

Las metas morales del psicoanálisis¹.

Promover en la ordenanza del psicoanálisis la normalización psicológica incluye lo que podemos llamar una moralización racionalizante.

Asimismo, apuntar al logro de lo que se llama el estadio genital, la maduración de la tendencia pulsional y el objeto de la necesidad, que daría la medida de una relación justa con lo real, entraña ciertamente cierta implicación moral.

Nos preguntamos: ¿La perspectiva teórica y práctica de nuestra acción de la terapia psicoanalítica debe reducirse al ideal de una armonización psicológica? ¿Debemos los psicoanalistas, con la esperanza de hacer acceder a nuestros pacientes a la posibilidad de una felicidad sin sombras, pensar que puede ser total la reducción de la antinomia que Freud mismo articuló tan poderosamente en el “Malestar en la Cultura”?

Nos referimos lo que enuncia en su trabajo, cuando Freud formula que la forma bajo la cual la instancia moral se inscribe concretamente en el hombre, y que, en su decir, es todo menos racional, esa instancia que llamó **el Superyó** es de una economía tal que cuantos más sacrificios se le hacen tanto más exigente deviene.

Esta advertencia, **este desgarró del ser moral en el hombre**, ¿*acaso nos está permitido olvidarlo en la doctrina y en la práctica analíticas?*

A decir verdad, esto es efectivamente lo que sucede; estamos por demás inclinados a olvidarla, tanto en las promesas que creemos poder hacer, como en las que podemos creer hacernos a propósito de tal o cual desenlace de nuestra terapéutica.

Es grave y es aún más grave cuando estamos en posición de dar al análisis todo su alcance, quiero decir cuando estamos frente al final

¹ Los fines morales del psicoanálisis (29 de junio de 1960). Una lectura y síntesis de “La ética del psicoanálisis” de J. Lacan

concebible (ver “Análisis terminable e interminable” de Freud) del análisis en su función didáctica en el pleno sentido del término.

¿Un análisis, si debemos concebirlo como plenamente terminado por el candidato que luego se encontrará en *una posición responsable respecto de la actividad profesional psicoanalítica, es decir el “psicoanalista titulado”*, debe idealmente con derecho diríamos, terminar su formación con esta perspectiva de confort, que podemos llamar perspectiva de **racionalización moralizante**, como a menudo tiende a expresarse?

Cuando se articuló, en línea con la experiencia freudiana, **la dialéctica de la demanda, de la necesidad y del deseo (Ver Lacan)**, ¿es acaso sostenible reducir el éxito del análisis a una posición de confort individual, vinculada a esa función con toda seguridad fundada y legítima que podemos llamar el servicio de los bienes (del bien común- los bienes comunes)?; Bienes privados, bienes de la familia, bienes de la casa, y también otros bienes que nos solicitan, bienes de la profesión, del oficio, de la ciudad.

¿Podemos hoy en día conformarnos con esta pretensión?

Cualquiera que sea respuesta que aportemos a la demanda de quienes (pacientes, candidatos, políticos, etc.) concretamente recurren a nosotros psicoanalistas en nuestra sociedad, es bastante claro que su aspiración a la felicidad siempre será un lugar abierto a una promesa, a un milagro, a un espejismo de contenido sugestivo o relacionado con el deseo de libertad; Sintetizaremos en una caricatura: Es decir, por ejemplo, el deseo de posesión de todas las mujeres por un hombre, o del hombre ideal por una mujer. Hacerse el garante de que el sujeto puede de algún modo encontrar el bienestar (o el bien) que pretende en el análisis es una suerte de estafa.

No hay ninguna razón para que nos hagamos los garantes del llamado “ensueño burgués” de la “gente respetable”².

Un poco más de rigor y de firmeza es exigible en nuestro enfrentamiento de la condición humana y por eso no debemos olvidar que el servicio de del bien, y de los llamados bienes, tiene exigencias; y que finalmente el

¹ se define como "gente respetable" a la formada por hombres y mujeres reconocidos como honestos, íntegros y obedientes.

paso de la exigencia de la felicidad al plano político que le corresponde tiene consecuencias.

El movimiento en el que es arrastrado el mundo en que vivimos al promover hasta sus últimas **consecuencias el ordenamiento universal del servicio de los bienes**, implica una amputación y sacrificios; a saber, ese estilo de puritanismo en la relación con el deseo que se ha instaurado históricamente.

La normativa dirigida al servicio de los bienes en el plano universal no resuelve, sin embargo, el problema de la relación actual de cada hombre con su propio deseo (sea consciente o, sobre todo, inconsciente durante el corto tiempo que pasa entre su nacimiento y su muerte; no se trata pues de la felicidad de las generaciones futuras.

Es decir, la función del deseo del ser humano debe permanecer en una relación fundamental con la muerte.

Nos preguntamos: **¿la terminación del análisis, la verdadera terminación, entendiendo la que prepara para devenir psicoanalista a un candidato..., no debe enfrentar en su término al que la lleva a cabo con la realidad de la condición humana?**

Es propiamente esto lo que Freud, hablando de la angustia, designó como el fondo sobre el que se produce su señal significativa, su llamada de atención. A saber, la Hilflosigkeit, el desamparo, en el que el hombre en esa relación consigo mismo, que es su propia muerte, no puede esperar ayuda de nadie. Su “propia muerte” ..., pero en el sentido en que puede vivir las dos muertes: la real -por una parte- y la imaginada psicológicamente y experimentada en algunos casos de intensa melancolía, por la otra.

Al término del análisis didáctico, el sujeto debe alcanzar y conocer el campo y el nivel de la experiencia del desasosiego absoluto, a nivel del cual la angustia ya es una protección. No “Abwarten” (esperar), sino **Erwartung** (la espera - la expectativa). [Ver la obra de Arnold Schoenberg para soprano donde se trata el tema de la “espera” y el desasosiego de la protagonista].

La angustia ya se despliega perfilando un peligro, mientras que no hay peligro a nivel de la experiencia última de la Hilflosigkeit.

El límite de esa región se expresa ya para el ser humano según la definitiva expresión de Hamlet: “To be or not to be”

Es precisamente por eso que el mito de Edipo adquiere en este planteamiento toda su dimensión completa.

Edipo, en un cierto sentido, no tuvo el complejo de Edipo, hay que recordarlo. Él se castiga por una falta que no cometió.

Solamente mató a un hombre que él no sabía que era su padre y al que encontró en su camino de huida por haber sospechado que le estaba predestinado algo inquietante con relación con su padre. Huye de aquellos a quienes cree sus padres y, queriendo evitar el crimen predestinado, se lo encuentra en su camino.

El pobre Edipo tampoco sabe que ha alcanzado la “felicidad”: la felicidad conyugal, y la de su oficio de rey, siendo el gobernador de una supuesta ciudad feliz, al acostarse con su madre.

Nos podemos plantear, pues, esta pregunta: ¿Qué significa el tratamiento que se inflige Edipo?

¿Qué tratamiento?: Renuncia a aquello mismo que lo cautivó. Propiamente, fue burlado, engañado, por su acceso mismo a la felicidad. Más allá del servicio de los bienes e incluso del pleno éxito de sus servicios, entra en la zona donde busca su deseo (deseo de saber más acerca de su destino!!!)

Observen bien las disposiciones de Edipo —in articulo mortis ni duda o recela. La ironía de la expresión francesa “*bon pied, bon oeil*” [*literalmente a buen pie buen ojo, pero que significa ser inteligente o fuerte como un roble*] no podría en su caso adquirir demasiado alcance, pues el hombre de los pies hinchados tiene entonces los ojos reventados. Pero esto no le impide exigir todavía todo, a saber, los honores debidos a su rango (paradoja entre su deseo y el deseo del Otro).

Edipo, habiendo renunciado al servicio de los bienes, no ha abandonado para nada sin embargo la preeminencia de su dignidad sobre esos mismos bienes y donde, en esa libertad trágica, tiene que enfrentar la consecuencia de ese deseo que lo llevó a franquear ese término y que es **el deseo de saber**. Supo, pero quiere saber todavía más.

El rey Lear también renuncia al **servicio de los bienes, a los deberes reales**; cree que está hecho pare ser amado, y le entrega entonces el servicio de los bienes a sus hijas. Pero no hay que creer que renuncia empero a nada, comienza la libertad, la vida de fiesta con cincuenta caballeros, la broma, mientras que es recibido alternativamente por cada una de las dos arpías a las que creyó poder entregar las cargas del poder.

En el intervalo, lo vemos allí con la sola garantía de la fidelidad, debida al pacto de honor, porque transmitió libremente lo que la fuerza le aseguraba. La formidable ironía shakespeariana moviliza todo un pulular de destinos que se devoran entre sí, pues no solamente Lear, sino todos los que en la pieza son **gente de bien** (los que ostentan los bienes y se cuidan de no perderlos), son condenados a la desgracia sin remisión por fundarse en la sola fidelidad y en el pacto de honor.

Lear al igual que Edipo, muestra que quien avanza en esa zona, ya se avance en ella por la vía irrisoria de Lear o por la vía trágica de Edipo, avanzará en ella sólo y traicionado.

La última palabra de Edipo es, lo saben, ese “*no mostrar*” que tantas veces repetí ante ustedes, que entraña toda esa **exégesis de la negación**.

También otros textos lo manifiestan, en Antígona, por ejemplo, en el pasaje en que el guardia, hablando de ese alguien que aún no se sabe que es Antígona, dice: “Partió sin dejar huellas”. Y agrega, en la versión que elige la edición, (ἐφυγε μη εἶδεναι): Se fue para no ser visto – efeyi ne eideno). Esto quiere decir, en principio, evitó que se sepa quién es, como lo propone una variante. Pero si, en la primera versión, se tomasen las dos negaciones al pie de la letra, se diría que evitó que uno no sepa quién es.

El “no” está ahí por la Spaltung de la enunciación y el enunciado que les expliqué. El “no mostrar”, quiere decir,: antes bien, no ser.

Esta es la preferencia con la que debe terminar una existencia humana, la de Edipo, tan perfectamente lograda que no muere de la muerte de todos, a saber, de una muerte accidental, sino de la verdadera muerte, en la que él mismo define su ser: *estar muerto en vida*.

Es *una maldición consentida* de esa verdadera subsistencia que es la del ser humano, *subsistencia en la sustracción de él mismo al orden del mundo*.

Edipo nos muestra dónde se detiene la zona límite interior de la relación con el deseo. En toda experiencia humana, esta zona siempre es arrojada más allá de la muerte, porque el ser humano común regla su conducta sobre lo que hay que hacer para no arriesgar la otra muerte, la que consiste simplemente en hincar el pico.

Primum vivere. Las cuestiones profundas del ser son siempre dejadas para más tarde, lo cual no quiere decir que no estén ahí en el horizonte.

Tomen por ejemplo ese artículo, por lo demás excelente en todos los puntos, de Jones sobre "Odio, culpa y temor", donde muestra la circularidad, no absoluta, entre estos términos.

Retomemos esos principios a nivel de ese hombre común con el que nos enfrentamos y tratemos de ver qué implican. Jones, por ejemplo, quizá expresó mejor que otros la coartada moral, que denominó "morallsches Entgegenkommen", es decir, la complacencia de la exigencia moral. Muestra, en efecto, que muy a menudo no hay, en los deberes que el hombre se impone, más que el temor de los riesgos que corre si no se los impusiese. Hay que llamar a las cosas por su nombre y no es porque se lo coloca ahí, detrás de un triple velo analítico, que no es esto lo que eso quiere decir; lo que el análisis articula es que, en el fondo, es más cómodo padecer la interdicción que exponerse a la castración; a la pérdida del deseo de omnipotencia. Al deseo de vivir eternamente.

Intentemos ir un poco más allá. Antes de profundizar en esta cuestión, lo cual a menudo es una manera de evitarla: ¿qué quiere decir que el superyó se produce, según Freud, en el momento en que declina el Edipo? Sin duda, desde entonces se ha adelantado algunos pasos, mostrando que había uno, nacido antes, dice Melanie Klein, como represalia de las pulsiones sádicas, aunque nadie sea capaz de justificar que sea siempre el mismo Superyó. Pero atengámonos al Superyó edípico. Que nazca cuando declina el Edipo quiere decir que el sujeto incorpora su instancia.

Esto debería ponernos en la pista. En un artículo celebre que se llama "Duelo y melancolía", Freud dice también que el trabajo del duelo se aplica a un objeto incorporado; a un objeto al cual, por una u otra razón,

uno, realmente, no le desea demasiado el bien. Ese ser amado al que damos tanta importancia en nuestro duelo, no sólo lo alabamos, sino que también le odiamos, aunque más no fuese a causa del sentimiento de carencia y el dolor que nos hizo al dejarnos. Entonces, si incorporamos al padre siendo, también malvados con nosotros mismos, es quizás porque tenemos muchos reproches que hacerle a ese padre.

La castración, la privación y la frustración son cosas diferentes. Si la frustración es el asunto propio de la madre simbólica, el responsable de la castración, si se lee a Freud, es el padre real; y a nivel de la privación, sería el padre imaginario. Intentemos ver bien la función de cada una de estas experiencias en el declinar del Edipo y en la formación del Superyó. Quizá esto nos aporte alguna claridad y evitemos confusiones, cuando tomemos en cuenta, por un lado, el padre como castrador y, por otro, las otras imágenes de padre como origen del Superyó. Esta distinción es esencial en todo lo que Freud articuló y, sobre todo, con relación a la castración, cuando comenzó a definirla, como un fenómeno que verdaderamente nos deja estupefactos; pues algo así no había sido esbozado nunca.

El padre real, nos dice Freud, es castrador. Por su presencia de padre real y como efectivamente necesitando a un personaje ante el cual el niño se encuentra en rivalidad con él: la madre. Sea o no así en la experiencia real, en la teoría eso no tiene duda alguna, el padre real es sentido como el Gran Follador.

Pero, ese otro padre, también real y mítico no se borra al declinar el Edipo. Ese otro padre tras el cual el niño, a esa edad, sin embargo, avanzada de cinco años, puede muy bien haber ya descubierto: el padre imaginario, el padre que en su tierna infancia idealizó y que finalmente le hizo tanto mal al convertirse en padre castrador.

¿No será acaso alrededor de lo que para él niño es privación, que se fomenta y se forja el duelo del padre imaginario? Es decir, de un padre que se sentía verdaderamente “alguien” (divino). El perpetuo reproche que nace entonces, de manera más o menos definitiva y bien formada según los casos, sigue siendo fundamental en la estructura del sujeto. Ese padre imaginario, no es el padre real, sino el fundamento de la imagen providencial de Dios. Y la función del Superyó, en último

término, en su perspectiva última, no sólo es amor, sino también es odio a Dios, reproche a Dios por haber hecho tan mal las cosas.

Tal es, creo, la verdadera estructura de la articulación del complejo de Edipo. Si lo entendemos de este modo, nos resultarían muchos más claros los rodeos, las vacilaciones, los titubeos de los autores para explicarse sus accidentes y sus detalles. En particular, y nunca de otro modo, podríamos ver, desde esta perspectiva, lo que Jones quiere decir verdaderamente cuando habla de la relación entre temor y culpa con respecto a la génesis del Superyó.

Todo sería más simple si realmente hubiera deseado Dios (como algo natural) que el drama sucediese en el nivel sangrante de la castración y que el pobre hombrecito inundase con su sangre, como Cronos/Urano, el mundo entero.

Todos saben que esa castración está en el horizonte como amenaza y, que obviamente, no se produce nunca en ningún lado. Lo que se efectúa está relacionado con el hecho de que, de ese órgano, de ese significante, el hombrecito es un soporte, y más vale decir de carácter pobretón y que aparece ante todo más bien privado de su potencial. Aquí podemos entrever la comunidad de su suerte con lo que experimenta la niña, quien se inscribe igualmente de modo mucho más claro en esta perspectiva.

Se trata de ese vuelco en que el sujeto acaba se percatándose, muy simplemente de que su padre, en realidad, carece de ese valor otorgado. Quizá es por ello precisamente, porque Freud amaba a su padre por lo que le fue necesario volver a darle una estatura, hasta concederle míticamente esa talla de gigante de la horda primitiva.

Pero: ¿cuál es la cuestión de fondo? Nos lo muestra la historia de Edipo

Si Edipo es un hombre completo, si Edipo no tiene complejo de Edipo, es porque en su historia no hay padre para nada. Quien le sirvió de padre fue su padre adoptivo. Y todos estamos aún en ese punto, porque después de todo, *pater est quem justae nuptiae demonstrant*, lo que equivale a decir que el padre es el que nos reconoció. Todos estamos final y fundamentalmente en el mismo punto que Edipo, aunque no lo

sepamos. El padre que Edipo conoció, precisamente, como lo indica el mito de Freud, no fue realmente más que *el padre una vez muerto*.

Aquí está también, la función del padre. La única función del padre, según Lacan, es ser un mito, siempre y únicamente el Nombre-del-Padre, es decir, nada más que el padre muerto, como Freud nos lo explica en Tótem y tabú.

Pero, obviamente, para comprender todo esto es necesario que la aventura humana, aunque no fuese más que de manera esbozada, haya sido llevada hasta su término. Es decir, comprender por qué Edipo llegó a desgarrarse los ojos.

El hombre hace siempre la experiencia de su deseo franqueando un límite benefactor. Es todo el sentido de lo que Jones produce cuando habla de afánisis, ligada a ese digamos riesgo patológico mayor que es simplemente no desear. El deseo de Edipo es saber *la clave del deseo*.

Cuando dice Lacan que el deseo del hombre es el deseo del Otro, esto nos lleva a pensar algo que canta Paul Eluard cuando habla del duro deseo de durar. Eso no es otra cosa sino el deseo de desear.

Para el hombre común, en la medida en que el duelo del conflicto edípico está en el origen del Superyó, la experiencia del doble límite, el de la muerte real arriesgada hasta el de la muerte preferida, y asumida, tomar conciencia de, en realidad, *ser-un-ente-para-la-muerte*, sólo se le presenta bajo un velo. Ese velo que llama Jones: el odio.

Eso puede explicar por qué en la ambivalencia del amor y del odio, muchos autores psicoanalíticos sitúan el termino último de la realidad psíquica con la que nos enfrentamos.

El límite exterior que retiene al hombre en el servicio del bien es el *primum vivere* y, finalmente, contra el temor a la castración, a la pérdida de la omnipotencia, a la experiencia de la muerte.

Entre estas experiencias, se debate el hombre común con la vivencia de su culpa, reflejo de su odio por el creador, cualquiera que sea este, (pues el hombre es de espíritu creacionista), que lo creó como una criatura tan débil e insuficiente.

Sin embargo, esto no es nada significativo para el héroe, para quien efectivamente exploró esas zonas límite. Para Edipo, por ejemplo, que llega hasta el (μη φυναι): el “no nacer” del verdadero *ser-para-la-muerte*, **su maldición consentida**, el matrimonio con la aniquilación, considerado como el término de su anhelo. No hay aquí otra cosa más que la verdadera e invisible desaparición que es la suya.

La entrada en esa zona está constituida para él por la renuncia a los bienes y al poder en los que consiste la punición, que no es tal. Si se arranca del mundo, con el acto de encegucerse es porque quien se aparta de las apariencias puede alcanzar la verdad.

Los antiguos lo sabían: el gran Homero era ciego, Tiresias también.

Entre Homero y Tiresias se juega para Edipo el reino absoluto de su deseo. Lo demuestra el hecho de que Edipo se muestra irreductible hasta el final, exigiendo todo, no habiendo renunciado a nada, no mostrando en absoluto ninguna reconciliación.

La Interiorización de la Ley, nada tiene que ver con la Ley en sí misma.

Todavía habría que saber por qué. Es posible que el Superyó sirva de apoyo a la conciencia moral, pero todos saben bien que nada tiene que ver con ella en lo que concierne a sus exigencias más obligatorias.

Lo que exige el Superyó no tiene nada que ver con aquello que tendríamos derecho a hacer la regla universal de nuestra acción.

—————/—————/—————/—————/—————/

Las paradojas de la ética

6 de Julio de 1960

Has actuado en conformidad con tu deseo ?¿ESTAS ACTUANDO CONFORME A QUÉ PRINCIPIOS...TUS PRINCIPIOS... TUS DESEOS? Basados en qué juicios implícitos y explícitos? ¿Según tu deseo o el deseo del Otro.... Según el deseo de los demás?

Estamos pues en nuestra última reunión.

Para concluir, les propondré hoy cierto número de observaciones, algunas conclusivas, otras de experiencia, sugestivas. No se asombrarán por ello, pues aún no hemos clausurado nuestro discurso y no es fácil encontrar un registro medio cuando se trata de terminar sobre un tema relativamente excéntrico. Digamos que hoy les traigo un *mixed grill*.

La ética consiste esencialmente —siempre hay que volver a partir de las definiciones— en un juicio sobre nuestra acción, haciendo la salvedad de que sólo tiene alcance en la medida en que la acción implicada en ella también entrañe o supuestamente entrañe un juicio, incluso Implícito. La presencia del juicio de los dos lados es esencial a la estructura

Si hay una ética del psicoanálisis —la pregunta se formula—, es en la medida en que de alguna manera, por mínima que sea, el análisis aporta algo que se plantea como medida de nuestra acción—o simplemente lo pretende. En una primera inspección puede surgir la idea de que nos propone como medida de nuestra acción un retorno a nuestros Instintos. Este es un momento perimido ya desde hace mucho tiempo, pero quizá hay aún algunos por aquí y por allá a quienes esto puede darles miedo —incluso escuché a alguien en una sociedad filosófica, aportarme objeciones de esta especie, que me parecían desvanecidas desde hace unos cuarenta años. Pero, a decir verdad, todo el mundo está ahora bastante reasegurado sobre este tema, a nadie se le ocurre temer una degradación de esta especie como consecuencia del análisis.

Les mostré a menudo que, si me permiten decirlo, construyendo los instintos, haciendo de ellos la ley natural de la realización de la armonía, el psicoanálisis adquiere el cariz de una coartada bastante inquietante, de una jactancia moralizante, de un bluff, cuyos peligros no podrían dejar de mostrarse demasiado. Para ustedes es un lugar común, en el que por lo tanto no me detendré más.

Para atenernos a lo que puede decirse en un primer paso, que todos saben desde hace tiempo y que es lo que hay en lo más modesto de nuestra práctica, digamos que el psicoanálisis procede por un retorno a la acción. Esto por sí sólo justifica que estemos en la dimensión moral. La hipótesis freudiana del inconsciente supone que la acción del hombre, ya sea ésta sana o enferma, normal o mórbida, tiene un sentido oculto al

que se puede llegar. En esta dimensión, se concibe de entrada la noción de una catarsis que es purificación, decantación, aislamiento de planos.

Este no es un descubrimiento, me parece, sino la posición mínima, que felizmente me parece no está demasiado oscurecida en la noción común que se puede tener del análisis, existe lo que sucede a nivel de lo vivido en sentido más profundo, que guía a lo vivido, al que se puede acceder y las cosas no deben ser las mismas cuando las dos capas están separadas.

Esto no va demasiado lejos, es la forma embrionaria de un antiguo *gnothi seauton* [conócete a ti mismo], con un acento particular evidentemente, que coincide con una forma excesivamente general de todo progreso que se puede llamar interior. Pero esto, baste ya para poner en su lugar la abrupta diferencia aportada, si no por la experiencia analítica, en todo caso por el pensamiento freudiano, en la que tanto insistí este año.

¿En qué consiste? Se mide con la respuesta dada a la pregunta que se hace la gente común y a la que respondemos de manera más o menos directa, una vez hecho este asunto, una vez operado ese retorno al sentido, una vez liberado el sentido profundo, es decir, simplemente separado por una catarsis en el sentido de decantación, ¿todo camina sólo? Y para poner los puntos sobre las íes ¿no hay algo más que benevolencia

Esto nos lleva a la pregunta más vieja. Un tal Mencio, ese es el nombre que le dieron los jesuitas, nos dice que ella se juzga de la siguiente manera: la benevolencia es en el origen natural al hombre, es como una montaña cubierta de árboles. Pero, los habitantes de los alrededores comienzan a cortar los árboles. La acción benéfica de la noche trae un nuevo florecimiento de los retoños, pero a la mañana, los rebaños llegan, los devoran y, finalmente, la montaña es una superficie lisa, en la que nada brota.

Ven que el problema no data de ayer. Esa benevolencia está tan poco asegurada para nosotros por la experiencia que partimos, nosotros, de lo que se llama púdicamente la reacción terapéutica negativa y que, de un modo realzado por su generalidad literaria, llamé la última vez la maldición asumida, consentida, del *me phy'nai* de Edipo. Esto deja íntegro el problema de todo lo que se decide más allá del retorno al sentido.

Les invité este año a entrar en una experiencia mental, *experimentum mentis* como dice Galileo, contrariamente a lo que creen, él tenía mucha más experiencia mental que de laboratorio, y en todo caso, ciertamente no habría dado sin esto el paso decisivo. El *experimentum mentis* que les propuse aquí a lo largo de todo el año, está en continuidad con aquello a lo que nos incite nuestra experiencia cuando, en lugar de reducirla a un denominador común, a una común medida, en lugar de hacerla encajar en las gavetas ya establecidas, intentamos articularla en su topología, en su estructura propia. Consistió en tomar lo que llamé la perspectiva del Juicio Final, quiero decir en elegir como patrón de medida de la revisión de la ética a la que nos lleva el psicoanálisis, la relación de la acción con el deseo que la habita.

Para hacérselos entender, me apoyé en la tragedia, referencia que no es evitable, como lo prueba el hecho de que Freud, desde sus primeros pasos, debió tomarla. La ética del análisis no es una especulación que recae sobre la ordenanza, sobre la disposición, de lo que se llama el servicio de los bienes. Implica, hablando estrictamente, la dimensión que se expresa en lo que se llama la experiencia trágica de la vida.

En la dimensión trágica se inscriben las acciones y se requiere que nos ubiquemos en lo tocante a los valores. También se inscribe además en la dimensión cómica, y cuando comencé a hablarles de las formaciones del inconsciente, como saben, lo que tenía en el horizonte era lo cómico.

Digamos en una primera aproximación que la relación de la acción con el deseo que la habita en la dimensión trágica se ejerce en el sentido de un triunfo de la muerte. Les enseñé a rectificar, triunfo del ser-para-la-muerte, formulado en el *me phynai* de Edipo, donde figura ese me, la negación idéntica a la entrada del sujeto sobre el soporte del significante. Es el carácter fundamental de toda acción trágica.

En la dimensión cómica, en una primera aproximación, se trata si no del triunfo, al menos del juego fútil, irrisorio de la visión. Por poco que haya podido hasta el presente abordar ante ustedes lo cómico, pudieron ver que se trata también de la relación de la acción con el deseo y de su fracaso fundamental en alcanzarlo.

La dimensión cómica está creada por la presencia en su centro de un significante oculto, pero que en la comedia antigua, está ahí en persona, el falo. Poco importa que en lo que sigue se nos escamotee, hay que

recordar simplemente que en la comedia, lo que nos satisface, nos hace reír, nos la hace apreciar en su plena dimensión humana, no exceptuando tampoco al inconsciente, no es tanto el triunfo de la vida como su escape, el hecho de que la vida se desliza, se hurta, huye, escape a todas las barreras que se le oponen y, precisamente, a las más esenciales, las que están constituidas por la Instancia del significante.

El falo no es sino un significante, el significante de esa escapada. La vida pasa, triunfa de todos modos, pase lo que pase. Cuando el héroe cómico tropieza, se ve en apuros, pues bien, el pequeño buen hombre empero todavía vive.

Lo patético de esta dimensión es, lo ven, exactamente lo opuesto, la contrapartida de lo trágico. No son incompatibles, porque lo tragicómico existe. Aquí yace la experiencia de la acción humana y, porque sabemos reconocer mejor que quienes nos precedieron la naturaleza del deseo que está en el núcleo de esta experiencia, una revisión ética es posible, un juicio ético es posible, que representa esta pregunta con su valor de Juicio Final. ¿Ha usted actuado en conformidad con el deseo que lo habita? Esta es una pregunta que no es fácil sostener. Pretendo que nunca fue formulada en otra parte con esta pureza y que sólo puede serlo en el contexto analítico.

A ese polo del deseo se opone la ética tradicional, no, obviamente, en su conjunto, pues nada es nuevo y todo lo es, en la articulación humana. Esto es lo que quise que apreciaran tomando en una tragedia el ejemplo de la antítesis del héroe trágico, que, como antítesis, no deja por ello de participar de cierto carácter heroico, es Creonte. Alrededor de este soporte, les hablé del servicio de los bienes, que es la posición ética tradicional. Degradación del deseo, modestia, temperamento esa vía mediana que vemos articulada tan notablemente en Aristóteles, se trata de saber de dónde toma ella su medida y si su medida puede ser fundada.

Un examen atento muestra que su medida está siempre marcada profundamente de ambigüedad. Afín de cuentas, el orden de las cosas sobre las que pretende fundarse es el orden de un poder, un poder humano, demasiado humano. No somos nosotros quienes lo decimos, pero es claro que ni siquiera puede dar tres pasos para articularse sin dibujar la circunvalación del lugar donde, para nosotros, se desencadenan los significantes y donde, para Aristóteles, reina el

capricho de los dioses, en la medida en que a ese nivel dioses y bestias se reúnen para significar el mundo de lo Impensable.

¿Los dioses? Ciertamente, no se trata del primer motor, sino de los dioses de la mitología. Sabemos, en lo que a nosotros respecta, reducir ese desencadenamiento del significante, pero no por haber colocado casi enteramente nuestro juego en el Nombre-del-Padre está simplificada la cuestión. La moral de Aristóteles—examinéla en detalle, vale la pena—se funda enteramente en un orden sin duda concertado, Ideal, pero que responde sin embargo a la política de su tiempo, a la estructura de la ciudad. Su moral es una moral del amo, realizada para las virtudes del amo y vinculada con un orden de los poderes. El orden de los poderes para nada debe despreciarse—no son estos comentarlos anarquistas—, simplemente hay que saber su límite en el campo que se ofrece a nuestra Investigación.

En lo concerniente a aquello de lo que se trata, a saber, lo que se relaciona con el deseo, con sus arreos y su desasosiego(107), la posición del poder, cualquiera sea, en toda circunstancia, en toda Incidencia, histórica o no, siempre fue la misma.

¿Que proclama Alejandro llegando a Persépolis al Igual que Hitler llegando a París? Poco Importa el preámbulo—He venido a liberarlos de esto o de aquello. Lo esencial es lo siguiente: continúen trabajando. Que el trabajo no se detenga. Lo que quiere decir; Que quede bien claro que en caso alguno es una ocasión para manifestar el más mínimo deseo.

La moral del poder, del servicio de los bienes, es: en cuanto a los deseos, pueden ustedes esperarse. Que esperen.

Vale la pena recordar aquí la línea de demarcación en relación a la cual se plantea para nosotros la cuestión ética y que marca asimismo un término esencial en la articulación de la filosofía.

Kant —pues de él se trata— nos hace el mayor servicio al plantear el límite topológico que distingue el fenómeno moral, quiero decir el campo que Interesa al juicio moral como tal. Oposición categórica límite, puramente Ideal sin duda, pero es esencial que alguien la

haya articulado un día purificándola —catarsis— de todo Interés, pathologischsches, lo que no quiere decir intereses vinculados con la

patología mental, sino simplemente intereses humanos, sensibles, vitales. Para que se trate del campo que puede ser valorizado como propiamente ético, es necesario que por algún rodeo para nada estemos interesados en él.

Allí se dio un paso. La moral tradicional se instalaba en lo que se debía hacer en la medida de lo posible, como se dice, y como se está bien obligado a decir. Lo que hay que desenmascarar es el punto pivote por el que ella se sitúa de este modo, no es otra cosa sino lo imposible, donde reconocemos la topología de nuestro deseo. Kant nos da el franqueamiento cuando plantea que el imperativo moral no se preocupa por lo que se puede o no se puede. El testimonio de la obligación, en la medida en que ella nos impone la necesidad de una razón práctica es un tu debes incondicional. Este campo adquiere su alcance precisamente del vacío en que lo deja, al aplicarla en todo su rigor, la definición kantiana.

Ahora bien, ese lugar, podemos, nosotros analistas, reconocer que es el lugar ocupado por el deseo. La inversión que entraña nuestra experiencia pone en su lugar en el centro una medida inconmensurable, una medida infinita, que se llama el deseo. Les mostré cómo al tu debes de Kant, se sustituye fácilmente el fantasma sadiano del goce erigido en imperativo, puro fantasma seguramente, y casi Irrisorio, pero que en modo alguno excluye la posibilidad de su erección en una ley universal. Detengámonos aquí para ver que queda en el horizonte. Si Kant sólo hubiese designado ese punto crucial, todo estaría bien, pero se ve también a qué lleva el horizonte de la razón práctica; al respeto y la admiración que le inspiran el cielo estrellado arriba nuestro y la ley moral adentro. Uno puede preguntarse por qué. El respeto y la admiración sugieren una relación personal. Es justamente ahí donde todo subsiste en Kant, aunque desmistificado, y donde las observaciones que le propongo en lo concerniente al fundamento que nos da la experiencia analítica, de la dimensión del sujeto en el significante, son esenciales. Permítanme ¡ilustrárselos rápidamente

Kant pretende encontrar la prueba renovada de la inmortalidad del alma en el hecho de que nada aquí abajo podría satisfacer las exigencias de la acción moral. En la medida en que el alma habrá quedado con ganas le es necesaria una vida más allá, con el fin de que este acuerdo inacabado pueda, en algún lado, no se sabe dónde, encontrar su resolución.

¿Que quiere decir esto? Ese respeto y esa admiración por los cielos estrellados ya eran frágiles en ese momento de la historia. ¿Subsistían aún en la época de Kant?. Y para nosotros, no nos parece más bien, al considerar ese vasto universo, que estamos en presencia de una vasta obra en construcción, de nebulosas diversas, con un rincón raro, el que habitamos, que se asemeja un poco, como siempre se lo mostró, a un reloj abandonado en un rincón. Al margen de esto, es muy simple ver si hay alguien, si le damos su sentido a lo que allí puede constituir una presencia, y el único sentido articulable con esa presencia divina es el que nos sirve como criterio del sujeto, a saber, la dimensión del significante.

Los filósofos pueden muy bien especular sobre ese ser cuyo acto y el conocimiento se confunden, la tradición religiosa no se engaña al respecto, sólo tiene derecho al reconocimiento de una o varias personas divinas lo que puede articularse en una

revelación. Para nosotros, una única cosa podría hacer que los cielos estén habitados por una persona trascendente, el que nos apareciese allí su señal. ¿Que señal? No la que define la teoría de la comunicación, que se pasa el tiempo contándonos que se puede Interpretar en términos de signos los rayos avisadores que se transportan a través del espacio. La distancia crea aquí espejismos porque eso nos llega desde muy lejos, se cree que son mensajes que recibimos de los astros a unos trescientos años luz, pero no son más mensajes que cuando miramos esta botella. Sería un mensaje si, a alguna explosión de estrellas que sucede a miríadas de distancia, le correspondiese algo que se Inscribiese en algún lado en el Gran Libro, en otros términos, algo que hiciese, de lo que pasa, una realidad. Algunos de ustedes vieron recientemente un filme que no me gustó del todo, pero con el tiempo reveo mi Impresión, pues hay buenos detalles. Es el filme de Jules Dassin, Nunca en domingo. El personaje que nos es presentado como maravillosamente ligado a la Inmediatez de los sentimientos pretendidamente primitivos, en un barcito del Píreo, se pone a romperle las narices a quienes lo rodean por no haber hablado convenientemente, es decir, según sus normas morales. En otros momentos, toma una copa para marcar el exceso de su entusiasmo y de su satisfacción y la estrella contra el suelo. Cada vez que se produce uno de estos estrépitos, vemos que la caja registradora se agita frenéticamente. Encuentro esto muy bello e Incluso genial. Esa caja define muy bien la estructura con la que nos las vemos.

Lo que hace que pueda haber deseo humano, que ese campo exista, es la suposición de que todo lo que sucede de real es contabilizado en algún lado.

Kant pudo reducir a su pureza la esencia del campo moral, queda en su punto central que es necesario que haya en algún lado lugar para la contabilización. El horizonte de su Inmortalidad del alma no significa más que esto. No hemos estado suficientemente jorobados por el deseo en esta tierra, es necesario que una parte de la eternidad se dedique a hacer las cuentas de todo esto. En esos fantasmas sólo se proyecta la relación estructural que Intente escribir en el grafo con la línea del significante. En la medida en que el sujeto se sitúa y se constituye en relación al significante se produce en él esa ruptura, esa división, esa ambivalencia, a nivel de la cual se ubica la tensión del deseo.

El filme al que recién aludí y en el cual, sólo me enteré después, actúa el director mismo, Dassln desempeña el papel del americano, nos presenta un modelo muy lindo, curioso, de algo que puede expresarse de este modo desde el punto de vista estructural. El personaje que actúa en posición satírica, ofrecido a la Irrisión, Dassln señaladamente, en tanto que el americano se encuentra, en tanto que producir, en tanto que concibe el filme, en una posición más americana que aquellos a los que entrega la Irrisión, a saber los americanos.

Entiéndanme bien. Está ahí pare proceder a la reeducación, Incluso la salvación, de una amablejoven pública, y la Ironía del libretista nos lo muestra en la posición de encontrarse, en la realización de esta obra pía, a la paga del que se puede llamar aquí el Gran Amo del burdel. Se nos señala suficientemente su sentido profundo, metiéndonos ante los ojos un enorme par de anteojos negros, es aquel cuyo rostro, con razón, nadie ve nunca. Obviamente, en el momento en que la joven descubre que ese personaje que es su enemigo jurado, es quien paga los gastos de la fiesta, echa al alma bella del americano en cuestión, quien, tras haber concebido las mayores esperanzas, termina avergonzado.

Si hay en este simbolismo alguna dimensión de crítica social, a saber, que detrás del burdel, si puedo decirlo, no son más que las fuerzas del orden las que se disimulan, hay sin duda cierta ingenuidad al hacernos esperar, al final del libreto, que bastaría con la supresión del burdel para resolver la cuestión de las relaciones entre la virtud y el deseo.

Perpetuamente en este filme circula esa ambigüedad verdaderamente de fines del siglo pasado, que consiste en considerar a la Antigüedad como el campo del deseo libre. Es estar todavía en la época de Pierre Louys creer que desde otra parte que desde su posición, la amable puta ateniense pueda concentrar en ella todo el ardor de los espejismos en el centro de los que se encuentra. Para decirlo todo, Dassin no tiene que confundir lo efusivo que tiene la vista de esa amable silueta, con un retorno a la moral aristotélica, cuya lección detallada felizmente no nos da aquí.

Volvamos a nuestra vía. Esto nos muestra que en el horizonte de la culpa, en la medida en que ella ocupa el campo del deseo, están las cadenas de la contabilidad permanente y esto, independientemente de cualquier articulación particular que pueda darse de ella.

Una parte del mundo está orientada resueltamente en el servicio de los bienes, rechazando todo lo que concierne a la relación del hombre con el deseo, es lo que se llama la perspectiva postrevolucionaria. La única cosa que puede decirse, es que nadie parece darse cuenta de que al formular así las cosas, no se hace más que perpetuar la tradición eterna del poder, Continúen trabajando, y en cuanto al deseo, esperen sentados. Pero poco importa. En esa tradición, el horizonte comunista no se distingue del de Creonte, del de la ciudad, del que reparte amigos y enemigos en función del bien de la ciudad, más que al suponer, lo cual en efecto no es poco, que el campo de los bienes, al servicio de los cuales debemos colocarnos, pueda englobar en cierto momento todo el universo.

En otros términos, esta operación sólo se justifica si tenemos como horizonte el Estado universal. Nada, no obstante, nos dice que en ese límite el problema se desvanezca, pues subsiste en la conciencia de quienes viven en esta perspectiva. O bien den a entender que desaparecerán los valores propiamente estatales del Estado, a saber, la organización y la policía, o bien introducir un término como el de Estado universal concreto, el cual no quiere decir otra cosa más que el suponer que las cosas cambiarán a nivel molecular, a nivel de la relación que constituye la posición del hombre ante los bienes, en la medida en que, hasta el presente, su deseo no está en ellos.

Suceda lo que suceda desde esta perspectiva, nada cambió estructuralmente. Su signo es que, aunque la presencia divina de modo ortodoxo esté ausente allí, la contabilidad ciertamente no lo está y que a ese ¡nexhaustible que necesita para Kant la Inmortalidad del alma, se le sustituye la noción lisa y llanamente articulada como tal, de culpa objetiva. Desde el punto de vista estructural, en todo caso, nada está resuelto.

Pienso haber realizado ahora suficientemente el recorrido de la oposición del centro deseante con el servicio de los bienes. Lleguemos entonces al meollo del tema.

Avanzo ante ustedes estas proposiciones a título experimental. Formulémoslas a modo de paradojas. Veamos que produclren los oídos de los analistas

Propongo que de la única cosa de la que se puede ser culpable, al menos en la perspectiva analítica, es de haber cedido en su deseo.

Esta proposición, aceptable o no en tal o cual ética, expresa bastante bien lo que constatamos en nuestra experiencia. En ultimo término, aquello de lo cual el sujeto se siente efectivamente culpable cuando tiene culpa, de modo aceptable o no para el director de conciencia, es siempre, en su raíz, de haber cedido en su deseo

Avancemos más. A menudo, cedió en su deseo por el buen motivo e Incluso por el mejor. Tampoco esto es para asombrarnos. Desde que la culpa existe, se pudo percibir desde hace mucho que la cuestión del buen motivo, de la buena Intención, por constituir ciertas zonas de la experiencia histórica, por haber sido promovida a un primer plano de las discusiones de teología moral, digamos, en la época de Abelardo, no por ello dejó a la gente demasiado contenta. Siempre, en el horizonte, se reproduce la misma cuestión. Y por eso precisamente los cristianos de la más común observancia nunca están muy tranquilos. Pues, si hay que hacer las cosas por el bien, en la práctica lisa y llanamente uno tiene que preguntarse por el bien de quien. A partir de aquí las cosas no caminan solas.

Hacer las cosas en nombre del bien y, más aún, en nombre del bien del otro, esto es lo que esta muy lejos de ponernos al abrigo, no sólo de la culpa, sino de toda suerte de catástrofes Interiores. En particular, esto no

nos pone ciertamente al abrigo de la neurosis y sus consecuencias. SI el análisis tiene un sentido, el deseo no es más que lo que sostiene el tema Inconsciente, la articulación propia de lo que nos hace arraigarnos en un destino particular, el cual exige con Insistencia que la deuda sea pagada y vuelve, retorna, nos remite siempre a cierto surco, al surco de lo que es propiamente nuestro asunto.

Opuse la ultima vez el héroe al hombre común y alguien se ofendió por ello. No los distingo como dos especies humanas, en cada uno de nosotros, existe la vía trazada pare un héroe y justamente la realiza como hombre común.

Los campos que les tracé la última vez, el círculo Interno que llamé con el nombre de ser-para-la-muerte, en el medio de los deseos, la renuncia a la entrada del círculo externo, no se oponen al triple campo del odio, de la culpa y del temor como a lo que aquí sería el hombre común y aquí el héroe. Para nada es así. Esa forma general esta lisa y llanamente trazada por la estructura en y para el hombre común y es, precisamente, en la medida en que el héroe se guía en ella correctamente, pasa por todas las pasiones en las que se enreda el hombre común, con una salvedad, que en él, ellas son puras y que se sostiene en ellas enteramente.

Alguien bautizó aquí la topología que les dibujé este año, con una expresión bastante feliz aunque no carente de una nota humorística, la zona de el-entre-dos-muertes. Vuestras vacaciones os permitirán decir si su rigor os parece efectivamente eficaz. Les ruego que retornemos a ella. Volverán a ver en Sófocles la danza de la que se trata entre Creonte y Antígona. Es claro que el héroe, en la medida en que su presencia en esa zona Indica que algo esta definido y liberado, arrastra a ella a su pareja. Al final de Antígona, Creonte habla entonces lisa y llanamente de sí mismo como de un muerto entre los vivos, en la medida en que perdió todos sus bienes en ese asunto. A través del acto trágico el héroe libera a

su adversario mismo.

No cabe limitar la exploración de ese campo tan sólo a Antígona. Tomen Filoctetes, aprenderán en ella muchas otras dimensiones, a saber, que un héroe no tiene necesidad de ser heroico pare ser un héroe. Filoctetes es un pobre tipo. Partió lleno de ardor, entusiasmado, a morir por la patria

en las orillas de Troya y ni siquiera lo quisieron para eso. Lo abandonaron en una isla porque olía demasiado mal. Pasó diez años consumiéndose de odio, y se deja embaucar como un bebé por el primer tipo que viene a buscarlo, Neoptólemo, un amable joven, y a fin de cuentas, irá sin embargo a las orillas de Troya, porque Hércules, deus ex machina, aparece para proponerle la solución de todos sus males. Ese deus ex machina no es poca cosa, pero todos saben desde hace mucho tiempo que sólo sirve de marco y de límite de la tragedia, que no debemos tenerlo más en cuenta que a los sostenes que circunscriben lo que sostiene el lugar de la escena.

¿Que trace que Filoctetes sea un héroe? Nada más que lo siguiente: que adhiere encarnizadamente a su odio hasta el final, hasta que aparece el deus ex machina que está ahí como el telón. Esto nos descubre no sólo que es traicionado y que está desengañado acerca del hecho de que es traicionado, sino también que es impunemente traicionado. Esto nos es subrayado en la pieza por el hecho de que Neoptólemo, lleno de remordimientos por haber traicionado al héroe, en lo que se muestra como un alma noble, viene a hacer una amenda honorable y le devuelve ese arco que desempeña un papel tan esencial en la dimensión trágica de la pieza, en la medida en que está ahí como un sujeto del que se habla, al que uno se dirige. Es esta una dimensión del héroe y con razón.

Lo que llamo ceder en su deseo se acompaña siempre en el destino del sujeto, lo observarán en cada caso, noten su dimensión, de alguna traición. O el sujeto traiciona su vía, se traiciona a sí mismo y el lo aprecia de este modo. O, más sencillamente, tolera que alguien con quien se consagró más o menos a algo haya traicionado su expectativa, no haya hecho respecto a él lo que entrañaba el pacto, el pacto cualquiera sea éste, fasto o nefasto, precario, a corto plazo, aún de revuelta, aún de fuga, poco importa.

Algo se juega alrededor de la traición cuando se la tolera, cuando, impulsado por la idea del bien, entiendo del bien de quien ha traicionado en ese momento, se cede al punto de reducir sus propias pretensiones y decirse: pues bien, ya que es así renunciemos a nuestra perspectiva, ninguno de los dos, pero sin duda tampoco yo, vale más, volvamos a entrar en la vía ordinaria. Ahí, pueden estar seguros de que se encuentra la estructura que se llama ceder en su deseo.

Franqueado ese límite en el que les ligué en un único término el desprecio del otro y de sí mismo, ya no hay retorno. Puede tratarse de reparar, pero no de deshacer. ¿No es este un hecho de experiencia que nos muestra que el psicoanálisis es capaz de proporcionarnos una brújula eficaz en el campo de la dirección ética?

Les articulé pues tres proposiciones.

La única cosa de la que se puede ser culpable es de haber cedido en su deseo.

Segundo, la definición del héroe, aquel que puede ser impunemente traicionado.

Tercero, esto no está al alcance de todo el mundo y es la diferencia entre el hombre común y el héroe, más misteriosa pues de lo que se cree. Para el hombre común, la traición, que se produce casi siempre, tiene como efecto el arrojarlo definitivamente al servicio de los bienes, pero con la condición de que nunca volverá a encontrar lo que lo orienta verdaderamente en ese servicio.

Finalmente, el campo de los bienes, naturalmente eso existe, no se trata de negarlos, pero invirtiendo la perspectiva les propongo lo siguiente, cuarta proposición. No hay otro bien más que el que puede servir para pagar el precio del acceso al deseo, en la medida en que el deseo lo hemos definido en otro lado como la metonimia de nuestro ser. El arroyuelo donde se sitúa el deseo no es solamente la modulación de la cadena significativa, sino lo que corre por debajo de ella, que es hablando estrictamente lo que somos y también lo que no somos, nuestro ser y nuestro no-ser, lo que en el acto es significado, pasa de un significante a otro en la cadena, bajo todas las significaciones.

Les expliqué la última vez en la metonimia del comer el libro que tomé sin duda por Inspiración, pero que al examinarla más de cerca verán que es la metonimia más extrema, lo cual no nos asombra por parte de san Juan, aquel que colocó el Verbo al comienzo. De todos modos es una idea de escritor, era uno como hay pocos, pero, en fin, comer el libro confronta lo que Freud imprudentemente nos dijo no es susceptible de sustitución y de desplazamiento, a saber, el hambre, con algo que más bien no está hecho para que se lo coma, es decir, un libro. Comer el libro, justo ahí palpamos que quiere decir Freud cuando habla de la

sublimación como de un cambio, no de objeto, sino de meta. Esto no se ve de Inmediato.

El hambre de la que se trata, el hambre sublimada, cae en el Intervalo entre ambos, porque no es el libro lo que nos llena el estómago. Cuando comí el libro, no devine sin embargo el libro, como tampoco devino carne el libro. El libro me deviene si me permiten decirlo. Pero para que esta operación pueda producirse, y ella se produce todos los días, hace falta que yo pague algo. La diferencia, Freud la pesa en un rincón de El malestar en la cultura. Sublimen todo lo que quieran, hay que pagarlo con algo. Ese algo se llama el goce. Esa operación mística la pago con una libra de carne.

Este es el objeto, el bien, que se pague por la satisfacción del deseo. Y aquí es adonde quería traerlos para ¡luminar un poquito algo que es esencial y que no se ve suficientemente

Aquí, en efecto, reside la operación religiosa, siempre tan interesante para ubicarnos. Lo que del bien es sacrificado por el deseo, y observarán que esto quiere decir lo mismo que lo que del deseo es perdido por el bien, esa libra de carne, es justamente lo que la religión transforma en su oficio y se dedica a recuperar. Es el único rasgo común a todas las religiones, se extiende a toda la religión, a todo el sentido religioso.

No lo puedo desarrollar aquí más ampliamente, pero voy a darles dos aplicaciones tan expresivas como someras. Lo que es la carne ofrecida a Dios en el altar en el oficio religioso, el sacrificio animal u otro, se la manda la gente de la comunidad religiosa y, en general, el sacerdote muy simplemente, quiero decir que se la comen. Forma ejemplar,

pero es igualmente tan verdadera a nivel del santo, cuya mira es efectivamente el acceso al deseo sublime, para nada forzosamente su deseo, pues el santo vive y paga por los otros. Lo esencial de su santidad consiste en lo siguiente, que consume el precio pagado bajo la forma del sufrimiento en dos puntos extremos, el punto clásico de las peores ironías realizadas sobre la mistificación religiosa, como la francachela de los sacerdotes detrás del altar y, asimismo, la última frontera del heroísmo religioso. Encontramos ahí el mismo proceso de recuperación.

En esto la gran obra religiosa se distingue de aquello de lo que se trata en una catarsis de naturaleza ética que reúne cosas en apariencia tan

ajenas como el psicoanálisis y el espectáculo trágico de los griegos. Si encontramos ahí nuestro módulo, esto no deja de tener su razón. Catarsis tiene el sentido de purificación del deseo. Esa purificación sólo puede lograrse, como es claro simplemente al leer la frase de Aristóteles, en la medida en que se ha situado al menos el franqueamiento de sus límites, que se llaman el temor y la compasión.

En la medida en que el epos trágico no deja ignorar al espectador donde está el polo del deseo, muestra que el acceso al deseo necesita franquear no sólo todo temor, sino toda compasión, que la voz del héroe no tiemble ante nada y muy especialmente ante el bien del otro; en la medida en que todo esto es experimentado en el desarrollo temporal de la historia, el sujeto sabe un poquito más que antes sobre lo más profundo de él mismo.

Eso dura lo que dura, para quien va al Teatro Francés o al Teatro de Atenas. Pero, en fin, si las fórmulas de Aristóteles significan algo, es esto. Se sabe que cuesta avanzar en cierta dirección y, Dios mío, si uno va en ella, se sabe por qué. Se puede incluso presentir que si no se tienen totalmente claras las cuentas con su deseo, es porque no se pudo hacer nada mejor, pues no es una vía en la que se pueda avanzar sin pagar nada.

El espectador es desengañado acerca de lo siguiente, que incluso parece quien avanza hasta el extremo de su deseo, todo no es rosa. Pero es igualmente desengañado, y es lo esencial, sobre el valor de la prudencia que se opone a él, sobre el valor totalmente relativo de las razones benéficas, de las ligazones, de los intereses patológicos, como dice el Sr. Kant, que pueden retenerlo en esa vía arriesgada.

Les doy así, de la tragedia y de su efecto, una interpretación casi prosaica, y cualquiera sea la vivacidad de sus aristas, no estoy encantado por reducirla a un nivel que podría hacerles creer que lo que me parece esencial de la catarsis es pacificante. Puede no ser pacificante para todo el mundo. Pero es la manera más directa de conciliar lo que algunos percibieron como la faz moralizadora de la tragedia y el hecho de que la lección de la tragedia, en su esencia, no es para nada moral en el sentido común de la palabra.

Obviamente, toda catarsis no se reduce a algo, diría, tan exterior como una demostración topológica. Cuando se trata de las prácticas de aquello que los griegos llaman mainomenoi, aquellos que se vuelven locos en el

trance, en la experiencia religiosa, en la pasión o todo lo que quieran, el valor de la catarsis supone que el sujeto entre, de manera más o menos dirigida o más o menos salvaje, en la zona aquí descrita y su retorno entraña adquisiciones que se llamarán posesión, saben que Platón no vacila en tomarla en cuenta en los procedimientos catárticos, o como se quiera.

Hay ahí toda una gama, un abanico de posibilidades, cuyo catálogo demandaría un largo año.

Lo Importante es saber dónde se ubica esto en el campo, ese mismo campo cuyos límites lesmarqué.

Una palabra de conclusión.

El campo que es el nuestro en la medida en que lo exploramos resulta ser de algún modo el objeto de una ciencia. La ciencia del deseo, me dirán ustedes, ¿entrará en el marco de las ciencias humanas?

Antes de dejarlos este año, quisiera tomar posición al respecto de una buena vez. No concibo que al paso con que se prepara ese marco, que será cuidado, se los aseguro, pueda constituir otra cosa más que un desconocimiento sistemático y de principio de todo lo que se trata en el asunto, a saber, de aquello de lo que aquí les hablo. Los programas que se diseñan como debiendo ser los de las ciencias humanas no tienen a mi parecer otra función más que la de ser una rama, sin duda ventajosa aunque accesoria, del servicio de los bienes, en otros términos, de los poderes más o menos inestables. Esto entraña, en todos los casos, un desconocimiento no menos sistemático de todos los fenómenos de violencia que muestran que la vía del advenimiento de los bienes en el mundo no anda sobre ruedas.

En otros términos, según la fórmula de uno de los raros hombres políticos que haya funcionado a la cabeza de Francia, nombré a Mazarino, la política es la política, pero el amor es el amor.

En lo tocante a lo que puede situarse como ciencia en ese lugar que designo como el del deseo ¿que puede ser ella? Pues bien, no tienen que buscar demasiado lejos. Lo que en realidad como ciencia ocupa actualmente el lugar del deseo, es muy simplemente lo que se llama por

lo común la ciencia, la que por ahora ven cabalgar tan alegremente y realizar toda suerte de conquistas denominadas físicas

Creo que a lo largo de este período histórico, 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 sutil y también la más ciega, como nos lo muestra la historia de Edipo, la pasión del saber. Es ella quien esta marcando un paso que aún no ha dicho su ultima palabra.

Uno de los rasgos más entretenidos de la historia de las ciencias es la propaganda que los científicos y los alquimistas hicieron ante los poderes, en la época en que comenzaban a volar un poco, diciéndoles— Denos dinero, ustedes no se dan cuenta, si nos dan un poco de dinero, cuantas máquinas, cuántas cosas y máquinas pondríamos a vuestro servicio. ¿Cómo pudieron los poderes dejarse agarrar? La respuesta a este problema debe buscarse del lado del desmoronamiento de la sabiduría. Es un hecho que se dejaron agarrar, que la ciencia obtuvo créditos, gracias a los cuales tenemos actualmente esta venganza encima. Cosa fascinante, pero que para quienes están en el punto más

avanzado de la ciencia no deja de acompañarse de la viva conciencia de que están al pie del muro del odio. Ellos mismos están sumergidos por el fluir más vacilante de una pesada culpabilidad. Pero esto no tiene ninguna importancia, porque, a decir verdad, esta aventura no es algo que los remordimientos del Sr. Oppenheimer pueda detener de un día para el otro. De todos modos, para el porvenir, ahí yace el secreto del problema del deseo.

La organización universal tiene que enfrentar el problema de saber que haré con esa ciencia en la que se despliega manifiestamente algo cuya naturaleza le escapé. La ciencia, que ocupa el lugar del deseo, sólo puede ser una ciencia del deseo bajo la forma de un formidable punto de Interrogación, y esto sin duda no deja de tener un motivo estructural. En otros términos, la ciencia es animada por algún misterioso deseo, pero ella, al Igual que el Inconsciente, tampoco sabe que quiere decir ese deseo. El porvenir nos lo revelará y quizá del lado de aquellos que, por la gracia de Dios, comieron más recientemente el libro, quiero decir aquellos que no vacilaron en escribir con sus esfuerzos, Incluso con su

sangre, el libro de la ciencia occidental, no por ello deja de ser un libro comestible.

Les hablé recién de Menclo. Después de haber realizado estos comentarios que se equivocarían si creen optimistas acerca de la bondad del hombre, explica muy bien cómo sucede que aquello sobre lo que se es más Ignorante es sobre las leyes en tanto que ellas vienen del cielo, las mismas leyes que las de Antígona. Su demostración es absolutamente rigurosa, pero es demasiado tarde para que se las diga aquí. Las leyes del cielo en cuestión son efectivamente las leyes del deseo.

Acerca de aquel que comió el libro y el misterio que sostiene, se puede en efecto hacer la pregunta, ¿es bueno, es malvado? Esta pregunta aparece ahora sin importancia. Lo Importante no es saber si en el origen el hombre es bueno o malo, lo Importante es saber que dará el libro cuando haya sido totalmente comido.

Final del Seminario 7