

LA ESENCIA DE LA TRAGEDIA
Un comentario de *Antígona* de Sófocles

XIX	El brillo de Antígona	293
XX	Las articulaciones de la pieza	308
XXI	Antígona en el entre-dos-muertes	324

LA DIMENSION TRAGICA DE LA EXPERIENCIA ANALITICA

XXII	La demanda de felicidad y la promesa analítica	347
XXIII	Las metas morales del psicoanálisis	360
XXIV	Las paradojas de la ética o ¿Has actuado en conformidad con tu deseo?	370
Nota informativa		389
Nota de los editores de la edición castellana		389

I

NUESTRO PROGRAMA

*El atractivo de la falta**
De Aristóteles a Freud.
Lo real.
Los tres ideales.

Anuncié este año, como título de mi seminario, *La ética del psicoanálisis*.

No pienso que sea éste un tema cuya elección, en sí misma, sea para nada sorprendente, aun cuando deje abierta para algunos la pregunta de saber qué podría colocar realmente bajo él.

Ciertamente, no me decidí a abordarlo sin experimentar antes un momento de vacilación, incluso de temor. Me decidí a hacerlo porque a decir verdad, este tema se engarza con el desarrollo de nuestro seminario del año pasado, siempre y cuando podamos considerar dicho trabajo como plenamente logrado. Sin embargo, nos es necesario avanzar realmente. Bajo el término de ética del psicoanálisis se agrupa lo que nos permitirá, más que cualquier otro ámbito, poner a prueba las categorías a través de las cuales creo darles, en lo que les enseño, el instrumento más adecuado para destacar qué aporta de nuevo la obra de Freud y la experiencia del psicoanálisis que de ella se desprende.

¿Algo nuevo acerca de qué? Acerca de algo que es a la vez muy general y muy particular. Muy general, en tanto la experiencia del psicoanálisis es altamente significativa de cierto momento del hombre,

* Lacan usa el término francés *faute*, que significa a la vez falta y culpa. Para no crear confusiones se traducirá *manque* como carencia o falla y no como falta, reservando el término falta en este seminario para *faute*. [T.]

que es aquel en el que vivimos, sin nunca poder situar, salvo raramente, qué significa la obra, la obra colectiva, en la que estamos inmersos. Muy particular, por otro lado, al igual que nuestro trabajo cotidiano, a saber, la manera en que debemos responder, en nuestra experiencia, a lo que les enseñé a articular como una demanda, la demanda del enfermo a la cual nuestra respuesta da su exacta significación —una respuesta cuya disciplina debemos conservar severamente para impedir que se aduldere el sentido, en suma profundamente inconsciente, de esa demanda.

Al hablar de ética del psicoanálisis, me parece, no escogí al azar una palabra. *Moral*, habría podido decir también. Si digo *ética*, ya verán por qué, no es por el placer de usar un término más raro.

1

Comencemos señalando lo siguiente, que vuelve el tema eminentemente accesible, incluso tentador —pues creo que nadie en el psicoanálisis dejó de estar tentado de tratar el tema de una ética, y no soy yo quien creó dicho término. Asimismo, es imposible desconocer que, hablando estrictamente, nadamos en problemas morales.

Nuestra experiencia nos condujo a profundizar, más de lo que nunca se había hecho hasta entonces, el universo de la falta. Este término es el que emplea, agregándole un adjetivo, nuestro colega Hesnard: *El universo mórbido, dice, de la falta*. En efecto, no cabe duda de que lo abordamos, en su punto máximo, bajo este aspecto mórbido.

En verdad, es imposible disociar este aspecto del universo de la falta como tal, y toda la reflexión moral de nuestra época está marcada por el sello del vínculo entre la falta y la morbilidad. Resulta incluso singular ver a veces —tal como lo señalé aquí en ciertas oportunidades, al margen de mis afirmaciones— no sé qué vértigo invade, ante lo que les ofrece nuestra experiencia, a quienes se ocupan de la reflexión moral en los medios religiosos. Es llamativo observar cómo ceden a veces a algo así como la tentación de un optimismo que parece excesivo, hasta cómico, al pensar que una reducción de la morbilidad podría conducir a una suerte de volatilización de la falta.

De hecho, nos enfrentamos nada menos que con el atractivo de la falta.

¿Cuál es esa falta? Indudablemente, no es la misma que la que comete el enfermo a fin de ser castigado o castigarse. Cuando hablamos de necesidad de castigo designamos, efectivamente, una falta que se encuentra en el camino de esa necesidad y que es buscada para obtener ese castigo. Pero, en este punto, tan sólo nos vemos remitidos aun más lejos, hacia váyase a saber qué falta más oscura que clama por dicho castigo.

¿Es ésta acaso la falta que en su inicio designa la obra freudiana, el asesinato del padre, ese gran mito que Freud ubicó en el origen del desarrollo de la cultura? ¿O es ésta acaso la falta más oscura y más original todavía, cuyo término llega a plantear al final de su obra, el instinto de muerte en suma, en tanto el hombre está anclado, en lo más profundo de él mismo, en su temible dialéctica?

Entre estos dos términos se extiende en Freud una reflexión, un progreso, cuyas incidencias exactas debemos medir.

Pero, verdaderamente, ni en el ámbito práctico ni en el teórico, es ésta la totalidad de lo que nos hace destacar la importancia de la dimensión ética en nuestra experiencia y en la enseñanza de Freud. En efecto, como se señaló, a justo título, no todo en la ética está vinculado únicamente con el sentimiento de obligación.

La experiencia moral como tal, a saber, la referencia a la sanción, coloca al hombre en cierta relación con su propia acción que no es sencillamente la de una ley articulada, sino también la de una dirección, una tendencia, en suma, un bien al que convoca, engendrando un ideal de conducta. Todo esto constituye también, hablando estrictamente, la dimensión ética y se sitúa más allá del mandamiento, es decir, más allá de lo que puede presentarse con un sentimiento de obligación. Por eso creo necesario situar la dimensión de nuestra experiencia en relación a quienes intentaron, en nuestra época, hacer progresar la reflexión moralista —aludo precisamente a Frédéric Rauh, al que tendremos en cuenta como uno de los puntos de referencia de este ejercicio.

Aunque, sin duda, no nos contemos entre quienes colocarán gustosamente en un segundo plano el sentimiento de obligación. En efecto, si hay algo que el análisis indicó es realmente, más allá del sentimiento de obligación en sentido estricto, la importancia, la omnipresencia del sentimiento de culpa. Esta facies —llamémosla por su nombre— desagradable de la experiencia moral, tiende a ser eludida por ciertas tendencias internas de la reflexión ética. Ciertamente, si no formamos parte de quienes intentan amortiguarla, desdibujarla, atenuarla, es

porque instantáneamente nos vemos referidos, remitidos a ella, por nuestra experiencia cotidiana.

Sin embargo, el análisis sigue siendo la experiencia que volvió a dar al máximo su importancia a la función fecunda del deseo como tal. Hasta el punto de que puede decirse que en la articulación teórica de Freud, en suma, la génesis de la dimensión moral arraiga tan sólo en el deseo mismo. De la energía del deseo se desprende la instancia que se presentará en el término último de su elaboración como censura.

De este modo algo se cerró en un círculo que nos fue impuesto, que se deduce de aquello que es característico de nuestra experiencia.

Cierta filosofía —que precedió inmediatamente a aquella que está emparentada del modo más cercano con la culminación freudiana, la cual nos fue transmitida en el siglo XIX— cierta filosofía, en el siglo XVIII, tuvo como meta lo que podría llamarse la liberación naturalista del deseo. Puede caracterizarse esta reflexión, totalmente práctica, como la del hombre del placer. Ahora bien, la liberación naturalista del deseo fracasó.

Cuánto más la teoría, cuánto más la obra de la crítica social, cuánto más el tamiz de una experiencia tendiente a reducir la obligación a funciones precisas en el orden social, han despertado la esperanza de relativizar el carácter imperativo, constrictivo y, en suma, conflictivo, de la experiencia moral, más hemos visto acrecentarse de hecho las incidencias propiamente patológicas de dicha experiencia.

La liberación naturalista del deseo fracasó históricamente. No nos encontramos ante un hombre menos cargado de leyes y deberes, sino ante la gran experiencia crítica del pensamiento llamado libertino. Si nos vemos conducidos a abordar, aunque más no sea retrospectivamente, la experiencia de ese hombre del placer, veremos con rapidez —y por medio de un examen de lo que aportó el análisis al conocimiento y a la situación de la experiencia perversa— que, a decir verdad, todo en dicha teoría moral debía destinarla a ese fracaso.

En efecto, aunque la experiencia del hombre del placer se presenta unida a un ideal de liberación naturalista, basta con leer a los autores principales —quiero decir a aquellos que para expresarse al respecto, tomaron las vías más acentuadas en el sentido del libertinaje, incluso del erotismo— para percátarse de que entraña una nota de desafío, una suerte de ordalía propuesta a lo que sigue siendo el término, reducido sin duda, pero fijo ciertamente, de esta articulación —y que no es otro sino el término divino.

Dios, como autor de la naturaleza, es conminado a dar cuenta de las anomalías más extremas cuya exigencia nos proponen el marqués de Sade, Mirabeau, Diderot o asimismo tal o cual otro. Este desafío, esta conminación, esta ordalía, no debía permitir otra salida más que la que efectivamente resultó realizada en la historia. Quien se somete a la ordalía vuelve a encontrar, en último término, sus premisas, a saber, el Otro ante el cual esa ordalía se presenta, el Juez a fin de cuentas de la misma. Es esto lo que le da su tono propio a esta literatura que nos presenta la dimensión del erotismo de una manera quizás nunca hallada de nuevo, inigualable. No cabe duda de que deberemos, en el curso de nuestra investigación, proponer a nuestro propio juicio qué afinidad, qué parentesco, qué raíz conserva el análisis en una tal experiencia.

Abordamos aquí un camino poco explorado en el análisis. Parece que a partir del primer sondeo, del *flash* con que la experiencia freudiana iluminó los orígenes paradójicos del deseo, el carácter de perversión polimorfa de sus formas infantiles, una tendencia general llevó a los psicoanalistas a reducir esos orígenes paradójicos para mostrar su convergencia hacia un fin de armonía. Este movimiento caracteriza en su conjunto el progreso de la reflexión analítica, hasta el punto en que merece hacerse la pregunta de saber si ese progreso teórico no conducía, a fin de cuentas, a lo que podríamos llamar un moralismo más comprensivo que cualquiera de los que existieron hasta el presente. El psicoanálisis parecería tener como único objetivo apaciguar la culpa; aunque sepamos, gracias a nuestra experiencia práctica, las dificultades y los obstáculos, incluso las reacciones que una tal empresa acarrea.

Se trataría de una domesticación del goce perverso fundada, por un lado, en la demostración de su universalidad y, por otro, en su función.

Sin duda, el término de parcial, indicado para designar la pulsión perversa, adquiere en esta ocasión todo su peso.

En torno a la expresión pulsión parcial, el año pasado, giró ya toda una parte de nuestra reflexión acerca de la profundización que el análisis brinda a la función del deseo y acerca de la finalidad profunda de esa diversidad, sin embargo tan llamativa, que da su valor al catálogo de las tendencias humanas que el análisis nos permite establecer.

Quizá la cuestión no será correctamente percibida, en su verdadero relieve, hasta comparar el punto en que nos ha colocado nuestra visión del término deseo con lo que se articula, por ejemplo, en la obra de Aristóteles cuando éste habla de la ética. Le otorgaremos un lugar importante en nuestra reflexión, y especialmente a la obra que brinda la for-

ma más elaborada de esta ética aristotélica: la *Ética a Nicómaco*. Hay en su obra dos puntos que nos muestran cómo todo un registro del deseo es situado por él, literalmente, fuera del campo de la moral.

Para Aristóteles, en efecto, no hay problema ético tratándose de cierto tipo de deseos. Ahora bien, esos deseos a los que se refiere son nada menos que los términos promovidos al primer plano de nuestra experiencia. Un campo muy grande de lo que constituye para nosotros el cuerpo de los deseos sexuales es clasificado, lisa y llanamente, por Aristóteles en la dimensión de las anomalías monstruosas: utiliza en relación a ellos el término de bestialidad. Lo que sucede a ese nivel no compete a una evaluación moral. Los problemas éticos que plantea Aristóteles, cuyo filo y esencia les indicaré luego, se sitúan enteramente en otra parte. Este es un punto que tiene todo su valor.

Si consideramos, por otro lado, que el conjunto de la moral de Aristóteles no ha perdido para nada su actualidad en la moral teórica, se mide así exactamente en este punto la subversión que entraña una experiencia, la nuestra, que puede transformar esta formulación en algo sorprendente, primitivo, paradójico y, a decir verdad, incomprensible.

Pero ésta no es más que una puntuación en el camino. Deseo, esta mañana, articularles nuestro programa.

Nos encontramos ante la cuestión de saber qué permite formular el psicoanálisis en lo tocante al origen de la moral.

¿Se reduce su aporte a la elaboración de una mitología más creíble, más laica que la que se presenta como revelada? —la mitología reconstruida de *Tótem y tabú*, que parte de la experiencia del asesinato primordial del padre, de lo que lo engendra y de lo que se encadena a ella. Desde este punto de vista, la transformación de la energía del deseo permite concebir la génesis de su represión, de tal suerte que la falta en esta ocasión no sólo es algo que se nos impone en su carácter formal —debemos alabarnos por ella, *felix culpa*, pues en ella yace el principio de una complejidad superior, a la cual debe su elaboración la dimensión de la civilización.

¿En suma, todo se limita a la génesis del superyó, cuyo esbozo se elabora, se perfecciona, se profundiza, y se vuelve más complejo a me-

didada que avanza la obra de Freud? Esta génesis del superyó, veremos, no es solamente una psicogénesis y una sociogénesis. A decir verdad, es imposible articularla ateniéndose, respecto a ella, simplemente al registro de las necesidades colectivas. Algo se impone allí, cuya instancia se distingue de la pura y simple necesidad social; esto es aquello cuya dimensión intento aquí permitirles individualizar bajo el registro de la relación del significante y de la ley del discurso. Es aquello cuyo término debemos conservar en su autonomía si queremos poder situar de modo riguroso, incluso simplemente correcto, nuestra experiencia.

Aquí, sin duda, la distinción entre la cultura y la sociedad implica algo que puede considerarse nuevo, incluso divergente, respecto a lo que se presenta en cierto tipo de enseñanza de la experiencia analítica.

Esta distinción —cuya instancia y cuyo acento necesario estoy lejos de ser el único en favorecer, en indicar— espero hacérselas palpar en su localización y en su dimensión en Freud mismo.

Y para llamar de inmediato vuestra atención sobre la obra en la que examinaremos el problema, les designaré *El malestar en la cultura*, obra de 1922, escrita por Freud luego de la elaboración de su segunda tópica, o sea después de haber llevado a un primer plano la noción, tan problemática empero, de instinto de muerte. Verán expresado allí, en fórmulas cautivantes que, en suma, lo que sucede en el progreso de la civilización, ese malestar que se trata de medir, se sitúa, en relación al hombre —el hombre del que se trata en esta ocasión, en un vuelco de la historia en el que Freud mismo y su reflexión se alojan— muy por encima de él. Retornaremos al alcance de esta fórmula y les haré medir su incidencia en el texto. Pero la creo bastante significativa como para indicárselas desde ya y suficientemente ya iluminada por la enseñanza en que les muestro la originalidad de la conversión freudiana en la relación del hombre con el *logos*.

El malestar en la cultura, con el que les ruego tomen contacto o que vuelvan a leer, no es, en la obra de Freud, algo así como apuntes. No es del orden de lo que se le permite a un practicante o a un sabio, no sin cierta indulgencia, a guisa de excursión en el dominio de la reflexión filosófica, sin darle quizá todo el peso técnico que se le reconocería a una tal reflexión cuando proviene de alguien que se calificaría a sí mismo como formando parte de la clase de filosofía. Este punto de vista, demasiado difundido entre los psicoanalistas, debe ser absolutamente descartado. *El malestar en la cultura* es una obra esencial, primera, en la comprensión del pensamiento freudiano y en la intimación

de su experiencia. Debemos darle toda su importancia. Ella aclara, acentúa, disipa ambigüedades en puntos cabalmente diferenciados de la experiencia analítica, y de cuál debe ser nuestra posición respecto al hombre, en la medida en que en nuestra experiencia más cotidiana tenemos que vernosla desde siempre con el hombre, con una demanda humana.

Tal como dije, la experiencia moral no se limita a esa parte destinada al sacrificio, modo bajo el cual se presenta en cada experiencia individual. No está vinculada únicamente con ese lento reconocimiento de la función que fue definida, autonomizada por Freud, bajo el término de superyó y a la exploración de sus paradojas, a lo que denominé esa figura obscena y feroz, bajo la cual se presenta la instancia moral cuando vamos a buscarla en sus raíces.

La experiencia moral de la que se trata en el análisis es también aquella que se resume en el imperativo original que propone lo que podría llamarse en este caso el ascetismo freudiano —ese *Wo Es war, soll Ich werden*, en el que desemboca Freud en la segunda parte de sus *Vorlesungen* sobre el psicoanálisis. Su raíz nos es dada en una experiencia que merece el término de experiencia moral y se sitúa en el principio mismo de la entrada del paciente en el psicoanálisis.

Ese *yo (je)*, en efecto, que debe advenir donde eso estaba y que el análisis nos enseña a medir, no es otra cosa más que aquello cuya raíz ya tenemos en ese *yo* que se interroga sobre lo que quiere. No sólo es interrogado, sino que cuando avanza en su experiencia, se hace esta pregunta y se la hace precisamente en relación a los imperativos a menudo extraños, paradójicos, crueles, que le son propuestos por su experiencia mórbida.

¿Se someterá o no a ese deber que siente en él mismo como extraño, más allá, en grado segundo? ¿Debe o no debe someterse al imperativo del superyó, paradójico y mórbido, semiinconsciente y que, por lo demás, se revela cada vez más en su instancia a medida que progresa el descubrimiento analítico y que el paciente ve que se comprometió en su vía? Su verdadero deber, si puedo expresarme de este modo, ¿no es acaso ir contra ese imperativo? Esto es algo que forma parte de los datos de nuestra experiencia y asimismo de los datos preanalíticos. Basta ver cómo se estructura al comienzo la experiencia de un obsesivo, para saber que el enigma alrededor del término de deber como tal siempre está formulado para él desde el vamos, antes incluso de que llegue a la demanda de socorro, que es lo que va a buscar en el análisis.

A decir verdad, lo que aportamos aquí como respuesta a un tal problema, pese a estar ilustrado manifiestamente por el conflicto del obsesivo, conserva de todos modos su alcance universal, y a ello se debe el que haya éticas, el que haya una reflexión ética. El deber, sobre el cual hemos arrojado diversas luces —genéticas, originales—, el deber no es simplemente el pensamiento del filósofo que se ocupa de justificarlo.

La justificación de lo que se presenta con un sentimiento inmediato de obligación, la justificación del deber como tal, no simplemente de tal o cual de sus mandamientos, sino en su forma impuesta, se encuentra en el centro de una interrogación ella misma universal.

¿Somos nosotros, analistas, sencillamente en esta ocasión ese algo que acoge aquí al suplicante, que le brinda un lugar de asilo? ¿Somos nosotros sencillamente, y esto ya es mucho, ese algo que debe responder a una demanda, a la demanda de no sufrir, al menos sin comprender? Con la esperanza de que el comprender liberará al sujeto, no sólo de su ignorancia, sino de su sufrimiento mismo.

¿No es evidente, totalmente normal, que los ideales analíticos encuentren aquí su lugar? Ellos no faltan. Florecen abundantemente. Medir, localizar, situar, organizar los valores, como se dice en cierto registro de la reflexión moral, que proponemos a nuestros pacientes, y alrededor de los cuales organizamos la estimación de su progreso y la transformación de su vía en un camino, será una parte de nuestro trabajo. Por el momento, les enumeraré tres de estos ideales.

El primero es el ideal del amor humano.

¿Necesito acaso acentuar el papel que hacemos desempeñar a cierta idea del amor logrado? Este es un término que ya deben ustedes haber aprendido a reconocer, y no sólo aquí, porque a decir verdad no hay autor analítico que no se refiera a él. Saben que elegí a menudo aquí como blanco el carácter aproximativo, vago y mancillado de no sé qué moralismo optimista, por el que están marcadas las articulaciones originales de esa forma llamada la genitalización del deseo. Es el ideal del amor genital —amor que se supone modela por sí solo una relación de objeto satisfactoria —amor médico diría si quisiera acentuar en sentido cómico el tono de esta ideología —higiene del amor, diré para ubicar aquí aquello a lo que parece limitarse la ambición analítica.

Esta es una cuestión acerca de la cual no nos extenderemos infinitamente, pues la presento incesantemente a vuestra meditación desde que existe este seminario. Pero, para darle aquí un acento más sostenido,

les haré observar que la reflexión analítica parece eludir el carácter de convergencia de nuestra experiencia. Ciertamente, este carácter no puede ser negado, pero el analista parece encontrar allí un límite, más allá del cual no le es muy fácil ir. Decir que los problemas de la experiencia moral están enteramente resueltos en lo concerniente a la unión monogámica sería una formulación imprudente, excesiva e inadecuada.

¿Por qué el análisis que aportó un cambio de perspectiva tan importante sobre el amor, colocándolo en el centro de la experiencia ética, que aportó una nota original, ciertamente distinta del modo bajo el cual hasta entonces había sido situado el amor por los moralistas y los filósofos en la economía de la relación interhumana, por qué el análisis no impulsó más lejos las cosas en el sentido de la investigación de lo que deberemos llamar, hablando estrictamente, una erótica? Esto es algo que merece reflexión.

Al respecto, lo que incluí en el orden del día de nuestro próximo Congreso, la sexualidad femenina, es uno de los signos más patentes, en la evolución del análisis, de la carencia que designo en el sentido de una tal elaboración. Apenas es necesario recordar lo que Jones recogió de una boca que, sin duda, nada tiene de especialmente calificada a nuestros ojos, pero que se supone transmitió al menos en su texto correcto, con toda reserva, lo que cosechó de la boca de Freud. Jones nos dice haber recibido de esa persona la confidencia de que un día Freud le dijo algo así: *Después de treinta años de experiencia y de reflexión, siempre hay un punto al que no puedo dar respuesta, y es ¿Was will das Weib?* ¿Qué quiere la mujer? Más precisamente —¿Qué es lo que ella desea?— el término *will*, en esta expresión puede tener en lengua alemana este sentido. ¿Hemos avanzado mucho al respecto? No será vano mostrarles, dada la ocasión, qué suerte de evitación respondió en el progreso de la investigación analítica a una pregunta cuyo iniciador no puede decirse, empero, que haya sido el análisis. Digamos que el análisis, y precisamente el pensamiento de Freud, está ligado a una época que había articulado esta pregunta con una insistencia muy especial. El contexto ibseniano de fines del siglo XIX en el que maduró el pensamiento de Freud no podría descuidarse en este punto. Es, en suma, muy extraño que la experiencia analítica más bien haya ahogado, amortiguado, eludido, las zonas del problema de la sexualidad vista desde la perspectiva de la demanda femenina.

Segundo ideal, que es también cabalmente llamativo en la experiencia analítica —lo llamaré el ideal de la autenticidad.

No necesito, pienso, enfatizar demasiado este punto. No se les escapa que, si el análisis es una técnica de desenmascaramiento, supone esta perspectiva. Pero, a decir verdad, esto llega más lejos.

La autenticidad se nos propone no sólo como camino, etapa, escala de progreso. Es también verdaderamente cierta norma del producto acabado, algo deseable, por lo tanto, un valor. Es un ideal, pero en base al que nos vemos llevados a plantear normas clínicas muy finas. Les mostraré su ilustración en las observaciones sumamente sutiles de Helene Deutsch en lo concerniente a cierto tipo de carácter y de personalidad, acerca del cual no puede decirse que esté mal adaptado ni que falle en ninguna de las normas exigibles de la relación social, pero cuya actitud toda, cuyo comportamiento, es percibido en el reconocimiento —¿de quién?— del otro, del prójimo, como marcado de ese acento que ella llama en inglés el *As if*, que en alemán es el *Als ob*. Palpamos aquí cierto registro que no es definido ni simple y que no puede ser situado más que desde las perspectivas morales, que está presente, que dirige, que es exigible en toda nuestra experiencia y conviene medir hasta qué punto nos adecuamos a él.

Ese algo armonioso, esa plena presencia, cuyo déficit podemos medir tan finamente como clínicos, nuestra técnica, la que bauticé con el desenmascaramiento, ¿no se detiene a mitad de camino respecto a lo que hace falta para obtenerlo? ¿No sería interesante preguntarse qué significa nuestra ausencia en el terreno de lo que podríamos llamar una ciencia de las virtudes, una razón práctica, un sentido del sentido común? Pues, a decir verdad, no se puede decir nunca que intervengamos en el campo de ninguna virtud. Abrimos vías y caminos y allí esperamos que llegue a florecer lo que se llama virtud.

Asimismo, hemos forjado desde hace un tiempo un tercer ideal, que no estoy muy seguro de que pertenezca a la dimensión original de la experiencia analítica —el ideal de no-dependencia o, más exactamente, una suerte de profilaxis de la dependencia.

¿No hay aquí también un límite, una frontera muy sutil, que separa lo que le designamos al sujeto adulto como deseable en este registro y los modos bajo los que nos permitimos intervenir para que lo alcance?

Basta para ello recordar las reservas verdaderamente fundamentales, constitutivas, de la posición freudiana, en todo lo concerniente a la educación. Sin duda, nos vemos llevados a cada instante, y especialmente los psicoanalistas de niños, a avanzar en este dominio, a operar en la dimensión de lo que llamé en otro lado, en un sentido etimológico,

una ortopedia. Pero es de todos modos llamativo que, tanto por los medios que empleamos, como por los mecanismos teóricos que colocamos en un primer plano, la ética del análisis —pues hay una— entrañe el borramiento, el oscurecimiento, el retroceso, incluso la ausencia de una dimensión cuyo término basta decir para percatarse de lo que nos separa de toda la articulación ética que nos precede —el hábito, el buen o mal hábito.

Esto es algo a lo que nos referimos mucho menos en la medida en que la articulación del análisis se inscribe en términos harto diferentes —los traumas y su persistencia. Sin duda, hemos aprendido a atomizar ese trauma, esa impresión, esa marca, pero la esencia misma del inconsciente se inscribe en otro registro que aquel en el que, en la *Ética*, Aristóteles mismo acentúa con un juego de palabras, *éthos* / *èthos*. *

Hay matices extremadamente sutiles que pueden centrarse en el término de carácter. La ética en Aristóteles es una ciencia del carácter.

Formación del carácter, dinámica de los hábitos —más aun acción dirigida a los hábitos, al adiestramiento, a la educación. Deben recorrer esa obra tan ejemplar, aunque más no sea para medir la diferencia de los modos de pensamiento que son los nuestros con los de una de las formas más eminentes de la reflexión ética.

3

Para indicar hacia qué nos llevan las premisas de hoy, les diré lo siguiente —por abundantes que sean las materias con las que intenté mostrarles esta mañana las perspectivas, intentaré partir la vez próxima de una posición radical. Para delimitar la originalidad de la posición freudiana en materia de ética, es indispensable destacar un deslizamiento, un cambio de actitud en la cuestión moral como tal.

En Aristóteles, el problema es el de un bien, el de un Soberano Bien. Deberemos medir por qué le importa acentuar el problema del placer, de la función que ocupa desde siempre en la economía mental de la ética. Esto es algo que precisamente no podemos eludir en tanto es el punto de referencia de la teoría freudiana en lo concerniente a los dos sistemas ϕ y ψ , las dos instancias psíquicas que denominó procesos primario y secundario.

* Respectivamente en griego, costumbre y carácter. [T.]

¿Se trata realmente de la misma función del placer en cada una de estas elaboraciones? Es casi imposible delimitar esta diferencia si no nos percatamos de lo que ocurrió en el intervalo. No podremos evitar en ciertas ocasiones —aunque no sea ésta aquí mi función y aunque el lugar que ocupo aquí, no parece obligarme a ello en modo alguno— cierta investigación del progreso histórico.

Aquí tenemos que examinar esos términos directivos, esos términos de referencia de los que me sirvo, a saber, lo simbólico, lo imaginario y lo real.

Más de una vez, en la época en que hablaba de lo simbólico y de lo imaginario y de su interacción recíproca, algunos entre ustedes se preguntaron qué era a fin de cuentas lo real. Pues bien, cosa curiosa para un pensamiento sumario que pensaría que toda exploración de la ética debe recaer sobre el dominio de lo ideal, si no de lo irreal, nosotros iremos en cambio a la inversa, en el sentido de una profundización de la noción de lo real. La cuestión ética, en la medida en que la posición de Freud nos permite progresar en ella, se articula a partir de una orientación de la ubicación del hombre en relación con lo real. Para concebirla hay que ver qué sucedió en el intervalo entre Aristóteles y Freud.

Lo que sucedió al inicio del siglo XIX, es la conversión o la reversión utilitarista. Podemos especificar ese momento, sin duda totalmente condicionado históricamente, por una declinación radical de la función del amo, la cual rige evidentemente toda la reflexión aristotélica y determina su perdurabilidad a través de los tiempos. Encontraremos expresada en Hegel la desvalorización extrema de la posición del amo, pues hace de él el gran chorlito, el cornudo magnífico de la evolución histórica, pasando por las vías del vencido, es decir del esclavo y de su trabajo, la virtud del progreso. Originalmente, en su plenitud, el amo en la época en que existe, en la época de Aristóteles, es algo muy diferente de la ficción hegeliana, la cual no es más que su envés, el negativo, el signo de su desaparición. Poco antes de este punto terminal, en el surco de cierta revolución que afecta las relaciones interhumanas, surge el pensamiento llamado utilitarista, el que está lejos de ser la pura y simple banalidad que se supone.

No se trata simplemente de un pensamiento que se hace la pregunta de cómo repartir, de cuál es la mejor repartición posible de los bienes que hay en el mercado. Hay allí toda una reflexión cuyo resorte, cuya pequeña manijilla encontré gracias a Jakobson, aquí presente, en la indicación que me dio de lo que permitiría entrever un trabajo de Jeremy

Bentham, ordinariamente dejado de lado en el resumen clásicamente dado de su obra.

Este personaje está lejos de merecer el descrédito, incluso el ridículo, que cierta crítica filosófica podría señalar en lo referente a su papel en el curso de la historia del progreso ético. Veremos que su esfuerzo se desarrolló alrededor de una crítica filosófica, lingüística en sentido estricto. Es imposible medir exactamente en otro lado el acento puesto en el curso de esta revolución sobre el término de real, que se opone en él a un término que es en inglés el de *fictitious*.

Fictitious no quiere decir ilusorio ni, en sí mismo, engañoso. Está lejos de poder ser traducido por ficticio, como no dejó de hacerlo quien fue el agente de su éxito en el continente, a saber, Étienne Dumont, que de algún modo vulgarizó la doctrina. *Fictitious* quiere decir ficticio, pero en el sentido en que ya articulé ante ustedes que toda verdad tiene una estructura de ficción. El esfuerzo de Bentham se instaura en la dialéctica de la relación del lenguaje con lo real para situar el bien —el placer en esta ocasión, al que articula, veremos, de modo totalmente diferente que Aristóteles— del lado de lo real. En el interior de esta oposición entre la ficción y la realidad viene a ubicarse el movimiento de vuelco de la experiencia freudiana.

Una vez operada la separación de lo ficticio y de lo real, las cosas no se sitúan para nada allí donde cabría esperarlas. En Freud, la característica del placer, como dimensión de lo que encadena al hombre, se encuentra totalmente del lado de lo ficticio. Lo ficticio, en efecto, no es por esencia lo engañoso, sino, hablando estrictamente, lo que llamamos lo simbólico.

Que el inconsciente esté estructurado en función de lo simbólico, que lo que el principio del placer haga buscar al hombre sea el retorno de un signo, que lo que hay de distracción en lo que conduce al hombre sin que lo sepa en su conducta, o sea lo que le da placer porque es de algún modo una eufonía, que lo que el hombre busca y vuelve a encontrar, sea su huella a expensas de la pista —es esto aquello cuya importancia toda hay que medir en el pensamiento freudiano, para poder también concebir cuál es entonces la función de la realidad.

Ciertamente, Freud no duda, tampoco Aristóteles, que el hombre busca la felicidad, que ése es su fin. Cosa curiosa, la felicidad [*bonheur*] en casi todas las lenguas se presenta en términos de encuentro: *Týkhē* *. Salvo en inglés —e incluso allí está muy cerca. Hay allí al-

* En griego "(lo que toca en) suerte". [T.]

guna divinidad favorable. *Bonheur**, buena suerte, es también para nosotros *augurum*, un buen presagio y un buen encuentro. *Glück*, es *gelück*. *Happiness*, es de todos modos *happen*, es también un encuentro, aunque no se experimente aquí la necesidad de agregarle la partícula precedente que marca el carácter, hablando estrictamente, feliz de la cosa.

No es seguro, empero, que todos estos términos sean sinónimos —no necesito recordarles la anécdota del personaje emigrado de Alemania a América, a quien se le pregunta: —*Are you happy?*— *Oh yes. I am very happy. I am really very, very happy, aber nicht glücklich!*

A Freud no se le escapa que la felicidad es lo que debe ser propuesto como término de toda búsqueda, por ética que ella sea. Pero lo decisivo —cuya importancia no se ve suficientemente, bajo el pretexto de que se deja de escuchar a un hombre a partir del momento en que parece salir de su dominio propiamente técnico—, lo que yo querría leer en *El malestar en la cultura*, es que para esa felicidad, nos dice Freud, absolutamente nada está preparado en el macrocosmos ni en el microcosmos.

Este es el punto totalmente nuevo. El pensamiento de Aristóteles en lo concerniente al placer implica que el placer tiene algo que no puede ser cuestionado y que está en el polo directivo de la realización del hombre, en la medida en que si hay algo divino en el hombre es su pertenencia a la naturaleza.

Deben ustedes evaluar hasta qué punto esta noción de naturaleza es diferente de la nuestra, pues ella entraña la exclusión de todos los deseos bestiales fuera de lo que es, hablando estrictamente, la realización del hombre. En el intervalo tuvimos entonces una inversión completa de la perspectiva. Para Freud, todo lo que se dirige hacia la realidad exige no se qué temperamento, baja de tono, de lo que es hablando estrictamente la energía del placer.

Esto tiene una importancia enorme, aunque pueda parecerles, dado que son ustedes hombres de su tiempo, algo banal. Escuché que se hacía sobre mí el siguiente comentario: Lacan sólo dice que *el rey está desnudo*. Quizá, por otra parte, se trataba de mí, pero atengámonos al respecto a la mejor hipótesis, que se trataba de lo que enseñó. Con toda seguridad, lo enseñó de un modo quizá un poco más humorístico de lo que piensa mi crítico, cuyas intenciones últimas no tengo que evaluar en esta ocasión. Si digo que *el rey está desnudo*, esto no es exactamente igual a lo que hace el niño que se supone hacer caer la ilusión universal,

* En francés *bonheur*, literalmente: buena suerte. [T.]

sino más bien algo del estilo de Alphonse Allais haciendo agruparse a los paseantes alertándolos con voz sonora —¡Oh escándalo! ¡Miren a esta mujer! ¡Debajo de su vestido está desnuda! Y, a decir verdad, yo ni siquiera digo eso.

Si, en efecto, el rey está desnudo, sólo lo está bajo una cierta cantidad de vestimentas —ficticias sin duda, pero sin embargo esenciales a su desnudez. Y en relación a esas vestimentas, su desnudez misma, como otro excelente cuento de Alphonse Allais lo muestra, nunca podría ser suficientemente desnuda. Después de todo, se puede despellejar al rey tanto como a la bailarina.

Verdaderamente, la perspectiva de este carácter absolutamente cerrado nos remite al modo en que se organizan las ficciones del deseo.

Allí adquieren su alcance las fórmulas del fantasma que les di el año pasado y adquiere todo su peso la noción del deseo como deseo del Otro.

Terminaré hoy con una nota de la *Traumdeutung* tomada de la *Introducción al psicoanálisis*. Un segundo factor que nos dirige, escribe Freud, mucho más importante y totalmente descuidado por el profano, es el siguiente. Ciertamente, la satisfacción de un anhelo debe provocar placer, pero —no pienso forzar las cosas volviendo a encontrar aquí la acentuación lacaniana de cierta manera de plantear las preguntas— el soñador, como es bien sabido, no tiene una relación simple y unívoca con su anhelo. Lo rechaza, lo censura, no lo quiere. Volvemos a encontrar aquí la dimensión esencial del deseo, siempre deseo en grado segundo, deseo de deseo.

A decir verdad, podemos esperar que el análisis freudiano establezca un poco de orden en aquello en lo que desembocó finalmente, estos últimos años, la investigación crítica, a saber, la famosa, demasiado famosa, teoría de los valores, la que permite a uno de sus partidarios decir que el valor de una cosa es su deseabilidad. Presten bien atención —se trata de saber si ella es digna de ser deseada, si es deseable que se la desee. Entramos aquí en una especie de catálogo, que se podría comparar en muchos de los casos con una tienda de ropavejero, donde se apilan las diversas formas de veredicto que dominaron a lo largo de las épocas, y aún ahora, con su diversidad, incluso con su caos, las aspiraciones de los hombres.

La estructura constituida por la relación imaginaria como tal, por el hecho de que el hombre narcisista entra doble en la dialéctica de la

ficción, encontrará quizá su clave al final de nuestra investigación de este año sobre la ética del análisis. Verán ustedes asomar, en último término, la cuestión planteada por el carácter fundamental del masoquismo en la economía de los instintos.

Sin duda, algo deberá permanecer abierto en lo concerniente al punto que ocupamos en la evolución de la erótica y de la cura a aportar, ya no a tal o cual, sino a la cultura y a su malestar. Quizá deberemos hacer nuestro duelo por toda verdadera innovación en el dominio de la ética —y hasta cierto punto se podría decir que algún signo de ello se encuentra en el hecho de que ni siquiera fuimos capaces, después de todo nuestro progreso teórico, de ser el origen de una nueva perversión. Pero sería sin embargo, un signo seguro de que hemos llegado verdaderamente al núcleo del problema sobre el tema de las perversiones existentes llegar a profundizar el papel económico del masoquismo.

En último término, para llegarle a dar uno que sea accesible, éste es el punto en el que espero llegaremos a concluir este año.

18 DE NOVIEMBRE DE 1959