

Insistencia sobre las pasiones

Germán García

Psicoanalista y escritor. Doctor *Honoris Causa* (UNC). Miembro de la Escuela de la Orientación Lacaniana (EOL) y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP). Presidente de la Fundación Descartes. Autor de varias novelas y de libros de ensayo entre los que se encuentra: *La entrada del psicoanálisis en la Argentina* (1978) Ed. Altazor, Bs. As.; *Psicoanálisis, política del síntoma* (1980) Ed. Alcrudo, Zaragoza (España); *D'Escolar* (ensayos sobre psicoanálisis) (2000); Ed. Atuel, Bs. As.; *La virtud indicativa* (2003); *Actualidad del trauma* (2005) Ed. Grama, Bs. As. *El psicoanálisis y los debates culturales* (2005) Ed. Paidós, Bs. As.; *Fundamentos de la clínica analítica* (2007) Otium Ed. San Miguel de Tucumán; *Para otra cosa. El psicoanálisis entre las vanguardias* (2011) Liber Editores Bs. As.; *Variaciones sobre psicosis*. (2011) Otium Ed. San Miguel de Tucumán, *Derivas analíticas del siglo. Ensayos y errores* (2015) UNSAM Edita. Director y asesor de numerosas revistas especializadas en psicoanálisis.

En el año 1977 aparece *The passions and the interests*, de Albert O. Hirschman, cuyo provocativo subtítulo es el siguiente: “Argumentos políticos a favor del capitalismo antes de su triunfo”. Por tratarse de un economista, y no de cualquier economista, la fecha en que se interesa por el tema adquiere para mí un valor. Hirschman dice que la

primera redacción es de 1972-1973, que en 1975-1976 hizo pequeñas ediciones porque “estaba ansioso por exponer mi creación al público, con todos sus errores”.

La tesis de Hirschman parte del barroco, con su concepto agonístico del alma humana y de la vida social, donde las pasiones contradictorias se or-



ganizaban en la búsqueda de la gloria. Pero este combate por el honor era autodestructivo, impedía el gobierno de las personas y de las ciudades. La historia de cada uno, como la del conjunto, era librada a la diosa Fortuna. Las pasiones heroicas, enfrentadas al azar, daban un relato que -según Shakespeare en “Macbeth”- parecía algo contado por un idiota “lleno de sonido y furia”.

Pero los escoceses, guiados por Hume, creyeron que podían ordenar el conflicto de las pasiones barrocas mediante la introducción del “interés”. El término, que en épocas de Maquiavelo era sinónimo de razón de estado, pasó a designar el lucro, la pasión ambiciosa capaz de dominar a las demás. Porque la ambición tiene la ventaja de ser racionalmente calculable, a diferencia de las otras pasiones. De aquí surge el “equilibrio de poderes” (Locke y Montesquieu), la “mano invisible” (Adam Smith), la alquimia de los “vicios privados que producen virtudes públicas” (Bernard de Mandeville).

Las naciones y las personas, puestas bajo el signo del interés, se pueden calcular de manera racional y, en consecuencia, se puede programar el ‘progreso’ a voluntad.

Hobbes advirtió que existían “conflictos de intereses”, que sólo se había desplazado el lugar del problema. Ya no eran las luchas de pasiones contradictorias entre sí, ni la lucha del conjunto de las pasiones con la pasión racional llamada “interés”, sino la lucha de intereses contrapuestos en un juego de suma cero (donde lo que uno gana, otro lo pierde).

Entonces los intereses se oponen (propietario/inquilino) o bien los intereses colectivos se oponen a los individuales.

Enrique Gil Calvo comenta sobre este punto: “Esta contraposición entre el “interés público” y los “intereses privados” atravesará todo el destino de la modernidad hasta el presente, constituyendo la divisoria entre las dos vertientes de la herencia legada por la Ilustración: La vertiente “liberal”, utilitarista o neoclásica (heredera de los moralistas escoceses y de la economía política de los clásicos: Hume, Smith, Ricardo, Stuart Mill, etc.), que define progreso como el más libre desarrollo del propio interés privado, frente a la vertiente socialista o jacobina (heredera del romanticismo revolucionario vinculado a 1789), que lo define como imposición deliberada del interés público, a partir de la rousseauniana “*volonté générale*”.

En la fecha en que Hirschman investiga las pasio-

nes barrocas y sus transformaciones, Jacques Lacan dicta un seminario (*Encore*) donde el barroco es tomado como algo que ilustra una dimensión del goce. Es el momento en que las explicaciones “funcionales”, incluso las del psicoanálisis, comienzan a desesperar de lo que excluyen. El tema de las pasiones, como la impronta del goce y de lo real en ese momento de Jacques Lacan, enfatiza la enunciación en el juego de los enunciados.

Es lo que ya se anuncia en *La instancia de la letra...*, cuando Jacques Lacan realiza una comparación -que yo sepa, descuidada en sus consecuencias- entre los mecanismos de defensa del yo y las figuras y los tropos de la retórica. Trabajo por hacer. En cuanto al destino de los “intereses”, Freud los convierte en instituciones del yo.

I

En la ciudad de Viena, el 7 de noviembre de 1955, Jacques Lacan habla de la cosa freudiana y evoca las contingencias de la historia: “Campanada del odio y tumulto de la discordia, soplo pánico de la guerra, sobre estos latidos nos llegó la voz de Freud, mientras veíamos pasar la diáspora de los que eran sus portadores y en los que no por azar ponía su mira la persecución”. (1)

Luego se critica la aceptación de un “antihistoricismo” propio de los Estados Unidos y requerido “para ser reconocido en la sociedad constituida por esa cultura”. De cualquier manera, esos analistas inmigrantes, para hacer valer su diferencia transportaban esa historia, “ya que su disciplina era la que había restablecido el puente que une al hombre moderno con los mitos antiguos”.

De esta manera, devolviendo a la obra de Freud a su contexto europeo, Jacques Lacan le da entrada en una tradición venerable: “Si Freud no ha aportado otra cosa al conocimiento del hombre sino esa verdad de que hay algo verdadero, no hay descubrimiento freudiano. Freud se sitúa entonces en el linaje de los moralistas en quienes se encarna una tradición de análisis humanista, vía láctea en el cielo de la cultura europea donde Baltasar Gracián y La Rochefoucauld representan estrellas de primera magnitud y Nietzsche una nova tan fulgurante como rápidamente vuelta a las tinieblas. Último en llegar entre ellos y como ellos estimulado sin duda por una preocupación propiamente cristiana de la autenticidad del movimiento del alma, Freud supo precipitar toda una casuística en una “*carte du Tendre* en la que



no viene a cuento una orientación para los oficios a que se la destina”. (ídem)

Recibido así en el salón de las preciosas que se convierten en sus precursoras, Freud está en condiciones de explayarse con autoridad: “la cosa habla por sí misma”.

II

El linaje de los moralistas nombrados por Jacques Lacan comparte, entre otras cosas, la crítica a lo que uno de ellos llamó el amor propio. Y veremos, una y otra vez, que Jacques Lacan invoca el nombre de La Rochefoucauld para referirse a este tema. Ahí, en Viena, en 1955, se trata de un ataque frontal a la última realización del “yo” en una psicología surgida del psicoanálisis y, más precisamente, de la llamada ‘segunda tópica’: “Este interés del yo es una pasión cuya naturaleza había sido ya entrevista por el estirpe de los moralistas entre los cuales se le llamaba amor propio, pero de la cual sólo la investigación psicoanalítica supo analizar la dinámica en su relación con la imagen del cuerpo propio. Esta pasión aporta a toda relación con esta imagen, constantemente representada por mi semejante, una significación que me interesa tanto, es decir que me hace estar en una tal dependencia de esa imagen, que acaba por ligar al deseo del otro todos los objetos de mis deseos, más estrechamente que al deseo que suscita en mí”. (ídem)

El cuerpo de las pasiones, en tanto cuerpo del amor propio, ha sido constituido por un rechazo del cuerpo erógeno: “... el rechazo del cuerpo fuera del pensamiento es la gran “*Verwerfung*” de Descartes, está signada por un efecto a reaparecer en lo real, es decir en lo imposible. Es imposible que una máquina sea un cuerpo” (2)

Para al cuerpo del amor propio Jacques Lacan recurre a la “estética trascendental” (definida por Kant como la ciencia de todos los principios “a priori” de la sensibilidad) y la confronta con el sujeto del inconsciente, ligado a fenómenos que introducen un “*n’est pas sans*”: “Cuando digo ‘no es sin recursos’, ‘no es sin astucias’, justamente quiero decir que sus recursos son oscuros (al menos para mí) y que su astucia no es común” (3)

Este “*n’est pas sans*” supone que el sujeto no puede situarse de manera exhaustiva en la conciencia. Pero no mucho más. ¿Por qué aludir a Kant? El problema, dirá Lacan, es la entrada del significante en lo real, saber como de eso nace un sujeto.

Aquí, entonces, vuelve a entrar el cuerpo que nos presentifica los unos a los otros: “Sólo que tampoco ese cuerpo debe ser tomado en las puras y simples categorías de la estética trascendental. Para decirlo de una vez, ese cuerpo no es constituible a la manera como Descartes lo instituye en el campo de la extensión”. El “*n’est pas sans*” desplaza tanto la estética trascendental como el cuerpo cartesiano: “...en tal experiencia del espejo puede llegar un momento en que esa imagen, nosotros, nuestra estatura, nuestra cara, nuestro par de ojos, 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 que esa mirada que aparece en el espejo comienza a mirarnos a nosotros; “*initium*”, aura, aurora de un sentimiento de extrañeza que es puerta abierta a la angustia”. (ídem)

La mirada, como sabemos, es el soporte de la pasión de la envidia (“*envidere*”, mirar con malos ojos) tanto como de los celos, a la vez que está en la raíz de una división que suele llamarse *vergüenza*. Pero también del pudor, del prestigio, de la bufonería y del heroísmo.

La envidia, dice Jacques Lacan, no se relaciona con la posesión de los bienes del otro, que no tendrían ninguna utilidad: se envidia la completud del sujeto con su objeto.

III

Así como la pasión de la envidia nos lleva a la mirada, la obstinación y la avaricia llevaron a Freud a especular sobre la pulsión anal. Pero las pasiones no son expresiones diversas de la insistencia pulsional, sino la respuesta del “gusto” al “*disgust*” (asco) provocado por los modos de goces excluidos. “Formaciones reactivas”, escribe Freud.

Empezamos por el cuerpo del amor propio, por la imagen que se designa como “*moi*”, para advertir que el lenguaje de las pasiones supone tanto las pulsiones como las defensas del yo, que su potencia es la resolución (positiva y/o negativa) una tensión entre la pulsión, el yo y sus objetos.

En una intervención realizada en 1949, Jacques Lacan afirma: “Los sufrimientos de la neurosis y de la psicosis son para nosotros la escuela de las pasiones de 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*””. (4)



El argumento que sostiene lo anterior gira en torno a una crítica de la autonomía del yo, sostenida por la descripción de su función de desconocimiento, patente en la “*Verneinung*” (negación) y latente en la fatalidad donde se manifiesta el ello. En 1957, después de referirse a la intervención anterior, se agrega una precisión al identificar a los mecanismos de defensas del yo (descritos por Anna Freud) con las figuras retóricas: “La perífrasis, el hipérbaton, la elipsis, la suspensión, la anticipación, la retractación, la negación, la digresión, la ironía, son las figuras de estilo (“*figuras sententiarum*” de Quintiliano), como la catacresis, 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. ¿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?”. (5)

Aquí podemos diferenciar la reacción emocional cuya descripción y explicación se realiza en los términos del funcionamiento del sistema límbico, etcétera, del lenguaje de las pasiones que implican al sujeto en su “modo de ser”. Se puede tener una reacción de temor sin ser temeroso, de cólera sin ser colérico. El lenguaje de las pasiones describe “los intereses del yo”, las emociones una reacción funcional.

Si queremos seguir la indicación de Jacques Lacan y tomamos un diccionario de retórica y, con paciencia, buscamos definiciones y ejemplos de cada una de las figuras citadas (algunas son sinónimas) y leemos en el libro de Anna Freud para comparar, algo de lo que entendemos adquiere otras resonancias.

De los humores al gen la explicación funcional de las emociones intenta encontrar el equivalente general de las mismas, pero tropieza una y otra vez con la imprecisión a la hora de proponer un repertorio ‘universal’, o bien un número de emociones básicas que puedan generalizarse. (6)

Lo mismo ocurre con las pasiones, cuando se busca una clasificación básica (Aristóteles, Descartes, Spinoza, difieren). La diferencia se encuentra al incluir las pasiones propuestas en el lenguaje que las propone, haciendo de la enunciación particular de las mismas la clave de su explicación.

Estas pasiones del alma son locuaces porque no están en el cielo: “De hecho el sujeto del incons-

ciente no toca al alma, más que a través del cuerpo, introduciendo el pensamiento (...) disarmónico en cuanto al alma”. (7)

La falta de armonía entre el pensamiento (cuya sustancia es goce, recordemos) y el alma conduce al tema del afecto que se desplaza por las figuras de las pasiones, comenzando por el afecto que produce el lenguaje al convertir al sujeto en objeto (objeto de pasión para sí, en el amor propio). También en *Televisión* Jacques Lacan toma distancia con el lenguaje de la depresión, invocando las pasiones del alma, Santo Tomás y Platón. Luego dice: “Se califica por ejemplo a la tristeza de depresión, cuando se le da el alma por soporte, o la tensión psicológica del filósofo Pierre Janet. Pero no es un estado del alma, es simplemente una falla moral, que no cae en última instancia más que del pensamiento, o sea, del deber de bien decir o de reconocerse en el inconsciente, en la estructura”.

Esto es llevado al extremo de plantear la psicosis como el resultado de una cobardía por el estilo, con el retorno en lo real del lenguaje rechazado, convertido en una mortal excitación maníaca.

El paso siguiente es diferenciar la manía, la elación, de la alegría como virtud: “Lo opuesto a la tristeza, el gay saber, el cual es una virtud”. (idem) La virtud, se ha dicho, es la potencia que se nombra con el coraje, el valor, el ánimo. La virtud, según Aristóteles, es un medio entre dos vicios.

Esta alegría, en el Seminario I, adquiere una relevancia especial: “La dimensión de la alegría, de gran alcance, supera a la categoría del goce de un modo que sería preciso destacar. La alegría implica una plenitud subjetiva que merecería ser comentada”. (Paidós, pág. 299)

Heidegger pregunta: “¿A quién podría sobrecogerle la alegría mientras sólo desease evitar la tristeza?”.

Si para Descartes la alegría es suscitada por la consideración de un bien presente, Spinoza la define como la pasión mediante la cual la mente pasa a un estado de perfección mayor.

El contento (*gaudium*) se diferencia de la alegría (*joie*), un estado donde los más agudos dolores, como le ocurría a los mártires, pueden desaparecer. Según Max Scheler, a consecuencia de la idea del deber en Kant y del culto al heroísmo, la alegría habría sido traicionada en nuestra época.

El temple (*Stimming*), más de una vez comparado con la alegría, es definido por Heidegger de la siguiente manera: “... lo que ontológicamente



queremos indicar con el nombre de temple, es ópticamente lo más conocido y cotidiano: el temple de ánimo” (*Ser y tiempo*).

Si frente al ente está el aburrimiento, si la nada conduce a la angustia, el temple es la tonalidad de la respuesta adecuada, efecto del bien decir.

IV

Volvamos a Viena, cuando en 1955 Jacques Lacan propone en forma barroca su programa, antes de exponer en forma explícita lo que llama la “pasión imaginaria”, tratable por la acción analítica desde el lugar de la palabra.

A lo largo esta disertación memorable se desarrolla entre líneas una crítica al ‘yo’ moderno que es una crítica al psicoanálisis, en tanto es juez y parte en la constitución del mismo.

Es también una crítica a los Estados Unidos, tanto como a una Europa que abandonó el estilo y la memoria “de los que salieron de ella, con la represión de sus malos recuerdos”.

Jacques Lacan parte de una inversión de la perspectiva de ese momento, en que los psicoanalistas se dedicaban a la exploración de las defensas del yo. Para él, primero está la tendencia inconsciente. En la extensa prosopopeya la crítica al ‘yo’ moderno se encuentra con Fichte, quién lo corona con “las insignias de la trascendencia”.

Por su parte, en el psicoanálisis, “el ‘yo’ desde ese momento es considerado generalmente como el asesino, a menos que se lo considere como la víctima”. Para situar “¿quién habla?” la diferencia entre “*moi y je*” propone que sea sobre el hablar y no sobre el ‘yo’ donde algo de la respuesta se encuentre.

Previo recuerdo de la red sincrónica del significante y de la red diacrónica del significado, Lacan advierte que el “*je*”, en Hegel, “es definido como un ser legal, en lo cual es más concreto que el ser real del que antes se pensaba poderlo abstraer: como aparece por el hecho de que comprende un estado civil y un estado contable”.

Lo heterogéneo del síntoma testimonia que “ese sujeto del que hablamos hace un momento como el heredero de la verdad reconocida, no es justamente el yo perceptible en los datos más o menos inmediatos del gozo consciente o de la enajenación laboriosa”.

Para mostrarlo Jacques Lacan realiza un análisis de la sentencia de Freud: “*Wo Es war, soll Ich werden*”. Retomemos del mismo la crítica a la objeti-

vación que impide mantener la distinción fundamental “entre el sujeto verdadero del inconsciente y el ‘yo’ como constituido en su núcleo por una serie de identificaciones enajenantes...”.

El sujeto ha sido introducido por una homofonía entre el “es” (ello) alemán y la inicial de la palabra “*sujet*” (sujeto).

Después de esta formulación, Jacques Lacan enumera: “El ‘yo’ es una función, el ‘yo’ es una síntesis. ¡Es autónomo! Esa sí que es buena. Es el último fetiche (...) Pero el último hallazgo es el mejor: el yo, como todo lo que manejamos desde hace algún tiempo en las ciencias humanas es una noción o-pe-ra-cio-nal”.

El barroco de las pasiones, legible en la definición del amor como encuentro entre dos saberes librado a la Fortuna, puede fundamentarse en la siguiente “elipsis”: “Dicho de otra manera, el privilegio del ‘yo’ en relación con las cosas debe buscarse en otro sitio que en esa falsa recurrencia al infinito de la reflexión que constituye el espejismo de la conciencia, y que a pesar de su perfecta inanidad, sigue cosquilleando lo suficiente a los que trabajan con el pensamiento como para que vean en ello un pretendido progreso de la interioridad, cuando es un fenómeno topológico cuya distribución en la naturaleza es tan esporádica como las disposiciones de pura exterioridad que lo condiciona, suponiendo que el hombre haya contribuido a propagarlas con una frecuencia inmoderada”.

La topología de esta elipsis producida entre el foco del Es (sujeto), articulado en el lenguaje por el “*je*”, y el foco del “*moi*” “que refleja la esencia de los objetos que percibe” (percepciones en su mayor parte inconsciente) es el soporte de las pasiones, entendidas como nudos de lenguaje que afectan al cuerpo.

Un yo perfecto, dice la prosopopeya de la verdad, sustituye su discurso por sus semejantes, lo que habla más de su fortaleza que de su debilidad.

Si el lenguaje de las pasiones encuentra su retórica en las defensas del yo y tiene su topología en la elipsis constitutiva del sujeto, muestra en la “*Urbild*” del yo la clave de la enajenación libidinal que da su dimensión paranoica al conocimiento humano.

Para esto, basta detenerse en la fortuna del término ‘proyección’ que pretende explicar el discurso religioso (proyección en el cielo, según Engels, de las relaciones en la tierra), la magia y los sistemas



metafísicos (proyecciones de la metapsicología del sujeto), la misma división entre forma y materia como proyección de la (ausencia de) relación sexual.

“Se ve a qué se reduce el lenguaje del yo -dice Lacan-: la iluminación intuitiva, el mando recolectivo, la agresividad retorsiva del eco verbal. Añadamos lo que le corresponde de los desechos automáticos del discurso común: la palabrería educativa y el ritonello delirante...”

Jacques Lacan entiende que la promoción que Freud hizo de la tópica del yo tenía la función de restaurar en su rigor la separación “hasta en su interferencia inconsciente, el campo del yo y el del inconsciente...”

Es lo que advierte Jacques-Alain Miller, cuando escribe en el “Índice razonado...” de *Escritos*: “Así, pues, sólo hay una ideología de la que Lacan haga teoría: la del ‘yo (“moi”) moderno’, es decir del sujeto paranoico de la civilización científica, del que psicología descaminada teoriza lo imaginario, al servicio de la libre empresa”

El discurso de las pasiones, en sus sensibles variaciones históricas, es el sismógrafo de los puntos de separación y de interferencia entre las instancias de la topología del sujeto. _____

Notas

- (1) Lacan, Jacques: *La cosa freudiana o sentido de retorno a Freud en psicoanálisis* (1955) *Escritos 1*, Siglo XXI editores. Argentina, 1988. Pág. 409.
- (2) Lacan, J.: Seminario *El acto psicoanalítico* (1967- 1968) Clase 10 de Enero de 1968. Inédito
- (3) Lacan, J.: Seminario 10 *La angustia* (1962-1963) Bs. As. Paidós. 2006. Pág. 101
- (4) Lacan, J.: *Escritos 1. El estadio del espejo como formador de la función del yo (ye) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica* (1949) Siglo XXI editores. Argentina, 1988. Pág. 92.
- (5) Lacan, J.: *Escritos 1. La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud.* (1957) Siglo XXI editores. Arg, 1988. Pág. 501.
- (6) Le Breton, David: *Las pasiones ordinarias*, Ed. Nueva Visión, Bs. As., 1999.
- (7) Lacan, J.: *Televisión* (1973) Ed. Anagrama, Barcelona, 1977. Pág. 87.

