificativo utilizado por Lacan. A la vez, conviene prestar atención al dato proporcionado en ese pasaje, en tanto los cambios en cuestión, permiten que las cosas vayan bien, vale decir, provocan un acceso a los bienes.

Los logros de un análisis no residen en un triunfo del estoicismo, en la renuncia a los bienes. En todo caso, se trata de abrir una vía de acceso a ellos, aunque de ninguna manera este proceso deba convertirse en medio de promoción para el "servicio de los bienes", tal como lo denomina Lacan. El analista no debe estar al servicio de los bienes, su trabajo no es custodiar ni dispensar bien alguno; posición correspondientes a personajes como Creonte. Es por el bien de la ciudad —que él se encarga de cuidar— que deben rendirse honores funerarios a Etéocles y dejar el cuerpo muerto de Polinices a la intemperie. Invocando al bien comunitario impone una norma anómala, contradiciendo las leyes divinas, por lo que la fatalidad no tarda en caer sobre los suyos. Y aquí, es lícito diferenciar dos órdenes: el de la norma y el de la Ley.

La confusión entre norma y Ley no deja de tener graves consecuencias en diversos ámbitos; el del psicoanálisis es uno de ellos. Por ejemplo, sucede así con la supuesta norma implícita, manifiesta, a veces obvia, de nuestro trabajo: el célebre encuadre. La exigencia de respetar la norma es sumamente atendible, y hay buenas razones para pretender autorizarla mediante consignas imaginarias remitentes a la Ley del deseo. La norma explícita es de un orden, y la legalidad desiderativa pertenece a otro registro,

---

<sup>327</sup> Lacan, J. *Seminario 17. El reverso del psicoanálisis*. Paidós. Buenos Aires. 1992.

no manifiesto o reproducible. En este sentido, Lacan destaca lo siguiente: esta promoción del deseo como campo central, decisivo, de todo lo que atañe a la realización de un sujeto, es justamente lo aportado por el psicoanálisis. En esto radica su novedad, y si el analista ajusta su proceder a esta enseñanza promueve una ética del deseo, lo cual posee amplias consecuencias que es preciso destacar.

En primer lugar, un efecto de la ética del deseo es el mostrar la vanidad de las demandas cotidianas y, al mismo tiempo, la futilidad de los dones a los que uno accedería si esas demandas fueran satisfechas. Según Lacan, este es el desmantelamiento del ensueño burgués. En ese sentido, la consigna es taxativa: "No hay ninguna razón para que nos hagamos los garantes del ensueño burgués", declara<sup>328</sup>. ¿De qué se trata éste? No hay aquí una proclama política; ese estado donde el sujeto esté sumergido, llamado aquí "ensueño burgués", sustenta la idea de tener que satisfacer la necesidad de un bien específico. Cuando se lo obtiene, el sujeto se percata de que en realidad, eso no era lo que satisfacía su deseo, sino un bien ubicado un poco más allá. Y así sucesivamente. Los bienes en cuestión pueden ser de distinto orden: personales, familiares, colectivos. Lacan enumerará los bienes de la casa, del *métier* (oficio o profesión), de la ciudad, etcétera. Pues bien, es tarea del psicoanálisis la disolución de ese ensueño. Cuando un analizante llega, por citar un caso común, convencido de que su problema es la imposibilidad de encontrar pareja, presupone que obtenida ésta será un individuo feliz. Por lo común, el reclamo enmascara otra búsqueda. Lo que este sujeto quiere es ser el padre bestial; no desea exactamente una pareja, sino todas las mujeres. De tal modo, un pedido a primera vista muy considerable y comprensible, trae aparejado otra cosa que se irá desplegando según cómo se trabaje esa demanda inicial y qué suceda en el decurso del análisis. Esto suele suceder en el caso del análisis de un varón. Pero veamos que puede ocurrir si es una mujer la que se acerca al análisis y esboza tal petición de pareja. La formulación más simple de su demanda se reduce a que quiere un hombre. No obstante, a poco de comenzar el desmontaje de ese pedido, aparece como objeto de reclamo no un hombre, sino un varón ideal, un príncipe azul. Así, tampoco se trata de "un hombre como el que tienen todas", su demanda no es normalizante, ella no desea eso, aunque se ubique temporariamente en lo que Lacan llama la racionalización moralizante, donde muchas veces los analistas nos vemos envueltos de buena fe por analizantes que parecen pedir lo obvio. En ese "lo que yo quiero es ser como todos" —recordemos una vez más a Heidegger y su intelección del "se"— debe escucharse otra cosa. De todas maneras, ese engaño del analizante no obedece a una mala intención ni nada semejante, es simplemente una trampa imaginaria donde el sujeto cae sin remedio, creyendo fervientemente en ella. La cuestión residirá en que el analista no lo haga también. Conviene mantenerse a buena distancia de ese "servicio de los bienes":

Amor                    /                    deseo prevenido  
Servicio de los bienes

El psicoanálisis, para ser tal, debe mantenerse ajeno a este campo, que ha traído como extensión en el sujeto contemporáneo, una suerte de puritanismo respecto al campo del deseo. La situación se asemeja a lo siguiente: con tal de sostener el servicio de los bienes, el deseo puede esperar; debe permanecer, entonces, en un plano de

<sup>328</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 362. [493]

postergación. Inclusive la cuestión del ser se ha planteado dejando al deseo como un correlato propio de lo psíquico, mientras que lo estrictamente ontológico se desarrollaría en un plano del cual lo desiderativo estaría ausente. Se trata, según la perspectiva puritana, de mantenerse en el mejor estado posible para un adecuado servicio de los bienes. La cuestión del deseo no será, por tanto, algo óntico, sino accesorio; en última instancia, un atributo de lo psíquico, que bien podría no ser constitutivo, sino reductible a la categoría de epifenómeno. En este sentido, destaca Lacan, se ha hecho de la felicidad una cuestión política. En esta pretensión cita a Saint Just y observa que, en la medida en que el asunto pasó al plano político "[...] la cuestión de la felicidad no tiene para nosotros solución aristotélica posible y la etapa previa se sitúa a nivel de la satisfacción de las necesidades para todos los hombres"<sup>329</sup>. Cada uno debe tratar de llevar la felicidad a una dimensión colectiva, cuyo parámetro, es el de los bienes. Respecto de esto, lo interesante —y Lacan prosigue en la extensión— es la manera en que el poder se enfrenta con los bienes. En ese sentido, brinda ejemplos renombrados: Alejandro Magno entrando en Persépolis, o bien Hitler arribando a París ocupada. Ambos dicen lo mismo: "Vengo a liberados de este yugo, pero para que las cosas funcionen, ustedes deben seguir trabajando. Respecto de los deseos, ya tendrán tiempo para ocuparse de ellos. Trabajen, que ellos pueden esperar". En un futuro habrá tiempo para atender a los deseos; pero lo urgente es siempre el trabajo. De ese modo, estamos perpetuamente alienados en el servicio de los bienes, y de acuerdo a él, la ética del deseo —aquella que se intenta seguir en el curso de un análisis— puede esperar. Muchos discursos presuntamente "liberadores" han repetido, con distintos términos lo planteado por los conquistadores victoriosos. La prevista liberación se cumpliría siempre y cuando se pagase el precio del servicio de los bienes, demorando la dimensión del deseo. Que ella espere, la urgencia está en otro plano.

Tomando en cuenta lo implicado por el servicio de los bienes, volvamos a las tragedias que han incidido en las clases precedentes del *Seminario 7: Edipo rey, Edipo en Colona y Antígona*. La pregunta de Lacan es la siguiente: ¿qué hace Edipo una vez que en la primera de las obras citadas ha conocido el servicio de los bienes? Él, quien aparentemente está involucrado en una dimensión de felicidad —pues ha vencido a la esfinge, es tirano de Tebas y posee como mujer a la reina—, es invadido, en forma repentina, por la pasión del saber. ¿Y qué le ocurre cuando se entera de su destino? Debe hacer lo obvio para dejar de engañarse por las apariencias: se arranca los ojos. En ese momento franquea el límite para acceder a otra zona, en la cual padecerá aquello narrado en *Edipo en Colona*. A medida que Edipo penetra en esa otra región, guiado por su hija Antígona, ahonda en el campo del deseo; pero primero, debió romper con las apariencias. En ese pasaje, Antígona aparece con un destino cierto desde el comienzo. "Ya estoy muerta", es la afirmación que para ella adquiere un valor emblemático. Pero atención: se trata de la muerte a la que no estamos promocionando como tal, el de Antígona es un ser para la muerte, capaz de renunciar al servicio de los bienes en pro de su posición de heroína. Esta particular posición de Antígona, ubicada por Lacan como un entre-dos-muertes, arrastra al contrahéroe Creonte: en el decurso de la tragedia el ahora rey de Tebas pierde su familia, sus bienes, y hacia el final de su caída llega a considerarse, él también, otro muerto en

<sup>329</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 348. [477]



vida. Lacan concluye: "A través del acto trágico el héroe libera a su adversario mismo"<sup>330</sup>. Metafóricamente, concibe lo padecido por Creonte como un franqueamiento del límite, posicionando este "triumfo" del ser para la muerte en la tragedia griega, como un parámetro donde es posible ubicar a la ética del psicoanálisis, en oposición al servicio de los bienes dominante en el mundo contemporáneo.

Esta oposición no solamente se observa en sus manifestaciones más evidentes (sociedad de consumo, etcétera), sino en ciertas características más sutiles, ligadas a determinados tipos de producciones culturales. Hay, en especial, dos ejemplos para destacar, por su importancia como síntomas. Una es el fenómeno de best-sellerismo que acompaña a una clase de textos en general titulados: "Cómo conseguir..." o "Cómo lograr..." tal o cual cosa. El auge de estos libros no apunta solamente a la proliferación de bienes materiales, pues dicha prosperidad se puede lograr —o al menos, eso se promete— siguiendo los consejos escritos por sujetos debidamente exitosos, que abarcan una amplia gama de objetivos. De tal modo, no se trata de comprar cosas y acumularlas, sino de una condición muy unida a la definición lacaniana de la perversión: es decir, ofrecerse lealmente como instrumento del goce del Otro. En los libros mencionados, la idea subyacente en sus llamativas cubiertas, es la promesa de un instrumento: "Compre usted esta obra, ya que le dará el instrumento para conseguir...". Pero también cabe leer a esta fórmula como: "Conviértase usted mismo en un instrumento para conseguir la felicidad". En último término, aunque lo hagan por distintos caminos, esa promesa está en juego. Por lo general, estos recetarios forman parte de los libros que mejor "funcionan" en nuestra cultura. No dejan de circular, y operan en combinación con otra manifestación ideológica inscrita en el servicio de los bienes, que puede englobarse bajo el campo de lo "auto", lo "por medio de uno mismo". La idea complementaria al "cómo conseguir" es, por supuesto, "por usted mismo". En este sentido, lo "auto" impone una serie de prácticas en soledad (autoayuda, autocontrol, autoperfeccionamiento, etc.) promotoras de una estructura perversa. Y no como conducta sexual, sino, en tanto el sujeto se pone al servicio y como instrumento del Otro, aquí pensado bajo el recurso "Uno Mismo". Obviamente, estos libros son manifestaciones sintomáticas, no fundan un estado de cosas, pero constituyen datos nada desdeñables para advertir en qué consiste el servicio de los bienes en nuestra civilización. Si ellos son aceptados y promovidos a nivel casi masivo, es porque de alguna manera se los está llamando. Por otra parte, a través de ellos, la promesa de la *happiness* al alcance de la mano, y sin la ayuda de nadie excepto uno mismo, no deja de estar vigente.

Paradójicamente, aunque esta pretendida felicidad no exista —ni siquiera interdicta por algún obstáculo— la ilusión se mantiene firme, inclusive en presuntos psicoanalistas que, de modo caricaturesco, interpretan a sus analizantes con la conocida alocución: "Lo que sucede es que usted no se permite acceder a estos bienes". Suponen que si el sujeto superara ciertas barreras impuestas por la represión, accedería a esos bienes, y por tanto gozaría de su felicidad. En esta lamentable y difundida distorsión —no sólo observable a nivel local— se ignora, por completo, la enseñanza freudiana. Al enfatizar la condición de interdicto, se presume la posibilidad de derrumbar toda valla, evitando perversamente la posibilidad de que el analizante franquee la experiencia donde se confronta con lo imposible. Y aquí cabe diferenciar en forma tajante los dos órdenes: lo prohibido es distinto de lo imposible. Escamotear

---

<sup>330</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 380. [515]

el enfrentamiento con esto último, implica evitar la circunstancia en la cual el sujeto pueda trabajar la finitud o, en términos freudianos, la castración. El otro psicoanálisis, al reducir la cuestión a un simple proceso de derribamiento de barreras —susceptibles de ser superadas, al menos teóricamente, hasta llegar a la felicidad— se funda en la presunción de una suerte de omnipotencia. Todo depende del levantamiento de la interdicción; cuando esto suceda, se podrá acceder a los codiciados bienes. De esa manera se ofrece un servicio de los bienes, supuestamente obstaculizado por la neurosis: la cura implicará el acceso a los bienes, y viceversa. Mediante esta vasta distorsión, la ideología contemporánea absorbe a buena parte de lo que se hace llamar psicoanálisis, campo del cual, con Lacan, procuramos tomar distancias.

Volviendo a la tragedia de Edipo, cabe detenerse en el momento donde el personaje renuncia al servicio de los bienes, para notar la diferencia entre interdicción y castración. Una vez cegado, Edipo "[...] entra en la zona donde busca su deseo"<sup>331</sup>. Ese ámbito resulta un lugar caro para el psicoanálisis: el del padre interdictor. No otra es la función paterna; en este punto, es inevitable recordar el modo en que Lacan plantea la cuestión en referencia a los tres registros:

Padre	Padre	Padre
Real	Simbólico	Imaginario

Tomar en cuenta esta trilogía implica que, hablar del padre a secas es, al menos, una insuficiencia no exenta de cierto grado de error, pues no toma en cuenta esta partición en la cual, cada aspecto, es condición de posibilidad de existencia de los restantes. Ignorar uno de los tres registros, y en referencia al impedimento de acceder al Supremo Bien —condición del desgarramiento moral inevitable en todo ser hablante— ubicamos al padre real, al padre simbólico y al padre imaginario. Conviene, entonces, aclarar algunos puntos sobre cada uno de ellos, para introducirnos más acabadamente en la idea lacaniana acerca de la condición heroica, en la cual puede jugarse una ética del psicoanálisis.

¿Cuál es el padre real? Es, precisamente, el que desea y se hace desear por la madre, el que está efectivamente ligado de modo carnal, empírico, a la madre. En tanto este padre real puede desear, da cuenta de aquello que subtiende a todo deseo, vale decir, la castración. Este padre real, según Lacan, es el castrador, porque en primer término, él es castrado. Aquí ubicamos la paradoja de esta posición: en este registro el padre no es castrador porque amanece con la mutilación del hijo, tal como se podría entender ingenuamente, sino que lo es en tanto se revela deseante y deseable. Pues un deseo no puede ser sino limitativo, aunque se muestre, de modo constante, derivando en una perpetua metonimia. A diferencia del goce del Otro, planteado como ilimitado, el deseo es restrictivo. Opera a la manera de una definición: esa formulación por la cual se dice lo que algo es, en función, obviamente, de dejar a un lado lo que no es —he aquí una forma donde lo intelectual también se articula a la castración.

Por otra parte, ubicamos al padre imaginario, a quien Lacan le adjudica la responsabilidad por el origen de esa instancia llamada superyó. Esa figura "obscena y feroz" que en ningún punto se relaciona con una interiorización de normas vigentes. El

<sup>331</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 363. [493]

superyó se estructura por el lado de una legalidad no normativa. Da cuenta de un imperativo categórico —para explicar cómo lo concibe, Freud cita a Kant<sup>332</sup>— que exige obediencia absoluta, condenando al ser parlante a fallar constantemente, pues el cumplimiento de lo exigido es imposible. Lacan añade una acotación de gran sutileza: este superyó tiene a mal traer al desdichado sujeto, siendo esto independiente de lo que haga el padre carnal, quien, por lo demás, posee diversos atributos. Más allá de cómo sea el padre, se incorpora esa instancia, por más agradecimientos o reproches que merezcan las actitudes del padre empírico. Se incorpora una instancia imaginaria, un padre al que se dirigen muchas críticas; en esa incorporación, por un efecto de rebote, las críticas son devueltas, y de tal modo, lo incorporado es, en definitiva, un padre bastante desmerecido. Entonces, Freud ha tenido motivos para aproximar como momento fechable a la incorporación de esa instancia, cuando el niño advierte que su padre no es el personaje maravilloso que antes creía, sino uno más entre tantos, con sus defectos y debilidades. No hace falta resaltar lo que sucede en la adolescencia, cuando esta problemática resurge con toda virulencia, destacándose todo rasgo negativo en forma violenta. El padre imaginario, objeto de todas las críticas, es un padre fallido, que se incorpora en la función del superyó. Y no podría ser sino criticable para el sujeto que se encuentra sometido a sus continuos dictámenes; cuanto más se los quiere obedecer, más éste atacará. Esta paradoja se instala con particular evidencia en la situación analítica: cuanto más el sujeto renuncie al deseo, en mayor grado el superyó se volverá en su contra. En tanto se pretenda evitar la condición desiderativa, el sujeto se inunda más y más de culpa. Este es un importante dato para atender.

Por último, el padre simbólico —el orden de nuestra exposición no ha respetado la presentación antes efectuada, para que lo siguiente cuente con lo anteriormente apuntado—, según la terminología lacaniana, responde al Nombre-del-Padre. Este significante inaugurado por él, designa a una instancia exclusivamente simbólica, es decir, que se encuentra más allá de la persona efectiva. De algún modo, es lo que permite preservar los lugares de cada uno de los elementos de esta tripartición. Por supuesto, el Nombre-del-Padre es usualmente portado por el padre real, pero el problema surge en tanto este último no responde en su totalidad a lo que el padre simbólico debería responder. De ese modo, el padre real, en sus deficiencias, finalmente se acerca al padre imaginario. Frente a tal estado de cosas, es habitual el desprendimiento de la siguiente conclusión: será muy deseable —en tanto deseado por la madre—, pero posee no pocas fallas. Allí, Lacan se permite indicar una pista para pensar por qué Freud elabora su teoría del padre primordial, glotón de goce, en *Tótem y tabú*. Al respecto, señala un conocido dato biográfico: el padre de Freud, padeció en carne propia una de las severas crisis del capitalismo decimonónico: debió abandonar Friburgo y emigrar con destino a Viena, cuando su hijo contaba con tres años de edad. El niño no podía dejar de captar que había sucedido algo grave. Lacan concluye: "Y precisamente porque Freud amaba a su padre le fue necesario volver a darle una estatura, hasta darle la talla de gigante de la horda primitiva"<sup>333</sup>.

Sobre esta dimensión de Nombre-del-Padre, hay una obra que apunta, desde la estética, a advertir en toda su desgarradora realidad esta circunstancia; se trata de *Padre*, de August Strindberg<sup>334</sup>. Allí puede apreciarse qué implica la paternidad en tanto función simbólica. Es posible notar, por ejemplo, que en el caso de una madre

<sup>332</sup> Freud, S. "El problema económico del masoquismo". obra cit. T. XIX. Pág. 173.

<sup>333</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 367. [499]

<sup>334</sup> Strindberg, A. *Padre*.

que procura el asesinato de su hijo, no está operando una tendencia filicida, sino, un intento de golpear al Nombre-del-Padre. Mediante la muerte del hijo, la mujer busca liquidar la condición de la paternidad. De esta situación, da cuenta el mito de Medea, la hechicera que para vengarse del abandono de su esposo Jasón, no hesitó en degollar a sus tres hijos, según plantea Eurípides en una de sus tragedias.

En la clase final del *Seminario 7*, Lacan menciona un filme de Jules Dassin, *Nunca en domingo*, para formular uno de sus brillantes apólogos<sup>335</sup>. Del mismo director es otra película mucho más reciente: *A dream of passion* (distribuida en nuestro medio como *Grito de mujer*). En ella, Melina Mercouri —esposa e intérprete predilecta del cineasta— da vida a una actriz que debe poner en escena la tragedia de Medea; para ello, toma contacto con una mujer —Ellen Burstyn— encarcelada por haber matado a sus hijos. Siguiendo lo marcado por el mito, la trama de la ficción habla de madres que asesinan a su prole para golpear en ese punto que implica el fracaso de la paternidad en sus maridos. Medea se venga así de Jasón, quien abandonó a su mujer y descendencia, mandándolos al exilio. De acuerdo al proceder de Medea, Jasón queda ubicado en ese lugar desde donde puede decir fehacientemente que no posee hijo alguno. Por lo tanto, allí puede notarse cómo lo manifestado es una estructura simbólica, y no la condición biológica del progenitor. En cuanto a la obra de Strindberg, el personaje comienza a derrumbarse en el mismo comienzo de la trama, respondiendo a la vieja inconsistencia planteada por la máxima del derecho romano: *mater certas, pater incertus*. Aquí, el lugar central lo ocupa el *pater incertissimus*. Desde la Antigüedad, esta asimetría —que asienta las bases de la paternidad en una estructura simbólica— ha sido enfatizada. Aunque hoy pueda demostrarse genéticamente quién es padre de quién, ello no modifica la dimensión edípica. Más allá de las pruebas obtenidas desde la perspectiva de la realidad, las dudas respecto de alguien que tambalea cuando le cae encima el significante de ser padre, no puede dejar de mantenerse. El Nombre-del-Padre no es un significante que pueda soportarse sin conmoción alguna.

El mito de Medea es sumamente rico, pues no solo da cuenta de la determinación simbólica del lugar del padre, sino que además, para remarcarla, somete a sus hijos a la segunda muerte, a la cual Sade hará referencia más tarde. No deja rastro alguno de sus hijos, con la intención de que Jasón ni siquiera pueda despedirse de ellos. No tendrá, por tanto, prueba alguna de haber sido padre. Aquí hay una liquidación directa en términos de segunda destrucción, donde el resto es apartado de toda posibilidad de reconversión biológica y, de efecto significante. Medea pone en marcha la anonadación absoluta —de sus hijos y del Nombre-del-Padre.

Volviendo a la tragedia de *Antígona*, Lacan trabaja, en el último segmento del *Seminario 7* una relación opositiva, que puede plantearse del siguiente modo:

tragedia	servicio de
psicoanálisis	los bienes

La ligazón existente entre la tragedia y el psicoanálisis, permite a Lacan rescatar a través de *Antígona*, una serie de características. En primer lugar, destaca su condición de heroína, reivindicando de ese modo, el lugar del héroe. Al parecer, esta alusión

<sup>335</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 377. [510]

produce cierto malentendido, pues en la clase anterior había opuesto el héroe al hombre común, y eso ofendió a alguien. La aclaración no se hace esperar: no era su intención discriminar dos razas distintas, sino indicar que en cada sujeto, existe "la vía trazada para un héroe", tal como él lo llama; la dimensión heroica está al alcance del hombre común<sup>336</sup>. Se trata de que el ser parlante sea consecuente con su propio deseo. La especificidad del héroe es, en todo caso, mantenerlo en un estado de pureza, de no negociabilidad. Aquí tenemos otro motivo para apreciar el porqué de no aplicarle a Antígona el calificativo de "psicótica". En primer lugar es heroína, porque sigue adelante con su deseo, pese a todo; no lo negocia a cambio del servicio de los bienes cuyo personero es Creonte. Este acceso de Antígona a la región de su deseo — que la lleva al entre-dos-muertes—, la diferencia, por otra parte, de quienes podrían ser considerados como culpables; en Antígona no hay culpa. Y aquí se acerca una nueva definición lacaniana: ¿quién puede sentirse culpable? Pues quien cede ante su deseo. Enunciado de valor aforístico, en su cristalina formulación, que permite una determinada dirección de la cura analítica alcanzando un grado de consigna: "no ceder ante su deseo". Pero es conveniente tomar recaudos para evitar que se convierta en un cliché, poniendo especial cuidado en la manera de utilizarlo. En el terreno de la clínica, esto consistiría en no ceder ante nuestro deseo de analizar, en particular, no hipotecándolo por otro deseo, como por ejemplo, el de pretender ingenuamente hacer el bien. Por tanto, no ceder ante el deseo es mantenerse en una condición heroica; el ceder provoca la culpa.

Por supuesto, en esta intelección lacaniana de lo heroico —heroica concepción también, a nuestro juicio— se trata de marcar una zona de la experiencia donde se halla implicada la idea del límite y la posibilidad de un benéfico franqueamiento. Y aquí no interesa que el deseo del sujeto sea el deseo del Otro. Un punto decisivo de esta ética del psicoanálisis propugnada por Lacan en el *Seminario 7*, radica en la existencia de un margen en el cual el sujeto tiene una posibilidad de opción, aunque no crea en el "delirio del hombre normal" que recibe el nombre de libertad, teorizado extensamente por el existencialismo. Lacan acotará que la libertad es un delirio imaginario del sujeto normal; no hay una libertad *a priori*. Tampoco cabe instalarse en la perspectiva diametralmente opuesta, como la ostentada por muchos psicoanalistas: se trataría de una suerte de fatalismo resignado, según el cual todo está predeterminado desde un comienzo. Concepción apoyada usualmente en la idea de un inconsciente semejante a un saco de doble fondo, cuyo contenido serían las únicas posibilidades para el sujeto. Inclusive, hay un pseudocientificismo cuyo intento es demostrar que de algún modo, todo está inscripto, y, por lo tanto, no hay otro camino, más que seguir ciegamente el derrotero prescripto. Pues bien: Lacan dirá que no hay fatalismo ciego ni libertad *a priori*, sino una suerte de desfiladero. De un lado está la roca, del otro, el abismo. La invitación lacaniana consiste en animarse a caminar por un sendero no exento de peligros. Si el sujeto logra articularse a su lugar en el fantasma, separándose de aquello atrapado por su goce, posee alternativas. Allí es donde aparece la cuestión de la ética. Si todo posee un destino prefijado, ¿qué valor tendría esta dimensión? Solo habría una rígida condena dispuesta por ciertos acontecimientos ocurridos en el origen.

Quienes haciendo una lectura errónea del psicoanálisis creen que un sujeto resulta estigmatizado por sucesos tempranos, los cuales determinarán el futuro acontecer de su vida, no hacen sino repetir ciertos enunciados comunes en los

---

<sup>336</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 380. [514]

analizantes. Las quejas usuales se dirigen a reprochar, por ejemplo, ciertas actitudes de los padres, que originarían padecimientos o "fallas" en el presente; ellos son los culpables de haberlos hecho fracasados, mal terminados, en síntesis, infelices. Amparados en la queja, los analizantes se escudan en una impotencia que, de alguna manera, permanece fuera del alcance de su responsabilidad: "¿Qué quiere que haga — dicen— si me hicieron tan mal?" Ubicamos aquí una trampa inconsciente, por medio de la cual, el sujeto, si bien acude buscando ayuda, lo hace para comprobar que todo ya está determinado, y es incapaz de modificarlo. Afirman: "¿ve que no hay alternativa?" Sólo les falta pedir: "Dígame que me vaya; no hay nada que hacer". En cierto sentido, esta es una demanda muy usual en los analizantes. Creen ser de "tal manera" porque así los han hecho; "con semejantes familias" —se cuestionan— "¿cómo iban a salir bien?" El fatalismo presuntamente psicoanalítico, refuerza ese engaño. Desde la perspectiva lacaniana, la ética consiste en rescatar el margen necesario, para que el destino del sujeto, quede de algún modo en sus manos, sin caer en un delirio de omnipotencia, consistente en creer que todo es posible bastando sólo proponerse una meta, para lograrla. La temática de la condición heroica, propia del hombre común, es más compleja. No se trata de generar un protohombre ni una protomujer, o nada por el estilo. Lo heroico del sujeto común, vulgar, radica en seguir su deseo; será héroe en la medida en que persevere en él. Si lo traiciona, pronto se instalará él en el lugar del traicionado.

Lacan cita en el *Seminario 7* otra tragedia de Sófocles: *Filoctetes*<sup>337</sup>. Tomemos, por ejemplo, el caso de este personaje mitológico que cede en la prosecución de su deseo. Si bien, es un héroe trágico, no deja de aparecer como un pobre infeliz. Abandonado en una isla por sus compañeros, quienes no soportaron el hedor despedido por una herida en su pie, sobrevive gracias a un arco que le regaló Heracles. Ulises y Neoptólemo intentan rescatar el arco —pues sin él, como está decretado, Troya no podrá tomarse— engañando a Filoctetes. Para ello, Neoptólemo recurre a mentiras, y el herido —luego de vivir diez años abandonado por sus compatriotas—, cae en la trampa. Finalmente, luego de la aparición de Heracles como *deus ex machina*, Filoctetes es convencido de emprender el asalto a Troya, aun cuando sus padecimientos comenzaron en tal empresa. Con la esperanza de la victoria y la curación de su pie, culmina la tragedia. En base a esta historia Lacan demuestra que quien transige en relación a su deseo —como no cesa de hacerlo Filoctetes— o, capta sensiblemente la traición a sí mismo, finalmente logra que el Otro, con el que pactó, lo traicione impunemente. Aquí es necesario preguntarse: ¿por qué Filoctetes es, a pesar de todo, un héroe? Lacan señala que esto se debe a lo siguiente: adhiere a su odio durante toda la obra, hasta el surgimiento del *deus ex machina*, momento donde descubre: "[...] que no sólo es traicionado y que está desengañado acerca del hecho de que es traicionado, sino también que es impunemente traicionado"<sup>338</sup>. Esa, destaca, es una dimensión del héroe. Y aquí encontramos una segunda característica a destacar: si el sujeto sigue adelante con su deseo, será un héroe, incluso por la condición de ser, en algún momento —pues no puede perseverar continuamente en su deseo— traicionado. Pero esta situación implica, en lo que tiene de desfallecimiento posible, otra característica: el hombre vulgar al ser traicionado, sin pérdida de tiempo se lanza al servicio de los bienes, y en ese movimiento, pierde por entero el sentido de lo que

<sup>337</sup> Sófocles. *Filoctetes*.

<sup>338</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 381. [515]

está haciendo. En última instancia, se convierte en un autómatas, un instrumento al servicio de los bienes.

Puede ilustrarse esta situación con un ejemplo. Un sujeto confía a una persona cierto secreto, donde está involucrado su deseo. De pronto, se reconoce traicionado cuando, por boca del otro, el secreto deja de ser tal. Ahora bien, lo indicado por Lacan, frente a la traición padecida, no es permanecer en la queja por la presunta traición de aquél en quien se confió, sino que lo correcto es preguntarse cómo uno ha traicionado su propio deseo para conseguir, como resultado, que el otro lo traicione. Es esa defección del propio deseo la que provoca la traición ajena y esa situación tan *sui generis* donde las reacciones del sujeto pueden bifurcarse: una responderá a lo que el hombre común usualmente hace, es decir, renegar de su deseo y abocarse al servicio de los bienes. La otra es la resolución heroica. Como podrá verse, la primera no es la condición de Antígona, ni la de Edipo, quien para renunciar de una vez por todas al servicio de los bienes debió reventarse los ojos para abrirlos a la verdad de su deseo.

El apoyo en la tragedia griega permite advertir que la dicotomía propuesta por Lacan dista de ser una invención novedosa; ya había sido planteada por los antiguos griegos, donde el triunfo del ser-para-la-muerte —involucrando la confrontación con una región a la que se accede tras el traspaso de una barrera—, apunta hacia una ética del deseo. Se trata de levantar y defender el propio deseo, de no cambiarlo por ningún presunto bien. Pero su intención no es subordinar a un segundo plano el campo de los bienes: "[...] naturalmente eso existe, no se trata de negarlos, pero invirtiendo la perspectiva lo siguiente" —manifiesta a su auditorio— "cuarta proposición: no hay otro bien más que el que puede servir para pagar el precio de acceso al deseo [...]"<sup>339</sup>. Esta es la libra de carne que se debe ceder para sostener su deseo. Aunque no utilice explícitamente el término, allí Lacan está haciendo una referencia anticipatoria del objeto *a*, al menos en lo que este concepto implica. Es porque el sujeto entrega algo de sí, que podrá constituirse como un ser hablante, esto es, deseante. Para acceder al deseo, se establece como condición necesaria, que el sujeto ceda esta suerte de objeto perdido, una automutilación. A esta altura, casi finalizando el *Seminario 7*, Lacan reintroduce una cuestión referida al pasar, cuando había abordado las tres variedades de la sublimación<sup>340</sup>.

Se trata de la operación religiosa, tal como él la denomina. Al respecto, precisa como el punto común a todas las religiones, el intento de recuperar de muy diversas maneras, ese objeto perdido que presuntamente se tuvo. Enfatizamos los sacrificios ofrecidos en los altares, pero sin ignorar las comilonas de los sacerdotes detrás de los mismos altares, de la carne animal destinada al dios. Por tanto, no se trata meramente de la cesión de un objeto, sino que necesariamente, ésta incluye una dimensión de rescate, de reincorporación, de demostración de que no se ha cedido para nada ese objeto que se cree ceder. Porque, entre otras cosas, ¿a quién se cede este objeto? Fundamentalmente, a quién se instala en el lugar del padre imaginario. Lacan señala que por lo usual Dios no es sino, el odio de Dios. Y lo es, por habernos hecho a nosotros y al mundo tan mal como se nos demuestra, como prolongación de las embestidas e iras dirigidas al padre imaginario.

<sup>339</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 382. [516]

<sup>340</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 383. [517]

Es interesante notar la deriva lacaniana en el último tramo de este *Seminario*: comienza por la variante sublimatoria del arte en su relación con el efecto de siniestro, para culminar en la modalidad religiosa, y su articulación con la dimensión del padre imaginario, como actividad recuperatoria del precio pagado en el trance de acceso al deseo. Ahora bien, si la incorporación del sujeto al orden del deseo implica el pago ineludible de una libra de carne, el intento de recuperar lo cedido —entendiendo de este modo a la operación religiosa— provocará un sabotaje del acceso al deseo. Atendiendo a ello, Lacan se pregunta qué resulta ser aquello que el psicoanálisis intenta fundar, de acuerdo a esta situación. Y se responde: "El campo que es el nuestro en la medida en que lo exploramos resulta ser de algún modo el objeto de una ciencia"<sup>341</sup>. Entonces, ¿cabría entender que nos encaminamos hacia una ciencia del deseo?

Si tal cosa fuera posible, la empresa psicoanalítica culminaría siendo una nueva rama en el amplio espectro del conocimiento científico, incluida, claro está, dentro de las ciencias humanas. Pero la habilidad lacaniana hace desvanecer el entusiasta pronóstico de supuesta científicidad ensayando al respecto una notable estrategia de lectura. Propone a su auditorio evaluar las implicancias de una ciencia del deseo. Para ello, recurre a un procedimiento retórico llamado retruécano.

El término "ciencia del deseo" es leído por Lacan bajo esta perspectiva. Siguiendo el ejemplo de la pasión de saber, por vía de Edipo, señala que el lugar central del deseo está ocupado por la ciencia. Al respecto, comenta con ironía: "Lo que en realidad como ciencia ocupa actualmente el lugar del deseo, es muy simplemente lo que se llama por lo común la ciencia, la que por ahora ven cabalgar tan alegremente y realizar toda suerte de conquistas denominadas físicas"<sup>342</sup>. Queda en suspenso el modo por el cual la ciencia pudo ocupar el campo del deseo. Si el psicoanálisis se constituyera como ciencia del deseo, no haría más que incorporarse a ese orden, el de las ciencias humanas, que no son maneras más o menos eficaces de ingresar en el servicio de los bienes. En este punto, cabe citar como referencia a *La psicología, mito científico*, un libro de Didier Deleule, donde se deslinda lo atinente a la función en general, de lo que es la psicología en tanto cuerpo de conocimientos atinentes al funcionamiento de la formación social contemporánea<sup>343</sup>. Desde otra perspectiva, Richard, en *Los dominios de la psicología*, revisa de manera crítica la inserción social de las supuestas "ciencias de la conducta", en tanto estas procuran brindar un servicio, cuyo fundamento descansa sobre la idea de que existe una armonía, así como la posibilidad de ubicar el hombre justo en el lugar apropiado ("*the right man in the right place*"<sup>344</sup>). Esta condición resulta hartamente evidente en el campo de la psicología laboral; no obstante, impregna todo el campo psicológico: por ejemplo, la selección de personal o la orientación vocacional, no son más que manifestaciones puntuales del sentido que adquiere la psicología en nuestra cultura, es decir, en términos de "ingeniería del comportamiento", con vistas a la adaptación del sujeto a la sociedad.

A lo largo del *Seminario 7*, nuestro recorrido de lectura se detuvo, en su primer tramo, en la consideración lacaniana de ciertos ideales distorsivos del análisis: el del amor humano, el de la autenticidad, el de la no dependencia. Toda la crítica efectuada por autores como Deleule o Richard apunta a dejar en evidencia el modo de trabajo

<sup>341</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 385. [519]

<sup>342</sup> Lacan, J. *Seminario 7. La ética...* obra cit. Pág. 385. [520]

<sup>343</sup> Deleule, D. *La psicología, mito científico*. Anagrama. Barcelona .19

<sup>344</sup> Richard, *Los dominios de la psicología*.



del ideal del amor, ese que presupone la posibilidad de un encastre perfecto, en este caso entre el sujeto y el orden al que supuestamente pertenece. Desde esta óptica, pueden comprenderse los tonos optimistas e ingenuos en los que se desenvuelven las distintas psicologías, posición de la que el psicoanálisis no puede sino tomar buena distancia, de acuerdo a una ética del deseo. Las citadas culturas de "cómo conseguir...", o de lo "auto", pueden articularse con la dimensión de una psicoprofilaxis —la llamada "prevención"— que indica: "Si usted procede de esta manera obtendrá tal efecto benéfico, e impedirá graves consecuencias que ocurrirían si obrase en otro sentido". Esta es una modalidad harto eficaz para instrumentar un superyó que culpabiliza a todos aquellos que se apartan de la norma. Quiérase o no, la Ley del deseo tallará por encima de cualquier normativa fundada en el servicio de los bienes. De modo que la psicoprofilaxis resulta un procedimiento útil, ante todo, para descalificar a los padres que usualmente no pueden obedecer los cánones establecidos por las numerosas autoridades que saben cómo educar a un niño, inundándolos de prerrogativas. La cuestión no pasa, entonces, por la preconización aristotélica de un justo medio, de la armonía, de hacer el bien al otro, inclusive si éste, hace caso omiso a toda reciprocidad en tal sentido. En ese camino, el sujeto no hace más que perder todo rastro de su deseo.

El problema no se reduce a plantear los distintos modos por los cuales, el servicio de los bienes, promete el acceso a una felicidad que nunca se alcanza, por la permanente postergación del orden del deseo. Es importante captar —y esto vale especialmente en términos clínicos— la cantidad de inflexiones "psi" que suelen impregnar, en forma inadvertida, la labor analítica. Ya el mismo Freud prevenía sobre el punto. Cuidado con los efectos del trabajo analítico, por cuanto es permanente el riesgo de que sea degradado, para utilizarlo en el sentido médico que se aprecia en este conocido adagio: "Es mejor prevenir que curar". Claro está: ¿quién puede oponerse a semejante buena intención? No obstante, resulta conveniente preguntarse aquí: ¿Cuál es la finalidad de prevenir a quien no demanda que le digan nada, pues no siente que le pase algo, aunque otro le diga que eso efectivamente va a sucederle? En otras palabras, podría considerarse que esta deformación del psicoanálisis, parece ubicar al sujeto en un lugar de psicótico. Justamente, el psicótico es quien no demanda; el otro plantea por él, la necesidad de un tratamiento. De alguna manera, quien emprende la psicoprofilaxis se instala en el sitio de un Otro que dispone que los sujetos necesiten ayuda, a pesar de ignorar lo mal que se encuentran. Entre otras cosas, se logra fomentar la culpa, al menos porque el sujeto reacciona con un: "¿Cómo es que yo no me doy cuenta de que necesito eso que se me está ofreciendo?". En definitiva, se produce un efecto de inducción psicotizante, que afortunadamente no surte el resultado que sus propulsores pretenden, en toda su extensión. De todas maneras, este discurso no cesa de proliferar a nivel de la formación social, y este registro es a menudo detectable en amplios sectores de lo que se hace llamar hoy en día como psicoanálisis.

Desde esta perspectiva de una presunta ciencia del deseo, con que Lacan clausura su *Seminario 7*, hemos abordado —tal vez imperceptiblemente— una variedad sublimatoria que completa a las otras dos ya mencionadas: la de la actividad científica. Un psicoanálisis absorbido por una ciencia del deseo sería, en tanto disciplina científica, reductible a una de las innumerables psicologías que no cesan de multiplicarse. Y la psicología, con autoridad de ciencia, es lo que hoy viene a ocupar el lugar del deseo. Pero no debemos creer que lo hace ingenuamente para darle

cumplimiento, sino que lo hace para instalar mejores barreras e impedir de este modo, el franqueamiento a ese campo donde se juega la verdad del sujeto.

En resumidas cuentas, parecería que la experiencia artística —a través de lo bello, lo sublime y lo siniestro—, y la experiencia ética —mediante un bien—<sup>345</sup>, preparan el camino para una pregunta, que se formulará en el *Seminario 8, La transferencia: ¿cuál es el deseo del analista?*<sup>346</sup>. Lacan contestará a este interrogante con una formulación dura: es un deseo de muerte. Pero no entendido como un deseo de morirse o de matar, sino de sostener un lugar que pareciera ubicarse en un sitio muy distinto del marcado por el deseo del Otro. El deseo del analista no será, de ese modo, el deseo del Otro; es en ese sentido que es deseo de muerte. No está al servicio del analizante, intentando ingenuamente resolver ese problema con el cual aparece pidiendo análisis. El psicoanálisis involucra toda la existencia del sujeto, y no el fragmento que desde el analizante se percibe como falla. Por ese motivo, desde una ética del psicoanálisis, es imposible trabajar "ofreciendo" un servicio, mediante contratos a término.

Si como suele hacerse en ciertos medios, el analista establece un contrato por cierta cantidad de meses e intenta fundar teóricamente esta actitud, caerá en el error de creer que la demanda y el deseo del analizante son la misma cosa. De allí en más, si se parte de ese malentendido —advierte Lacan— la situación es irreversible. De tal modo, no puede hablarse de una "psicoterapia psicoanalíticamente orientada", como candorosamente se escucha con harta frecuencia. Una vez que se ha estipulado un "objetivo" a alcanzar en determinado plazo, un logro delimitado para el cual se trabajará, lo que allí ocurra nada tendrá que ver con el psicoanálisis, porque el punto de partida se encuentra enteramente pervertido. Todo lo que el paciente diga quedará marcado por el pacto inicial, que debe dar un sentido a lo dicho, de acuerdo con lo anteriormente establecido. Por el contrario, cuando de psicoanálisis se trata, el analista no sabe a qué llega el analizante: presume que desea una pareja y en realidad lo que quiere es ser Don Juan, o pretende un Príncipe Azul. Ningún bien ocupará plenamente el lugar que reclama la demanda. Si el analista no está mínimamente advertido de esto, allí no puede haber ética del psicoanálisis, o ética del deseo del analista, que es una categoría no abandonable. No obstante, ciertas lecturas contemporáneas, indican que se trata sólo de un momento en la producción lacaniana, que se prolongó hasta la introducción del discurso del analista, hacia 1969-1970<sup>347</sup>. A diferencia de ello, de ninguna manera el deseo del analista parece superado: justamente lo que permite entender el discurso del analista es el deseo de éste. De tal modo, si se abandona dicha categoría, se cae en el deseo del psicoterapeuta, deseo médico fundado en el ideal del amor humano, aunque se lo intente justificar con ciertas lecturas parciales de Lacan.

Volviendo al conocido tema del contrato, lo que sucede es fácilmente evidenciable: se termina en el recontrato del recontrato del supercontrato, dado que el tiempo no alcanza y siempre habrá algún nuevo pequeño desajuste a superar. Con este proceder, se construye una estructura de parches, mediante sucesivos contratos, viciados de nulidad desde el comienzo, inclusive por la idea de que ese presunto analista no tiene palabra, porque si no —se pregunta el paciente— "¿para qué dijo

<sup>345</sup> Este bien es planteado por Lacan de un modo bastante especial: no es el bien del *mesótes* ni el de la ley universal kantiana, sino un bien misterioso, sostenido sin claudicaciones por parte del héroe.

<sup>346</sup> Lacan, J. *Seminario 8. La transferencia*. obra cit.

<sup>347</sup> Lacan, J. *Seminario 17. El reverso...* obra cit.

alguna vez que "su problema se podría superar en seis meses'?" Desde la perspectiva de la ética, allí se produce una estafa, pues ese dispositivo contractual, sólo puede armar un lugar propicio para la traición. De tal forma, no puede entenderse cómo algunos presumen haber asimilado la enseñanza lacaniana, mientras la articulan con artilugios técnicos como, por ejemplo, el del contrato. Como Lacan advirtió, los cambios técnicos involucran traiciones respecto al deseo del analista. En tal caso, el ranking de objetivos puesto al inicio, además de responder al puntual reclamo del analizante, se incluye perfectamente, en el circuito del servicio de los bienes. En último término, se funda en esa norma que dispone que un sujeto no pueda estar mucho tiempo ausente de los mecanismos de la producción. *Time es money*, por lo tanto, cuanto más rápido el sujeto pueda volver al engranaje productivo, mayor efectividad se habrá alcanzado. Sin duda, se busca alcanzar el mejor modo de funcionamiento del sujeto, en tanto instrumento de la formación social. Desde esa perspectiva, el psicoanálisis tiene por efecto, conmover las bases de esta estructura, que no cesa en sus esfuerzos por asimilarlo mediante la degradación. Conmueve al modo de la tragedia griega, aunque los medios por los cuales esta conmoción se produce resulten misteriosos. En este punto, cabe preguntarse: ¿qué brinda el analista? Convenimos en que no se trata de amor, sino de la valorización que se involucra en nuestro silencio y nuestra escucha, pues, de modo ingenuo, se podría pensar que se dan palabras.

Dar lo que no se tiene significa, en el momento en que se acerca un analizante, tomar en cuenta que estamos enfrentándonos a un territorio ignoto. No poner rótulos, como en los últimos tiempos lo hacen algunos grupos que se reclaman lacanianos, por lo cual se puede dudar de su adscripción, pues están en pro de acercar el psicoanálisis a los diagnósticos psiquiátricos. La ética del analista exige una escucha abierta y el silencio —el cual no comúnmente puede ser escuchado.

Muchas veces, cuando alguien comienza a decir una verdad, otro se apresura a interrumpirlo, hablando a su vez. Los analistas no somos ajenos a esta actitud. Una interpretación precipitada, opera colocando un tapón para evitar que asome el habla verdadera que se insinúa. En ese sentido, el analista en tanto que *parlêtre*, puede angustiar al analizante con esas intervenciones apresuradas. La distorsión psiquiatrizante del psicoanálisis, no es sino la estructuración de este tipo de interrupciones al discurso del analizante, tendientes a un encasillamiento preliminar a cualquier despliegue del significante. Si la psiquiatría intenta reclamarse del discurso médico, ¿qué es lo que dirá? Pues que ella puede hacer un diagnóstico y un pronóstico en función de una cierta evolución; que aplica una orientación terapéutica de la cual puede prever con exactitud tiempos y efectos. En última instancia, este no es otra cosa que un discurso de lo Amo, porque lo pasible de ser elaborado a través de él, es una manera de conducir al sujeto, quedando este en manos de quien porta ese discurso.

El analizante suele acudir al analista con una demanda similar a la que puede escuchar un médico: "Dígame, doctor, qué me pasa". En lo que al psicoanálisis respecta, el pequeño detalle a tomar en cuenta es que el analista —aunque resulte un poco deprimente reconocerlo— no posee idea alguna de lo que le ocurre a dicho sujeto. Quien efectivamente sabe lo que le pasa no es otro que él; justamente, el trabajo del análisis consistirá en producir ciertos cambios mediante eso que no sabe que sabe, para colocar ese saber en el lugar de la verdad, según dispone el discurso del analista. Para ello, se participa de esa "ficción" que es el artificio analítico, para que allí su verdad como sujeto pueda inscribirse.

En el *Seminario 7*, la posición del analista en esa situación queda definida por lo que se llama deseo prevenido o advertido. Prevenido, entre otras cosas, de que el lugar del analista no es el de ningún saber, sino el de un sujeto supuesto al saber. Si creernos ser portadores del saber —en este caso de un saber fundado en categorías psiquiátricas—, todo parte de ese presunto conocimiento inicial, capaz de indicar qué le ocurre al sujeto, cómo superará dicha situación y cuánto tiempo le llevará hacerlo. Si el psicoanálisis transige con los diagnósticos —por más intento de fundamentarlos recurriendo a la enseñanza lacaniana, en una discutible lectura— se está traicionando, cede ante su deseo. En esa circunstancia, en lugar del deseo del analista, encontramos una suerte de admiración respecto de esas supuestas certezas que poseen los psiquiatras, y que nosotros creemos poder soportar no tenerlas, lo cual, evidentemente, no siempre resulta fácil.

Para apreciar la distancia que media entre el discurso psiquiátrico y el analítico, es conveniente advertir que la acotación lacaniana sobre la cualidad misteriosa y casi milagrosa de algunos cambios que producimos en los analizantes mediante el decurso del análisis, sería de imposible admisión en el campo de la psiquiatría, con su rigurosa especificación de diagnósticos, tratamientos y acciones terapéuticas. Las transformaciones operadas por el psicoanálisis, se reflejan ante todo en el nivel de los actos del analizante, y no en un supuesto proceso de conscientización. En ese caso, no se trata más que de rellenar con un nuevo sentido imaginario el lugar que antes le correspondía a otro.

La dimensión del acto indica la existencia de una mutación, que escapa a todo lo reductible a una suerte de aprendizaje intelectual; luego de ese acto —del cual a veces el sujeto no toma apercibimiento por sí mismo, sino por sus consecuencias— el analizante es distinto. Este tipo de efectos son provocados por el psicoanálisis; en ellos se marca una línea divisoria, una línea de franqueamiento, entre un antes y un después. Esta dimensión del acto resulta hartamente perceptible, para aquellos que rodean al sujeto y lo ven hacer lo que antes no podía, disolver fastidios, holgazanerías, disgustos, en fin, dificultades que indican conflicto y represión. Esto es producto de un proceder acorde con la ética del deseo, provocando que, en lugar de cambiar un calidoscopio por otro, se abra un acceso al lugar donde se juega la verdad del sujeto.