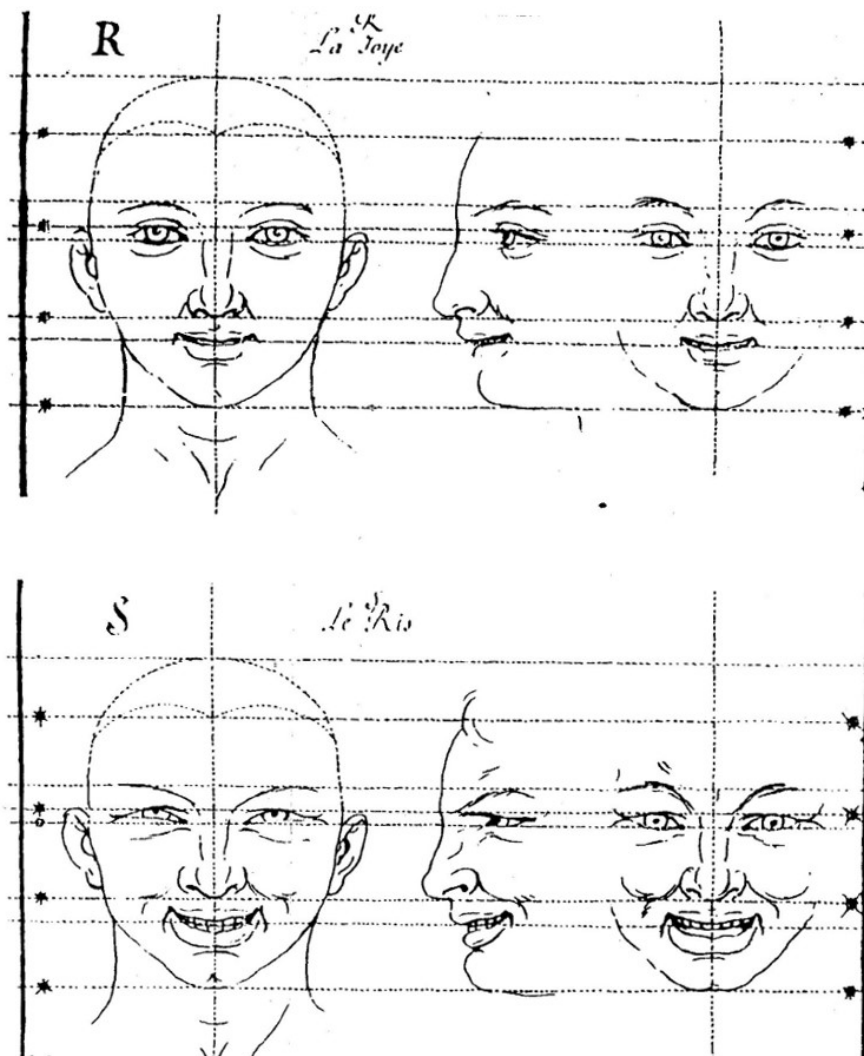


GERMÁN GARCÍA

EL CURSO DE LAS PASIONES

(1999)



transcripción
ALICIA ALONSO

EL CURSO DE LAS PASIONES

7 de enero

El sacrificio y la envidia

14 de enero

El temor y la esperanza

21 de enero

La venganza y la alegría

28 de enero

Pulsión, afecto, admiración

7 de enero de 1999

I

Voy a contar de qué manera me interesé por este tema. Dicho por la negativa, mi interés se originó en el aburrimiento que me produce la forma en que nos contamos el psicoanálisis unos a otros en la ciudad de Buenos Aires. Dicho por la positiva, quería encontrar alguna idea un poco menos abstracta de las que Jacques Lacan plantea cuando habla de la exclusión, o forclusión, o rechazo del sujeto en la ciencia moderna. Es decir, en qué consistía, o en qué consiste, este supuesto rechazo del sujeto en la ciencia moderna.

Un tercer tema es el hecho de que en el psicoanálisis existen –prácticamente– los manuales de las pasiones, desplazados de lugar. Si ustedes toman las listas de las pasiones hechas por Locke, Hume, Descartes, Spinoza, van a encontrar que están hablando de la culpa, del deseo. Le he propuesto a unos amigos hacer un diccionario de las pasiones post psicoanálisis, es decir, ¿cómo define el psicoanálisis a las pasiones? Porque, de hecho, el psicoanálisis habla del amor, habla del odio e incluso podemos decir que inventa algunas pasiones. Por ejemplo, Lacan inventa la pasión de la ignorancia, una pasión estructural en tanto es el efecto de que el que habla no sabe lo que dice.

Creo que la falta de interés que hubo entre los psicoanalistas por el tema se debe a que identificaron pasión con imaginario. Si uno identifica pasión con imaginario, imaginario con espejismo, y espejismo con “eso no vale la pena”, entonces... Me parece que no es así, Lacan vuelve al lenguaje de las pasiones en la vejez, vuelve en este texto llamado *Psicoanálisis. Radiofonía & Televisión* que es del año 1973, tenía 72 años, y ese retorno hay que considerarlo como una advertencia. Dice en la página 106, “Reconsiderar el afecto... La simple resección de las pasiones del alma, como Santo Tomás nombra más pertinentemente esos afectos, la resección desde Platón de esas pasiones según el cuerpo: cabeza, corazón, véase como dice $\epsilon\pi\theta\upsilon\mu\iota\alpha$ o sobrecorazón, ¿no es el testimonio ya de lo que es inevitable para su abordaje, pasar por ese cuerpo, que yo digo no estar afectado más que por la estructura?”.

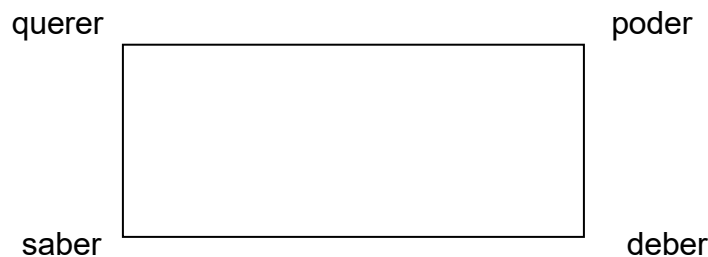
Es evidente que aquí decide desplazarse de un lenguaje de los afectos –piensen que ya estaba publicado el libro de Green, *El discurso viviente* traducido aquí como *Teoría psicoanalítica del afecto*–, Lacan abandona el lenguaje de los afectos y retoma, o propone retomar, el lenguaje de las teorías clásicas de las pasiones.

He tomado otras notas para justificar mi elección del tema.

Lacan dice que lo que quería hacer era, al menos en ese momento, lo que se llama “una estética trascendental”. Me parece que la frase está dicha muchas veces como para que uno se la tome en serio, vamos a ver un poco qué es lo que quiere decir. Según Kant, y hay quién usa esta terminología, “se trata de la ciencia de todos los principios *a priori* de la sensibilidad”. Proyecto de Lacan, año 1963, en un seminario llamado *La angustia* (esta ciencia de todos los principios a priori de la sensibilidad, hacerla pasar por un sujeto del inconsciente). Quiere decir que hay un programa: vamos a tomar la ciencia de los principios a priori de la sensibilidad, tal cual la define Kant, por ejemplo, y la haremos pasar por la idea de inconsciente, para decir que “no es sin”. Es muy curiosa la expresión de que el inconsciente “no es sin”. Ustedes habrán escuchado, si tienen la costumbre de escuchar conferencias de gente que lee a Lacan, que se dice “no es sin efecto...”, o “no es sin no sé qué ...”. La gente lo hace por manierismo, no sabe lo que está diciendo. “No es sin...”, es un giro para decir que una cosa implica a otra, pero que a la segunda no podemos definirla. Yo digo “no es sin vergüenza que ocurre tal cosa”, pero no puedo definir positivamente la vergüenza. Digo esto porque este “no es sin” tiene algo que ver con el mismo tema de las pasiones.

“Cuando digo no es sin recursos, no es sin astucias, justamente quiero decir que sus recursos son oscuros, al menos para mí”, es decir que no puedo definirlo: este “no es sin” supone que el sujeto no puede situarse de manera exhaustiva en la conciencia; Lacan dice que va a hacer una estética trascendental que incluya el inconsciente. La conciencia no es sin alguna otra cosa llamada inconsciente. El problema, dice, “es la entrada del significante en lo real, y ver cómo de eso nace un sujeto”. Me pareció que las pasiones –al final vamos a trabajar un poco con el tema de la semiótica de las pasiones– son la entrada del sujeto en el lenguaje. Porque no hay otra manera de ver de qué manera el sujeto de la enunciación entra en el enunciado.

Las pasiones pueden modalizarse entre el querer, el saber, el poder y el deber.



Cuando uno dice: querer, saber, poder, deber, está introduciendo un sujeto. Está introduciendo en una cadena de lenguaje una cosa por fuera de ella. Dice Lacan, “Se trata de un cuerpo”, y agrega: “No se crean que yo hablo de significantes voladores”. Lacan sirvió a un cierto “no me toques”, pero si los significantes existen, existen en un cuerpo, hacen algo a los cuerpos. Entonces, se trata del cuerpo “que nos presentifica los unos a los otros”. Es interesante que diga que el cuerpo nos presentifica los unos a los otros, porque va a ser de esta presentificación de unos para otros, por la mirada, que va a deducir una

pasión: la envidia. La envidia es mirar con malos ojos. Ese cuerpo que nos presentifica, es también ese cuerpo que va a generar una de estas pasiones primarias. Dice: “solo que ese cuerpo no debe ser tomado en las puras y simples categorías de la estética trascendental”. Esta manera de hablar de Lacan –en las puras y simples categorías–, es lo que ha llevado a copiar cierto oscurantismo, porque nosotros no tenemos ni idea –que disculpe algún kantiano, si hay–, de lo que es la estética trascendental. “Las puras y simples categorías”, nosotros repetimos eso, y ¿cuáles son las puras y simples categorías?

“Para decirlo de una vez, ese cuerpo no es constituible a la manera como Descartes lo instituye en el campo de la extensión. Se trata de advertir que el cuerpo en cuestión no nos es dado de manera pura y simple en nuestro espejo, que incluso en tal experiencia del espejo puede llegar un momento en que esa imagen, nosotros, nuestra estatura, nuestra cara, deja surgir la dimensión de nuestra propia mirada, y el valor de la imagen comienza entonces a cambiar. Sobre todo, si hay un momento en el que esa mirada que aparece en el espejo comienza a mirarnos a nosotros. Aura, aurora, de un sentimiento de extrañeza que es puerta abierta a la angustia. Pasaje de la imagen especular a ese doble que escapa de la imagen.” Esta cita que habla sobre el cuerpo, no es el cuerpo de la extensión, se parece a una crítica al cuerpo cartesiano en *El ser y la nada*, de Sartre. Sartre hace una crítica que Lacan, al menos en este párrafo, toma de una forma muy parecida.

En el *Seminario I*, Lacan dice algo que merecería también nuestro interés de investigadores del psicoanálisis. “La dimensión de la alegría supera la categoría del goce”. Ustedes pueden tomar cualquier publicación psicoanalítica y ver cuántas veces está la palabra goce y cuántas la palabra alegría. Alegría, ¡nunca! Pero es una afirmación muy fuerte decir “La dimensión de la alegría supera la categoría del goce de un modo que sería preciso destacar”. No conozco ningún seminario sobre la alegría, no conozco ningún artículo sobre la alegría psicoanalítica, porque los psicoanalistas, que en general tienen unas pasiones tristes, confunden la alegría con la manía, que tiene mala prensa. “La alegría implica una plenitud subjetiva que merecería ser comentada”, si ustedes ponen sobre una línea temporal esto, van a ver que la alegría es siempre una percepción presente a diferencia del deseo que se refiere al futuro. Si hablo de la alegría hablo de un estado del ser, por eso dice que es un estado de plenitud del ser más importante que el goce. “La alegría es lo opuesto a la tristeza, pero no es lo opuesto al dolor”, eso es muy interesante. Descartes define la alegría como la conciliación que el bien presente suscita en uno. La alegría se define en presencia, es un bien en presencia. Spinoza la define como la pasión mediante la cual la mente pasa a un estado de perfección mayor.

El comienzo, para nosotros, va a ser entender que la pasión no es simplemente algo del orden de lo imaginario, sino que pone en juego lo imaginario, lo simbólico y lo real. Este seminario –*Los escritos técnicos de Freud*– habla de amar/ser amado como de simbólico/imaginario; simbólico: amar; imaginario: ser amado. Habla del odio como imaginario/real, algo que apunta a la destrucción del ser del otro, por lo tanto, es un imaginario que apunta a algo real. Y habla de la ignorancia como algo que está entre lo real y lo simbólico.

Simbólico / Imaginario	amar, ser amado
Imaginario / Real	odio, destrucción del ser
Real / Simbólico	ignorancia

La ignorancia –“hablamos sin saber lo que decimos”– no es algo que alguien ignora y podría aprender. Es una suerte eso porque impide caer en el delirio del saber absoluto, se puede estudiar tranquilo que siempre se va a ignorar. Lacan llama a esto las tres pasiones fundamentales. El amor: “su objetivo no es la satisfacción sino el ser”, lo opuesto al odio, quiere decir que el amor apunta en su objetivo al ser del otro. Por eso dice que dejamos de amar a una persona cuando se traiciona a sí misma, no cuando traiciona a los otros. Cuando se traiciona a sí misma esa persona ya no es la persona que amábamos, es otra persona. El amor apunta al ser del otro de la misma manera que el odio apunta a la destrucción del ser del otro. Divide al amor entre el don activo de amar y la pasión imaginaria de ser amado, el don activo, como algo simbólico, y la pasión imaginaria de ser amado.

Que existan pasiones imaginarias, no dice que cada una de ellas lo sea, porque de hecho hay unas pasiones allí –como la ignorancia o el odio– que no están definidas por ser imaginarias. Si el amor aspira al desarrollo del ser del otro, el odio aspira a su contrario, a su negación. Y dice una cosa muy interesante que nos va a llevar al tema del sacrificio y de la envidia, dice que nosotros, contemporáneos, vivimos en la civilización del odio donde nadie asume la vivencia del odio. Plantea un odio acéfalo, en términos de que hay todo tipo de catástrofes y sin embargo nunca hay responsables de nada, incluso se han creado teorías para disculpar a todo el mundo. Decir, por ejemplo, que todas las catástrofes que hay se deben a la estructura económica, o social, o a lo que se llama en política, en derecho, la culpa objetiva.

La culpa objetiva irresponsabiliza –un burgués es culpable de ser burgués, no de lo que haga mal o bien–, y por esa razón ha hecho estragos en la ética contemporánea porque, efectivamente, nadie es responsable de nada y si uno es objetivamente culpable puede hacer cualquier cosa porque es objetivamente culpable. No hay ninguna relación con la conducta.

Aquí mismo, Lacan, citando a Sartre, habla de la mirada, el pudor, la vergüenza, el prestigio. Son muchas las pasiones que nombra y que nunca han sido aisladas y puestas de relieve como tales. Define a la perversión como la pasión humana. Un ser humano es alguien perverso, como decía Freud, en tanto introduce la selección en la especie. Seleccionarse por un rasgo, lo que llamamos condición erótica, es introducir en una mecánica ciega de la reproducción a la selección. Entonces la selección puede ser llamada perversión, en tanto desvía un camino hacia un lugar determinado. La pasión humana es también la división del hombre, su elisión en vergüenza, prestigio, bufonería, egoísmo. Me parece muy notable. Nombro estas palabras para decir que nos veríamos en aprietos, aunque hace décadas que lo leemos, para definir todas estas palabras que están ahí, en el texto. Quizá hemos hecho una letanía con los términos centrales que simulan una lógica y dejamos fuera todas estas reflexiones.

“El deseo expuesto al deseo del otro. El sujeto agotado en la percepción del deseo del otro.” Es una alusión a los celos en Proust.

El *Seminario 7*, habla del ultraje, tema aristotélico, y de lo bello como un límite al ultraje. Lacan tiene la teoría de que la belleza impone un respeto, contradice una afirmación de Georges Bataille, en *El erotismo*, en un capítulo llamado “La belleza”, donde afirma que deseamos lo bello para destruirlo. El goce de la belleza sería el goce de la destrucción de la belleza, un objeto que no es bello no se presta a la destrucción, no tiene interés. Lacan dice, al revés, que el ultraje se detiene frente a la belleza. No se puede ultrajar lo bello en tanto tal.

El *Seminario 11*, habla de la envidia provocada por la posesión de bienes que no tendrían ninguna utilidad para el envidioso. El ejemplo al que recurre, en San Agustín, es el de un niño que mira a otro niño tomar la teta. Lo que envidiamos, dice, es que otro haya encontrado un objeto adecuado, envidiamos eso. Y es verdad que la envidia se manifiesta cuando uno ve a alguien que está contento con algo que nos parece una pavada ¿cómo puede ser tan estúpido ese ser? Pero ¿qué envidiamos? Envidiamos su completud. “Se envidia la completud del sujeto con su objeto”, esta definición ordena. Si el deseo es una falta quiere decir que un ser más un objeto que lo satisface es alguien que no tiene ninguna falta:

– DESEO
SER + OBJETO = DISFRUTE

El *Seminario 17*, hace referencia a que afecto solo hay un afecto, el producido por el lenguaje que convierte al sujeto en objeto. Creo que Lacan –lo he charlado con gente que conoce mucho de filosofía del lenguaje–, depende de una cierta ontología del lenguaje tomada de Hegel, una ontología que pone de manifiesto la negativización del mundo que el lenguaje produce. Así como uno puede decir, apelando a una metáfora de la psiquiatría clásica, que *ver algo que falta* es una alucinación positiva, *no ver lo que está* es una alucinación negativa. Toda la analítica del lenguaje, de Wittgenstein para adelante, trabaja sobre las cosas que vemos de más y sobre cómo curar al lenguaje, cómo barrer del lenguaje el exceso que el lenguaje produce. De Russell para adelante, ese es el tema.

Ahora, lo que dice Lacan es que el lenguaje tiene la capacidad de hacer desaparecer lo que hay; es exactamente la inversa de esta otra preocupación. No es cómo controlar que el lenguaje no introduzca objetos inexistentes en el mundo sino al revés, es ¿cómo lograr conectarse a los objetos del mundo siendo sujetos del lenguaje? Para usar una expresión de Hegel, Lacan dice: “La palabra es el asesinato de la cosa”. Jacques-Alain Miller, bajo el título “Ironía”, aclara de manera concisa y admirable este punto. Pueden leerlo en la revista *Uno por uno*, número 41.

II

En relación al tema de la pasión, uno podría decir que el psicoanálisis se propuso hacer su estética trascendental, hacer la reducción de las pasiones a su lógica. Para Freud, en lugar del *a priori* kantiano del tiempo y del espacio, está el aparato psíquico. Freud plantea una teoría de la sensibilidad *a priori* y para hacerlo reduce todas las pasiones a unas pocas. Tenemos una fuerza pasional que es la pulsión, el *ello*, que cumple la misma función que cumple en Aristóteles el apetito racional. Y a partir de eso, si uno confía en que Freud logró la transformación de todo ese saber anterior en otra cosa, puede borrar lo anterior. Mi tesis es que lo anterior no puede ser abandonado.

En 1905, en la teoría del chiste, Freud trata el concepto de energía. Es una metáfora física, dice que es un *quantum* no medible, lo cual es un contrasentido. En 1917, dice: “el *quantum* de afecto inferido”. Han pasado veintidós años y no tiene el concepto de energía, sino que ahora infiere de otra cosa. “Ya entendí. Si la calle está mojada infiero que ha llovido”, de ciertas cosas que hace la gente infiere que hay un afecto. De la histeria dice: “descarga de afecto desde las lágrimas hasta el acto de venganza”. Este afecto, este *quantum* de energía no medible, parece ser lo que clásicamente se describe como pasión.

La venganza es una pasión, y de creer a la lectura que Heidegger hace de un aforismo de Nietzsche, la venganza es *la* pasión.

Dice Freud, con mucha cordura, “uno no recuerda de la misma manera una ofensa vengada, aunque sea con palabras, que una ofensa que se ve obligado a aceptar”. Es el poder liberador de la venganza: uno no recuerda de la misma manera una ofensa vengada que una ofensa que se vio obligado a aceptar.

Para los griegos hay una polaridad, de un lado: locura, muerte, oscuridad, caos, falta de armonía, subterráneo, variable, particular, irregular, indistinto; del otro: razón, vida, claridad, cosmos, armonía, celeste, universal, regular, diferenciado. El caos de las pasiones y el cosmos de la razón, por decirlo así. Nosotros hicimos la revista *El Murciélago* que es las dos cosas, es luz y oscuridad.

Nos interesaba tratar de qué manera, el siglo XVIII, produce el rechazo del sujeto por la ciencia, pero reactiva y reanima el tema de las pasiones. Tema que antes de eso, estaba contenido y organizado por la plegaria cristiana, porque, evidentemente, la plegaria, como dicen, es la forma superior de la esperanza. Uno puede esperar y se pone nervioso, tiene esperanza y se queda tranquilo, hace una plegaria y ya ha advenido lo mismo que quiere, el encuentro con Dios. Parece ser que durante varios siglos la gente hacía plegarias y entonces armonizaba sus pasiones. Les daba un orden jerárquico. Porque el orden jerárquico –y lo vamos a ver para el tema de la envidia– implica que tengo un elemento no marcado, en este caso sería la jerarquía, y dentro de ese pongo uno cualquiera, marcado, en este caso las pasiones. Las pasiones se subordinan a la jerarquía.

JERARQUÍA



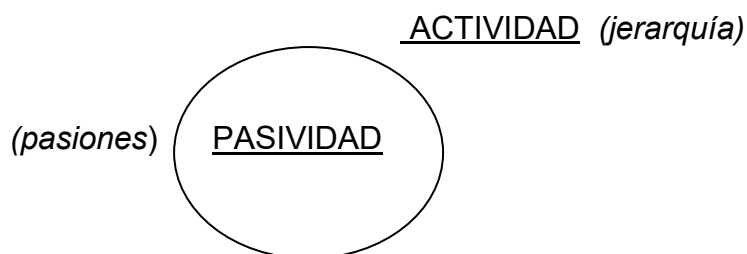
La problemática política, a partir del siglo XVIII, es que la desaparición de un término que englobe al contrario produce, primero, una sociedad inmanente, una sociedad que no se puede pensar en ninguna trascendencia. Y que la sociedad sea una cosa inmanente, que no sea trascendente, que sepamos que este conjunto de ocurrencias que hay aquí depende de nosotros mismos, y no está ordenado por ninguna cosa exterior a nosotros, crea dos posiciones. Una, que podemos llamar la posición meritocrática, la gente que hace méritos para ordenar el mundo –la universidad es especialista en eso, en hacerle creer a la gente que con un doctorado más todo va a ser coherente. Y la otra es la vertiente crítica, la vertiente de la guerra de todos contra todos, la lucha de clases. La reacción es el intento de volver atrás e instaurar una jerarquía que englobe las pasiones de la ciudad, las organice y les de una trascendencia. Cada tanto la gente hace crisis, se vuelve religiosa, o le pasan cosas por el estilo. Porque, evidentemente, vivir en Tucumán pensando que eso lo organiza Bussi no es lo mismo que vivir pensando que lo organiza Dios. Supongo que debe ser más soportable creer que lo organiza Dios.

El siglo XVIII considera lo pasional como la única posibilidad de realización. En el mismo momento en que se instaura el racionalismo, está Rousseau –que es la otra cara del racionalismo–, se empieza a instaurar la idea de que lo pasional es la única manera de

realización del sujeto, cosa que Hegel lleva a término cuando dice que la autorrealización del espíritu es pasional.

Pero entonces, ya con Hegel, el campo de las pasiones se desplaza al arte, a la poesía, al lenguaje común y pierde dignidad filosófica. Los filósofos empiezan a dejar de lado el tema de las pasiones, hasta el existencialismo que vuelve a introducirlo. El término reaparece en la prosa psicoanalítica, esta es mi tesis, de manera descriptiva unas veces y en forma explicativa, otras. Hay algunas pasiones que el psicoanálisis ha podido pensar, por ejemplo, el amor, el odio. Pero hay muchas pasiones usadas descriptivamente, en la descripción psicoanalítica, que están ahí, latentes. No está muy claro, por ejemplo, qué opina un psicoanalista de la vergüenza. Lacan manda unas amenazas terribles en el *Seminario 17*, pero si alguien las entiende me puede pasar los datos. No entiendo de qué habla, no sé bien qué quiere decir.

En Freud, de la pasión, queda la pasividad. Porque para Freud la pasividad no es simétrica a la actividad, puesto que implica una actividad. Podemos decir, si usamos esta idea de lo que engloba, que la actividad engloba a la pasividad.



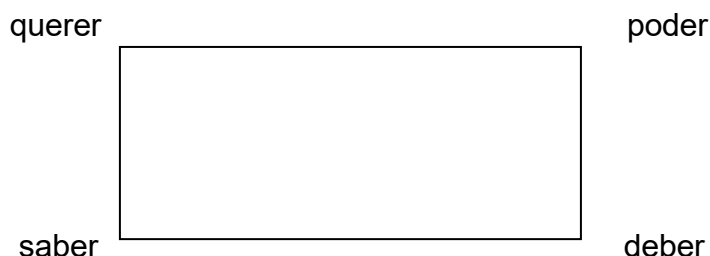
Para los griegos esta pasividad era una influencia de los dioses. Y la teoría, que Aristóteles modifica, es la teoría que divide al humano en dos partes, una esfera interior, que es la concupiscencia, y una que responde, lo irascible. Lo irascible, en el sujeto, responde a su tendencia concupiscente. Aristóteles toma esta diferencia entre sensitivo y razonable. De un lado está lo sensitivo y del otro lo razonable, pero con una complicación que anuda la diferencia entre pasión versus lógica. Aristóteles tiene una idea muy freudiana, inventa una sensibilidad racional: un “apetito racional” o “una razón pasional”, usa los dos términos como pueden leer en esta *Historia de las pasiones* que compiló Silvia Vegetti Finzi para editorial Losada, libro que estoy tomando como referencia. Aristóteles construye un apetito racional donde la oposición se anuda. Si digo apetito racional, y por apetito tenía las pasiones del cuerpo y la razón que las dominaba, ya no puedo oponer los apetitos a la razón. Este apetito racional que anula la oposición entre pasión y razón me parece equivalente a la pulsión, cuando Freud dice que la pulsión es un concepto límite entre lo somático y lo psíquico, anula la oposición que pone a lo psíquico del lado racional y a lo somático del lado sensitivo.

La escolástica vuelve a introducir la oposición al identificar la pasión con el pecado. El último de estos mohicanos es Pascal cuando dice que “la pasión es el pecado”, pero la idea de que la pasión es el pecado se apoya más en Platón que en Aristóteles. La teoría de la motricidad de Aristóteles, impide pensar a la pasión como una cosa de orden moral, es casi una cosa de orden motriz.

Platón, al igual que los estoicos, ve las pasiones como aquello que priva de razón y erudición. De ahí, Galeno inventa una medicalización de la pasión, describe a las pasiones que vienen desde el alma y sacan al cuerpo del estado de salud. Se crea así la llamada

medicina moral, en el siglo XIX hay diccionarios de medicina moral. Descartes primero y Spinoza después, van a enfatizar estas posiciones.

El querer, ¿qué es? ¿Las pasiones son voluntarias? La discusión se puede modalizar sobre este cuadro:



El saber, ¿es necesario conocer el valor del objeto para apasionarse? El amor es ciego, “Yo tengo una proyección de mi subjetividad, no conozco el objeto”. Pero también están los que dicen que el amor es un conocimiento. Un tipo puede decirle a otro: “Vos amás a esa mujer porque sos ciego”. El otro puede contestarle: “Porque no la amás no *sabés* lo que vale”. Puedo poner el amor como la ceguera o como el conocimiento. Si digo que ilumina las cualidades del objeto hago una relación amor-conocimiento, pero si digo que me impide ver, hago lo contrario. Sea lo que sea, hay un problema con el saber.

¿Hay que saber? Freud decía que no. En el texto sobre Leonardo Da Vinci, dice que Leonardo es un ingenuo porque piensa que el conocimiento del otro nos lleva a amarlo, y aclara, cínicamente, solamente podemos amarlo porque no lo conocemos.

El poder, ¿es la pasión una fuerza o una energía que tiende a realizarse? *Y el deber*, en el doble sentido lógico y moral –lógico: ¿es necesario que haya pasiones?, y moral, ¿soy responsable de mis pasiones? Por ejemplo, la figura de la emoción violenta, propuesta por Nerio Rojas, dice que un tipo en un arrebato mata y supuestamente, no es responsable.

He tomado algunas notas que son divertidas. Bacon, por ejemplo, escribió un libro llamado *La envidia* y conecta la envidia con el sacrificio. Dice que a un gobernante prudente le conviene tener cerca a algún amigo ministro, o algo así, para entregarlo en sacrificio, para saciar la envidia de la masa. “Hombres prudentes fácilmente harán un sacrificio para evitar la envidia permitiendo, a veces intencionalmente, que algunas cosas anden mal o que fracasen en algo que no importa mucho”.

Fracasar un poco. La antropología estudia que para protegerse de la envidia hay cuatro estrategias. Una estrategia es compartir simbólicamente la riqueza con los demás, como hacen las familias que mandan la invitación no para la fiesta de casamiento sino para la iglesia. La otra es compartir realmente con los demás, por ejemplo, hacer la fiesta y crear un lazo a través de la fiesta. La tercera, es ocultar la riqueza. La cuarta, es decir que la riqueza se debe a un origen trascendente, como hace la Iglesia que puede acumular riqueza porque se supone que tiene un origen que no es la explotación de los hombres, sino algún misterio.

Por su parte, Adam Smith dice en *Naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*: “Doquiera que existan grandes posesiones existen grandes desigualdades, pues por cada hombre rico debe haber por lo menos quinientos pobres –esto es en la época de Smith– los cuales bajo la influencia de su pobreza e impulsados por la envidia atacarán su propiedad”.

Kant define la envidia como una tendencia a sentir dolor ante el bienestar de los demás, a pesar de que el propio bienestar, por esa causa, no se vea perjudicado.

El sacrificio y la envidia son dos pasiones de la economía. Dos pasiones fundamentales. Rawls pregunta cómo se puede crear una sociedad no sacrificial. Cada vez que se habla del bien público es el sacrificio lo que está en juego, alguien va a perder, porque si no fuera así sólo se hablaría del bien de cada uno. Jacques Lacan comenta que Adam Smith dice “la riqueza de las naciones”, no de las personas. La riqueza de las naciones es lo que hoy se llama la macroeconomía, y ésta puede ser la miseria de todo el mundo: “la Argentina es rica, los argentinos no”.

Adam Smith, en una perspectiva utilitaria, subordina lo justo a los bienes. No importa que esta sociedad sea injusta, el bienestar crece. Mientras que Rawls en *La teoría de la justicia*, dice que la única manera de terminar con el sacrificio, como base económica, es que lo justo subordine al bienestar, que la sociedad se preocupe por ser justa y que ponga el bien económico después. Eso suena lindo, pero hay una complicación. En tanto, dice Adam Smith, la desigualdad funciona como un motor hace falta un equilibrio. Por ejemplo, si a través de un impuesto nosotros queremos grabar cada vez más a los que producen, éstos empiezan a ver como premiados a los que no hacen nada. Eso es la pobreza para todo el mundo, porque tampoco se puede hacer una máquina de sacrificar ricos. Parece ser que hay un óptimo económico. Esto lo vemos nosotros ahora (si se ponen tales y cuales sueldos los capitales se van, el intento de mejorar la situación de los pobres conduce a más desempleo).

¡Uno puede pensar que eso es monstruoso!

El sacrificio y la envidia: el liberalismo frente a la justicia social es un libro de Jean-Pierre Dupuy que habla de lo arbitrario de una lotería genética. Se puede nacer hombre, se puede nacer mujer, se puede nacer tarado, se puede nacer inteligente, se puede nacer hermoso. Y también, para cada uno, hay un apego a la familia. Es decir que la matriz en que uno nace se convierte en la matriz a través de la cual ve el mundo, y uno puede haber nacido en una matriz que no es muy conveniente para ver el mundo. Por lo tanto, esta desigualdad, esta arbitrariedad, la lotería genética de cada uno más su condición social, tiene que ser pasada por una igualdad de derechos, una igualdad de oportunidades. Es una idea deportiva, porque al decir igualdad de oportunidades uno piensa que todos salen de una raya corriendo, pero cada uno salió corriendo desde un lugar distinto. Entonces no hay tal igualdad.

La respuesta progresista, de *Página 12* al diario *La Nación*, es el mérito. Hagamos mérito y que la gente de mérito sea la que gobierne. No está muy lejos de ser una dictadura platónica donde la gente de mérito tiene que gobernar –sólo resuelve el problema moral de la gente que cree en los méritos–, pero como no hay ningún mérito en ser inteligente porque es una cuestión genética, y no hay ningún mérito en nacer en una familia rica porque es una cuestión histórica, ¿cómo se mide el mérito? Y, sin embargo, nacer inteligente en una familia rica lo sitúa a uno muy bien en el mercado del mérito, y nacer sin un mango y mal alimentado lo sitúa a uno muy mal. Este arbitrario primero, que con Lacan puedo llamar lo real, que se quiere organizar en un sistema de méritos y distribuciones, aparentemente termina, según la tesis de Dupuy, en esta especie de regresión que se llama la nueva derecha: ¿cómo crear un universal, ahora, desde la ciencia? Que la ciencia biológica cree el lugar de regulación universal que ya no puede crear ni la religión ni ninguna máquina social.

Kierkegaard pone en conexión la envidia con la admiración: “La envidia es una admiración oculta, un admirador que siente que no puede ser feliz, a raíz de su pasión sumisa, se decide a envidiar lo que admira. La admiración es un feliz perderse a sí mismo y la envidia, en cambio, una desdichada autoafirmación”.

Nietzsche dice millones de cosas, entre ellas separa la envidia y los celos, cosa que no está muy clara en Lacan. Para los griegos, según Nietzsche, la envidia era una cosa positiva que se ha vuelto negativa por la tendencia a la nivelación. En Grecia la envidia era la emulación, el griego envidioso emulaba al otro en una competencia leal, pero no es así la envidia moderna. Dice Nietzsche, de la envidia: “Puesto que no puedo poseer algo nadie en el mundo debe tener nada y nadie debe ser nada”. Esta definición es exactamente la definición de odio que da Lacan, el odio se dirige al ser: “nadie en el mundo debe tener nada y nadie debe ser nada”. Retomando el ejemplo de San Agustín, habla de un “odio celoso”, y pregunta lo que decíamos hoy, si el deseo es la falta en ser ¿tener una relación con el objeto es el ser?

III

El libro que nos orienta, *El sacrificio y la envidia*, plantea la paradoja de la envidia y, como hace Kierkegaard, relaciona la envidia con la admiración. “El deseo de parecerse a ellos es inevitablemente deseo de tener lo que ellos tienen, de manera que la mirada que se dirige al modelo es para éste, a su vez, un bien, porque consagra el valor de su posición, y un mal, porque contiene una amenaza velada. Para aquellos que dirigen la mirada ésta es, a su vez, un bien, porque por ella encuentran la orientación que les falta, la indicación de aquello que tiene valor y mérito para ser torturado, y un mal pues encubre los tormentos de la envidia.” Lacan jamás pondría juntas estas dos cosas, pero sin embargo los crímenes de cantantes y artistas demuestran que es cierto. Por ejemplo, los que van y asesinan a quien admiran.

La envidia o la bestia negra de toda teoría de la justicia social, dice Dupuy, “Se sospecha siempre que aquel que pretende hablar en nombre de la justicia está movido simplemente por la envidia, Rawls lo sabe demasiado bien. Él que a menudo ha sido objeto de esta agresión ética por parte de sus colegas liberales. Pero su prioridad no va a ser intentar protegerse de esta acusación. Ciertamente, no se puede ignorar que Freud sitúa el origen del sentimiento de justicia en la guardería, como formación reaccional a una actitud hostil y envidiosa para con los niños más jóvenes, actitud que no puede mantenerse tal cual sin perjuicio y que debe transformarse en sentimiento comunitario, aunque no sin conservar ciertas características originales”.

Cita a Freud en *Psicología de las masas*: “El sentimiento social reposa así sobre el cambio de un sentimiento primitivamente hostil en un vínculo de carácter positivo, en la naturaleza de una identificación. La justicia social significa que nos negamos muchas cosas a nosotros mismos a fin de que los otros, asimismo, sean obligados a renunciar a ellas, o lo que viene a ser igual, que no puedan exigirnos. Suponiendo que no pueda ser uno mismo el privilegiado que al menos uno de los otros no sea privilegiado.”

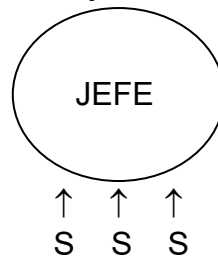
El error de este análisis, dice Dupuy, es que la justicia es un tema social y la envidia es una pasión individual, no son dos términos relacionables. Freud cometería aquí, lo que se llama la falacia de lo colectivo, que es extender a un conjunto social una explicación que vale para un sujeto particular. Por ejemplo, cuando decimos que un pueblo es egoísta, o que es generoso, estamos usando un lenguaje que es una falacia porque un conjunto de personas

es una *composé* y en esa composición una mezcla de egoísmos y locura, puede dar un efecto benefactor y un montón de buena gente puede producir un desastre.

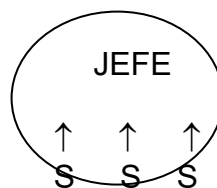
“En tanto hecho individual, la envidia no puede oponerse a los principios de justicia.” Parece ser que Rawls recurre al resentimiento. El resentimiento –que inventó Max Scheller– sería una categoría social definida por la certeza que tiene alguien de que el otro no merece lo que obtuvo, ya que lo obtuvo porque él se ha privado de eso. “La cuestión de la relación entre envidia y justicia social puede formularse, por consiguiente, así: las instituciones de base de una sociedad justa, respecto a los dos principios pueden estar en el origen de una envidia excusable en proporciones estables (...) una vez más, aunque por buenas razones, lo justo sería, de hecho, lo injusto, la justicia sería contraria a sí misma.” “Es necesario temer a aquel que se odia a sí mismo, advierte Nietzsche, pues nosotros seremos las víctimas de su venganza.”

Jean Pierre Dupuy, economista, hace en *El sacrificio y la envidia: el liberalismo frente a la justicia social*, un estudio comparativo del utilitarismo de Adam Smith, las teorías del siglo XVIII y las teorías contemporáneas de la justicia, tiene una tesis final sobre los impasses de las posiciones progresistas, socialdemócratas, en el campo de la política. No es un libro que haga psicología de estos temas, sino que intenta hacer una tesis sobre la sociedad. Y hace una crítica a Freud, a *Psicología de las masas*. Quiere plantear el problema del sacrificio y la cuestión del chivo expiatorio.

Cada vez que se habla de “unanimidad” es porque alguien va a perder. “Decidamos unánimemente”, se entiende que nadie puede decir que no. Y, sin embargo, gusta eso de “Lo decidieron entre todos”. Nadie ve que hay un muerto ahí, en ese “todos”. “Ahí es muy democrático, todos deciden juntos”. Es complicado decidir en conjunto los intereses del travesti y de la monja; en general, cada uno se va a su barrio. Los travestis a la zona roja, las monjas al convento, crean microclimas y cultivan la memoria del propio sacrificio. Ustedes conocen la teoría de Freud, el jefe es narcisista, se ama a sí mismo, los demás han renunciado a amarse a sí mismos y aman al jefe.



No tienen contacto entre ellos, las relaciones las tienen a través del jefe. ¿Cómo modifica esta teoría Jean Pierre Dupuy? Estudiando los mercados. Dice que, según Freud, cuando matan al jefe cunde el pánico, pero ¿cómo se contagia el pánico, si no tenían relación entre ellos? Porque si todos se ven a través del jefe, muere el jefe y uno fuma, otro entra en pánico, otro se pone un kiosco. Pero no, todos, como un solo hombre, hacen lo mismo. Dupuy modifica el esquema:



El jefe no es exterior, es interno –es el problema del éxtimo–, el jefe es el producto de la relación entre ellos. Esto plantea la discusión de lo que Adam Smith llama “la mano invisible”, todos compran y venden a lo loco y el mercado es la mano invisible que regula todo eso, pero cuando se dijo que no había tal mano invisible, empezaron las preguntas acerca de cómo se organizaban las cosas. Freud está dentro de esto de inventar “una mano invisible” para dar coherencia a un grupo, en este caso, un jefe. Y es tal una mano invisible, a lo Adam Smith, que dice que es lo mismo que sea una persona o una idea, inventa un elemento que permite que un grupo se organice.

Hay una relación entre la teoría del sacrificio que siempre está ligada a un chivo expiatorio y el jefe. Por ejemplo, si ustedes aceptan la teoría de la obediencia debida, los únicos culpables son los que mandaban. Es el sacrificio de los que mandaban. Pero, si no la aceptan, pueden ver cómo se distribuía la responsabilidad en el conjunto.

Sobre el tema del sacrificio y la envidia, hay dos referencias de Jacques Lacan, en el *Seminario 11*. Sobre la envidia, en la página 122, edición castellana, dice: “Cuando uno piensa en la universalidad del mal de ojo, llama la atención que en ninguna parte haya la menor huella de un buen ojo, de un ojo que bendice. ¿Qué significa esto, si no que el ojo entraña la función mortal de estar dotado de por sí –permítanme jugar aquí con varios registros– de un poder separador? Pero ese poder separador va mucho más allá de la visión nítida. Los poderes que se le atribuyen, de secar la leche del animal al que ataca –creencia tan difundida en nuestra época como en cualquier otra, aun en los países más civilizados– de acarrear enfermedad y desventura, ¿habrá una mejor imagen de ese poder que la *invidia*?

Invidia viene de *videre*. La *invidia* más ejemplar para nosotros, los analistas, es la que destaqué desde hace tiempo en Agustín para darle todo su valor, a saber, la del niño que mira a su hermanito colgado del pecho de su madre, que lo mira *amare conspectu*, con una mirada amarga, que lo deja descompuesto y le produce a él el efecto de una ponzoña.

Para comprender qué es la *invidia*, en su función de mirada, no hay que confundirla con los celos. El niño, o quien quiera, no envidia forzosamente aquello que apetece (*envie*). ¿Acaso el niño que mira a su hermanito todavía necesita mamar? Todos saben que la envidia suele provocarla comúnmente la posesión de bienes que no tendrían ninguna utilidad para quien los envidia, y cuya verdadera naturaleza ni siquiera sospecha.

Esa es la verdadera envidia. Hace que el sujeto se ponga pálido, ¿ante qué? –ante la imagen de una completud que se cierra, y que se cierra porque el a minúscula, el objeto a separado, al cual está suspendido, puede ser para otro la posesión con la que se satisface, la *Befriedigung*.”

Respondiendo a una pregunta, Lacan vuelve a hacer una aclaración sobre la fascinación.

Sobre el sacrificio hay una frase muy comentada en la página 283, cuando Lacan hace una evocación del nazismo y los dioses oscuros, habla del amor de Spinoza y dice que es un amor en el que no cabe el sacrificio, no hay ningún objeto a separar. El amor intelectual de Spinoza es un amor donde el conjunto de lo que se articula equivale al amor mismo. El dios que está en juego no pide un sacrificio, no hay que matar al hijo, no hay que hacer nada. Pero, Lacan aclara que no es posible en nuestra época: “Hay algo profundamente enmascarado en la crítica de la historia que hemos vivido –el drama del nazismo, que presenta las formas más monstruosas y supuestamente superadas del holocausto. (...)

(...) el sacrificio significa que, en el objeto de nuestros deseos, intentamos encontrar el testimonio de la presencia del deseo de ese Otro que llamo aquí el Dios oscuro.”

En el objeto de nuestros deseos queremos encontrar el testimonio de la presencia del deseo de ese Otro, es una hipótesis sobre el sacrificio. En Roberto Arlt el tipo desdichado que está en la ruina camina por un barrio de clase alta y suele imaginar una mirada de mujer detrás de las persianas. También en esta especie de cosas hay un sacrificio a un dios social. En *El juguete rabioso* está la francesa, a la cual él desea, en *Los siete locos*, Erdosain pasea por un barrio aristocrático e imagina mujeres que lo miran.

Intervenciones

–Yo no leí a Rawls pero me pareció que vos trabajaste desde ahí el tema del bien y de la justicia, ahora me parece que a partir de Kant se piensa la ley cuando ya no hay un bien supremo, entonces no entiendo cuál es la relación ...

–Germán García: Dupuy es economista, está hablando del bien en el sentido de los bienes sociales.

–Creí que vos hablabas del bien supremo...

–Germán García: No. Se ve que ya tenías la frase “bien supremo”. Él habla de los bienes, de una sociedad que en nombre de todos los bienes exige el sacrificio de la gente. Está hablando de eso, dice que una sociedad tiene que proponerse primero la justicia y después los bienes. Porque el utilitarista pone primero los bienes, diciendo que hay que lograr la mayor felicidad para la mayor cantidad de gente, progresivamente. Nadie va a sacrificar nada ahí, de los que tienen. Pero entonces esa frase del mayor bienestar implica que siempre el todo de la sociedad ya incluye la exclusión. Si yo propongo, al estilo de Fidel Castro, primero la justicia, me quedo sin bienes porque hay unos que no van a querer producir para eso. Eso es una metáfora viviente, la situación de Cuba es: “Va a haber justicia, pero entonces no va a haber bienes”. Tratando de lograr el bienestar logras el malestar de todo el mundo. Hay un óptimo, que llama “lexical”. Por ejemplo, si tenés AH, AB, AC, o tenés AH, BC, DX, ponés primero la A, después la B, después la C, pero si tenés que correrte hacia un lado tenés que elegir un nuevo orden por una segunda letra. Esto parece que en economía se llama el método lexical.

Lo que plantea Dupuy es una cuestión económica, es muy serio, dice: “Quiero explicar sacando las fórmulas mágicas de los economistas, fórmulas que usan para mistificar las cosas”. Y hace verdaderos esfuerzos por explicar cosas muy abstractas de economía, por lo tanto, no está hablando de Kant ni del bien supremo. Está hablando de la distribución de los bienes, de la producción de los bienes. A partir de ahí pone el ejemplo de los impuestos.

–Una sociedad que se plantea eso no es la sociedad del siglo XVIII ni la sociedad del siglo XIX ...

–Germán García: ¿Qué sociedad?

–Una sociedad como la nuestra, actualmente, no es la sociedad del siglo XVIII.

–Germán García: Sin embargo, la economía que plantea esto es la del siglo XVIII, Adam Smith, el utilitarismo, Jeremy Bentham, no son sólo el pasado. El utilitarismo sigue siendo

la corriente ideológica de muchos, hay, en Estados Unidos, una corriente que viene del campo jurídico que ha planteado la superación de la economía sacrificial, llaman economía sacrificial a esta economía que habla en nombre del bien común, que no es nadie, mientras que la justicia tiene que dirigirse a cada uno en particular. Vos no podés decir, por ejemplo, “No podemos hacer justicia con usted porque ya la hicimos con los cuatro que estaban antes, llegó tarde a la cola”. Sería un aparato de justicia un poco injusto. Se supone que la justicia tiene la obligación de tratar a uno por uno, como decimos los lacanianos, mientras que la economía utilitaria se ocupa, como dice Adam Smith, de la riqueza de la nación y no de la riqueza de las personas. Si dentro de la nación unas personas son ricas y otras son pobres ¡yo qué sé! Ahí está lo arbitrario.

No crean tampoco que la sociedad ha cambiado tanto desde el siglo XVIII, nosotros estamos en el desarrollo de los impasses del siglo XVIII. Poco se ha inventado, se han desarrollado las consecuencias.

Jacques Lacan hace una secuencia: invención de la ciencia en el siglo XVII, aplicación de la ciencia a la sociedad en el siglo XVIII, es decir, destrucción de la trascendencia metafísica de la sociedad, sociedad inmanente, aplicación de modelos científicos a la economía, a la mente, etcétera, y los resultados...

Que son entretenidos, no se puede decir que no. Somos millones y millones y seguimos acá, pero no son los resultados que se esperaban.

Quiero ser respetuoso con Jean Pierre Dupuy, de su libro no he comentado ni media página porque me parece que sería muy cansador para nosotros, más bien he querido hacer una incitación a su lectura.

La pregunta que les hago es esta ¿les parece que el tema de las pasiones vale la pena para prologar un poco ciertas cuestiones?

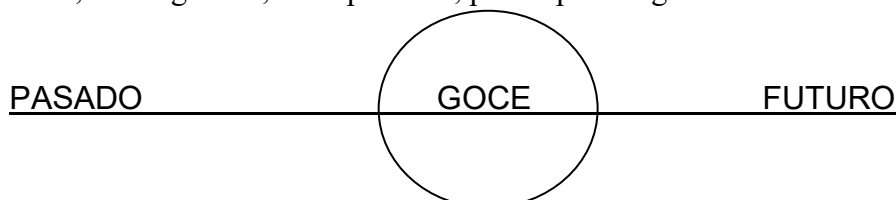
—A mí me parece perfecto. Es cierto ... pienso que en el psicoanálisis la palabra odio y la palabra venganza perdieron ...

—A mí me pareció interesante porque pensé, claro, nosotros sabemos del goce ¿no? El goce, el plus de goce.

—Germán García: Pero Lacan dice que la alegría es más importante que el goce. El goce tiene mejor prensa porque como no se sabe qué es...

Es como la creencia, nunca dice en qué objeto cree, es inefable. El goce es como una creencia, “el goce que sería un goce que yo no gozo”, “habría en su cara el horror de un goce ignorado”. Bueno, sí. Me parece que eso es congruente con la idea de que el significante mortifica. La pregunta de Lacan es ¿por qué uno sigue viviendo? Y dice: “El goce sin el cual sería vano el universo”, uno no funciona naturalmente, como un animal, funciona con una decisión de vivir. El goce es esta decisión de vivir, por eso lo puede hacer equivalente a la alegría, porque, evidentemente, puedo situar un deseo en el pasado o en relación al pasado/futuro.

Freud, hasta 1920, tiene una teoría platónica, dice que el deseo es una reminiscencia, la famosa reminiscencia histórica, pero después de 1920 dice que el deseo neurótico es un deseo muerto que no fue satisfecho entonces y no podrá serlo. Uno puede decir que la primera teoría es obsesiva: “Hubo un goce. Un goce terrible del cual soy culpable”, y que la segunda, es una teoría histórica: “En verdad siempre hubo deseo, nunca se gozó de nada”. Entonces, en mi gráfico, en el presente, puedo poner “goce”.



Lacan dice que no habla de significantes voladores, sino de significantes que hacen a un cuerpo. El goce tiene que ser alguna cosa, tiene que ser algo que de alguna manera me está sosteniendo a mí en esta misma charla, ahora. Si no, no es nada.

–*A mí me interesó el tema de la alegría en oposición a la manía ...*

–Germán García: Borges decía que el pasado es la memoria, el futuro es la imaginación y sólo el presente existe. Uno puede decir lo mismo, puede decir que el pasado es la reminiscencia, el futuro es el deseo y sólo el presente es alegría. Lo entiendo como cuando se dice “la expansión vital”, porque hay miles de metáforas. Por ejemplo, la voluntad de poder nietzscheana.

El libro *Los griegos y lo irracional* lo plantea como un problema de fuerzas, el soplo vital, el *daimon*. Montaigne tiene un artículo precioso donde dice que los romanos consideraban que estar triste era una crítica, quizás por eso los italianos siempre se ríen. Ustedes ven que la alegría es como un asentimiento. Santo Tomás de Aquino y todos los padres de la Iglesia plantean eso mismo, plantean a la tristeza –en los libros sobre melancolía se lee ese tema– y la melancolía como un desacuerdo con la obra divina y la alegría, como un acuerdo.

Lacan define la alegría como plenitud del ser. Si hablo del deseo como falta en ser, como falta, y digo que el sujeto que está contento con su objeto provoca alegría por haber encontrado el objeto ¿el sujeto que está con su objeto es el ser? Es una pregunta rara si no partimos de que el ser previamente se ha convertido en objeto por el lenguaje. Después, dice: “la alegría da una plenitud del ser”.

Hay una confusión entre alegría y goce, en cierto momento, incluso en Leibniz, un personaje en un diálogo filosófico hace una referencia filológica a la alegría y al goce. También Lacan, cuando está hablando de la lengua inglesa y de Winnicott, hace una referencia que encontré porque el traductor al inglés comenta la traducción de “goce”.

Todas estas cosas que ocurren a los franceses con sus palabras y deben ocurrir a los ingleses con las de ellos, o bien no vale la pena ni traducirlas. Y, si fuera el caso de que se trata de cosas que no ocurren en la lengua inglesa por más que las pongamos en francés no van a ocurrir, porque el lector inglés ni va a poder saber de qué se trata –como si yo leo en japonés. Por lo tanto, o bien ocurre en inglés y no voy a poner nada entre paréntesis, o bien no ocurre en inglés y no voy a poner nada entre paréntesis.

Los traductores argentinos dicen “expresión intraducible”, pero para decir que una expresión es intraducible hay que saber que uno conoce la lengua. Yo me divierto encontrando traducciones de expresiones intraducibles cada vez que leo cosas traducidas. Traigo esta cuestión de la lengua porque me parece que la alegría es eso, hace a una relación de plenitud con el ser, pero este es un ser de lenguaje. Es una relación a la lengua. Fijé que cuando Lacan habla de Joyce no usa la palabra manía, usa la palabra *elación*. Palabra que aprendí porque hay un tal Bertram Lewin que tiene un libro que se llama *Psicología de la elación*.

Elación, según Lacan, es una relación de plenitud al lenguaje, un aliviarse del peso sacrificial del objeto. No usa la palabra manía. Usa *elación* que es una palabra noble, muy clásica. Podríamos definir la alegría como una cierta plenitud ligada a la relación del sujeto al lenguaje. Hay gente a la que el lenguaje pone triste, no le produce ninguna alegría, y hay gente que le saca cosas al lenguaje, como Quevedo o Borges.

La alegría, a diferencia del goce o del placer, no conoce límites.

Max Scheller habla de una traición a la alegría que es consecuencia de un falso egoísmo y de la idea kantiana del deber. Dice que la idea del deber y del heroísmo romántico, son una traición a la alegría de la vida. No hay que creerle mucho porque es católico, aunque los católicos tienen algo que ver con la alegría.

La alegría no es la felicidad, hay una palabra que usan los españoles: *temple*. El temple, comparado con la alegría, es definido por Heidegger –Jorge Alemán, acá presente, escribió un libro que se llama *Lacan-Heidegger*. Lo que ontológicamente queremos indicar con el nombre de temple es ópticamente lo más conocido y cotidiano, el temple de ánimo. La alegría puede definirse como el temple de ánimo.

El ente y el aburrimiento, la nada y la angustia. La presencia del ente es el aburrimiento, como la presencia de la nada es la angustia, y el temple de ánimo, cierta posición del ser, sería esto que se define como alegría, algo entre el aburrimiento y la angustia.

–Me acordaba de algo que dijo Lacan con respecto a la alegría. Él trata de definirse como un tipo alegre y no triste... dice que cada vez hay menos personas para compartir los motivos de su alegría.

–Germán García: Cito esa frase de Lacan en un libro que escribí sobre Masotta: “La tristeza, nos dice Dante, es el peor pecado, cómo nosotros, siendo analistas, podemos mantenernos al margen de la tristeza (...) todo el mundo sabe que soy alegre, que me divierto, que hago constantemente chistes que molestan a los universitarios (...) cada vez tengo menos con quiénes compartir los motivos de mi alegría”, etcétera.

Creo que Jacques Lacan tiene una veta cómica, rabelaisiana, que algunos lacanianos no entienden. Está lleno de burlas, de ironías. No se ve que el lacaniano tenga un espíritu acorde, está aplastado por el peso del superyó teórico de Lacan, ¡treinta años de lectura del *Seminario I!* La frase “Solo como siempre he estado” sirvió para una polémica. Juan Carlos Indart la entendía casi como una infatuación. Eric Laurent la tomó para hablar del problema de la soledad de la pulsión. Cada vez que alguien toma una decisión, seriamente, está solo. Porque ¿de dónde saca su decisión?, decide sobre lo indecible. Decidir entre varios es un mito de la democracia, es no decidir nada. ¡Votemos!, solamente decidís votar. “Sólo, como siempre he estado, fundo” decidir se decide solo. Incluso uno puede decidir, solo, estar con otros, de hecho, Lacan decide solo hacer una escuela con otros, no con él mismo.

Nos vemos el jueves a las 8.

14 de enero de 1999

I

Hay una especie de *revival* mundial en la investigación sobre el siglo XVIII, después de cierta crisis de la idea de posmodernidad. En inglés, en francés los trabajos se multiplican, pues sería un poco difícil de explicar la subjetividad moderna sin recurrir al sujeto inventado en el siglo XVIII.

En el siglo XVII se mantiene una prudente diferencia entre el saber científico y la verdad revelada de la religión. Descartes no tiene la pretensión de ser quien piensa con su ciencia

a Dios, sino que es Dios quien le permite tener su ciencia. Salva la verdad revelada, no se mete con eso.

XVII	XVIII	XIX	XX
verdad = revelación saber = ciencia	saber = ciencia ↓ economía política antropología	ciencia = técnica ↕ Romanticismo (subjetividad, amor)	tecnología ↕ ecología saber = ciencia
pasión / interés deseo / necesidad	verdad = naturaleza Rousseau (naturaleza buena) Sade (naturaleza mala)	verdad, retorno de la pasión	sociedad / naturaleza verdad = sociedad

El siglo XVIII avanza un paso en la pretensión de reducir la verdad revelada de la religión a un saber sobre la naturaleza. Naturaleza buena en Rousseau, mala en Sade. Existe para Rousseau, la creencia de que la naturaleza humana es buena y que, liberada de todas sus trabas, iría hacia la felicidad. En cambio, Sade, que era un marqués malevolente, y no benevolente, se dedicaba a escribir todo al revés. Escribía que la naturaleza era el horror, la destrucción, etcétera. Evidentemente, esta naturaleza, por ejemplo, en un discurso menos patético, como el de Kant, se convierte en una pregunta por el saber.

¿Qué puedo saber?, es una pregunta cosmológica. ¿Qué puedo saber de lo que hay en el mundo? ¿Qué puedo saber de la naturaleza, de los humanos, etcétera? Por eso Kant es una especie de fundador de la antropología. Otra pregunta es ¿qué debo esperar? ¿Qué debo esperar si me he comportado correctamente?

El siglo XVIII se funda en una racionalidad inmanente, esta inmanencia encuentra su dinámica en el dinero.

Si el soporte no importa hay que preguntarse qué tipo de estructura ideal es el dinero, puesto que debe ser soportado por algo. Parece que todos los soportes del dinero tienen que ser siempre elementos que salgan de la circulación. Por ejemplo, si es el arroz, no se vende arroz. Cuando es la sal, se busca una sal negra que no sirve para la comida. Si ustedes tienen que cambiar pescado fresco por trigo seguramente su numeral, la medida valor, será el trigo porque se mantiene y no el pescado crudo porque se pudre. Pero si logran hacer pescado seco, éste puede funcionar como dinero. ¿Qué sería el dinero? Para decirlo rápidamente, a diferencia de todos los demás objetos, es lo que sólo existe si me deshago de él. En el infierno del Dante están frente a frente un avaro y un generoso y uno pregunta: “¿Por qué lo guardas?”, y el otro, pregunta: “¿Por qué lo arrojas, por qué lo separas de ti?” Se preguntan mutuamente porque tanto el que guarda el dinero, el avaro, como el pródigo, el que lo tira, ambos, no tienen un cálculo del futuro. El dinero regula una relación con el tiempo futuro. Si me quedo con el dinero, no existe –el dinero del avaro, como el de aquel que lo puede invertir, no existe.

Tienen estos dos elementos: el dinero y el lenguaje, comparados desde siempre por todos los teóricos. Ustedes vieron que a los niños les gustan las monedas más que los billetes, las atesoran, ahí el dinero no cumple su función. Hacen colecciones de monedas o colecciones de billetes que están fuera de circulación. El dinero solo existe si me separo de él y cuando me separo lo que estoy haciendo es regular mi futuro, mi temporalidad.

Dos pasiones económicas: el sacrificio y la envidia. Dos pasiones que no hay que llevar a la antropología y empezar a disparatar sobre los que andan por ahí cortándose la oreja o el clitoris, sino que hay que traer a la realidad y decir cómo funcionan ¿Cómo funciona el sacrificio en nuestra sociedad? Todo eso que leemos en los policiales cada día, es un sacrificio: forma parte de la sociedad saber que una cantidad de personas van a perder, van a morir. Es parte del juego social, el hecho de que exista la policía es aceptar que es así. Hay un libro que lo cuenta muy bien, se llama *Los pobres a callar*.

En la Revolución Francesa un ciudadano se definía por ser un propietario, el que no tenía propiedad no era un ciudadano. ¡La admirable Revolución Francesa! Es interesante cómo se construye el ciudadano. Primero se entregan las armas, la gente toma la Bastilla –uno de la época dice: “Lo hicieron muy bien, murieron como cien de ellos”–, pero como no es bueno que la gente esté armada, entonces a los dos días la propia Confederación compra los fusiles. Ganaban 20 sols por día y la onza de pan costaba 14, les quedaban 6. Les compraron los fusiles por 40, dos jornales. Pero todavía podía ocurrir que algunos pobres creyeran que había cambiado la relación de fuerzas y se quisieran quedar con algo, entonces Lafayette dijo: “Hay que hacer un uniforme”. ¿Cómo lo hacemos? “Lo hacemos caro”, por eso tiene tres colores. Como cada uno tenía que comprarse su uniforme, formaron un ejército de gente que, diríamos hoy, era de clase media para arriba, el que no tenía uniforme no podía ser de ese ejército. Para que los pobres lo entendieran bien, cuarenta mil tipos armados y uniformados desfilaron por el Campo de Marte, y los pobres vieron que la fiesta había terminado.

Esto, Jacques Lacan lo resume en una frase: “La revolución demuestra que los nuevos amos siempre son más feroces”.

Se sustituye el lenguaje del deseo, palabra que viene de los griegos, por el lenguaje de la necesidad. Lacan vuelve a abrir la brecha cuando dice necesidad, demanda, deseo. Trata de separar y abrir esas dimensiones que han quedado aplastadas por un lenguaje que es el de la necesidad.

En este libro, *Psicoanálisis. Radiofonía & Televisión*, Jacques-Alain Miller hace las tres preguntas kantianas: ¿qué puedo saber?, ¿qué puedo hacer?, ¿qué puedo esperar?

¿Qué puedo saber? Es una pregunta lanzada a la dimensión de la ciencia, en términos kantianos, es la pregunta de la razón pura.

¿Qué puedo hacer? Es más complicado, porque no hay una enciclopedia de lo que uno puede hacer, lo que uno puede hacer tiene que inventarlo, chocan las morales, las concepciones del mundo, etcétera.

¿Qué puedo esperar? Es una pregunta religiosa.

Estas dos pasiones económicas, el sacrificio y la envidia, han servido para pensar la economía a partir de la creación de un sujeto autónomo. Estas otras dos pasiones, la esperanza y el miedo, son dos pasiones políticas. Desde el terror, en Francia, se sabe que la manera de conducir a las masas no son las razones que se inventan sino una dialéctica entre el temor y la esperanza. Por ejemplo, la amenaza de cobrar una multa a los que no votan sería la parte negativa, del lado del temor, y a su vez la esperanza de cambiar la situación es lo que haría que la gente vote. Hablamos siempre de la sociedad en que nosotros vivimos. En la época de Kant no se trataba de votar, se trataba de Dios. ¿Qué se esperaba? El encuentro con Dios, con la divinidad. Es con la caída de las religiones que aparece la filosofía de la desesperación. Un poco teatral, al estilo de Hamlet o Heidegger. Como dice

Borges, lo bueno de Heidegger es que nos crea la ilusión de que cada uno de nosotros está en un diálogo constante con la nada.

Miller le pregunta a Lacan: “¿Qué debo hacer?” La idea misma es una idea moral, tiene que ver con la razón práctica. Lo que yo hago, dice Lacan, es extraer de mi práctica una ética del bien decir. El “bien decir” no tiene nada que ver con pronunciar bien las palabras ni con hablar floridamente, tiene que ver con encontrar la palabra justa que dice lo execrable. Nuestro bien decir no tiene nada que hacer con la estética, en el sentido moderno. No vamos a analizarnos para aprender a hablar bien, para eso iríamos a una clase de teatro que enseña entonación. Este “bien decir” no es estético, es un bien decir ético.

Ética es una palabra que se dice rápido y se entiende lento, la gente la dice al pasar como una cosa general, se refieren a la moral como algo particular, y concluyen que la ética funda la moral, o al revés. Es bastante complicado ¿qué quiere decir ética en Lacan? Con la palabra ética, aparte de su seminario, que habría que tomar en particular, quiere definir el aforismo de Freud: “*Wo es war, soll Ich werden*”. Quiere definir el hecho de que allí donde *ello* era o estaba, debo advenir o llegar a ser. Una ética del bien decir podría producir gente muy desagradable. Porque no dice: “Extraiga la hermosura del *ello* y colóquelo en el lugar del *yo*”, dice: “Eso que usted rechaza déjelo retornar”.

Es el problema de las escuelas de psicoanálisis, donde cada uno tiene que ser feliz porque si no, no está sano. Dice un paciente de otro: “Pero ¿cómo?, se analiza y ¡cada vez está peor!” Pero nadie tenía la foto del *ello*. Nadie sabe en qué estado estaba el *ello* cuando empezó el análisis. Sin embargo, es así como se maneja la gente, porque no olvidemos que muchos vienen de la psicología y la psicología, como dice Jacques Lacan, fue inventada para servir los ideales sociales. En este caso, los ideales de matrimonio normal, chicos sanos, un bienestar económico no muy fastuoso, porque se teme a la envidia de los otros, mas o menos, con créditos y tarjetas. Un ideal un poco pequeño burgués, como decíamos en los sesenta.

“La idea kantiana de la máxima a someter a la prueba de la universalidad de su aplicación, no es sino la mueca con que lo real se coge las de villadiego de ser tomado por un solo lado.” Leemos en la página 130 de *Psicoanálisis. Radiofonía & Televisión*. Cuando quiero hacerlo universal, lo real se toma las de villadiego, quiere decir que ese universal se queda vacío. Es el problema que Hegel va a criticar en Kant, universales vacíos o derechos singulares caóticos. O bien los derechos de la histeria que desordenan al mundo, o bien los deberes impotentes y vacíos de la obsesión que nunca pueden ordenarlo. Y ahí estamos. Eso es lo que critica Hegel a Kant. Entonces, “¿Qué me está permitido esperar?” dice Miller. Me gusta la malicia, porque hay mucha malicia en todo esto que responde Lacan: “Es a usted que respondo: espere lo que le gusta”.

Espere lo que le gusta, significa toda la relación de la esperanza y el futuro con la religión. El último teórico de la esperanza, que es Gabriel Marcel, tiene que demostrar que el deseo no es la esperanza, dice que la esperanza es un estado del ser que no tiene el objeto, mientras que el deseo siempre es la apetencia del objeto, y hace unas volteretas para demostrar que efectivamente, hay una esperanza que no puede reducirse a “espere lo que desea”.

“Para que la pregunta de Kant tenga sentido, la transformaría en: ¿de dónde espera usted?”. Espere lo que desea, y la pregunta es ¿de dónde, desde qué lugar, usted espera eso? Porque si no ponemos en relación “de dónde espera” con “espere lo que desea”, crearíamos unos ensoñados que esperan cualquier cosa. ¿Qué tiene que ver la espera con lo arbitrario del sujeto? Yo comentaba el caso de un economista que dice que aparte de la igualdad hay un

elemento arbitrario, el patrimonio genético: se nace tonto o inteligente, hombre o mujer, y el patrimonio social: se nace en un lugar imposible –a un filósofo argentino, Heidegger le dijo que podía ser filósofo porque no era alemán–. Quiere decir que el patrimonio arbitrario de un argentino filósofo, para Heidegger, es nulo. Piensa que lo arbitrario alemán, como factor previo no regulable por una economía, está en congruencia con la filosofía y lo arbitrario argentino es incompatible.

Entonces ¿de dónde espera usted? ¿Con qué espera usted? ¿Qué tiene usted para esperar eso? No se puede esperar ser campeón de peso pesado de boxeo charlando en el Centro Descartes. Tiene que haber alguna relación entre lo que se espera y lo que uno pone en juego. Lacan apunta a Miller cuando dice: “En que usted quisiera saber eso que el discurso analítico puede prometer a usted, puesto que para mí está todo cocinado.” Usted me está preguntando qué es lo que el discurso analítico puede prometerle. Lacan no espera nada, está todo cocinado, va al compás de su deseo. Es usted, que interroga, es usted quien está esperando.

“El psicoanálisis le permitiría esperar seguramente elucidar el inconsciente del que usted es sujeto.” ¿Qué puedo esperar? Lo que deseo. ¿Y qué desea usted? Lo que desea lo sabremos por el inconsciente del cual usted es sujeto. Es lo que decíamos de la frase: “*Wo es war, soll Ich werden.*”

“Pero todos saben, que yo no aliento a nadie, ...” es una buena manera de decirle no lo aliento a usted –a Lacan le dio resultado. “Pero todos saben, que yo no aliento a nadie, nadie cuyo deseo no se haya decidido.”

Después matiza y dice: “Más aún, excúseme de hablarle de los ustedes de mala compañía, pienso que hay que rehusar el psicoanálisis a los canallas: ...”. No dice rehusar el psicoanálisis a los psicóticos o a los perversos, dice a los canallas: “... he ahí seguramente lo que Freud disfrazaba con un pretendido criterio de cultura.” Porque Freud decía que la gente poco culta no se podría analizar.

“Los criterios éticos desgraciadamente no son seguros. Sea como fuere, es por otros discursos que ellos pueden juzgarse, y si me atrevo a articular que el análisis debe rehusarse a los canallas, es que los canallas se vuelven necios, lo que sin duda es un adelanto, pero sin esperanza, para retomar vuestro término.”

Pero sin esperanza, para retomar vuestro término. Los criterios éticos no son seguros, analizar a alguien no garantiza los resultados en términos de la valoración de un grupo social.

Hay un español erudito, Pedro Laín Entralgo, de la Revista de Occidente –que seguramente, esperando que muriera Franco– escribió *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*.

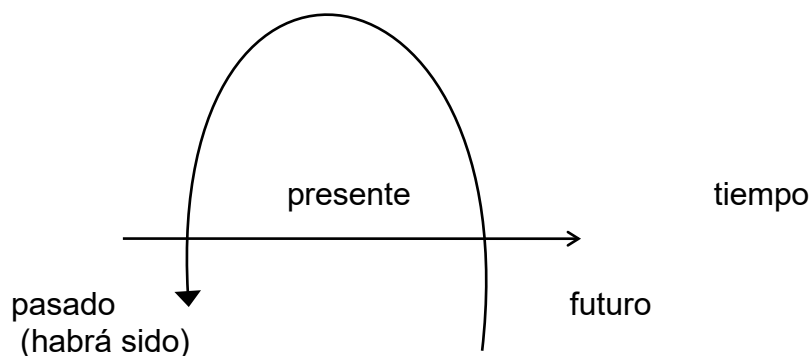
Algunos de los temas del libro, según el índice, son: los propios acontecimientos, la historia humana; una trinidad que organizaba; tesis, antítesis y síntesis –todo esto es lo que va a desaparecer con la modernidad, Hegel es posterior, es un intento de hacer lo que se vino abajo–; esperanza natural y esperanza cristiana (San Pablo, San Agustín, Santo Tomás de Aquino); San Juan de la Cruz; la esperanza en el mundo moderno (Montaigne, Quevedo).

He tomado una parte que se llama “Teoría de la esperanza”, un recorrido histórico que comienza hablando de Baudelaire.

Laín Entralgo parte de la idea de que el tema de la esperanza interesa por la situación de crisis moderna, y llama así a la desaparición de estas regularidades históricas. ¿Cómo

elimina el psicoanálisis este tema? Lo elimina por el lado de que en Freud la esperanza está dictada por el *ideal del yo* y el temor, por el *superyó*. Hay una dialéctica. ¿Qué espero? La realización de mi ideal, tengo las expectativas de realizar mi ideal. ¿Qué temo? La amenaza del superyó. Para Freud las cosas están más o menos ordenadas así, Lacan como vimos recién, lo resuelve diciendo que la esperanza es el deseo. “Lo que usted desea tiene algo que ver con usted mismo.” Me parece que Lacan está un poco más lejos, es más ateo, porque el ideal de Freud todavía tenía una función de consuelo –el consuelo que ciertos ideales, incluso religiosos, brindan. Hablando del Hombre de los Lobos, dice que se salvó por la religión, porque el hecho de haber nacido en Navidad le permitió identificarse a Cristo. Quiere decir que Freud no veía a la religión en sí misma como negativa. Lacan, que tampoco ve como negativa a la religión en sí misma, da un paso más al decir que la esperanza psicoanalítica es algo que se desea, no desde cualquier lugar sino desde el lugar del bien decir, porque si está deseado, el mal decir no funciona.

Lo primero es recordar que se trata de un problema con el tiempo. Lacan cruza la flecha del tiempo sobre sí misma. Quiere decir que, si pusiera a esta flecha del tiempo “presente”, tendría presente, futuro, pasado.



¿Por qué Lacan puede poner primero el futuro que el pasado? Porque privilegia, en tanto se trata de una estructura pasada por el lenguaje, el futuro anterior, el habrá sido. “Habrá sido” quiere decir que las cosas no fueron, porque si fueron no hay nada que hacer. Las cosas habrán sido así o así según como yo las ordene en el futuro. Desde un presente, un presente que Borges dice que es la percepción que uno tiene del mundo, tengo un futuro. Así se puede entender una frase de Jacques Lacan un poco misteriosa: “la represión no viene del pasado, sino del futuro”. Uno reprime por los proyectos conscientes e inconscientes que tiene, no por una fuerza hidráulica que le impediría actuar. Porque la versión del pasado que uno escucha en el análisis es una versión que lo deja sin salida, es una versión para angustiar al analista: “Pasaron tales cosas en el pasado, esas cosas no son ya modificables, incluso algunos de los actores de la película han muerto” ¿Qué podemos hacer con todo eso? ¡Nada! Pero como sabemos que ese pasado tiene la función de argumentar algún proyecto o el fracaso de un proyecto, escuchamos atentamente para deducir a qué proyecto se opone o qué proyecto sostiene.

Con respecto a la venganza. Freud tiene una frase formidable, dice que hay mujeres – podemos decir hombres si quieren, Freud dice mujeres– que no se divorcian porque no han terminado de vengarse. Esa frase ilumina muchas frases. Por ejemplo, el tipo que quiere acusar a su padre o a su madre con su propia dolencia, está en una aporía: no podría dejar de sufrir sin perdonar, porque su sufrimiento es la única prueba que tiene de las maldades que le adjudica al otro. La desaparición de su sufrimiento lo dejaría sin argumento.

Entonces, la noción de venganza es bastante importante, la neurosis está muy ligada a eso, en cierto sentido.

El punto de arranque de la modernidad, dice Heidegger, es la pregunta. La pregunta cartesiana, la duda cartesiana, hiperbólica. Para Heidegger, comenta Laín Entralgo, antes de hablar de la esperanza hay que hablar de la pregunta. Porque efectivamente, es una cierta pregunta sobre el futuro la que organiza la esperanza o la desesperación. Lo que va a decir es que no es una pregunta contingente –me pregunto esto o aquello– sino la pregunta como la estructura misma que Lacan convierte en signo en el grafo del deseo.



En un grafo el signo de pregunta. No es que el neurótico se pregunte algo, él mismo es una pregunta, lo que Lacan hace es agregarle la palabra neurótico, pero eso es Heidegger, que es quien dice que somos una pregunta, o citando a Hölderlin, “Un signo somos, indescifrable”. Tenemos la pregunta, el otro término es la incertidumbre.

A las tres preguntas kantianas –querer, esperar, saber– Heidegger agrega una cuarta. No sé si esto quiere decir mucho para la gente a la que no le gusta la filosofía, Kant las plantea como ontológicas, el preguntarse mismo no está comprendido. ¿Qué puedo saber, esperar, hacer?, hay alguien que se interroga y no está en el texto de Kant. “¿Qué puedo hacer?” Guíese por una ley moral que diga que todo lo que usted hace basta para cualquiera, en cualquier momento. “¿Qué puedo esperar?” Puede esperar la felicidad adecuadamente. Pero Heidegger, que era un poco más malo, dice: “¿Quién pregunta todo eso?” El hombre. En esas preguntas no es que lo real mismo se paró y dijo quiero saber, quiero esperar, sino que alguien se preguntó eso, Heidegger agrega una cuarta pregunta ¿qué es el hombre? Al agregar esa pregunta transforma la supuesta ontología anterior en una antropología, en una ciencia del hombre que pregunta. En vez de responder: “Crea esto o aquello” como hace Kant, dice: “¿Quién es el que pregunta?”

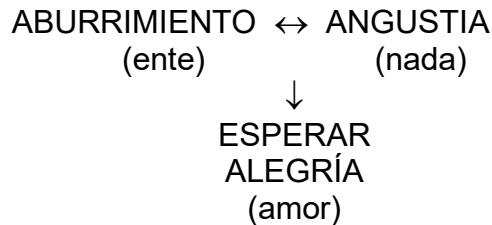
Esto está en un libro bastante aburrido que se llama *Kant y el problema de la metafísica*, donde Heidegger dedica unas cuantas páginas a analizar el tema.

Quiere decir que para Heidegger el preguntar no es la espera de una respuesta, sino algo que define al sujeto mismo. El ser es una pregunta, y el preguntar es el pensar. El hombre se pregunta y pregunta porque es un ser finito y temporal, ahí entra el tema de la temporalidad.

Laín Entralgo, que es religioso o así lo parece, divide la cosa en tres, y la espera siempre está en ese movimiento. Al hacer un análisis que va dirigido al futuro, en un lenguaje presente que resuena en mi pasado, estoy creando una simultaneidad en mi propio futuro.

La espera, que Roland Barthes analiza muy bien en la llamada telefónica, en la espera amorosa, vira hacia la esperanza o vira hacia la desesperación, suponiendo que el objeto en cuestión no aparezca. Entonces, está la espera como un acontecimiento perceptible, psicológico, pero eso no tiene ninguna estructura. Cuando la espera no da ningún resultado se puede caer en la desesperación. Un católico, un religioso, vira hacia la esperanza, y un ateo, moderno, que no es psicoanalista como nosotros, por supuesto, vira hacia la desesperación. Por ejemplo, Jean-Paul Sartre. Lacan dice: “Ni esperanza ni desesperación, espere lo que desea desde el lugar que corresponde.”

Heidegger tiene una fenomenología muy divertida con respecto al tema del aburrimiento y la angustia. La espera en cuestión, de realizarse, va a girar siempre entre el aburrimiento y la angustia. Si no espero nada, no quiero nada, no deseo nada, es evidente que se trata del aburrimiento.



El aburrimiento –dice Heidegger– es el ente en tanto tal. Hay que imaginarse al ente frente al televisor, el ente argentino que no quiere nada, no desea nada. Tengo el aburrimiento que es el ente y a la inversa, tengo a la angustia que es la nada. Heidegger dice: “¿Por qué tanta gente prefiere el aburrimiento?” Porque si no soy religioso, el futuro es la nada. Es mejor ver seres inmortales, como Mirtha Legrand. Es una forma un poco aburrida de negar la existencia de la muerte, lo otro sería romper el televisor. Está la pantalla vacía, oscura y la nada. La propia nada del buen hombre.

Tenemos, por un lado, el ente y, por otro lado, la angustia, la nada. Entre esas dos cosas está para Heidegger, la temática de la espera. Si me lanzo en la flecha del tiempo hacia el futuro, es el vacío, la nada, el ser para la muerte. Si retrocedo porque me horroriza, me quedo en un presente donde lo que hay es el aburrimiento. Nuestro problema neurótico es ese: queremos seguridad, pero nos aburre. Nos encantaría la aventura, pero tenemos miedo. Eso se llama una vida. La teoría de Lacan plantea el *automatón* y la *tiché*. El sujeto que se repite conservándose a sí mismo en la autoconservación y sueña con el encuentro, la *tiché*, el amor.

“El aburrimiento profundo es el que nos trae y nos lleva como una niebla silenciosa por los abismos de la existencia y reduce todas las cosas, todos los hombres, y hasta uno mismo, a una notable indiferencia.” Miller agregó, a las tres pasiones que Lacan dice que son fundamentales –el amor, el odio y la ignorancia– la indiferencia. En Madrid, Jacques-Alain Miller dijo: “Hay una pasión mas que es la indiferencia”. Una pasión heideggeriana, surgida del aburrimiento.

Heidegger dice que si quiero escapar de estas dos cosas podría esperar una alegría, que él llama amor. Decir que la alegría y el amor tienen algo en común, es plantear la relación de la alegría al objeto. Es plantear la alegría como una plenitud del ser que se realiza en el ser mismo. Ahora viene una parte lírica, el gusto por los héroes muy caro a Heidegger y a su gente. “La angustia del osado no tolera que se le contraponga la alegría o el gozo apacible de un vivir afanoso y sosegado.” Habla del amor, pero lo desprecia automáticamente, porque el amor sería un vivir afanoso y sosegado. Dice que quien es osado, el héroe, no soporta esto, prefiere la angustia porque está más vivo en la angustia que en esto.

“Más allá de tales contraposiciones late una secreta alianza entre la angustia, la serenidad y la dulzura del anhelo creador”. Otro ideal, el ideal del amor, que tiene un eco de Kierkegaard.

Kierkegaard opone al matrimonio el ideal del amor, el sosegado disfrute del objeto de amor. Opone la serenidad, la dulzura angustiada, del creador. Eso lleva a otro tema de estos siglos: a medida que la revelación, en el sentido religioso, va desapareciendo, se va creando la idea del genio, o se recupera de Platón, esta idea que Kant y después otros, elaboraron en el siglo XVIII. El genio es un personaje epifánico, para decirlo en términos de Joyce, un personaje que ya no tiene revelaciones trascendentes sino inmanentes, obtiene revelaciones en sí mismo. Es el creador, todos lo respetan.

La gente tiene una especie de admiración por el creador, el personaje del siglo XX. Joyce tomó el término epifanía de Newman, un teólogo y religioso inglés que escribió *Gramática del Asentimiento*. Pero las epifanías de Newman estaban ligadas al hecho de que era necesario que los analfabetos también fueran ganados, entonces dijo que no todo eran revelaciones en los libros, sino que también había epifanías que a la gente simple Dios se le manifestaba en lo real. Se ve que a Joyce esta idea le parecía tan disparatada que la tomó para su arte. Lo mismo hacía Proust con los llamados recuerdos involuntarios, un recuerdo involuntario le parecía mucho más verdadero que un recuerdo voluntario, porque no dependía de él. O la escritura automática de los surrealistas. Es decir, cómo extraer una fuente de alteridad que no sea la trascendencia religiosa.

Se puede demostrar que a medida que se va desplazando la revelación religiosa, se va introduciendo lo que alguien llamó la consagración del escritor. El escritor como un oráculo, alguien que hace revelaciones. El mito máximo del escritor epifánico y revelador sería Mallarmé, los simbolistas dicen que el poema es algo autónomo, algo que no tiene que ver con la realidad, no es mimético, no se debe a nada, brota del puro vacío, del deseo. El psicoanálisis tiene algo que ver con estas cuestiones epifánicas, ligadas al lenguaje que puede revelarnos algo o al revés, lo que creíamos revelaciones divinas y trascendentes, en verdad son los efectos del lenguaje en nosotros. Van a encontrar esta posición en Freud, en *La interpretación de los sueños*, al comienzo, cuando nombra a los autores clásicos, hace un elogio a Aristóteles porque fue el primero que dijo que los sueños provenían de nosotros mismos, no eran revelaciones divinas. Freud está del lado de que las epifanías, las revelaciones, vienen del inconsciente, de los sueños, de los lapsus. No vienen de un mensaje divino. Hay un desplazamiento, una secularización de la cuestión.

La posición de Heidegger es exactamente la de Jacques Lacan: “Viendo mi porvenir en mi pasado me hago presente”. La represión viene del futuro, porque “el porvenir goza de primacía (respecto del pasado, del presente) porque el tiempo brota de la proyección del futuro desde el presente”.

Para Heidegger, las esperanzas religiosas –Lacan está bastante cerca– son cobardías morales. Heidegger va a diferenciar la angustia y el miedo. El miedo es una relación inauténtica con el futuro, producida por la muerte, por la nada. El sujeto que se angustia, esa pregunta angustiada que es como sujeto, no teme. El que teme es aquel que pone siempre una pantalla entre él y la certidumbre empírica de su propia muerte. Esa pantalla puede ser cualquier cosa, puede ser cualquier terror. Es casi la teoría de la fobia, como fue definida por Lacan, donde el objeto viene a colocarse como pantalla frente a la angustia de que no hay nada –la castración, o como la querramos llamar. Es un “claro ejemplo de instalación inauténtica frente al porvenir; quién se asusta sabe muy bien de qué se asusta.” Mientras que, como dice Heidegger, la angustia no sabe de qué se angustia. “Todo movimiento de la existencia implica los tres éxtasis de la temporalidad y así el miedo anticipa, en cierta manera, la realización del suceso que con su mera posibilidad lo produce.” La literatura de terror está muy ligada a esto, cómo crear artefactos de miedo, de

terror, manejables por nosotros. Eso se nota bien cuando Freud lo analiza: lo que en la realidad sería horroroso puesto en la literatura se convierte en un objeto que elabora eso mismo. “Una consideración detenida revela que el fenómeno del temer afecta sobre todo al pasado de la existencia. (...) Comienza uno a temer cuando se olvida de lo que sería capaz de hacer si no tuviese miedo”. Es muy buena esa frase. Si uno no tiene miedo puede hacer cualquier cosa, si uno tiene miedo, como bien se dice, está paralizado.

“La peculiaridad del miedo no consiste pues en la expectativa de un mal futuro sino en el olvido de las propias posibilidades.” Hay un párrafo que voy a leer porque es directamente comparable con la posición de Lacan. “Diríase que Heidegger invierte de un modo implacable y sistemático todas las tesis tradicionales relativas a la esperanza. Para el pensamiento tradicional, Kant y Hegel comprendidos, el futuro auténtico es el de la esperanza. Para Heidegger, en cambio, sólo es auténtico el futuro cuando abre la mirada de la existencia hacia su indudable finitud, hacia la muerte. Hacia la posibilidad de no existir, hacia la nada. La esperanza es una posibilidad de ser, cualquiera que ella sea es inauténtica. Sólo sería auténtica la angustiosa abertura de la existencia hacia la posibilidad de no ser.” Eso, menos patéticamente, es el deseo, es la falta en ser, es la aceptación de la falta en ser. “Solo sería auténtica la angustiosa abertura de la existencia hacia el no ser. Para Abelardo, Santo Tomás, Descartes y Kant, es magnánimo aquel que de modo razonable se empeña en conseguir la grandeza de su ser. Siempre en vistas de ser plenamente. Para Heidegger es la conversión de la angustia en osadía creadora.” Puedo realizarme si convierto la angustia en un arrojador, no en una esperanza de inmortalidad, ni en cosas por el estilo. “La grandeza de quien sabe vivir y crear apoyándose sobre la nada.” Eso es Heidegger. Cuando Lacan elogia a las mujeres dice que son las que pueden hacer algo con nada, *ex nihilo*, como el lenguaje que de la nada inventa a Dios.

El otro autor, Gabriel Marcel, religioso, quiere fundar la esperanza como algo diferente del deseo, del optimismo y de la vitalidad, quiere que la confianza del mundo no sea producto de la vitalidad o del optimismo de alguien, que es una cosa burguesa. Quiere reconducir la esperanza a la dimensión de promesa de la infinitud, es decir, al campo de la religión. Doctrina de raíz estoica, se opone simétricamente a Sartre, que es, a su vez, la filosofía de la desesperación: el hombre es una pasión inútil.

Para Marcel la situación histórica en el mundo moderno donde vivimos los hombres del siglo XX, ha sido programáticamente refractaria a la esperanza. Han prevalecido dos entrañables enemigos de la esperanza: la desconfianza y el optimismo. La desconfianza de la vanguardia y el optimismo de la burguesía triunfante. El burgués, protagonista del mundo moderno, ha vivido encerrado en su desconfianza y empeñado en la creación de una sociedad meramente contractual, sierva del cálculo, ha creado el sentido del optimismo histórico. Este mundo optimista y desesperanzado, esforzadamente atento a la felicidad y a la seguridad del vivir terrenal, desconocedor de la existencia ultraterrena y negador, en principio, del misterio de la muerte, ha venido a ser, por paradojas, destructor de la vida humana. Se habría podido suponer teóricamente que a partir del momento en que la mayoría de los hombres de una determinada sociedad cesaran de creer en una vida de ultratumba, la vida en la tierra ganaría más y más valor a sus ojos y llegaría a ser objeto de altísimo rédito. Pero en realidad ha ocurrido lo contrario, han ocurrido las guerras mundiales.

“El ser que experimenta en sí mismo la caridad y la privación implícita en el yo espero, es por definición un ser deficiente que confía en su propia perfección.” Así plantea Marcel el retorno a la religión.

En el *Seminario 11*, Lacan plantea que hasta que el psicoanálisis no pueda explicar las dos guerras mundiales y los genocidios, todo será una especie de pastoral. Si bien la explicación se disfraza de causal, no hay ninguna explicación causal de esas cosas, hay miles de explicaciones que luchan entre sí. Lo dice al final del seminario, cuando se refiere al hombre de las Luces, cuando está hablando del tema de la impostura, en la página 272: “traigo a colación una fórmula que tuvo su valor histórico en el siglo XVIII, cuando el hombre de la Ilustración, que era también el hombre del placer, puso en tela de juicio a la religión y la declaró una impostura fundamental. Sería vano señalarles el camino recorrido desde entonces. ¿A quién se le ocurriría hoy condenar lo tocante a la religión poniéndolo entre paréntesis de manera tan simplista?”.

Era un poco pueril lo que decían los filósofos, como plantea Taylor, confundían su autobiografía con su teoría; que es una confusión que muchos tenemos. Cuando una persona dice “Soy una persona alegre, confiada y además soy católico” termina diciendo que por ser católico es alegre y confiado. Eran muy divertidos, Diderot y toda la compañía, eran realmente talentosos, pero creían que había alguna relación entre su talento y sus explicaciones. Como dice Lacan, ellos prometen que la superación de la religión traerá la emancipación naturalista del deseo. El deseo iba a fluir naturalmente y esos argumentos condujeron al siglo XIX y a la psicopatología sexual.

“Hasta en el último rincón del mundo, y aun en los lugares donde se lucha contra ella, la religión, en nuestra época, goza de un respeto universal.

Este asunto es también el de la creencia, que he presentado en términos, sin duda, menos simplistas. Tenemos la práctica de la alienación fundamental en la que se sostiene toda creencia, ese doble término subjetivo por el cual, a la postre, en el momento en que más parece desvanecerse la significación de la creencia, el ser del sujeto sale a la luz de lo que era la realidad propiamente dicha de esa creencia.”

Hay una paradoja de la creencia, es difícil combatirla porque no tiene ningún objeto definido, cuando voy a combatir el objeto de la creencia lo que aparece es el ser del sujeto. El que combate cree que hay un objeto que combatir, mientras que el crédulo sabe que no lo hay y se cuida bien de no colocar ningún objeto. Se cree o no se cree. Ningún creyente en Dios quiere ninguna prueba de Dios.

Nicolás de Cusa tiene un libro que se llama *El idiota*, es un diálogo entre un sabio y un idiota que, por supuesto es creyente, el sabio no. El sabio dice: “¿Cómo explicas tú esto?” y el idiota responde: “Si no lo explicas tú que eres el sabio ¿por qué voy a explicarlo yo que soy el idiota?” Es irrefutable porque es idiota, cree y se cuida bien. No dice este objeto tiene poderes, en tanto sería fácil demostrar que no los tiene, cree en algo que él mismo prueba. Es su beatitud.

Continúa Lacan: “No basta aplastar la superstición, como dicen, para temperar sus efectos en el ser.

Por ello se nos hace tan difícil reconocer el status que pudo tener, en el siglo XVI, la incredulidad. Al respecto, sabemos muy bien que, en nuestra época, estamos paradójicamente muchísimo más desarmados. Nuestra salvaguardia, la única, y los religiosos lo intuyeron admirablemente, es esa indiferencia, como dice Lamennais, en materia de religión, cuyo status es precisamente la posición de la ciencia.”

La ciencia es indiferente. La verdad revelada es de ustedes y nosotros sabemos lo que sabemos.

“La ciencia, en la medida en que elide, elude, secciona, un campo determinado en la dialéctica de la alienación del sujeto, en la medida en que se sitúa en el punto preciso que definí como el de la separación, es capaz de sustentar también el modo de ser del sabio, del

hombre de ciencia. A éste habría que considerarlo en su estilo, sus costumbres, en las modalidades de su discurso, en la manera como, mediante una serie de precauciones, se resguarda de ciertos interrogantes que conciernen al *status* mismo de la ciencia a cuyo servicio está. Este es uno de los problemas más importantes desde el punto de vista social, aunque no tan importante como el de dar un *status* al cuerpo de conquistas científicas.” Después habla del sacramento y de una serie de cosas.

II

Tenemos que investigar una semántica de las pasiones. Hay desplazamientos de términos que vuelven a cumplir una misma función. En el momento en que se instaura la economía liberal, en que se inventa la economía, Adam Smith tiene que escribir un tratado de las pasiones para demostrar que el egoísmo del individuo económico, que está inventando, no es incompatible con la benevolencia y la simpatía. Ese término, para Spinoza, no tiene ningún papel, está viviendo en otra sociedad. Para los griegos el problema clave era la venganza, consideraban que era un ser abyecto quien no vengaba, por ejemplo, el honor de su familia. Por lo tanto, la venganza tenía un valor positivo, no tenía un valor negativo y por eso Nietzsche le da esa importancia.

En nuestra época el lenguaje de las pasiones ha desaparecido, por ejemplo, la gente que trabaja en psicoanálisis, ganaría con este lenguaje. Un chico que está siempre amargado y hablando mal de los amigos es un envidioso. Se avanzaría mucho más rápido con la envidia que con una teoría sobre la depresión. Creo que somos tan envidiosos que Melanie Klein pasó de moda para no hablar más de la envidia. Cuando estaba de moda la gente, lamentablemente, tenía que hablar de la envidia. ¿Puede ser que dos generaciones atrás la envidia explicaba todo y que de golpe nadie necesite más esa palabra? ¿Qué pasó? La gente dejó de ser envidiosa, la envidia dejó de estar de moda, ¿qué es lo que cambió?

¿Cómo podrían ustedes responder, seriamente, si ha habido un cambio en la subjetividad o en la moda lingüística? ¿Nadie tiene esa envidia y esas luchas esquizoparanoideas? ¿Solo les pasa a los de APDEBA y a nosotros nos pasan cosas con el goce y el objeto causa?

La semiótica ordena las pasiones dentro de la modalización, dentro de la lógica modal – querer, deber, etcétera–, entonces puede analizar la avaricia o los celos, como un campo de discurso.

Para empezar, hay un libro de Herman Parret, *De la semiótica a la estética*, que es una teoría sobre las pasiones. Después hay libros clásicos que ustedes podrían conseguir, los encuentran por ahí, *Las pasiones del alma* de Descartes, *Las pasiones* de Santo Tomás de Aquino, la *Ética* de Spinoza, la *Antropología* de Kant. También hay un libro de Hume. *El entusiasmo*, de Lyotard, es un libro importante. Un libro sobre Spinoza de un argentino, Kaminsky, *Spinoza, la política de las pasiones*.

Yo había propuesto en la invitación: “En psicoanálisis, sería pertinente estudiar el tema en Melanie Klein (amor, odio, reparación) y compararlo con lo expuesto por Sigmund Freud, transformado luego por Jacques Lacan (amor, odio, ignorancia).” La ignorancia está en el lugar de la reparación kleiniana. Uno podría hacer un artículo sobre eso.

“En su seminario sobre la angustia (primera clase, del 14/11/62) Jacques Lacan recomienda el libro II de la *Retórica* de Aristóteles: ‘Lo mejor sobre las pasiones –dice– está tomado en la referencia, en el hilo, en la red de la retórica’. En *Televisión* encontramos una orientación general.

Por su parte, dice Jacques-Alain Miller: ‘La orientación lacaniana implica, pues, distinguir las emociones de registro animal, vital, en su aspecto de reacción a lo que tiene lugar en el mundo de los afectos en tanto que son del sujeto. Así Lacan eleva el nivel de la cuestión, pasando del debate entre emociones y afectos, al de afectos y pasiones’. (*Matemas 2*, pág. 160, Editorial Manantial, Buenos Aires, 1990).”

La inteligencia emocional es un libro terrible que practica la abolición del psicoanálisis por el psicoanálisis.

¿Cuál es la diferencia entre emoción y pasión? La emoción es algo en el cuerpo, puedo decir que la emoción es animal, es algo del orden de la reacción –como el miedo–, mientras que la pasión se refiere a un sujeto, por eso Kant puede decir que las pasiones se cultivan.

EMOCIÓN
↓
cuerpo

PASIÓN
↓
sujeto

¿Cómo se transforman las pasiones en virtudes? Siempre se ponen dos pasiones opuestas, el que tiene miedo y el que no le teme a nada: en el medio se transforma una pasión en una virtud. Lo que plantea Lacan no es un *standard* sino transformar en virtud las pasiones.

Si un sujeto tiene sensibilidad para la música no lo vamos a volver sordo, simplemente porque a Freud no le gustaba la música. O a la inversa, si a Lacan le gustaba Mallarmé no puede ser que un psicoanalista latinoamericano al que le gusta César Vallejo, debería ir a vaciarse la cabeza a París. Tenemos que aceptar que el discurso de las pasiones es parte de una antropología, es algo que va transformándose con el lenguaje en que se elogia la propia pasión.

Estoy convencido que si ustedes escuchan donde se parodia el lenguaje común, verán que el lenguaje de las pasiones tiene mucha fuerza en la ciudad. Se ve en las páginas policiales. Aquí no he hablado de las llamadas pasiones fatales, los crímenes pasionales. No he tomado esas pasiones porque me he querido alejar de las pasiones inmediatamente asociadas al psicoanálisis, he querido tomar pasiones que están más lejos. Pero quizás dedique este año a un curso sobre el tema porque me parece que uno no puede estar hablando de la teoría del amor e ignorar las pasiones.

Hay una gama de crímenes pasionales de los que no hay investigación. Quisimos hacer con unas amigas feministas una investigación y se frenó porque los tribunales no les quisieron dar legajos para estudiar. Es esto que decía en chiste: “No puede ser que en APDEBA la gente sufra de envidia y acá sufran de no encontrar un lugar en el Otro.” Si quieren decir algo.

Intervenciones

–Vos te vas a explayar en algún momento sobre la alegría en el amor, Heidegger, ... creo que vas a tomar la pulsión, ... me gustaría saber si lo vas a relacionar con amor y erotismo.

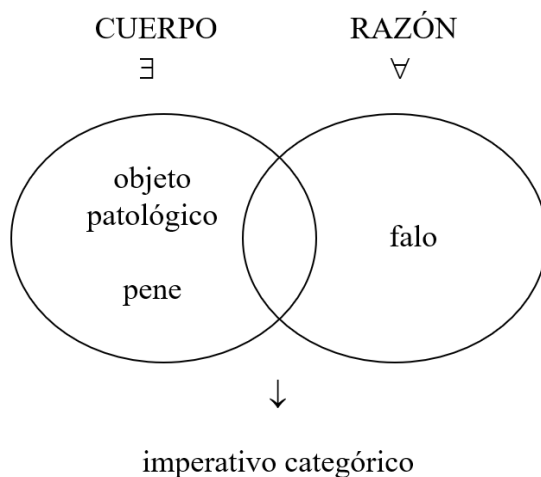
–Germán García: La problemática del amor pasión, que es una invención del siglo XIX, es vasta. La misma noción de erotismo no es evidente. Recuerdo que una vez fui invitado a unas Jornadas en la Universidad de Murcia sobre el cine pornográfico y erótico. Estuvimos una semana viendo películas eróticas y me di cuenta que llamaban erotismo a lo que les gustaba a ellos y pornografía a lo que no les gustaba. Si en vez de invitarnos a nosotros que pertenecemos a la clase media, hubieran invitado a tipos del matadero, hubieran dicho todo al revés: “Eróticas son estas, no esas que no despiertan ni a un muerto”. Jean Allouch tiene un libro que se llama *El psicoanálisis, una erotología de pasaje*, donde plantea algo interesante: Lacan habló de erotología durante los años 60, algunas veces, pero también dijo: “No hemos aportado nada a la sexualidad humana y no tenemos nada que aportar”. En cambio, la literatura, sí. La literatura ha ido elaborando la sensibilidad de generaciones sucesivas. Por ejemplo, en la pubertad, cuando el pudor lucha con la excitación, la gente elabora eso con la mística de Herman Hesse, después con Henry Miller o Bucovsky, depende de la época. El psicoanálisis, aparte de la teoría del objeto causa, mucho más que decir del erotismo no tiene. La mirada, la voz. Sin embargo, del amor sí, dice y ha dicho, en tanto el amor está ligado a un discurso.

–Lo que me interesa es que si pensamos el amor pasión quedaría dentro de lo que piensa Piera Aulagnier, que sería como la mala prensa de la pasión, la pasión en el buen sentido ... –hay un amor pasión– el amor que hace depender, el que hace una cosa adictiva dependiente, pero el otro...

–Germán García: Hay un amor pasión. Por ejemplo, en el *Seminario 11* hay una teoría del amor pasión: “Te amo, pero porque amo en ti algo más que ti, el objeto a, te mutilo.” Eso daría lugar a una teoría del amor pasión.

Por ejemplo, el chico que mató a la novia de ciento trece puñaladas buscaba el objeto. Pero, ¿a quién le gustaría tener un enamorado así? Sin embargo, Lacan pone el pecho cortado de Santa Ágata, pone la mutilación para dar a entender el objeto. La pierna que falta en *Viridiana*, la película de Buñuel, el pene cortado en *El imperio de los sentidos*. Habría que ver si hay un amor bueno. Freud decía que está la ternura, el amor y el enamoramiento.

El amor como lo plantea Spinoza, donde entre el cuerpo, la naturaleza y el discurso no hay diferencia, sino armonía, por lo tanto, no hay nada que sacrificar, es un amor pacífico. Ese amor, dice Lacan, no es posible para nosotros, Kant es más cierto. Y Kant hace una teoría sacrificial, ¿por qué? Porque, muy esquemáticamente, si tenemos un cuerpo que es particular y una razón que es universal, tenemos el imperativo categórico que dice que tengo que sacrificar –es la noción de patológico, relacionada con la palabra pasión– los objetos patológicos, los objetos de mi apetencia particular, para descubrir un amor que estaría más allá de esos objetos particulares. Quiere decir que parte de un sacrificio, que en Freud se llama castración.



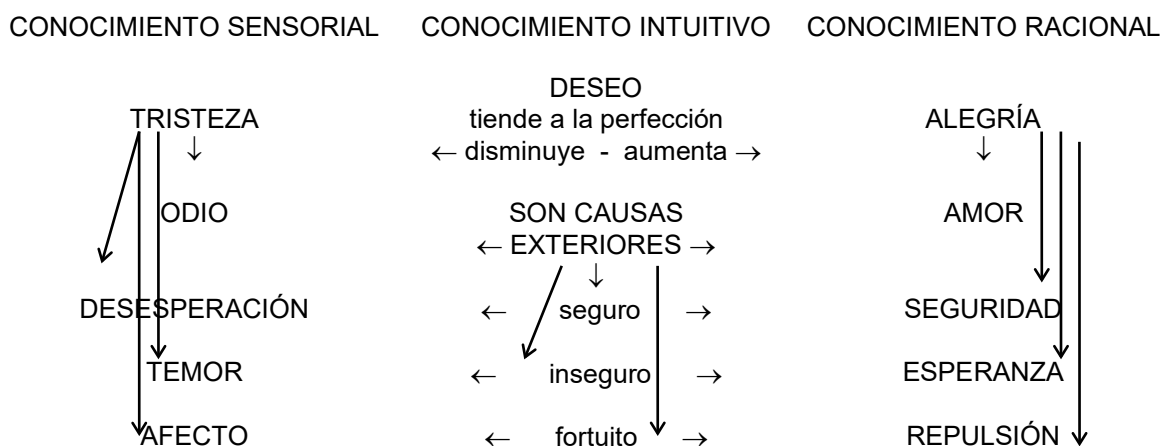
¿Qué quiere decir esta teoría del sacrificio? ¿Es algo que el psicoanálisis defiende, describe?

Las feministas americanas no aceptan de ninguna manera las explicaciones que se dan de la preeminencia de lo fálico. ¿Quién ha demostrado que una palabra, falo, motivada analógicamente en un órgano, el pene, pueda separarse luego como un universal? ¿Quién ha demostrado que esa conexión existe? Poner pene en lo particular y en lo universal, falo. Derrida, al que le gusta provocar a los psicoanalistas, dice: ¿Por qué no poner X? Hay un elemento faltante o sobrante, da lo mismo, disimétrico, X. Mientras uno ponga falo siempre está atrás, como dice Jacques Lacan, la turgencia vital del órgano. Siempre está eso. Eric Laurent, comenta a una americana, que dice: “Con Freud sabíamos que el pene era algo que tenían los chicos y que gustaba a las chicas, ahora con Lacan se trata del falo que no tiene nadie y que todo el mundo anda buscando” –algo de eso.

21 de enero de 1999

Un gráfico de la *Ética*.

Les digo, a quienes no sepan esto, que Lacan tenía en su adolescencia la *Ética* de Spinoza dibujada en la pared de su habitación. No sería muy difícil encontrar una especie de analogía entre los tres tipos de conocimiento de los que habla –conocimiento sensorial, conocimiento racional y conocimiento intuitivo– y los tres registros: real, imaginario, simbólico. Efectivamente, hay en Spinoza una especie de cura, de clínica, que es el pasaje de lo sensorial a lo racional. Frases genéticas, al estilo de “hacer consciente lo inconsciente”, bien pueden tomarse como tuyas.



Sobre la teoría de los afectos. Baruch Spinoza.

Lacan repitió, a lo largo de toda su enseñanza, sin variar, *el deseo es la esencia del hombre*, primera frase de la *Ética* de Spinoza.

En este esquema aparecen dos elementos opuestos, “tristeza” de un lado y “alegría” del otro. Habíamos partido del año 1973, cuando Lacan habla de las pasiones tristes y opone a la depresión, como tesis, lo dicho por Santo Tomás de Aquino.

En un seminario, llamado *El acto analítico*, del año 67-68, en la clase número cinco, hay una frase que me sirve porque es un poco la tesis de la que he partido hace dos años: “El rechazo del cuerpo fuera del pensamiento es la *Verwerfung* de Descartes”, una forclusión que es el rechazo del cuerpo fuera del pensamiento, Descartes escribe *Las pasiones del alma*, el retorno de ese cuerpo. Continúa Lacan en la página 33 de la versión no revisada: “...está signada por su efecto de reaparecer en lo real, es decir en lo imposible. Es imposible que una máquina sea cuerpo”. La metáfora de Descartes es que el cuerpo es una máquina, pero la inversa no es cierta: una máquina no es un cuerpo, por lo cual tiene que escribir un tratado de las pasiones del alma, agregar a la máquina otra dimensión.

He leído varias biografías y Descartes me cae muy simpático –el personaje que he inventado, que naturalmente no tiene nada que ver con Descartes. Es enternecedor que diga que sentimos un gran sentimiento de nosotros mismos cuando al alejarnos de la infancia nos vamos alejando de la inmediatez del cuerpo y vamos descubriendo el mundo racional. Reduce el cuerpo a la *res extensa*, le quita toda propiedad. En *Las pasiones del alma* empieza describiendo el cuerpo porque quiere explicar las pasiones que lo mueven en tanto que real, no es el cuerpo simbólico.

Descartes quería juntar lo extenso y el pensamiento a través de la glándula pineal, lo divertido es que no pudo encontrarla en las mujeres. Si hubiera sido psicoanalista no se hubiera preocupado, después de todo, los psicoanalistas hemos hecho una economía de un órgano inexistente, el falo de la madre. Se ve que era otra época.

I

Como quería probar la pertinencia del tema de las pasiones para el psicoanálisis, advertido de que el psicoanálisis se maneja con criterios de autoridad porque no es una ciencia exacta, tenía que probar, primero, que para nuestras autoridades eso era importante. Y pensé: “Siempre se encuentra alguna frase de Lacan en cualquier lado, seguro que voy a encontrar alguna frase que justifique hablar del tema de las pasiones”. Pero mi sorpresa fue encontrar cientos de frases. Me parece que lo que obtura o impide, o no crea el interés por estos temas, es la identificación de las pasiones con lo imaginario. Es un error, porque las pasiones no son lo imaginario.

Creo que es así y lo escucho todos los días, imaginario quiere decir –más o menos–, salirse de tono, las precisiones de pizarrón no sirven de nada porque lo que opera en la vida real, es el lenguaje cuando nuevamente se sumerge en la comunidad. Eso lo saben los que son lógicos y andan con el tema de la semántica del lenguaje, puedo aislar el término imaginario y darle el valor que quiera, pero la gente dice imaginario es esto y simbólico es aquello. Es una discusión que hay entre Descartes y Peirce. Descartes cree que puedo fundar racionalmente un concepto y Peirce dice que solamente se funda en la comunidad. Es decir que el lenguaje de una comunidad termina siendo el que efectivamente funciona y no el que soñé que podía elaborar formalmente.

Para eso Lacan inventó un discurso doble, un discurso murciélago, como la fábula de La Fontaine, de un lado era formal, matemático, y del otro, una retórica infernal. Había inventado esa retórica inasible para evitar su reducción al lenguaje común.

Tenía razón, el lenguaje tiene un valor subversivo cuando no pierde su relación de tensión con el lenguaje de la comunidad, cuando la pierde se convierte simplemente en una cosa que no quiere decir nada. Uno puede dar clase de topología sobre lo simbólico, lo imaginario, lo real y el nudo borromeo, pero *simbólico* quiere decir algo bueno –es bueno lo simbólico– mientras que lo *imaginario* es algo malo y lo *real* debe ser algo terrible –ya se sabe por el tango que lo real y la realidad siempre es cruel. Quiere decir que tenemos vagamente la idea de que lo imaginario son las ilusiones que nos hacemos, o es un arma de polémica para desvirtuar el argumento del otro. Se dice “eso es imaginario” a alguien que suponemos que tiene que ser habitante de lo simbólico.

Entonces ¿qué encuentro en el Dr. Lacan en el año 1949? En los *Escritos*, en la página 92 de la edición castellana, dice: “Los sufrimientos de la neurosis y de la psicosis son para nosotros la escuela de las pasiones del alma, del mismo modo que el fiel de la balanza psicoanalítica, cuando calculamos la inclinación de la amenaza sobre comunidades enteras, nos da el índice de amortización de las pasiones de la *civitas*.”

Por el lado de la psicología de las masas, o del malestar en la cultura, pulsamos las pasiones de la ciudad y por el lado de las neurosis y las psicosis, las pasiones del alma. Estas modalizaciones están en muchos autores. Están en Adam Smith que, en su libro sobre la moral habla de pasiones sociales como la simpatía, y de pasiones del alma como el egoísmo o el interés.

Lacan ha hecho una identificación de la psicología del *yo* con Estados Unidos y luego ha cargado a los norteamericanos toda la crítica al *yo*. Pero el surgimiento del *yo* moderno no es una cuestión norteamericana. Hay un libro de Taylor que se llama *Las fuentes del yo*, muy informativo. Si ustedes leen los *Escritos* van a encontrar de una punta a la otra una crítica a la autonomía del *yo*. Esta famosa autonomía es el sujeto surgido –suponemos– en el siglo XVI, XVII, XVIII, el sujeto moderno. Es el sujeto del empirismo inglés, del racionalismo cartesiano, de la autonomía kantiana. Ese tema, durante la época llamada estructuralista, parecía ya resuelto, había unos ciegos que creían en el individualismo y unos astutos estructuralistas que decían que no hay nadie, que todos somos ecos de una estructura que habla sola.

Obviamente, Lacan nunca fue estructuralista en ese sentido, puesto que hablaba del sujeto, cosa que en el estructuralismo no cabe. Incluso Lévi-Strauss, en un libro llamado *El hombre desnudo*, en el epílogo critica, sin nombrarlo, a los que sacan el *yo* por la ventana y lo reintroducen de nuevo. Lacan reintroducía la idea de sujeto. Si ustedes comparan, hay una tensión entre ambos. Lévi-Strauss dice: “Los mitos se hablan entre ellos a través de los hombres”, nos reproducimos para seguir cantando un tango que dejaron inconcluso los que estuvieron, y eso contradice la idea lacaniana del deseo como una singularidad que se supone que puede introducir una respuesta en la estructura.

Creo que todas esas críticas, a veces fáciles, a veces políticas, a la autonomía del *yo*, son un poco frívolas, en tanto el argumento gira en torno a una crítica sostenida por la descripción de su función de desconocimiento, patente en la denegación y latente en la fatalidad donde se manifiesta. Lacan empieza a cambiar de posición a partir del momento en que habla del “ego”, en relación a Joyce.

No es cierto que la filosofía pueda reducirse tan fácilmente a aquellos que creen que el sujeto es transparente para sí mismo, por ejemplo, el sujeto cartesiano, *cogito ergo sum*. Porque si empezamos a hilar más fino, no diciendo, como decía Freud, conciencia y filosofía, psicoanálisis e inconsciente, las cosas se complican. Spinoza puede proponer un recorrido para liberar las pasiones negativas llevándolas a lo racional, porque parte de la

idea de que la pasión es inmediatamente transparente para el sujeto, el sujeto es autónomo respecto a su pasión. Todas estas son cuestiones que hay que matizar. Nosotros hemos aceptado por mucho tiempo la crítica de Lacan a Hartman, pero hay un libro, se llama *Psicología del yo*, donde Hartman escribe un largo trabajo sobre la sublimación en Freud. No se puede afirmar que lo que dice no tenga que ver con Freud.

Freud tiene dos vertientes diferentes y ellos acentuaron una: la autonomía del *yo*, que el *yo* recupere su capacidad de trabajo, esta vertiente podemos leerla en “Análisis terminable e interminable”, de 1937.

Pienso dedicarme durante este año a hacer un seminario sacando las consecuencias de esto. Pero me parece que son demasiados temas para trabajarlos como charlas, dependo de que ustedes hagan preguntas para ir en un sentido o en otro, pero no puedo decir más que lo que digo.

Pongamos este *yo* que desconoce, según Lacan, el *yo* responsable de las figuras retóricas, las figuras de la pasión, en tanto ésta se dice en figuras retóricas. ¿Cómo conocemos las pasiones de alguien? Alguien puede amenazar: “¡Te voy a arrancar la cabeza!”, puede realizarlo, pero como saben los surrealistas no deja de ser una figura retórica.

En 1957, después de la intervención anterior, Lacan agrega una precisión al identificar los mecanismos de defensa con estas figuras. Leemos en los *Escritos*, en la página 501: “La perífrasis, el hipérbaton, la elipsis, la suspensión, la anticipación, la retractación, la negación, la digresión, la ironía, son las figuras de estilo (*figurae sententiarum* de Quintiliano), como la catacrexis, la litote, la antonomasia, la hipotiposis, son los tropos, cuyos términos se imponen a la pluma como los más propios para etiquetar a estos mecanismos –los mecanismos de defensa del *yo*. ¿Podemos acaso no ver en ellos sino una simple manera de decir, cuando son las figuras mismas que se encuentran en acto en la retórica del discurso efectivamente pronunciado por el analizado?”

En *Psicoanálisis. Radiofonía & Televisión*, leemos: “De hecho el sujeto del inconsciente no toca el alma más que a través del cuerpo, introduciendo el deslizamiento disarmónico en cuanto al cuerpo.” Esa frase, de 1973, implica un retorno, no es el Lacan de la supremacía de lo simbólico.

II

Si ustedes toman el esquema que hice, verán que Spinoza plantea como negativo, como marcado diríamos hoy, el conocimiento sensorial y plantea como positivo el conocimiento racional. Ambos, a su vez, tienen como eje, como báscula, como fiel, el deseo. Quiere decir que, a partir de un deseo, a partir de una falta, de algo futuro, puedo tomar el camino de la tristeza donde disminuye mi perfección o el camino de la alegría donde aumenta mi tendencia a la perfección. El camino de la tristeza da el odio, la desesperación, el temor, y el camino de la alegría da el amor, la seguridad, la esperanza. Temor y esperanza. El eje de la cuestión son las causas exteriores. De lo seguro sale la desesperación o la seguridad; de lo inseguro sale hacia un lado el temor y hacia el otro la esperanza. En las causas exteriores están, además, lo fortuito da el afecto y la repulsión. Está puesto en términos de atracción / rechazo, repulsión.

¿Qué quiere decir afecto y repulsión? Un hecho fortuito, el azar, lo que ocurre fortuitamente, me afecta de tal manera o rechazo eso.

Lo que Lacan toma de Spinoza es que la alegría es un acuerdo del sujeto con su deseo y esta tristeza, es un rechazo. Cuando el sujeto asiente a su deseo va por el lado de la alegría, cuando rechaza su deseo va por el lado de la tristeza, al punto de que considera a la psicosis misma como un rechazo absoluto del deseo. Ustedes ven que es un tema para tratar.

Voy a comentar ahora el otro término, la venganza. El gran teórico de la venganza es Nietzsche. Tiene un contacto con Spinoza, porque Spinoza también toma la venganza, cosa que no está en Descartes ni en Santo Tomás de Aquino. Alguien me decía que en un diccionario de ética moderno no aparece el término venganza, hoy se explica que no aparezca porque está ligado al campo jurídico, es lo que se llama la justicia por mano propia.

Tomé este tema a partir de una invitación que me hizo Jacques-Alain Miller para hablar del post análisis, ¿qué pasa después del análisis? Me pareció que al menos una cosa que podía ser interesante que pasara, aunque no pase, sería que uno pudiera liberarse de las causalidades diabólicas, de las nociones de destino. Plantear que uno puede liberarse de la noción de destino causa en los analistas una cierta inquietud. Porque a los psicoanalistas, a los lacanianos al menos, les han dicho que una cosa espantosa es el cinismo. Entonces les parece que, si no tienen una culpabilidad, alguien a quien pagarle algo, podrían caer en el cinismo, que como todo el mundo sabe no es una escuela filosófica sino algo atroz –se supone.

Para definir el tema de la venganza comencé por una idea muy simple: ¿cómo define Freud a la neurosis? En Lacan la neurosis en general, sin entrar ahora en histeria u obsesión y sus diferencias, la neurosis se define como la *justificación del ser*. Quiere decir que el neurótico anda por el mundo tratando de *justificar su ser* o de disculparse de existir: “Disculpen no es cosa mía, fue cosa de mis padres”. Se dan cuenta que un neurótico es un cliente abierto a cualquier cosa. Justificar el propio ser es la pasión neurótica por excelencia.

No le pasa al psicótico porque el psicótico tiene una misión que cumplir, no es una justificación, no es alguien que se ve llevado a hacer algo, no lo hace y tiene que andar pidiendo disculpas. El psicótico se dirige a su misión, a su certeza. Tiene una certeza. No es la cuestión perversa donde el perverso –suponemos– que sabe en qué lugares de la ciudad está el goce que busca y va a buscarlo. Muy por el contrario, el neurótico está habitado por un goce que le da miedo, le produce miedo y rechaza ese goce que le produce miedo, se queda sin brújula y anda buscando alguien que lo guíe. O, como diría Kant, anda buscando una guía del otro frente a la culpable posibilidad de guiarse por sí mismo.

Freud dice que la neurosis es la compulsión a asociar. Veán qué cosa simple: compulsión a asociar, transformación de lo simultáneo en causal. Es decir que alguien pone una música que le gusta, el nene se cae en la cocina y dice: “Es porque en vez de cuidar al nene escucho música”. No soporta que dos cosas ocurran sin introducir una relación de causalidad.

Esto que dice Freud, cuando se refiere a la transformación de lo simultáneo en causal, es compatible con la noción de real que da Lacan en el *Seminario 23*, el verdadero real implica la ausencia de ley, lo real no tiene orden. Evidentemente, esta definición de real es una definición al estilo kantiano, lo real es lo que ocurre al menos una vez, si ocurre una vez es real. Es una definición de real que, por supuesto, no tiene que ver con ninguna ciencia. No tiene nada que ver con la física ni con cosas por el estilo. Se podría decir que es una definición de real desde lo simbólico, no es una definición de real desde el saber científico.

Hay que recordar que para Freud lo causal es lo que acusa, causa y acusación son la misma palabra, el determinismo –dice– es una expiación de antiguas culpas. El pensamiento griego tiene una idea de destino, de retorno trágico, de *fatum*, se opone al pensamiento judío como un pensamiento del progreso, de la segunda oportunidad. Freud le escribe a su novia: “El judío está hecho con alegría y la alegría está hecha para el judío”, quiere decir que no hay en el pensamiento judío una idea de tragedia. George Steiner en su libro, *La muerte de la tragedia*, se refiere a ésta como la desaparición del pensamiento griego y la aparición del pensamiento del progreso, del pensamiento científico.

Freud piensa que estas causalidades son expiación de antiguas culpas. En su artículo sobre Leonardo Da Vinci dice lo contrario a lo que nosotros decimos, controla a muchos que piensan como sus propios pacientes y cualquier hecho que ocurre de casualidad creen que ocurre de causalidad, pero una cosa es ponerse a ver las causalidades que inventa alguien y otra es ponerse a rivalizar a ver quién inventa más causalidades disparatadas. Un analista hace que otro explique cosas, no las explica él, eso quiere decir Jacques Lacan cuando dice que no hay metalenguaje.

El término griego *causa* –en su comienzo, acusación, imputación–, proviene de *cabeo*, me defiendo, pero el golpe, tomo precauciones. Podemos decir entonces, que la neurosis ordena, en el doble sentido de la palabra, la vida del que habla. Lo encausa, lo acusa, le da órdenes, es el superyó freudiano, el abogado del *ello*, y en estas órdenes el deseo aparece convertido en destino. Freud dice en *La interpretación de los sueños* que el destino es un deseo que se cumple: “No vaya a ser qué ocurra tal cosa”, quiere decir que el deseo en tanto que reprimido insiste y en tanto que insiste vuelve, organiza nuestro futuro. Pero en verdad, dice Lacan, la enfermedad mental que es el inconsciente, no despierta. Podemos curar a una histérica de muchas cosas, pero nunca la vamos a curar de que es histérica. Decir histeria, obsesión, es decir ciertos modos de goce y ponerse a rectificar modos de goce sería plantear un modelo teleológico de un sujeto moral. Porque ¿con qué derecho voy a pensar que una manera de gozar de la histeria, o de la obsesión, sería punible según mi criterio de cómo debe gozar la gente? Me parece que esta idea es advertir sobre un límite del psicoanálisis, pero también sobre una posición. “La neurosis se sostiene en relaciones sociales”: ahí tenemos las pasiones de la ciudad, al punto tal que la invención de la figura del psicoanalista es algo que responde, cortésmente, a la existencia de la histeria. Un psicoanalista es, al final, lo que una histérica quiere, dice Lacan, la neurosis obsesiva es el principio de la conciencia. Sigue puntualmente a Freud para quien la religión es una neurosis, la obsesión ideal.

Por su parte, la histeria, leemos en un texto del año 1977 que se titula: “Elogio de la histeria” publicado en *Ornicar?*, se ha desplazado al campo social, y es posible que al propio psicoanálisis. ¿Dónde están las antiguas histéricas? “En ningún lado, contesta, han sido sustituidas por la chifladura psicoanalítica.”

“La histérica no sabe lo que dice, cuando dice, perfectamente, algo por las palabras que le faltan”, escribe Jacques-Alain Miller en *Carta a Madrid*. En Freud se ve muy claramente que se trata de relaciones al lenguaje. Las histéricas que nunca encuentran palabras, lo que llamaba el misterioso salto somático –si encontraran las palabras dirían unas cosas que dejarían asombrado a medio mundo– y el obsesivo, siempre asediado por más palabras que las que soporta. Desde su infancia, el obsesivo ha tenido unos goces terribles de los cuales es culpable, mientras que en la histeria hay una seducción inocente. Las contingencias de esta sedimentación del lenguaje pueden seguirse en ese gran fantasma que configura el relato de la historia, lo que es solo indicativo, ya que el enigma hay que situarlo en la

relación de la enunciación y el enunciado. ¿Por qué tal enunciado ha sido pronunciado? Lacan nunca dice ¿qué significa eso? sino ¿por qué eso ha sido pronunciado?

En el *Seminario 20, Aún*, Lacan observa que a todo el mundo le gusta decir que no hay relación sexual. Creo que, si ahora hacemos una encuesta entre nosotros, poniendo en un papel ¿qué quiere decir esa frase?, pocos diríamos algo sensato. Porque ¿qué quiere decir la frase “no hay relación sexual”? Que no pasa por el lenguaje. Pero tampoco las leyes de la materia pasan por el lenguaje. “No hay relación sexual” quiere decir que todas las relaciones que hay son sintomáticas, no quiere decir que no hay relación. Porque en el *Seminario 20* Lacan aclara: “Esta relación sexual en tanto no anda, anda de todas maneras”. ¿Anda o no anda? Sí, anda. Pero no anda según una fórmula, no anda proporcionalmente. Anda de alguna manera, gracias a cierto número de convenciones, por ejemplo, maneras de casarse, de convivir, prohibiciones e inhibiciones “que son efecto del lenguaje”. El lenguaje introduce convenciones, prohibiciones e inhibiciones que hacen que no tengamos “la relación sexual”, sino unas relaciones sintomáticas, según qué cosa del lenguaje nos ha tocado en particular.

Mediante un análisis se supone que puede recorrerse el circuito de convenciones, prohibiciones e inhibiciones. Experimentar un psicoanálisis “marca un pasaje a condición de que mi análisis del inconsciente, en tanto que, fundado en la función de lo simbólico, sea aceptable”. Si eso no es aceptable, no hay tal pasaje. De hecho, y puedo confirmarlo, franqueado un psicoanálisis no podría ser vuelto a llevar al estado anterior.

Con el tema de la venganza y de la alegría quiero conducirlos a lo que podemos llamar los derechos de la histeria y los deberes de la obsesión. Esta idea aparece constantemente, una exigencia de derechos y deberes del lado de la histeria, y del lado de la obsesión, unos deberes absurdos, cuando más deberes cumple la obsesión, más derechos exige la histeria. Esto hay que entenderlo a partir de un impasse en la ética de Kant, la idea de que las mujeres tienen un superyó *light*, la idea de que no tienen exigencia universal de justicia, estas ideas Freud las tomó de Kant, posiblemente de “Lo bello y lo sublime”. Comparó el superyó con el imperativo categórico: “Comportate de tal manera que valga para cualquiera, en cualquier momento”, cuyo concepto puro del deber, un deber que se cumpliría sin ningún beneficio, independientemente de mis apetencias, es un precepto tan positivo como el pronunciamiento de Abraham –según la crítica que hace Hegel en el capítulo sobre la Ilustración, en *La fenomenología del espíritu*, la descripción que da de los límites del concepto puro del deber conduce a la descripción que da Freud de la histeria y la obsesión. El superyó tiene contenido, es una *máxima*, en el sentido de Kant. Por eso es positivo.

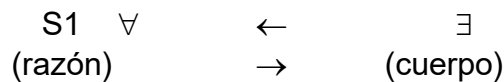
Positivo quiere decir impuesto por la autoridad independientemente de cualquier juicio, es el significante amo de Lacan. Cuando Kant dice que algo es positivo quiere decir que está impuesto por la autoridad y no está argumentado. Si ustedes ponen un S1, eso no dice nada, tienen que argumentar después, por ejemplo, decir: “Una vez tiraron una bomba en Hiroshima”, y después que los historiadores escriban sobre eso. Se parte de algo que no somos, pero que debemos ser, comportate de tal manera que valga para cualquiera, en cualquier momento, es algo que no somos. Tenemos ahí un S1. “¡Tú tienes que ser eso!”, pero tú no eres un ser universal, tú eres un ser particular. Entonces tienes que justificar tu diferencia, tu particularidad, frente al tribunal de la razón, debes justificar por qué no eres un ser capaz de identificarse al concepto puro del deber.

S1 ∇ ← ∃

Se crea una oposición entre lo ideal y la existencia, entre un ideal universal y la existencia particular. Esa potencia extraña se llama deber ser, *soll*, deber ser que aparece en Freud: *Wo is war, soll Ich werden*, allí donde *ello* era debo advenir. Recuerdo que Henry Miller, a la frase de Lautremont, “La literatura debe ser hecha por todos”, respondió: “¿Por qué? ¿Y si uno no quiere?”. Entonces allí donde *ello* era debes llegar a ser, pero, y ¿si uno no quiere? ¿Qué pasa si uno no quiere?

Hegel dice que esta es una ley abstracta, superflua, engañosa y mistificadora –y Hegel no adjetiva así nomás. Lo explica dando como ejemplo la asistencia a los pobres, dice que si es un deber habría que suprimir la pobreza, y entonces el deber desaparece porque no hay a quien asistir, o subsiste la pobreza para que exista la asistencia, pero entonces el deber no se cumple.

Kant establece un desacuerdo entre la singularidad real de las inclinaciones, las pasiones y los imperativos ideales de la razón. Quiere decir que aquí tengo un cuerpo con sus apetencias, sus temores, sus envidias, y aquí tengo una razón.



La razón se convierte en el significante amo que ordena las flojeadas de las pasiones de un cuerpo particular. Oposición de la ley y de las inclinaciones, el joven Hegel llama amor a la superación de esta oposición. En el amor, dice, no hay pecados virtuosos ni virtudes pecadoras, no hay lugar para ese planteo.

Los deberes de la obsesión, tan bien descriptos por Freud, ponen en escena una voluntad de goce que se alimenta de su propia derrota, de lo que llama la neurosis como negativo de la perversión. Por el lado de la histeria, con su derecho a la singularidad, eso que Freud llamaba superyó lábil, se introduce, en términos kantianos, un conflicto entre dos deberes porque dos reglas no pueden ser necesarias, si es deber obrar según una de ellas no puede ser un deber el obrar según la otra. Esto es lo que nosotros escuchamos cada vez que está en juego la histeria: una persona que está dispuesta a cumplir con el mandato matrimonial, pero justo en el hotel donde fue a pasar la luna de miel, se enamoró de un tercero que andaba por ahí. Mostrando que no hay dos sin tres, que siempre hay un tercero en juego.

Pérez Cortés, un especialista en el tema kantiano y hegeliano, dice que esto que Kant plantea cuando dice que no puede haber conflicto entre deberes, es erróneo. Resulta fácil demostrar que una multitud de virtudes singulares, absoluta y estrictamente limitadas, no puede conducir más que a la confusión y al desorden.

Kant dice que la decisión interna del hombre se limita a añadir su tozuda vanidad –ya está escindido y agrega la vanidad de que puede comportarse como quiera. Tomamos a Kant porque es evidente que se ubica entre el empirismo inglés y el racionalismo francés, respondiendo a diestra y siniestra, tanto a Locke como a Hume por un lado, como a Descartes y a toda la familia francesa, por el otro.

Hegel trata de hacer que, mediante la razón, la acción y el imperativo coincidan –cualquier virtud es una modificación de la forma, unidad simple y sin escisión que resuelve el conflicto de los deberes.

Antes de Descartes, según Lacan, nadie se preguntó qué era el saber. Toda la discusión infinita que este último hace respecto a la ciencia está ligada a que el psicoanálisis se sitúa en la emergencia del saber, en el inicio, y la ciencia se construye sin preguntarse.

¿Dónde estaba el saber del álgebra –pregunta Lacan– antes de la existencia del álgebra? Hay muchas cosas que se sabían por el cuerpo y con el cuerpo, por ejemplo, que esto pesaba más que aquello, entonces antes de saber pesar esto y aquello ¿dónde estaba ese saber? Hasta Descartes, que tomó como objeto de reflexión el saber, no existió esa pregunta. Se sabía, se aprendía, se corregía, se descubría, pero nadie preguntaba qué tipo de objeto era el saber.

A lo largo de este período histórico –se refiere al siglo XVII y al surgimiento de la ciencia– el deseo del hombre largamente sondeado, anestesiado, adormecido por los moralistas, domesticado por los educadores, traicionado por las academias, se refugió, se reprimió, muy sencillamente, en la pasión más ciega, como lo muestra la historia de Edipo, la pasión de saber. Hace del saber una pasión ignorada por el discurso de la ciencia, para construirse como tal. ¡Construye el discurso de la ciencia a costa del científico, si funciona, funciona, y si no funciona, afuera! Uno de los rasgos más entretenidos de la historia de la ciencia es la propaganda que los científicos alquimistas hicieron ante los poderes, en la época en que eso comenzaba a valer un poco. ¿Cómo pudieron los poderes dejarse agarrar por estos científicos? La respuesta a este problema, dice Jacques Lacan, ha de buscarse del lado del desmoronamiento de la sabiduría –en esta respuesta hay una nostalgia del saber vivir, del *saber hacer* frente a la construcción de un saber que ya no implica ninguna relación con el sujeto.

Para Lacan la ciencia es la realización de esto:	S1 ∇ razón ↓ LA CIENCIA
a costa de esto:	∃ cuerpo

Por eso hace un cierto retorno a la lógica aristotélica, porque es una lógica no separable de la gramática, una lógica que introduce un sujeto. La lógica proposicional de funciones no implica ningún sujeto.

“Es un hecho que se dejaron agarrar, que la ciencia obtuvo créditos gracias a los cuales tenemos actualmente esta venganza.” La ciencia obtuvo créditos y ahora se venga de su larga humillación. “Cosa fascinante, pero para quienes están en el punto más avanzado de la ciencia no deja de acompañarse de la misma conciencia de los que están al pie del muro del odio.”

Sobre el odio no se sabe mucho, según Lacan, en el *Seminario 20*, hay un uso coloquial de la palabra odio, pero no se sabe qué es el odio en el psicoanálisis.

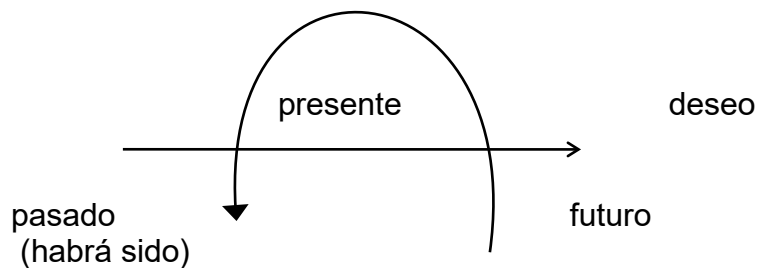
III

Quien comenta la venganza, de manera muy detallada, y hace una cuestión sorprendente, es Heidegger. He publicado el trabajo, que se llama “El espíritu de la venganza” –son seis o siete páginas–, en *Descartes 6*, está puesto en la bibliografía, es un análisis de un aforismo de Nietzsche. Dice: “Esto, sí, esto solo es la venganza misma: la repugnancia de la voluntad contra el tiempo y su fue”. *Así habló Zaratustra*, parte 2º, “De la redención”.

Descripción de la venganza:

“La repugnancia de la voluntad contra el tiempo y su fue”

Habíamos partido de la idea de que hay pasiones referidas al pasado, al presente y al futuro, que la flecha del tiempo es para el psicoanálisis el deseo mismo y que, en Lacan, esta flecha presente apunta al futuro, tiene este futuro y una retroacción al pasado. La represión viene del futuro y no del pasado, viene de lo que esperamos y no de lo que nos ocurrió. Si esperamos ser ciudadanos ilustres no vamos a satisfacer impulsos asesinos.



“... el tiempo y su fue”; la primera cuestión es señalar esta torsión. Lo traduzco como *lo que no fue a tiempo*. La repugnancia de la voluntad, pero la voluntad no es cualquier palabra, a partir de Schopenhauer, de un momento de la filosofía, surge un sujeto de la voluntad. Lacan pone en relación a Kant con Sade bajo el término *voluntad de goce*. La voluntad de goce retorna a las cosas que no fueron en su tiempo. Dice Nietzsche, en la página 107, “El espíritu de la venganza: amigos míos, esto ha sido hasta ahora lo mejor a donde llegó el pensar de los hombres; y donde había sufrimiento, allí debía estar siempre el castigo”.

Este párrafo es la idea de causalidad freudiana: donde había sufrimiento allí debe estar el castigo, la venganza. Nietzsche cita a Schelling, en la página 110: “En última y suprema instancia no hay otro ser alguno sino el querer”. No hay otro ser sino el querer, ese es el sujeto del deseo, de la voluntad de goce, del querer. Para citar a Leibniz y hablar de la unidad entre la representación y la tendencia, no es que tengo una representación X y una tendencia F, hay una unidad entre representación y tendencia, quiere decir que aquello que me represento es aquello hacia lo que tiendo. Es la regla de la asociación libre: “Diga cualquier cosa que se le ocurra”. Esto se llama en Kant y en Fichte, voluntad-razón; en Schopenhauer, el mundo como voluntad y representación; y en Nietzsche, voluntad de poder.

Dice Heidegger: “Ninguna erudición hay que permita descubrir lo que significa esta aparición del ser como voluntad.” Porque no existía antes, habría que rastrear la palabra voluntad filológicamente. En un momento de la historia aparece el ser como voluntad, es el paso previo a la aparición del *yo* fragmentado. En la página 111, dice: “Esto, sí, esto solo

es la venganza misma: la repugnancia de la voluntad contra el tiempo y su fue". (*Así habló Zaratustra*, parte 2º, "De la redención").

Pero la venganza jamás se llama a sí misma por su propio nombre, y menos allí donde está vengándose. La venganza se llama 'castigo'. Así le da una aureola de justicia a su esencia hostil; encubre su esencia impugnadora por la apariencia de dar a cada uno su merecido."

La fundamentación mística de la autoridad, es una conferencia de Derrida, se las recomiendo, es un libro que diferencia muy bien los problemas del derecho y la justicia.

La justicia es un concepto negativo, escribe Freud, porque se dirige a que los demás no tengan lo que a mí me falta. Hoy en día, después de Rawls, no sé si ese concepto de justicia muy del siglo XIX, puede sostenerse. Si lo restrinjo, tengo que poner al lado la noción de venganza o tengo que ampliar la noción de justicia, es lo que hace Rawls, y entonces entra a funcionar otro tipo de cosa.

El *fue* es el escándalo del querer, su contrariedad. Ahora sabemos que si cambia la frase y pone *el tiempo y su fue* es porque este *fue* es lo que contraría el devenir de esa voluntad. Es decir que el *yo* sería, según Nietzsche, el movimiento mismo de mi temporalidad, cuando algo se pone en contra, entonces surge un *fue*, algo que se separa como un tiempo que fue. Nietzsche dice que la venganza es la repugnancia de la voluntad, querer y voluntad son nombres del ser, "la repugnancia de la voluntad contra el tiempo y su fue", contra lo que el tiempo tiene de *fue*. Lo venidero del tiempo nunca viene para quedarse sino para irse. Entonces ¿qué es lo que se queda en uno? Ustedes ven que aquí hay una definición muy parecida a la definición de la represión freudiana, algo que está fluyendo deja de fluir, quedó ahí y tira hacia ese lugar. Solamente puedo liberarme de ese punto si logro la venganza, entonces recupero el fluir temporal, un fluir que sería algo así como suprimir lo que Freud llama la represión primaria.

El *fue* destaca el pasar en el tiempo, la venganza es la repugnancia de la voluntad contra el tiempo, esto quiere decir contra el pasar y contra su pasado. Aquí hay una cuestión que conversamos con Jacques-Alain Miller cuando presenté el trabajo sobre la venganza. Nietzsche y Freud tienen dos tesis opuestas, diametralmente opuestas, dos tesis que crearon dos corrientes del psicoanálisis. *El antiedipo* es un libro que dice que el libro fundamental de nuestra época no es *Ensayo sobre el don* de Marcel Mauss, sino *La genealogía de la moral* de Nietzsche. *Ensayo sobre el don* teoriza la organización social como un don. Doy para que me den, si me dieron tengo que dar. La circulación supone que recibí, recuerdo que he recibido, tengo una memoria, una identidad y, por lo tanto, una deuda: tengo que devolver el equivalente, tengo que dar. *El antiedipo*, contra la teoría lacaniana del don, del intercambio, de lo simbólico, apela a Nietzsche.



La teoría de Nietzsche es que el hombre tiene una capacidad de olvido y, por lo tanto, domesticar hombres equivale a hacer que no olviden. Para que no olviden se los puede acariciar, amenazar o torturar, en este caso la tortura sería una manera de grabar en su propio cuerpo, como se hace todavía cuando a un ladrón se le corta un dedo, convirtiéndolo en una memoria viviente.

La tesis de Nietzsche está en el capítulo dos de ese libro y dice que educar es criar un animal capaz de hacer promesas. Por ejemplo, alguien dice: “Usted, Germán” y respondo: “No soy Germán”, entonces para cumplir tengo que tener una identidad. Pero puedo decir que soy Germán y que no me acuerdo de qué me está hablando, entonces para cumplir tengo que tener una memoria. Y además de eso puedo decir que soy Germán, me acuerdo y no pago nada, entonces tengo que tener una conciencia del deber. Según Nietzsche, identidad, conciencia del deber y memoria son un nudo de la misma cosa hecha contra el olvido de aquel que no tiene un *fue*, aquel que vive. Esta teoría se opone a la teoría de Freud: creo haber olvidado, pero en verdad, he reprimido, y lo que he olvidado retorna bajo la forma de la repetición. ¿Hay olvido, como dice Nietzsche, o hay repetición, como dice Freud?

¿Olvido o repetición?

Si hay olvido, la práctica analítica sería una especie de tortura inútil porque para qué hacerle recordar a la gente cosas que ya no le gustaron cuando ocurrieron. Pero si hay repetición, el argumento es recuerdo, repetición, elaboración. Evidentemente la tesis de *la venganza es el tiempo y su fue*, la repugnancia por el pasado y lo pasado, implica una voluntad de olvido.

“Pues, que el hombre sea redimido de la venganza: esto es para mí el puente hacia la suprema esperanza ...”, dice en la página 113. No hay esperanza de realización posible, de ninguna forma de vivir, si no hay una redención de la venganza. La redención de la venganza, dice Heidegger comentando esto, en tanto ella es el rasgo fundamental del pensar. Es interesante que la venganza sea el pensar, ya que pensar, para Nietzsche, es una actividad educativa. Lacan dice que pensar es la más refinada forma de masturbación. Y la gente dice eso, comúnmente, dice “masturbación intelectual”. Si uno tiene la costumbre de pensar conviene decirlo cada tanto para evitar la envidia de los que no piensan nada, así quedan contentos.

La redención de la venganza, en tanto ella es el rasgo fundamental del pensar, supone la aceptación del tiempo como el pasar y lo pasajero. Para juntar la idea del amor de Hegel, y la redención de la venganza heideggeriana, hay que retomar la última tesis sobre el amor, donde Lacan dice que estamos librados a la pura casualidad. Plantea que el amor es el encuentro de dos saberes inconscientes –no es como dicen esas parejas: “Yo te conozco bien”, conocer lo que el otro va a hacer no es una prueba de amor, puede ser una prueba de odio, estar vigilando los movimientos del otro. Si el amor es el encuentro de dos saberes inconscientes, ninguno de los dos sabe qué ama en el otro, hay un saber inconsciente según el cual no te corresponde otro que ese, pero no se sabe nada del por qué. Lacan ilustra esto con el juego de la morra, en el que dos personas tienen que decir un número menor de diez y abrir los dedos. Ambos, simultáneamente, abren los dedos y dicen un número, se acierta o no se acierta, no hay manera de ordenarlo. Vemos que el amor tiene sus límites, Lacan señala luego que el amor más grande acaba en el odio.

Yo digo que el *fue*, lo que vuelve, la venganza, suele ser la respuesta de una voluntad derrotada o de un deseo demasiado potente. Porque, evidentemente, hay un problema cuando una voluntad, definido el ser como voluntad, ama en el otro, sin saberlo, un deseo que es más potente que el propio. Así entiendo la frase de Freud cuando dice que hay mujeres que no se separan porque no han terminado de vengarse, entonces seguir junto a otro para vengarse es estar alienado a su deseo, en tanto ese deseo tiene alguna potencia que nos impide separarnos y encontrarnos, nosotros mismos, con el deseo.

La próxima semana voy a tratar de redondear algunas cosas. Dejé deliberadamente afuera las llamadas pasiones fatales porque me obligarían a entrar en un desarrollo más preciso de algunos textos del psicoanálisis, los textos de Freud sobre el narcisismo, incluso los textos kleinianos. Voy a hacer un intento de síntesis de lo que expuse. *Historia de las pasiones*, tiene un artículo sobre la pasión del hombre moderno que me parece que permitiría una cierta revisión de lo que dice Lacan. El artículo es “La pasión del hombre moderno: el amor a sí mismo” de Elena Pulcini. Si ustedes pueden leerlo ...

28 de enero de 1999

I

Quería comentarles, para empezar nuestra parte teórica, un *best seller* mundial en varios idiomas, *La inteligencia emocional* de Daniel Goleman. Lo interesante es que mucha gente no lo lee porque parte del supuesto de que tiene más nivel que el libro y cuando lo leen, les gusta. Por eso lo recomiendo, porque si hay muchas personas a las que les gusta, quizás va a haber menos competencia en el gremio.

El autor toma investigaciones actuales sobre el cerebro y comienza diciendo cosas sobre su funcionamiento que están en un manual. Todo eso es plausible, pero como después tiene que dar un salto para explicar otras cosas, es en ese salto donde ocurre lo interesante.

A mí me sirve porque me parece que no es evidente que todos diferenciamos la idea de emoción de la idea de pasión.

EMOCIÓN / PASIÓN

El autor no las diferencia, llega a un punto en el que dice que las emociones son una respuesta inmediata, tienen que tener una duración y después desaparecer, pero en ese punto se da cuenta que hay emociones que no desaparecen, y registra que hay gente que tiene unas conductas reiteradas. Por ejemplo, son vengativos, irascibles, etcétera. Entonces, cuando constata esto, no tiene cómo explicarlo porque no puede diferenciar, no tiene una noción de sujeto. Incluso hace lo que hacen muchos americanos: toma a Freud y lo traduce. Lo cual no está mal. Ustedes saben que Lacan mismo es una gigantesca traducción de Freud, pero apuesta a que su traducción es isomórfica. Es decir, a que la estructura de su discurso es homóloga a la estructura del discurso de Freud. Y usa varias veces el concepto de isomorfismo, en el sentido de que si hay dos cosas, cuando uno ve sus transformaciones, una puede ser transformada en la otra y recíprocamente.

Por ejemplo, Jacques Lacan piensa que su real, imaginario y simbólico es isomórfico con la segunda tópica, como su tesis de la metáfora y de la metonimia, es homóloga al desplazamiento y a la condensación. Y si uno le preguntara para qué hace esa operación para decir que es lo mismo, diría que no es lo mismo o, como Bertrand Russell, diría que no podemos decir que algo que está interpretado se haya convertido en otra cosa, pero ya no es la misma cosa. Como no es el mismo cuadro para quien entiende de pintura. Lacan pretende haber sido quien por su isomorfismo explicitó operaciones que en Freud son intuitivas.

Esta inspiración sigue lo que se llamó en su momento el estructuralismo. La idea de que las operaciones de un mito pueden ser traducidas matemáticamente, o la idea de que un poema

puede ser reducido a ciertas operaciones a partir de la alternancia fonológica. Por ejemplo, el famoso análisis de *Los gatos*, de Baudelaire, que hacen Jakobson y Lévi-Strauss.

Lacan ha tomado a Freud no como el primer analista, sino como el primer analizante. Frase que todo el mundo se saltea porque no sabe a quién identificarse si Freud deja de ser el padre bueno que todos tenemos en el consultorio. “Sigmund Freud, el primer analizante de la historia” es un elogio ambiguo, porque implica decir que Freud hablaba sin saber lo que decía. Efectivamente, Lacan dice eso.

La operación de Goleman no es la de Lacan. ¡Ojalá fuera la operación de Lacan! Lo que hace Goleman es lisa y llanamente borrar el inconsciente borrando la dimensión del lenguaje.

No es seguro que uno entienda algo si no sabe refutarlo. Hay muchos textos que uno evita leer por obediencia a ciertas consignas, pero de ahí no se deduce que una persona que lee lo que publica el grupo de la revista *Litoral* pueda decir que está mal por tal razón y tal otra. Simplemente, por prudencia, el hombre de izquierda no lee a la derecha porque, quien sabe, lo convence, y al revés. Me parece que hay que habituarse a leer gente que no tiene nada que ver con uno para poder probar, efectivamente, si uno es capaz de saber como argumenta el otro, cómo funciona eso, cómo se puede criticar o refutar. Creo que Lacan, leyendo a sus opositores, logró escaparse del límite de su primera época, que era el estructuralismo. En el año 1972, un paciente de Lacan, llamado Guattari, y otro filósofo, Deleuze, hacen un libro llamado *El antiedipo*, un ataque violento contra el lacanismo. Lacan muy astutamente no nombró el libro, pero si ustedes buscan la fecha ahí empezó el tema “del Edipo a la estructura” y “de la estructura al goce corporal”, en su noción última de real, Lacan recogió el guante de todas las críticas que decían que no se había ocupado del afecto, que no se había ocupado del cuerpo, etcétera. Todos los estructuralistas desaparecieron, Lévi-Strauss quedó solo en la academia mirando el cielo estrellado y Lacan siguió vociferando y diciendo cosas hasta que murió. Era un hombre muy dialéctico, a diferencia de los lacanianos que somos muy poco dialécticos y que no saben entrar en dialéctica con los discursos de su época. Por eso cada vez nos parecemos más a los espiritistas, porque hablamos un lenguaje que nos consuela a nosotros pero que a la ciudad le parece poco razonable.

No estoy en contra del espiritismo. Siempre he defendido al espiritismo como un tratamiento adecuado de la melancolía –hablar con los muertos y que los muertos le digan a uno qué hacer y qué no.

Una parte de este libro, *La inteligencia emocional*, se llama “¿Qué es la emoción?” y el autor dice que los principales candidatos a emociones son: la ira (furia, ultraje, resentimiento, cólera, exasperación, indignación, aflicción), la tristeza (congoja, pesar, melancolía, pesimismo, pena, autocompasión, soledad, aburrimiento, desesperación), el temor (ansiedad, preocupación, consternación, inquietud), el placer (felicidad, alegría, alivio, contento, dicha), el amor (aceptación, simpatía, confianza, amabilidad), la sorpresa (conmoción, asombro, desconcierto), el disgusto (desprecio, desdén), la vergüenza (culpabilidad ...), etcétera.

Ustedes ven que pone una lista que no es diferente de las listas que hacen los clásicos desde Aristóteles para acá. Ahora bien, ¿cómo se demuestra la conexión entre esta lista y lo que se dice del cerebro? Dicho de otra manera, ¿cómo se demuestra que la condición necesaria para que algo ocurra en el cerebro de una persona, tiene una relación específica con la condición suficiente de la tristeza, o de lo que sea?

Después Goleman enumera, y esto se complica: “Qué podemos decir de combinaciones tales como los celos, una variante de la ira que también se mezcla con la tristeza y el temor. Qué podemos decir de las virtudes como la esperanza y la fe, el coraje y la indulgencia, la certeza... O de algunos de los vicios clásicos como la gula, la complacencia, la indolencia, la fatiga.” Un dato interesante, dice que un estudio demuestra que hay cuatro expresiones faciales básicas: temor, ira, tristeza y placer, que son reconocibles en todas las especies. Pero es un dato, es como decir que en la lengua castellana hay tantos tiempos verbales, es cierto, pero después con eso hay que escribir un poema.

“Más allá del estado de ánimo –continúa– se encuentran el temperamento y los trastornos.” Ahora caímos en un pozo porque ¿cómo se pasa del temperamento a tal estado de ánimo variable o a tal trastorno del estado de ánimo? El autor habla del flujo sanguíneo, y comenta que Paul Ekman, la autoridad epistémica que cita, etólogo, psicólogo, afirma que, técnicamente hablando, el calor de la emoción es muy breve y dura sólo unos segundos. Una borrachera dura un rato, pero los borrachos se emborrachan de manera repetitiva, nosotros decimos que será la pulsión de muerte, el masoquismo, su omnipotencia mental, su potencia real y entonces aparece la banda de explicadores oficiales tratando de explicar, pero el borracho se emborracha, y más allá de la alteración química de cada vez, incluso con paciencia uno descubre un ritmo verbal, una estética y una retórica particular ligadas al hecho de que si uno está en un estado diferente necesita modificar lo que dice en función del otro. Por ejemplo, lo que comentan los que no están borrachos es que el borracho repite una cosa porque tiene siempre la sensación de que el otro no entiende. Hay un estilo literario que los escritores imitan. Por ejemplo, en la mejor novela sobre el alcohol, *Bajo el volcán*.

“Según su razonamiento una emoción capturada al cerebro y al cuerpo durante mucho tiempo al margen de las cambiantes circunstancias, indicaría su poca adaptabilidad.” Se provocó la emoción, y la circunstancia emocional desapareció, pero como la emoción se convirtió en una entidad autónoma no se adapta a las circunstancias. Es una trasposición de la idea de reacción.

“Si las emociones causadas por un único acontecimiento continuaran dominándonos invariablemente, después de que han pasado y al margen de todo lo que ha ocurrido a nuestro alrededor, entonces nuestro sentimiento sería una pobre guía para la acción.” Acá, con este párrafo, se viene abajo la inteligencia emocional. Un libro muy interesante, leído por un montón de gente en distintos idiomas. Porque emocional, para decirlo rápido, quiere decir no hace falta que usted piense.

Dice después: “También existe una segunda clase de reacción emocional más lenta que la respuesta rápida, que fermenta primero en nuestros pensamientos antes de conducir al sentimiento.” Estos sentimientos anteriores al pensamiento invierten todo el libro, porque el libro está hecho al revés, inteligencia emocional quiere decir de qué manera los sentimientos dirigen a los pensamientos. Pero el autor llega al final y dice que hay unos pensamientos que inducen a los sentimientos, invierte el eje causal.

“Esta segunda vía para activar las emociones es más deliberada”, ahora resulta que son deliberadas. Me pongo el pensamiento de la emoción correspondiente y digo que me voy a enojar con tal y entonces somos típicamente conscientes de los pensamientos que conducen a ella. En este tipo de reacción emocional existe una evaluación más extensa. Nuestros pensamientos juegan el papel clave de la determinación de qué emociones serán provocadas”. ¡Pero acá no es la teoría del pensamiento! Paso siguiente, se carga al pobre Freud. Como dice un novelista, lo peor de estar muerto es que cualquiera puede hacerte decir lo que él quiere. “La lógica de la mente emocional es asociativa”. Ahí no hay

derechos de autor porque la teoría de la asociación era anterior, pero digamos que Freud ha marcado un poco la cosa y estableciendo diferencias, continuamos leyendo: “toma elementos que simbolizan una realidad o disparan un recuerdo de la misma, para ser igual a esa realidad. Esta lógica del corazón, de la mente emocional, está bien descripta por Freud en su concepto de proceso primario.” Aquí se produce una apropiación del concepto de proceso primario para una teoría vaga del pensamiento. “Es la lógica de la religión y de la poesía”, ven que está a un punto de hacerse lacaniano, si entendiera lo que dice, porque la lógica de la religión y de la poesía es el lenguaje. Por último: “La psicosis y los niños, el sueño y el mito”, es una paráfrasis de Freud cuando habla de la omnipotencia del pensamiento y enumera a la poesía, la religión, los mitos, el sueño, los niños, etcétera.

Pero como no entiende lo que dice, continúa: “El proceso primario es la llave que abre los significados de obras como el *Ulises* de James Joyce”, ahora se pone lírico, al terminar. Pero Jacques Lacan enseña que no hay que dejarse impresionar por los comienzos sino por las conclusiones, ¿dónde va a parar? Empieza con el cerebro, los laboratorios, las investigaciones, y al final termina con esta coartada lírica. Dice: “En el pensamiento como proceso primario las asociaciones libres determinan el fluir de una narrativa, un objeto simboliza a otro, un sentimiento desplaza a otro y lo representa, el todo se condensa en partes, no hay tiempo ni leyes de causa / efecto, de hecho, no existe nada semejante a un *no* en el proceso primario, cualquier cosa es posible. El método psicoanalítico es en parte el arte de descifrar y desentrañar estas sustituciones. Si la mente emocional sigue esta lógica y esta regla con un elemento que representa a otro, las cosas no necesariamente deben estar definidas por su idealidad objetiva, lo que importa es cómo son percibidas; las cosas son lo que parecen”.

Ustedes ven que “mente emocional” quiere decir que si usted tiene el poder... Dice después que hay muchas formas en que la mente emocional es infantil. Es la manera de pensar de mucha gente, este libro empieza a escribirse a comienzos de siglo cuando se pone de moda el emotivismo ético, una corriente contra los imperativos categóricos de Kant, y se pone de moda una ética basada en los propios sentimientos. Una ética cara a toda la clase media mundial, porque solamente hay dos personas que no pueden regirse por sus sentimientos, los que gobiernan y los que obedecen a los que gobiernan. Los que andan un poco sueltos, en una especie de jardín de infantes, hasta que tienen algún accidente, esos cultivan desde *El principito* de Exupéry, hasta la confusión del sujeto con la subjetividad y la subjetividad con las ocurrencias, en tanto creen que Lacan dice que se trata de la verdad de cada uno. Se podría hacer una lista de este llamado emotivismo ético que consiste en el canto a la subjetividad impotente.

“La forma en que pensamos y actuamos cuando nos sentimos románticos es totalmente diferente de la forma en que nos comportamos cuando estamos furiosos”. ¿Cómo hacemos para sentirnos románticos y furiosos? “En el mecanismo de la emoción cada sentimiento tiene su propio repertorio definido, incluso sus recuerdos”. Repertorio, memoria, recuerdos, pensamientos que son equivalentes a los procesos primarios de Freud.

Miller plantea que Lacan, al volver a la teoría clásica de las pasiones, quería separar el tema del conflicto emoción/afecto para plantearlo en los términos emoción/pasión. Eso dice en uno de los textos de la bibliografía que les di, en *Matemas 2*. La diferencia está en que la emoción se maneja en el registro animal de las reacciones, es una teoría de las reacciones, mientras que la pasión introduce un sujeto. No hay un sujeto de la emoción. Se puede hacer una teoría etológica de las emociones, puesto que las emociones aparecen en todas las especies.

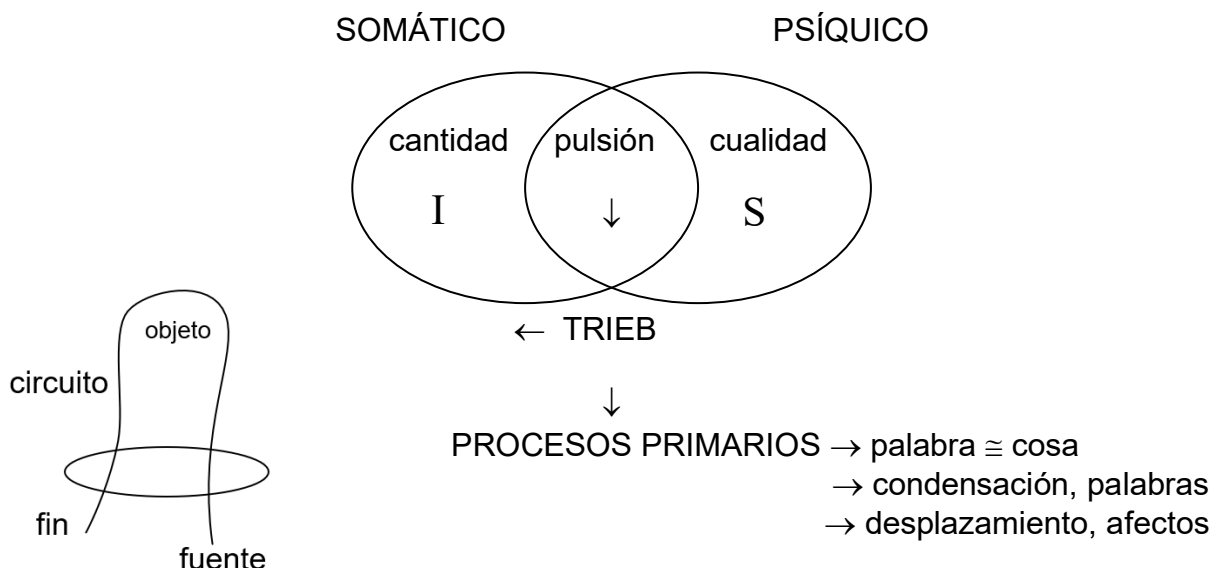
Lacan, en la clase primera de un seminario llamado *El acto analítico*, del año 1968, se dedica a hablar de Pavlov y de los reflejos condicionados. Dice que no hay nada de que asombrarse si uno sustituye la comida por una campana y se produce la reacción a la campana en ausencia de la comida, en el sentido de que la comida y la campana se convierten en una sola cosa y después con una parte de esa cosa única que he creado artificialmente, una comida sonora, con la parte sonora de esa comida, provoco una reacción. Lacan dedica una clase a este tema y después hay una discusión de un montón de discípulos en la que ninguno acierta a decir muy bien sobre qué había estado hablando.

Las pasiones son el lenguaje de las pasiones, y éste no tiene nada que ver con la emoción que las sostiene. La pasión puede incluso instigar –como bien dice este señor– una emoción. No me parece que eso sea nada raro. En todo tipo de entrenamiento, desde el yoga hasta la práctica del boxeo, se demuestra que uno tiene esa posibilidad de autoinducirse cosas. No es un ser emocional, eso suena bien porque es barato.

Freud, entre lo somático y lo psíquico, ubica a la pulsión, como un concepto límite. Si es un concepto límite entre los dos, digamos que la pulsión no es ni somática ni psíquica, está introduciendo ahí una tercera cosa. Y no habría que trabajar mucho para saber que lo somático –para Lacan– es lo imaginario y todo este sistema, lo psíquico, es lo simbólico.

Una vez que monta esta pulsión dice que en lo somático se trata de una cantidad y en lo psíquico, de una cualidad. Reacción emocional, una cantidad de reacción que del otro lado adquiere una cualidad de dolor, o de placer, se trata de una cualidad psíquica. Lo que nos interesa, para pasar de un animal que tiene un cerebro a un sujeto en el sentido psicoanalítico, es entender el pasaje de la cantidad a la cualidad, en ese pasaje va a haber un lenguaje de las pasiones.

¿Cómo se pasa de la cantidad a la cualidad? Como nos enseña este hombre que tiene mucha más suerte que nosotros, porque vende millones de libros en todos lados, un libro que revolucionó el concepto de inteligencia. ¿Por qué la inteligencia emocional es más importante que el cociente intelectual? Admiro la capacidad de *marketing* que tiene.



Esto, que Freud llama procesos primarios del pensamiento inconsciente, tiene una regla que es transformar algo sonoro en algo visual –vean las condiciones de figurabilidad, donde palabra equivale a cosa. Freud dice que, en última instancia, todas esas representaciones están hechas con cosas que fueron vistas, oídas, y sólo después

comprendidas. Para cumplir con su teoría epistemológica, se cuida bien de decir que eso no es innato. Estas *palabras igual cosa* no funcionan como un cuadro sino como un jeroglífico. Es decir que, por ejemplo, la palabra *soldado* no es para que se lance un kleiniano y diga: “Agresividad, pulsión de muerte, etcétera”. La palabra *soldado* hay que descomponerla, según Freud, en alguna imagen o a la inversa la palabra *soldado* puede aparecer en el inconsciente como los dibujos infantiles de un sol y un dado. No es una imagen pictórica sino un jeroglífico, es decir que las imágenes del sueño o las imágenes inconscientes, solo se entienden al ser deletreadas de nuevo. Como podemos decir de los dibujos infantiles –hoy estaba viendo los dibujos de un niño– si un chico dibuja es porque tiene alguna idea en la cabeza. Cuando dibuja transforma la idea que tiene en una imagen. Por ejemplo, cuando un niño dibuja la casita y todas esas cosas, seguramente ya está advertido del punto de debilidad mental de su madre, porque si viene el padre y le dice: “¿Cómo dibujás eso?”, el niño contesta: “Porque le gusta a mamá”. No dice porque le gusta a él, ni que está expresando su deseo de tener un hogar. ¿Quién vive en una casita con tejas y humito? La madre vive ahí. El chico vive en un departamento.

Visita la casa de la madre, la bobería o la debilidad mental de la madre, también visita la del padre cuando dibuja soldados, por supuesto, cuando el chico dibuja algo tiene en la cabeza. Freud en su correspondencia le dice a Pfister: “Usted sobreestima los dibujitos de Rorschach”, y nunca más habló del tema. Los conocía y no tenían absolutamente ninguna importancia. Tampoco para Melanie Klein –cuando polemizó con Anna Freud y ésta la acusó de retrógrada por andar haciendo dibujar a los niños por ahí, se defendió diciendo que el dibujo era un medio para un fin, que el niño pudiese hablar. “Yo no interpreto directamente dibujos, aclaró, utilizo el dibujo como un medio”.

En conclusión, hay primero un discurso que se transforma en imágenes, así sería también en el sueño, y luego hay imágenes que se transforman de nuevo en discursos en el relato del sueño. Hay alguna historia con soldados que se transformó en la imagen del soldado y ahora voy y digo en mi análisis: “Soldado”, había un sol y un dado y el otro escucha “soldado”. Esta es la primera cuestión que plantea Freud. De este tema, Lyotard hizo una polémica con el psicoanálisis, en un libro llamado *Discurso, figura*, planteando que había un inconsciente figural más arcaico que el inconsciente simbólico del lenguaje y que ese inconsciente ligado a la percepción de la madre –el cuerpo, el aroma–, era un inconsciente del que Lacan y Freud no tenían idea. Pero no es tan simple; alguna idea, tenían. Es verdad que los lacanianos, o los freudianos, no la desarrollaron y que por un reparto en la división del trabajo dijeron: “Los niños son de Melanie Klein”. Reparto que ya había hecho Freud, cuando en su *Introducción al psicoanálisis* dice que el psicoanálisis de niños seguramente va a ser de preferencia para las mujeres.

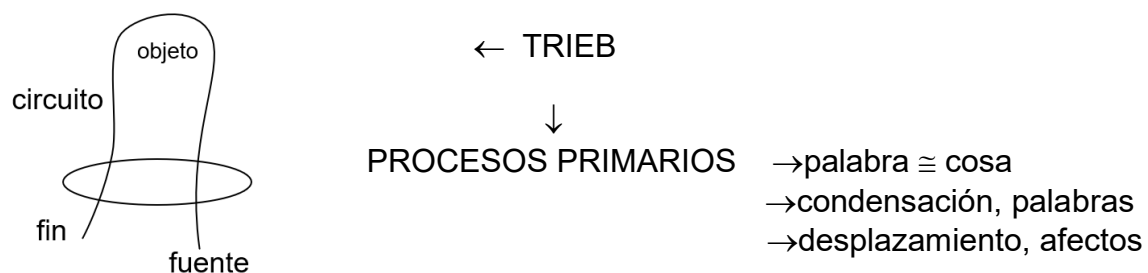
La primera cuestión es relativa a las condiciones de figurabilidad. La segunda, es la condensación.

Lacan dijo que traducía con metáfora y metonimia, los mecanismos freudianos, pero no son términos simétricos. Freud dice que la condensación es condensación de palabras, de representaciones, y el desplazamiento es desplazamiento de afectos –no están jugados al mismo nivel. Dicho de otra manera, la metonimia está jugada sobre algo corporal y la metáfora, sobre algo verbal. El desplazamiento de los afectos es congruente con las zonas erógenas. La condensación se refiere a palabras, y el desplazamiento se refiere a afectos. ¿Para qué sirve esta aclaración? La variante del afecto, es la transformación psíquica de la cantidad en algo displacentero o placentero, en algo transformado en cualidad. El desplazamiento de los afectos le sirve a Freud para entender cosas que si no son

incomprensibles. Por ejemplo, si alguien cuenta un sueño parece mucho más interesante preguntarle ¿usted qué sentía mientras soñaba eso? Porque no es lo mismo que la persona diga que sentía repugnancia, temor o rencor. La posición del sujeto se encuentra más fácilmente apelando a la variable del afecto que tratando de descifrarla, por ejemplo, de las leyes gramaticales. Cuando uno apela a la variable del afecto el sujeto se sitúa respecto de eso. Freud decía que en tanto el que sueño soy yo, siempre estoy en el sueño, y daba a partir de ahí una regla simplísima y muy eficaz. En el sueño el que sueña está representado por aquel que siente lo que él siente por el sueño. Es decir que, si hay cinco personajes, uno está angustiado, el otro está divertido, el otro indiferente, etcétera, cuando uno le pregunta: “¿Usted qué sentía?”, y él contesta: “Yo estaba angustiado”, el que sueña está representado por la persona angustiosa. Pero si dice: “Me daba asco”, el que sueña está representado por aquella persona que sentía asco. Es una manera de encontrar el sujeto. Podemos decir que la variable del afecto, en Freud, es el equivalente de lo que en Aristóteles se llama la prudencia. Ustedes saben que Aristóteles pensaba que no se puede practicar ninguna virtud, no se puede realizar ninguna virtud, sin la virtud de la prudencia. Porque un sujeto que tiene la virtud del coraje si no es prudente se vuelve temerario, lo cual ya no es una virtud –o un sujeto que tiene la virtud del ahorro se vuelve un avaro. Es una variable de cantidad, pero una variable de cantidad sobre la cual no hay regulación por medio de un cálculo. No la puedo calcular. Como no puedo calcular la variable cantidad en el tiempo de una sesión.

La tesis de Freud es que una persona paranoica es una persona que reprime algo de la homosexualidad. Es una tesis que no vale mucho, es un error producido por un momento en la teoría del narcisismo, pero vamos a usarla como ejemplo. Siguiendo esta tesis, un tipo se fue de vacaciones y volvió internado, tuvo un ataque de paranoia. Si tenía esta estructura, con homosexualidad y todo incluido, la pregunta que surge es ¿por qué se volvió paranoico hoy y no el año pasado? Porque la teoría de la estructura diría que es paranoico por la libido, por esto y por aquello. Sí, pero ayer era el mismo y no estaba loco, y hoy está loco. Freud dice que se trata de la variable de cantidad, se trata de una cuestión económica. En el casino conoció a un simpático joven como Alcibíades y empezó a tener unos sentimientos amorosos hacia el joven que activó la libido y entonces respondió la organización defensiva de la homosexualidad.

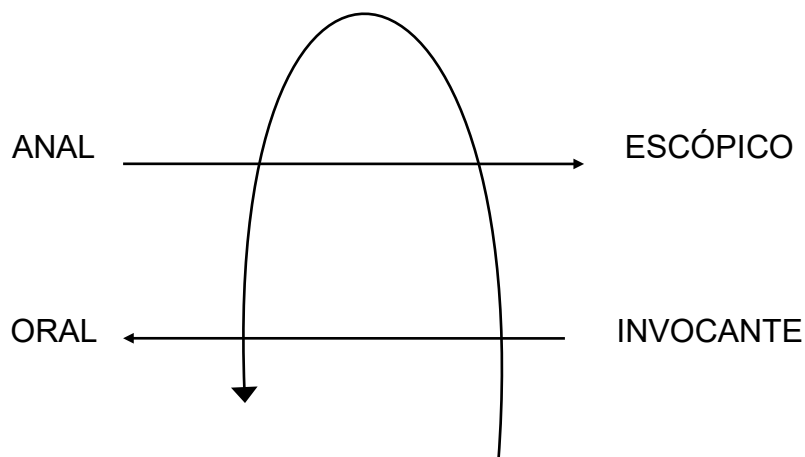
No interesa saber si la tesis es verdad. Lo que sí interesa es saber de dónde saca Freud esta historia. La saca de decir que no se puede explicar el desencadenamiento de algo sin la variable cantidad y la variable cantidad no es sino la explicación que tengo que saber inventar para un caso particular, ahí donde no tengo ninguna teoría automática que me explique el caso. Porque uno acostumbra decir: “Los tipos son obsesivos”, por supuesto, son obsesivos, algunos se llaman Kafka, otros se llaman Borges, vamos a explicar las diferencias entre ellos. “Las mujeres son histéricas”, por supuesto, pero hay histéricas como Isabel Sarli, hay histéricas anoréxicas, hay histéricas bulímicas, histéricas que saben muchos idiomas, y también hay histéricas que no pueden aprender un solo idioma.



Por un lado, tenemos los procesos primarios, por otro, la pulsión que Lacan estilizó de esta manera, como muestra el dibujo. Tiene una fuente –que es el lugar donde se produce, la fuente puede ser oral, anal, etcétera–, un recorrido, un objeto, un fin. Ustedes ven que Lacan elimina la variable cantidad y utiliza la idea de un *circuito*. En Freud, este cuarto elemento no es un circuito, sino lo que llama el empuje. Es decir que Lacan, que está pensando en la teoría de la estrategia, piensa que se puede hacer el cálculo de un circuito. La fuente, o la llamada zona erógena, no se establece como un aumento de cantidad por fricción, se establece por un discurso de intercambio. Freud va a decir que la analidad desdobra la función anal, la función excretora y convierte el ano en una zona sexual –las fuentes erógenas son desdoblamiento de las funciones naturales. Pero para convertir el ano en una zona sexual tiene que haber una madre que pide, que niega, quiere o rechaza la excreción. Tiene que introducir una relación “intersubjetiva”, con lo cual ya no podemos pensar que las pulsiones ligadas a lo anal sean algo así como una emoción –como diría este norteamericano–, producida directamente por una alteración física. Lo mismo vale para la pulsión oral donde Freud también ubica a alguien que rechaza, que acepta, da o quita, y así sucesivamente.

Por ejemplo, en la fase anal, Freud coloca algo del orden de la pasión: la avaricia y el desprendimiento. Ustedes saben que un autor norteamericano, llamado Norman Brown, en *Eros y Tánatos*, hace un análisis de lo que denomina el “lucro inmundado”, refiriéndose a toda la metafórica protestante de la relación entre la analidad, la mierda y el dinero. Este autor analizó la psicología protestante a través de esta idea freudiana.

Lacan ordenó las pulsiones en cuatro términos. En un esquema simple, de retroacción, un esquema donde pone de un lado: oral, anal –por eso decía que la metonimia está del lado del cuerpo; son metonímicas, son parte del propio cuerpo, sinécdoques–, y del otro lado: lo escópico, lo que hace a la mirada y lo invocante –que ya no tiene que ver con el propio cuerpo sino con la relación a otro que se ve, que mira, que es mirado, otro que uno invoca, etcétera.



En estos esquemas, hechos muy rápidamente, uno puede decir que el lenguaje de las pasiones modaliza la pulsión.

La tesis freudiana plantea la transformación de una cantidad somática en una cualidad psíquica de placer o displacer, a partir de la transformación posible de palabras en imágenes, a partir de una retórica y distribuidas corporalmente. Si ponemos la retórica de un lado y el cuerpo del otro, esta sería la estructura dinámica de las transformaciones de

cuestiones corporales en retórica, y a la inversa, de retórica en cuestiones corporales, desde la teoría de la catarsis de Aristóteles para adelante.

II

Voy a comentar un artículo que está en *Historia de las pasiones* de editorial Losada, el artículo se llama “La pasión del hombre moderno: el amor a sí mismo”, lo escribe Elena Pulcini. Antes, para marcar un contraste, hablaré del artículo “Pasión”, escrito por Salvain, publicado en una enciclopedia dirigida por P. Kaufmann.

He tratado de invocarles la dimensión del tema de las pasiones según los procesos primarios, pero ahora podemos invocar las pasiones del revés, del lado de la defensa, del *yo*, de los ideales. Ahí Freud va a poner unas pasiones ligadas al *yo* –el amor y el odio, el odio cuestiona el *yo*, el amor lo confirma–, va a empezar a hacer la distribución de las pasiones en función de los intereses del *yo*.

Observen, una enciclopedia hecha por lacanianos, *Elementos para una Enciclopedia del Psicoanálisis*, que dirige Pierre Kaufmann –quien fue en una época de la Escuela de Lacan–, tiene la palabra *pasión* –y está bien que la tenga porque en otros lados ni aparece–, y dice: “Jubilosa o dolorosa, entusiasta o melancólica, extática o colérica, toda pasión es una puesta en tensión del deseo y una intensificación de las emociones, incluso una puesta en escena dramatizada de lo que se verifica, se exige, se lamenta, se espera.”

La intención no es mala, pero ustedes ven que las tensiones del deseo, no se sabe quién las tensa, ni por qué, o qué pasó. Deseo y emoción aparecen como términos sinónimos.

“No obstante, en el sentido del pathos más se la sufre que se la actúa deliberadamente.” Siempre está presente la ambivalencia en torno a si la pasión es algo que uno despliega o es algo que uno padece. Es evidente que cuando seducimos a alguien eso nos produce una gran expansión del *yo*, pero cuando somos seducidos, estamos en peligro, y aparece cierta cuestión entre padecer algo, soportar o expandir algo. Dice: “es, en efecto, por el hecho de que no se posee a sí mismo que el sujeto puede ser tomado por una pasión que, si desborda los límites del *yo*, lo empuja a la expansión narcisista o lo amenaza con la disolución.” Como pueden ver, a este moralista, Pierre Salvain, no le gusta el tema, primero veía todo bien, el primer párrafo era algo alegre, el segundo párrafo ya es una amenaza porque por dejarse llevar un ratito alguien se ve empujado a la expansión narcisista, que debe ser algo espantoso, una amenaza de disolución –cual Escuela de Lacan.

“De todos modos, el sujeto pasa cada vez por un momento de fascinación en el que es cautivado y en el que parece que el destino hiciera signo.”

Es la idea de que la pasión es algo del narcisismo y que el narcisismo es un peligro. Dice: “es éste el rasgo común que permite identificar como pasiones una serie de fenómenos: el enamoramiento, la entrada en trance, la creencia en un oráculo, el encuentro que deja estupefacto, la excitación súbita, pero también la apuesta del jugador, la obstinación del coleccionista, etcétera.”

Hay que entender un poco cómo funciona la cultura francesa, espontáneamente, cuando se piensa a sí misma, funciona con un vago trasfondo racionalista, porque viene de Descartes, que hace que todo lo que no pase inmediatamente por un razonamiento parezca algo inquietante. Es lo que Salvain hace acá. Hace una especie de selva, una enumeración de

cosas que no tienen nada que ver entre sí, y que se caracterizan por ser palabras que no evocan lo racional sino lo irracional. Narcisismo, irracionalidad, etcétera.

Dice: “Como la pulsión, la pasión puede situarse en el límite entre lo psíquico y lo somático.” ¡Es verdad soy del Tercer Mundo, pero soy más claro! Si la pasión está entre lo somático y lo psíquico ¿qué me queda? Me queda un cuerpo apasionado no articulado de ninguna manera ¿cómo diferencio la pulsión, el afecto, la articulación entre representaciones, las zonas erógenas? Y esto está escrito en una enciclopedia lacaniana compuesta por los que no están con Jacques-Alain Miller.

“En tanto que estado del cuerpo, ...” acá no se diferencia de emoción. Hay que estar de nuevo con el yanqui exitoso, que aparte de venderle libros a toda la humanidad dice que las emociones son esto y las describe. Algo se aprende con ese libro, pero con esta afirmación de Salvain no se aprende nada ¿qué se aprende con esto?: “En tanto que estado del cuerpo, es reactivación de experiencias primordiales”, ahí salió lo primordial. Lacan dice que si ustedes quieren saber qué es una persona deshonesta, van a constatar que es una persona que quiere explicar lo que ocurre por el origen, y entonces algo de lo primordial debe haber, seguramente, ¿cómo no? Si nació debe haber algo anterior.

“En tanto que estado del cuerpo, es reactivación de experiencias primordiales, en la que lo que causa el deseo y la angustia da lugar a un apego vital marcado por la avidez de los primeros lazos.” Esta enumeración es increíble: causa el deseo, o la angustia, ausencia de objeto, entonces avidez de los primeros lazos. Toda persona apasionada sería alguien separado de su madre que sintió un estado de angustia y un deseo superior a los demás y se aferró ávidamente al objeto materno. Eso depositado en su inconsciente primordial fue reactivado en Punta del Este frente a la pasarela de unas modelos que andaban por ahí y todo eso provocó un delirio pasional. “Pero al mismo tiempo el sujeto padece en su cuerpo el estar bajo el dominio de un discurso que lo aliena”, y ahora vean con lo que sale: “es la pasión del significante, según Lacan”. Pero ¿cómo pasamos de la pasión que estaba entre lo somático y lo psíquico, que era el cuerpo mismo, que era reactivación de experiencias primordiales, de golpe, a la pasión del significante según Lacan?

“...es la pasión del significante, según Lacan, es decir, la inscripción en el inconsciente de la parte de goce perdido.” La pasión ahora es la inscripción en el inconsciente de la parte de goce perdido, lo cual parece el goce ganado porque quedó inscripto en el inconsciente y no se perdió, si no se hubiera convertido en deseo. “En este sentido, cada pasión atestigua la intrincación de la vida y la muerte, ...”, como no puede ser de otra manera si existe Eros y Tánatos cualquier cosa va a misa; “es una misma figura capaz de representarlas a las dos.”

Está perfecto, alguien se apasionó, rompió los lazos que mantenía con su esposa o esposo, y decidió empezar una nueva vida. Dado como van las cosas, eso puede conducir al desastre, puede terminar en la casa de la madre o durmiendo en la oficina de un amigo. Si ocurrió esto es porque predominó la pulsión destructiva tanática, si no fue así, si encontró una nueva pareja, se mudó convenientemente y está comiendo en Puerto Madero, quiere decir que predominó Eros. Y todo ha sido para el bien de todos. Con esta moralina se vive y se educa, como decía Alfonsín.

“En cuanto al objeto de una pasión, se lo descubre único o variable, encantador o espantoso, encontrado fortuitamente o buscado con obstinación, amorosamente idealizado o rechazado con odio. Lo que está en juego es la identificación de algo que podría colmar la falta o garantizar la existencia del deseo del Otro. Así, la pasión es búsqueda de certidumbre, lo que no impide que pueda resultar de un rechazo de saber concerniente a la falla subjetiva que esa necesidad recubre.

Este último aspecto se destaca particularmente en las formas patológicas de lo pasional, en las que el ser atormentado por el vacío se consume en la destructividad. En este caso la falta es experimentada como humillación narcisista, y se intenta anular la pérdida.” Si bien la pasión no es pérdida sino resguardo del goce del inconsciente, como dijimos hoy, pero eso no importa porque este es otro párrafo, en la página 393. “Se impone entonces como necesario un lazo fusional, aunque se huya de él o se lo ataque cada vez que interviene la angustia persecutoria. Entonces el amor se sustenta en la rivalidad celosa, intenta fijarse en el ideal, pero finalmente sólo se sostiene en el odio. En efecto, si la alteridad es insoportable y la confusión peligrosa, el otro sólo puede ser alcanzado en la violencia.”

Ustedes leen ese artículo y se crean una confusión en la cabeza de la cual no se dan cuenta porque cada una de las palabras les resuena, Salvia dice pulsión, dice goce, significativo, y como cada palabra resuena uno se olvida de la articulación entre ellas. Ustedes se asoman a este otro artículo, de Elena Pulcini, y enseguida, en dos páginas, tienen un montón de información iluminante sobre un proceso histórico. Creo que esa es la causa del descrédito del psicoanálisis en el mundo moderno, el hecho de cantar una letanía cuya articulación nadie sabe explicar del todo. Esta mujer dice “el amor de sí” y hace en un párrafo la descripción histórica de como se han planteado este tema los analistas; dice: “Se traduce, como veremos, en estima por sí mismo o en autoconservación”, ahí tienen de un lado a Hume y del otro a Spinoza, todos quieren perseverar en su ser, lo que hacemos es para auto conservarnos “en vanidad o deseo de poder”, ahí tienen a Nietzsche, con la vanidad, tienen a Rochefoucauld y a todos los moralistas clásicos “en voluntad de dominio o ansia de aprobación”, la simpatía de los clásicos, “en interés o egoísmo”.

Este párrafo no es un párrafo charlatán como el otro. Pulcini, en cuatro palabras, ha sintetizado las fichas que tiene hechas de haber leído a los clásicos sobre el tema y saber que cuando se habla de *sí mismo* unos dicen voluntad de poder, y otros dicen simpatía, interés, egoísmo.

Aprendiendo a leer un poquito no es tan fácil que hagan pasar cualquier letanía por un razonamiento.

Continúa, “El yo se asoma a los umbrales de la era moderna con el desconcierto de quien advierte la ambigüedad de la propia condición”. Montaigne, clave en esto, dice: “me estudio a mí mismo más que a cualquier otro sujeto. Es mi metafísica, es mi física”, Montaigne el fundador del *yo* y del ensayo melancólico. “En esta declaración, donde la necesidad de concentrarse en sí mismo se funde con la orgullosa percepción de la propia singularidad, se compendia ese *proceso ambivalente* de pérdida y de conquista que acompaña el surgimiento de la subjetividad moderna: pérdida del origen, a continuación de la disgregación del cosmos medieval, que deja al individuo en un estado de desorientación e inestabilidad, «fuera de eje» (*desaxé*), inquieto por la caída de toda certeza precedente; pero conquista de un nuevo sentido de sí mismo, fundado en el rechazo de toda jerarquía o autoridad trascendente, ...”

Disfrazar de patología la situación de una subjetividad moderna es un poco tramposo, porque si alguien se aprende esto, va y pide una sesión de análisis, y el otro le empieza a diagnosticar cualquier cosa, como depresión, o confusión prepsicótica, deja de lado que no hay nada que diagnosticar, hay que tomar en cuenta que a una subjetividad moderna le pasan cosas de ese estilo.

“El hombre se concentra en sí mismo y pone en acción ese proceso de «autoafirmación» en el que Hans Blumenberg ha captado el rasgo distintivo, el «tema» verdadero de la era

moderna, que resume en sí toda la complejidad del individuo emergente: es decir, el entrelazamiento indisoluble de libertad y responsabilidad, de sentido infinito de las posibilidades y carga de la elección.” Esto está en la página 157.

Recién hacía chistes con situaciones cotidianas de amor, pero si ustedes quieren ponerlo seriamente, hay unos sujetos con unas responsabilidades cotidianas que de pronto experimentan algo de su libertad, podrían tener una vida diferente a la que tienen, podrían amar o ser amados por otras personas que las que aman o por las que son amados. Experimentan la inquietud de sus posibilidades frente a la carga de las elecciones ya realizadas. Si todo eso configura una subjetividad no configura un tema de patología mental. Uno puede escuchar el sufrimiento de una persona, pero no aprovecharse de un lenguaje encantatorio para simular no sé qué saber sobre eso mismo, como hace Salvain sin aclarar nada ni del psicoanálisis, ni de las pasiones, ni de nada.

El otro tema se llama “*Del yo generoso al sujeto deseoso*”. El yo generoso es el de Descartes. Es llamado el yo generoso porque, como dice Lacan, es una hazaña histórica que invocar ahora serviría para hacer trampa, ya no existe. Un yo que dice *cogito ergo sum*, se separa de toda autoridad y construye a partir de la razón una ciencia, es un yo aristocrático, un yo que desaparecería bajo la angustia. “Mediante un proceso de separación racional y de objetivación del cuerpo, que le permite edificar un orden cierto de representación de la realidad, el Yo conquista la certeza de la propia existencia y de la propia libertad interior, y deviene consciente de la potencia absoluta de su voluntad; una potencia que le permite ser amo de sí mismo (*maître de soi*), volviéndolo así, con un pasaje sumamente osado, «semejante a Dios», si bien eso no significa reemplazar a Dios, negar su superioridad, sino conformarse de manera autónoma a lo más perfecto que existe. El yo se libera entonces de la duda y de la inquietud y funda la propia soberanía sobre la capacidad de ejercer un seguro autocontrol sobre todo cuanto está ligado a la vida corporal. En lugar de *descender dentro de sí*, en la contemplación indulgente de la propia mutabilidad e imperfección, se *separa de sí*, de la propia naturaleza material, para afirmar, mediante un acto fundante de la razón, la propia autosuficiencia.

Con la razón que se autolegitima, que se autoconcibe como «órgano de un inicio absoluto» que posee sólo en sí mismo el propio fundamento se pierde en Descartes la conciencia de la historia y de la crisis de la que surgió la era moderna: «la crisis desaparece en la oscuridad de un pasado que sólo puede haber sido el trasfondo para la nueva luz». (...)

Estamos por cierto frente a una primera configuración del mito de Prometeo ...”. El yo cartesiano es el mito de Prometeo “que en sus múltiples aspectos es una expresión del itinerario simbólico del sujeto moderno: victorioso sobre el orden divino, el individuo prometeico afirma la propia autonomía por medio del control racional del mundo natural, reducido a objeto de dominio y de instrumentalización. Pero Descartes rehúye en parte esa imagen. La *maîtrise de soi* fundada en el libre ejercicio de la voluntad se convierte en el principio mismo de la vida moral, el instrumento de gobierno de las «pasiones del alma»; pero no hay en eso idea alguna de dominio o de tiránica restricción.” Leemos en la página 160.

Jacques-Alain Miller plantea muy bien esto cuando dice que Descartes sabe detenerse a tiempo, conquista la soberanía en su solución racional y deja a Dios un lugar. Es lo que hemos dibujado el otro día, la diferencia entre el siglo XVII y XVIII.

No es “porque yo quiero Dios es perfecto” sino “porque Dios es perfecto, yo puedo pensar”. El paso siguiente lo dará Hobbes, el teórico político, aplicando esta soberanía a la estructura misma del poder. El siglo XVIII es el siglo de la política por excelencia.

“Los excesos en que puede incurrir son fácilmente frenados por una voluntad soberana, expresión de una subjetividad que se autoafirma, consciente de la propia libertad. La soberanía del individuo cartesiano tiene un fundamento bien diferente del que estará en el origen del individualismo de Hobbes, Locke, Spinoza: se trata, en efecto, de un principio, de matriz todavía renacentista, de fuerza, integridad, segura disposición de sí, frente a la vulnerabilidad, la debilidad de un individuo que, como veremos, es impulsado primariamente por la necesidad de autoconservarse.” El individualismo de Hobbes, de Locke y también de Spinoza.

“El *yo* cartesiano es un *yo* «generoso»”. Luis Juan Guerrero, un filósofo argentino, tiene un trabajo muy bueno que se llama “La generosidad en Descartes”; es un concepto muy importante. “El *yo* cartesiano es un *yo* «generoso», capaz de grandes cosas y al mismo tiempo consciente de los propios límites, perfectamente consciente del poder de la propia voluntad y sin embargo nunca inducido a abusar de ella, a superar los límites de las propias capacidades. La «generosidad», en la que reside el «remedio» por excelencia de las pasiones, presupone una profunda *estima de sí mismo*, un sentimiento que podríamos definir *absoluto*, dado por la conciencia de la propia virtud, por la propia capacidad de reconocer y elegir el bien.”

Por eso dice: “La gloria es la pasión por excelencia, a la que todas las otras deben ser subordinadas, y es al mismo tiempo el parámetro ético, el código en el que el Yo aristocrático reconoce la guía segura de sus propias acciones y de sus propias elecciones.” El código de Descartes, un *yo* generoso, entra en crisis, pero la crisis de ese código: “ya está en acción, procede paralelamente y se hace manifiesta en el teatro de Racine, el gran antagonista de Corneille, cuyos personajes son poseídos y devastados por el *furor* de la pasión, que invade por completo el *yo* y aniquila toda su voluntad; o en la visión filosófico-política de Hobbes, en que se configura un individuo débil y vulnerable, presa de pasiones destructivas respecto de las cuales la razón y la voluntad parecen impotentes.”

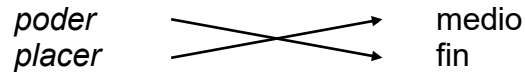
Ahora va a hacer una descripción del hombre moderno, descripción que ustedes pueden observar en el cine, en la literatura, en miles de lados. “Débil, temeroso, aislado, el individuo hobbesiano es impulsado por un principio o preocupación dominante: *el de conservarse a sí mismo, ...*” –todo el drama de la seguridad en Buenos Aires– “defendiéndose del peligro de la muerte y procurándose los bienes necesarios para la supervivencia. Se podría leer entonces ese cambio como pasaje de una *antropología de la plenitud*, de la *dépense*, a una *antropología de la autonconservación*, de la *carencia*, –el psicoanálisis también entra en eso–, que marca de modo irreversible el nacimiento del hombre moderno ...” El hombre moderno como un ser carente.

Sigue una descripción, en la página 165: “La pasión por la gloria es también síntoma de esa debilidad: «La gloria, o sentimiento de complacencia o triunfo de la mente, es esa pasión que deriva de la imaginación o concepto de nuestro poder, superior al poder de quien contrasta con nosotros».”, dicho por Spinoza.

De Hobbes dice: “Hobbes reintroduce un objetivo y a la vez una motivación, aclarando también por qué el deseo, en su visión, se reduce exclusivamente a deseo «de poder».”

Dice Hobbes, astutamente: “«La causa de ello es que el objeto del deseo del hombre no es el de gozar una sola vez y por un instante, sino el de asegurarse para siempre la vía para el propio deseo futuro».” Lo que plantea Quine cuando dice que la moral se basa en la transformación de medios y fines.

MEDIO
FIN



Pongo como un medio tener *poder* y como un fin el *placer*, el gozar, asegurarme el placer. Pero resulta que después se convierte el poder en un fin y el placer en un medio, entonces ahora el fin es el poder mismo y el medio es el placer –utilizar el placer para mantenerse en el poder. Esta idea de subordinar un placer, es una idea histórica, *controlo el placer para asegurarme un poder*, pero después se transforma, y es a través de asegurarme una cierta imagen del placer que me hago del poder. Son las corrientes hedonistas de ciertos sectores de la burguesía. Habría que desarrollar el tema.

La inteligencia emocional es un libro malo porque cree que puede, sin mediaciones de discursos históricos, políticos, o retóricos, hacer una clasificación de las emociones de los cuerpos, como se podría hacer del cuerpo de un animal. Estas emociones, condiciones necesarias, no son suficientes. Porque esas emociones, condiciones corporales, son transformadas por un montón de dispositivos de todo tipo.

En la página 169, continúo con el libro que estaba citando, en “*El amor a sí mismo, fundamento y amenaza de lo político*”, dice: “El temor pone a los hombres frente a su vulnerabilidad, frente al hecho de que nadie puede sentirse nunca definitivamente seguro en un mundo donde el único dato cierto es que los hombres son iguales en su debilidad. Paradójicamente, los une aquello que al mismo tiempo los separa. Respecto de Descartes, hay en Hobbes un fuerte desplazamiento del *yo* al *nosotros*: toda solución al problema planteado por las pasiones, y en particular por el amor a sí mismo, se lo entienda como «gloria» o como «deseo de poder», sólo podrá derivar de una decisión común, que resuelva prioritariamente el problema de la *convivencia social*.” He aquí el desplazamiento del tema al campo político. “Y, por otra parte, el *nosotros* no es pensable sino a partir del individuo, como punto de llegada de una libre elección individual. Inmersos en el desorden de un mundo secularizado, que ya no está regulado por autoridades trascendentes ni vínculos jerárquicos, los hombres comprenden que sólo asociándose y reconstruyendo un orden político pueden sustraerse a las insidias mortales del estado de naturaleza.” Esto es Hobbes. “Pero ese orden, garante de seguridad y de paz, se configura sólo como resultado de la decisión de un individuo soberano.

(...)

Este asunto básico mezcla teorías en otros aspectos muy diferentes, como las de Hobbes, Locke, Spinoza. En todo el derecho (o la ley) natural por excelencia es esa especie de *grado cero* del amor por sí mismo lo que lleva a los hombres en primera instancia a conservarse a sí mismos, el propio cuerpo, la propia vida. La tendencia a la *autoconservación* se convierte en lo que caracteriza al individuo en su esencia más profunda y en su nueva autonomía, el principio irrenunciable sobre la base del cual se pueden fundar pactos, instituir sociedades y estados.”

Ustedes saben que Freud ha hecho de la autoconservación uno de los instintos del *yo*, en este sentido, lo que impide la realización del deseo es que la pulsión angustia al *yo*, el *yo* se siente amenazado. “Mediante el temor a la muerte, el amor por sí mismo entendido como *autoconservación* se impone al amor por sí mismo como pasión”, se produce la exclusión de las pasiones, el amor por sí mismo aparece en el *yo* como una pasión, llevado al punto político de la organización de la autoconservación se desplaza y el amor por sí mismo ahora no es la pasión soberana, sino que es la autoconservación, “es decir, como gloria y

deseo ilimitado de poder. Se puede inscribir sin más el juego hobbesiano de las pasiones en esa dinámica entre «pasiones» e «intereses» en la cual la reflexión moderna ha buscado una respuesta al problema de la vida emotiva, que ya no se resuelve en los términos de la tradicional dicotomía estoica pasiones/razón ni en los preceptos de la moral cristiana. Podríamos ver directamente en Hobbes una primera configuración de esa *dinámica de las pulsiones* en la que Freud reconocerá la única fuente posible del equilibrio de la civilización, dado cada vez por el choque entre Eros y Thanatos, entre pulsiones cohesivas y pulsiones destructivas.

(...)

Pero esta respuesta no es suficiente, porque las pasiones, sólo momentáneamente frenadas por esa especie de señal de alarma que es el temor, se mantienen constantemente al acecho, desafiando las leyes naturales que de por sí son incapaces de garantizar la seguridad.” Aparece el tema freudiano de la renuncia, el orden público requiere una renuncia, este es el tema que tratamos al comienzo de estas clases bajo la idea del sacrificio. “La fundación del orden político requiere entonces una *renuncia*: renuncia a los derechos naturales, al carácter ilimitado del amor por sí mismo en favor de una estructura coercitiva que sepa poner freno con la fuerza, legitimada por el consenso, e imponer una regla al desorden natural, que se convierte así en única garante de la conservación de los individuos.”

A todo esto, en los buenos tiempos, le llamábamos la política burguesa.

Lo que Hobbes excluye es la posibilidad de una transformación interna de las pasiones, he aquí la diferencia Hobbes/Freud, y el único punto donde todavía se podría justificar el psicoanálisis, en estos términos. “Lo que Hobbes excluye es la posibilidad de una *transformación interna* de las pasiones, que pueda preludiar la creación de un *vínculo social* entre los hombres que no sea confiado sólo a la fuerza de la espada y a la racionalidad formal de una instancia coercitiva externa. No obstante, el pesimismo antropológico no niega de por sí la posibilidad de una cohesión social auténtica y profunda: será ése, algunos siglos más tarde, el mensaje del gran modelo freudiano sobre los fundamentos de la civilización. Aun compartiendo el postulado hobbesiano del *homo homini lupus*, de una pulsión destructiva portadora de aislamiento y de muerte, y la necesidad de la «renuncia pulsional», Freud diseñará una solución dinámica absolutamente interna de la vida emotiva. La interiorización de la agresividad (mediante el surgimiento del sentimiento de culpa) por un lado, y la renuncia a la completa satisfacción de las pulsiones eróticas por el otro, desembocan en la creación de «vínculos» libidinales entre los hombres sobre los cuales fundar, en la dirección protectora y conservadora del proyecto de la civilización, agregaciones sociales cada vez más amplias y cohesionadas. La renuncia pulsional produce un cambio esencial no sólo en la intensidad sino también en la calidad de las pulsiones que funda la posibilidad misma del vínculo entre los hombres y, en consecuencia, de su seguridad, que ya no es necesario confiar a la intervención de una instancia represiva externa.

Pero el pesimismo se advierte en Freud cuando señala el «malestar» que inevitablemente deriva de este proceso: «El hombre civilizado –dice Freud– ha trocado una parte de su posibilidad de felicidad por un poco de seguridad». Pero cuando termine de olvidarse de que la seguridad era un medio para esa felicidad habrá desaparecido su propio proyecto. “Hay siempre, de algún modo, un precio que el hombre debe pagar en nombre de la autoconservación y del ingreso en el orden social que lo garantiza: un precio en términos de libertad en Hobbes, en términos de felicidad en Freud. Aun en la diversidad de su solución, representan dos expresiones paradigmáticas de la ambivalente visión moderna de las pasiones: reconocidas como fenómenos naturales legítimos, no obstante, requieren una

renuncia radical que implica fatalmente una pérdida, un sacrificio ..." es la teoría freudiana de la castración.

"También en Freud surge, sobre todo donde él se interroga sobre la reaparición violenta de la destructividad en forma de guerra, el carácter ilusorio y precario de la seguridad y, al mismo tiempo, la ineliminabilidad de la muerte y de la destructividad." Dice en la página 176. Esto sigue, voy a dejarlo, era simplemente para darles una idea de por dónde va el tema.

Hablé de la primera tópica freudiana, faltaría plantear la relación a la segunda tópica de Freud, es decir al *yo*, que es lo que asoma en estos dos textos, el *superyó*, el *ello*, etcétera.

1º TÓPICA

2ª TÓPICA

YO - SUPERYÓ - ELLO

Y después hacer el trasplante de eso a la tesis de Lacan. Pienso trabajar durante el año este tema, voy a hacer un programa y seguramente les va a llegar. ¿Quieren plantear algo?

Intervenciones

–Me gustaría entender por qué la tristeza entraría dentro del conocimiento sensorial y la alegría dentro de un conocimiento racional.

–Germán García: Es la teoría de que, a lo sensorial, lo irracional, lo desordenado, o lo instintivo, en el sentido clásico, hay que hacerlo pasar a través de la razón, tiene que producirse una ascesis, solamente pasándolo a través de lo racional es posible no vivirlo como una amenaza. No es diferente de lo que dice Freud.

Freud tiene una frase que me parece muy linda, si alguien se asusta alguna vez tendría que recordarla, dice que no es que algo se reprima porque es peligroso, sino que es peligroso porque se reprime. Me parece que hay en Spinoza una idea muy parecida cuando se refiere al proceso llamado sublimación –escribí un artículo sobre eso hace mucho tiempo. La creencia común es que la sublimación sería un hombre un poco desagradable que se pasa el día leyendo y no tiene relaciones sexuales, una especie de Amiel que escribió un diario inmenso y era un masturbador profesional, pero Freud llamaría a eso sexualización del pensamiento.

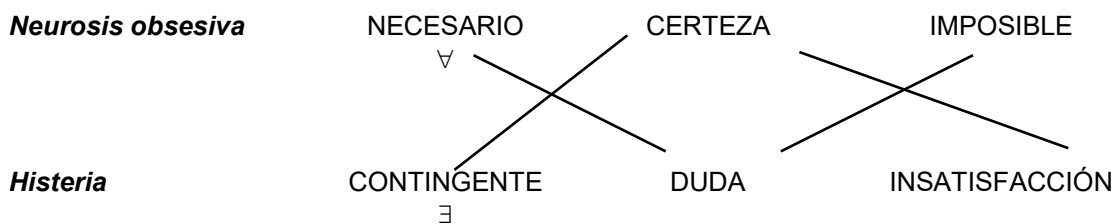
Marie Bonaparte, o Lou Andreas Salomé, no me acuerdo ahora, en el año treinta y pico le pregunta: "En definitiva ¿qué es esta historia de la sublimación?", y Freud da una respuesta con la que me orienté para hacer ese trabajo, dice que se trata de sublimar la pulsión de muerte para hacer posible la sexualidad, separa la sublimación de cualquier tema sexual.

Freud parte de la noticia de que el otro es una mala noticia, muy al estilo de *Psicología de las masas*, dice que queremos destruirlo, usarlo de objeto sexual, provocarle daño. ¿Cómo transformar la mala noticia de que hay otro en una noticia agradable? ¿Cómo convertir eso en una fiesta?

La sublimación tiene que ver con eso, no con el abandono de lo sexual. ¿Cómo se logra esta sublimación? Se logra a través del proceso analítico. Freud lo pensó de varias maneras. La primera vez en términos de Aristóteles –la catarsis. Luego, en 1914, en *Recuerdo, repetición, elaboración*, como si se tratara de una cosa casi de psicología, se refiere a los *patterns* inadecuados, a las respuestas anacrónicas, unas respuestas antiguas a

situaciones nuevas. Después de 1920 se libera de una idea un poco platónica del deseo como reminiscencia, en el sentido de que hubo una satisfacción primera, que se perdió, y uno busca el reencuentro. Pero a partir de ese momento, Freud dice que los deseos del neurótico son deseos muertos, deseos que no fueron satisfechos entonces ni podrán serlo ahora. Entonces ustedes ven que esto cambia un poco las cosas, porque decir que alguien está atrapado en un deseo de nada, un deseo muerto, no es lo mismo que decir que alguien está atrapado en la búsqueda de una satisfacción que perdió. Decir que uno está atrapado en la búsqueda de una satisfacción que perdió es seguir creyendo que hubo un paraíso artificial. En el fondo es la escucha de un obsesivo, podemos pensar que Freud era obsesivo, pero eso no le quita ninguna virtud. Es la escucha de un varón obsesivo hacia una histérica, la histérica le cuenta su insatisfacción y él va soñando aquel terrible goce.

Jacques-Alain Miller hizo un cuadro modal que está muy bien –tanto para la histeria como para la obsesión, pensadas a partir de lo contingente y lo necesario.



Si ponemos, por ejemplo, neurosis obsesiva e histeria. Y ponemos del lado de la histeria *contingente*, sabemos que algo puede ocurrir, o no ocurrir. Y del lado de la obsesión, ponemos *necesario*, sabemos que algo va a ocurrir. Ahora bien, lo necesario se cruza con la duda, y la duda conduce a lo imposible. Lo contingente conduce a la certeza, y la certeza conduce a la insatisfacción.

Del lado histérico es pura contingencia: “Lo vi, era él”, certeza inmediata, pero después descubre que no era él, y que una vez más, ella se dejó engañar”.

Del lado de la obsesión tenemos lo necesario. Alguien agobiado por el peso de su destino, no es que le ocurrió el encuentro, sino que es necesario que se case con esa mujer, pero, entonces, duda. Hay un cuento de Roberto Arlt que se llama *Noche terrible* sobre un tipo que tiene que decidir casarse, es sensacional. Esas cosas siguen ocurriendo, lo único que hemos fomentado es la incapacidad de decir qué ocurre, lo cual no es ningún progreso. “Es necesario que yo me case con esa mujer”. O como en una película italiana, donde uno se acuesta con una mujer, va el padre de la mujer y pregunta: “¿Cuándo se casan?”, el tipo dice: “No me caso nada porque no es virgen”. El padre le dice: “Pero fuiste vos ...” y el tipo contesta: “Pero pudo haber sido cualquier otro”.

El obsesivo diría: “Si me he acostado con ella es necesario que me case. Como es necesario es algo que se impone, lo necesario es lo que necesariamente debe ocurrir, pero entonces registra que no es su decisión, y duda, y como duda le resulta imposible. Del lado de la obsesión tenemos: “Es necesario que haga esto / duda / me resulta imposible”. Del lado de la histeria: “Contingencia: encuentro / tengo la certeza de que es esto / descubro que no: insatisfacción.”

Uno empieza a estudiar psicoanálisis a los veinte años para ennoblecer a la propia familia. No es lo mismo que la familia sea una tragedia griega a que sea la familia que uno tiene.

¿Qué es lo que tendría que hacer? En una época freudomarxista se entendía que hacer consciente lo inconsciente era tomar conciencia. Pero Freud da un planteo que no es ese – lo digo porque algunas veces escucho que hay unos psicoanalistas que hacen una bajada de línea a sus pacientes que resulta un poco extraña. Freud Habla de la doble inscripción. Si hay una cadena de discurso: uno, dos, tres, cinco, seis, siete, es evidente que no hay que ser un talento para decir que en esa serie seguida falta el cuatro. Si alguien me cuenta una historia: “Uno, dos, tres, cinco, seis, siete”, y yo para hacerme el sabio digo “cuatro”, creo un problema que Freud llamaba la doble inscripción, porque ahora él tiene el “cuatro” que le dijeron desde afuera, lo cual le sirve para reprimir mejor lo que venía reprimiendo.

$$\begin{array}{ccccccc} & & & 4 & & & \\ & & & \cdot & & & \\ 1 & 2 & 3 & \cdot & 5 & 6 & 7 \\ & & & 4 & & & \end{array}$$

La doble inscripción no tiene sentido. Hay personas que hablan y no se dan cuenta, algunos más que otros, el sentido de lo que están diciendo. Supongan que lo que están diciendo es una cosa violenta, desagradable y sin embargo vienen contándose a sí mismos un cuento, una pastoral hermosísima.

Vuelvo a tu pregunta. Eso, en Freud, es el equivalente de una sublimación y es el equivalente de lo que Spinoza llama el pasaje del mundo sensible al mundo racional. Cuando Freud habla del análisis de los sueños, dice que se trata de encontrar los eslabones que faltan para volver racional e inteligible el discurso. Considera el inconsciente como una razón que opera y de la cual no tengo noticias, y considera el psicoanálisis como un anociarme de esa razón que opera en mí, no es una racionalidad externa que alguien podría inyectarme. Creo que es un proceso homólogo a la ética de Spinoza cuando dice que, en tanto soy un ser universal, en mí anida esa razón universal y no la entiendo como tal porque tengo un cuerpo sensible, particular, que me impide entender. Por lo tanto, si me entiendo me realizo. Me realizo en el sentido en que Lacan dice, en un momento, realizar en lo universal su lugar de sujeto. Me hago contemporáneo de mi propia racionalidad. Y eso para Spinoza es una alegría y es una expansión, mientras que es una tristeza estar hundido en la particularidad mortal de un cuerpo que me somete.

Entonces digamos que la histeria entenderá que no es tan singular como cree. El diario *Página 12* de los jueves trae avisos sobre cursos sobre el enigma de la mujer. Y hay mujeres que van a tomar nota sobre el enigma de la mujer... ¡Si eso no es estar perdida en la singularidad y no encontrar su lugar de sujeto! Nunca entendí cómo las mujeres escuchan a otras mujeres que hablan del enigma de la mujer... Y toman notas. Es una cosa bastante increíble, porque del lado femenino existe esta creencia de que hay unas cosas singulares.

Dejemos acá. Disculpen el desorden, estamos ampliando esto. En marzo, a mediados de marzo, nos vemos.