



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS**

**EL SUJETO DE LA FILOSOFÍA Y EL SUJETO
DEL INCONSCIENTE
ÉTICA Y CONCEPCIONES DE LA SUBJETIVIDAD
EN JACQUES LACAN, MICHEL FOUCAULT
Y RICHARD RORTY**

**TESIS
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
DOCTOR EN FILOSOFÍA
PRESENTA
FRANCISCO DE LA PEÑA MARTÍNEZ**

**DIRECTOR:
DRA. MARIFLOR AGUILAR RIVERO**



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE

Introducción. Filosofía, psicoanálisis y ética	1
PRIMERA PARTE. Filosofía y Psicoanálisis	14
Capítulo 1. Espectros de Freud	15
1. De la metapsicología	15
2. El retorno a Freud	27
3. El inconsciente interlocutor	43
4. Arqueología y genealogía del psicoanálisis	51
Capítulo 2. Subversiones del sujeto	64
1. Del sujeto del inconsciente	64
1.1 Lógica significativa y dialéctica del deseo y el goce	73
2. Contingencia, lenguaje y sujeto	81
2.1 Sujeto, redescipción y autocreación	88
3. De la sexualidad a la hermenéutica de sí	94
3.1 Del deseo de sexo al sujeto como sí mismo	105
SEGUNDA PARTE. Ética y subjetividad	113
Capítulo 3. Finitud, sublimación y autodomínio	114
1. Freud y el realismo ético	115
2. Ética trágica y sublimación	129
3. Ética, prudencia y creación de sí	146
4. Ética, autogobierno y estética de la existencia	158
Capítulo 4. Individuo y comunidad	172
1. Lo singular y lo universal	174
2. Lo privado y lo público	184
3. Cuidado de sí, cuidado del otro	196
Capítulo 5. A manera de conclusiones	210

1. Pragmáticas	210
2. Redescripción analítica	216
3. Cuidado de sí o hermenéutica del deseo	224
4. Identificación y saber hacer con el síntoma	229
5. Por una erotología analítica	235
Bibliografía	242

INTRODUCCION.FILOSOFIA, PSICOANALISIS Y ETICA

El estudio de los complejos vasos comunicantes entre el pensamiento filosófico y el psicoanálisis, de los procesos intertextuales de apropiación y resignificación de conceptos y problemáticas surgidos en uno y otro campo, de los diálogos y las polémicas entablados entre ambos, es una tarea que si bien ha sido explorada, es de tal amplitud que resulta prácticamente inagotable. Mi intención en este texto es recorrer tan solo una vía, la de la ética, una vía a transitar entre otras posibles en el diálogo entre filosofía y psicoanálisis.

En el panorama filosófico actual, no pocas de las corrientes de ideas mas difundidas están estrechamente asociadas a un pensamiento que se concibe a sí mismo como postmetafísico. La obra de diversos filósofos contemporáneos se ampara en la idea de una puesta en cuestión de la tradición filosófica occidental, lo que ha alimentado distintas propuestas (la ontología heideggeriana, la hermenéutica de Gadamer, el deconstruccionismo de Derrida, el pensamiento débil de Vattimo, el pensamiento de la diferencia de Deleuze, la heterología de Levinas, la genealogía de Foucault, la teoría crítica de Habermas, el neopragmatismo de Rorty, el feminismo filosófico, etc) que tienen en común la pretensión de ir más allá de los horizontes de la tradición metafísica clásica y moderna, pretensión que en una de sus vertientes más relevantes comprende un conjunto de inquietudes e interrogantes cuyo estatuto ético es muy importante.

En efecto, muchas de estas tentativas conllevan un redimensionamiento de las cuestiones éticas, y estrechamente asociado a ello, un replanteo crítico de la noción de sujeto con la intención de repensarla en el marco de nuevas perspectivas. Interrogarnos acerca del lugar que ocupa el psicoanálisis, y en particular el psicoanálisis lacaniano, y sopesar la relevancia que

tienen sus propuestas en el contexto de estas búsquedas filosóficas, es una empresa del mayor interés. Pues más allá de que sus practicantes conciban al psicoanálisis como un campo del saber que no se confunde con el de la filosofía, lo cierto es que el impacto del psicoanálisis en la filosofía y los efectos filosóficos del psicoanálisis son innegables, así como lo es el impacto de la filosofía sobre el psicoanálisis.

En efecto, el psicoanálisis contemporáneo, indisociable del nombre de Jacques Lacan, ha desarrollado ideas que sin duda no son ajenas a los problemas que afectan al pensamiento filosófico de nuestros días¹. En mi opinión, ellas constituyen una contribución destacada a sus controversias, y en particular a aquellas que giran en torno a la ética, a la que Lacan ha colocado en el origen de un programa de refundación del psicoanálisis y del legado freudiano, cuyos innovadores efectos son evidentes tanto en lo que toca a la clínica y a la dirección de la cura como en lo relativo a la formación de los analistas.

En esta perspectiva, el objetivo central de este trabajo es contrastar las ideas de Lacan en torno a un terreno declaradamente filosófico, como lo es el de la ética, con las ideas de dos filósofos, Michel Foucault y Richard Rorty, en cuyas obras este tema ocupa un lugar destacado, y cuyo interés por el psicoanálisis es de sobra conocido.

He elegido a estos dos filósofos en la medida en que cada uno representa corrientes de ideas de gran actualidad al interior de tradiciones filosóficas distintas, la francesa y la norteamericana, pero en especial porque existen varios puntos en común entre las ideas de estos pensadores y Lacan.²

¹ Hay incluso quienes sostienen la idea de una filosofía lacaniana o al menos de una filosofía poslacaniana, es decir, de un filosofar afectado por y que no puede prescindir de las consecuencias que para el pensamiento tiene la obra de Lacan (Alemán, 1996, 2000; Scott Lee, 1986; Juranville, 1992).

² Los he elegido también con la conciencia de que al hacerlo dejé de lado a otros filósofos contemporáneos que no son ajenos al diálogo con el psicoanálisis y con los temas aquí tratados, como Gadamer, Derrida, Deleuze, Badiou, Žižek, y en lengua española, Eugenio Triaś. Sus aportes son del mayor valor. Espero en un futuro profundizar y darle continuidad al presente trabajo, enriqueciéndolo con el abordaje de las ideas de estos pensadores en su relación

En primer lugar, cada uno ellos ha entablado un dialogo mas o menos polémico con el psicoanálisis del que se desprenden muchas de las tesis que caracterizan a sus ideas en el terreno de la ética. Diálogo diferenciado, sin duda, y respecto al cual cabe señalar la proximidad entre las posturas de Lacan y de Rorty y su contraste con la de Foucault. Pues si para los dos primeros el psicoanálisis constituye el punto de partida para pensar en una ética desde la subjetividad, la postura de Foucault, por el contrario, pasa de la reivindicación en sus primeros trabajos del potencial crítico del psicoanálisis, a un cambio drástico de perspectiva en su obra tardía, en la que su crítica al dispositivo sexual y su propuesta de una ética como arte de vida lo llevan a un claro distanciamiento del saber psicoanalítico.

En segundo lugar, todos ellos han desarrollado una concepción propia en torno a la ética, a la vez convergente y diversa, cuyo común denominador estriba en pensarla al margen de cualquier relación a deberes, a obligaciones o a ideales universales, y con un fuerte acento en la singularidad subjetiva. Se trata de una concepción a contracorriente de los paradigmas convencionales, puesto que recusa la subordinación del actuar ético del sujeto a cualquier clase de principios abstractos, al enfatizar el primado de la subjetividad, consciente o inconsciente, y su irreductibilidad a obligaciones o a ideales colectivos.

En tercer lugar, sus propuestas éticas son inseparables de una teoría anti-esencialista del sujeto, que tiene como rasgo principal el rechazo a la concepción del sujeto como un ente unificado, positivo, racional, sustancial y expresivo, fundamento y fuente de representaciones y actos. Teoría en la cual el sujeto es considerado ante todo como un sujeto negativo, descentrado, dividido, plural, heterogéneo y contingente, dislocado y enfrentado consigo mismo. Un sujeto-efecto más que un sujeto-fundamento, un sujeto-acontecimiento más que un sujeto-substancia.

a la ética y al psicoanálisis.

Las propuestas éticas de Foucault, Rorty y Lacan se pueden resumir en tres fórmulas distintas: la ética del cuidado de sí en el primero, la ética como redescrición de sí en el segundo y la ética de lo real y del deseo en el tercero.

En la obra de Foucault la cuestión del sujeto es el punto de partida de una crítica de la modernidad y de sus fundamentos humanistas y racionalistas, que si en sus primeros trabajos se interroga sobre cuestiones de orden epistemológico y político, analizando las condiciones históricas de los saberes y de los poderes propios de la racionalidad moderna, en sus últimos textos se despliega sobre todo en el territorio de la ética, bajo la forma de una pregunta por las posibilidades históricas de la identidad subjetiva y de los modos de ser.

A este respecto, la reconstrucción de la genealogía histórica del sujeto moderno en Foucault es inseparable del análisis de uno de los ámbitos más importantes de lo humano, el de la sexualidad, y conlleva una crítica del entramado de poderes y saberes que han modelado nuestra idea de la subjetividad. Una crítica que denuncia el dispositivo en el que se constituye el bio-poder contemporáneo, el cual toma la forma de una ciencia sexual, es decir, de una racionalidad analítica de la sexualidad cuyo imperativo es el conocimiento verdadero de sí. La tentativa del último Foucault consistió en ir mas allá de este horizonte, del que según él forma parte el psicoanálisis, con el fin de desarrollar una nueva concepción de la subjetividad.

Inspirada en una singular reactualización del pensamiento helenístico, tal concepción toma la forma de una propuesta ética que es entendida como una estética de la existencia, cuyo principio fundamental no es el acceso a la verdad sobre sí mismo a partir de un saber sobre el cuerpo y la sexualidad, sino el cuidado de sí a partir de la práctica del autodomínio.

Rorty, por su parte, amparándose en una perspectiva antifundacionalista y antiesencialista, para la cual la verdad es una construcción histórica contingente, producto de ciertos usos

del lenguaje, y ninguna forma de saber es objetiva ni representa lo que "realmente" son las cosas, puesto que todo saber es convencional y producto de diversas maneras de actuar o de expresarse, elabora una ética que toma la forma de una poética del sujeto como autocreación o redescrición de sí.

Una ética orientada por un pensamiento neo-pragmático que encuentra en la obra de Freud y en la experiencia psicoanalítica una de sus fuentes más importantes. En esta perspectiva, Rorty concibe al psicoanálisis menos como una ciencia que como un léxico y un dispositivo práctico, un instrumento de deliberación moral cuyos efectos son del orden de la autocreación.

La concepción de la ética en Rorty no es ajena en este sentido a una muy personal reapropiación de las ideas psicoanalíticas que desemboca en una teoría de la redescrición de sí. Esta es pensada menos como un conocimiento verdadero acerca de nuestra esencia subjetiva que como la invención de un nuevo lenguaje para dar cuenta de uno mismo. Por ello, la redescrición no apunta a un saber sobre la supuesta esencia de todo sujeto sino a la posibilidad de reinvencción del mismo.

Finalmente, en la obra de Lacan la ética es interrogada desde la dimensión del deseo inconsciente, tal y como se revela en la experiencia psicoanalítica. Lacan refundamenta la doctrina freudiana en contra de sus desviaciones en clave psicologista y biologista, a partir de una concepción de inspiración lingüística. Según esta, el sujeto del inconsciente es irreductible al ego o yo psíquico. Efecto de la lógica significante, es decir, del lenguaje en su registro más radicalmente transindividual, el sujeto es pensado como el producto del "discurso del Otro", es decir, de la alteridad intrínseca al orden simbólico. Ello implica entender al lenguaje no como el instrumento de comunicación de ningún sujeto intencional, sino como la dimensión constitutiva de un sujeto concebido como alienado al significante.

La ética interrogada desde el deseo esta relacionada con la experiencia de la pérdida, o en términos freudianos, con la

experiencia de la castración, en la medida en que solo hay sujeto del deseo como sujeto de la falta, precipitada por el encuentro con el lenguaje. Castración que apunta a la falta en ser que signa el vínculo de todo sujeto con la realidad, y cuyo correlato es el goce, concepto que evoca la incondicional aspiración a la Cosa, es decir, al objeto excluido y perdido por obra de la inscripción del sujeto en el orden simbólico.

Si la pérdida del objeto define al sujeto como deseante, el goce y el deseo difieren en la medida en que este último supone la falta de goce. El goce se distinguiría del deseo y del orden de la pérdida que es el orden del lenguaje porque se sitúa como su más allá, en el registro de lo real, en el horizonte de la afanisis del sujeto. Sin embargo, entre deseo y goce se teje una secreta complicidad. En efecto, si el deseo lo es de lo que falta, si es deseo de desear, deseo de lo otro, la lógica que lo alienta implica una cierta asunción de la castración. Pero la falta también hace del deseo un deseo de trasgresión, deseo de lo imposible, empuje a lo real y al goce, subversión del orden simbólico y de sus semblantes, pulsión de muerte.

Lacan deriva así de la experiencia psicoanalítica los supuestos de una ética trágica y paradójica, ética de lo real en la que la condescendencia entre deseo y goce solo es pensable desde una perspectiva antidealista contraria a cualquier ideal universal y colectivo, más allá del bien y más allá del placer, ética que no por ello es amoral o desmoralizante. Centrada en la singularidad del deseo inconsciente, Lacan piensa en una ética que integra la finitud, la pulsión de muerte, la indeterminación, la duda y la apuesta, y que nos habla de la imposibilidad, la precariedad, lo casual y lo imponderable más que del bien total, la reconciliación, el altruismo o la felicidad.

Tanto Foucault como Rorty y Lacan coinciden en una común problematización de la relación que se suele establecer entre el individuo y la comunidad en el terreno de la ética. Lejos de plantear dicha relación bajo el presupuesto del primado del otro

(el semejante, el alter ego, la comunidad, el interés público) sobre el sujeto, en términos de una complementariedad o armonización ideal entre ambos, o más aún, de una total subordinación de la ética privada a la ética pública, en los tres esta presente un visión en la que se da, si no una suspensión de lo público, al menos una relocalización de la relación entre el sujeto y el otro, entre lo individual y lo colectivo, entre la responsabilidad para consigo mismo y para con los otros.

Gesto que enfatiza la necesidad de pensar lo ético desde una perspectiva que prioriza y parte de la subjetividad, subordinando a ella la reflexión sobre el vínculo a los otros y a las demandas de lo colectivo. Una perspectiva que, por lo demás, se pretende situar más allá de la clásica oposición entre una moral altruista y una egoísta al abordar la relación del sujeto a sí mismo y al otro desde y a partir de la singularidad y la diferencia subjetiva.

En cada caso, no obstante, los acentos conceptuales nos permiten constatar diferencias relevantes con relación a este fondo común. Así, Lacan sostiene una concepción trágica de la ética que enfatiza la finitud y la negatividad en la constitución de la subjetividad, en la medida en que ésta, determinada por la división psíquica y la realidad del deseo inconsciente, está marcada por la opacidad. La ética del deseo remite por ello al orden de lo imposible y de lo inconmensurable, es decir, a lo real, que es aquello que no pudiendo ser integrado al universo de la significación, impide toda tentativa de conciliación consigo mismo y con el Otro.

Lacan aborda la relación del sujeto, no con la realidad, sino con lo real, a fin de pensar la articulación entre pulsión de muerte y ética del deseo. El deseo radical, aquel en el que el auténtico acto ético se sostiene según Lacan, implica una especie de eclipse temporal del sujeto, una identificación a la pulsión de muerte entendida como pulsión de destrucción y voluntad de creación ex nihilo, voluntad de recomenzar de cero. El acto ético

digno de ese nombre es por ello radicalmente inexplicable, una transgresión de los límites de la comunidad simbólica en la que se habita, una autoaniquilación y un renacimiento subjetivo que modifican las coordenadas y el significado de la existencia pasada y por venir.

En contraste con Lacan, tanto en Foucault como en Rorty la idea de una ética de la subjetividad, sin negar la dimensión finita de ésta, remite menos a las profundidades del deseo inconsciente que a la posibilidad y al ejercicio de un cierto autodomínio, lo que supone entender la división subjetiva en términos históricos más que en términos estructurales, tal como lo hace Lacan. Autodomínio a partir del cual encuentra su fundamento una ética de sí mismo que en Foucault es concebida bajo la perspectiva del cuidado de sí y el autogobierno mientras que en Rorty lo es como redescrípción de sí y autocreación. En ambos casos, dicha ética es condición y preámbulo a todo tratamiento de la relación con los otros.

Este contraste no es sin duda ajeno a las declinaciones políticas presentes en la obra de cada autor. En efecto, a diferencia de lo que podría calificarse como el conservadurismo revolucionario de Lacan, quien sigue en esto a Freud en su visión a la vez crítica pero escéptica de la condición humana, al enfatizar el peso de la negatividad y lo reprimido en ella, tanto Foucault, cuyo nominalismo histórico es deudor de una veta anarquista e individualista en el plano político, como Rorty, más cercano a una postura liberal y pragmática aunque antiesencialista, tienden a converger más entre sí que con el psicoanalista francés.

Tanto en el pensamiento de Rorty como en el del último Foucault existe, en este plano, un acento afirmativo, si no es que optimista, sobre las capacidades conscientes de los sujetos para modelar ética y estéticamente sus vidas, que los aleja del realismo trágico lacaniano. Se trata de una posición que puede relacionarse con el historicismo y el perspectivismo que une a

ambos pensadores, y que alienta en ellos una visión pragmática para la que la ética como estética vital arraiga en un "saber hacer" con relación a sí mismo y a los otros, saber hacer abierto a la contingencia y sin conexión con ningún esquema epistemológico o con algún determinismo ahistórico.

Un saber práctico que para Foucault va más allá del puro conocimiento de sí y que para Rorty está lejos de cualquier pretendido acceso a la verdadera esencia de sí. Por esta razón, Rorty y Foucault afirman la fuerza inventiva de una poética de la subjetividad, basada, sea en el reconocimiento de la contingencia histórica del yo, sea en el potencial de una práctica libertaria capaz de minar los poderes-saberes instituidos, al margen de cualquier concepción trascendental del sujeto y la eticidad.

A este respecto, sin embargo, es de llamar la atención la presencia en Lacan, en particular en su última enseñanza, de una inflexión que me atrevería a llamar de orden pragmático. En sus últimos seminarios se vislumbra la emergencia de un modelo de la interpretación y de la clínica analítica que, prolongando sus reflexiones sobre la problemática de lo real y su relación a lo ético, acarrea una reconsideración del lugar atribuido al modelo lingüístico-simbólico (predominante en su obra más conocida) para pensar las cuestiones centrales del psicoanálisis, y una ruptura con la concepción del análisis como un acontecimiento de orden epistémico en el que está en juego un cierto tipo de acceso a la verdad.

Una inflexión que, sin abandonar la dimensión trágica de la experiencia analítica, privilegia lo que él llama un "saber-hacer-ahí-con" el síntoma, en detrimento de un "saber-interpretar-descifrar" el síntoma. Y que sin proponérselo como tal, evoca y hace pensar en las modulaciones pragmáticas de la filosofía de Rorty y el último Foucault. Si bien se trata de pragmatismos que no se confunden entre sí, dar cuenta de sus consonancias y de sus especificidades nos permitirá valorar los derroteros a los que puede conducir el diálogo entre las filosofías aquí estudiadas y

el psicoanálisis, así como entender este tiempo del pensamiento lacaniano, el menos conocido y que bien podríamos calificar de post-freudiano.

El fin de este texto, más que la síntesis o la conciliación entre las ideas de los autores a trabajar, o la apología de unos y el vituperio de otros, trata de mostrar las tensiones y los contrastes entre las ideas de tres pensadores que, más allá de sus trayectorias y su estilo personal, convergen en ciertas búsquedas en las que uno puede percibir sorprendentes resonancias. Es cierto que la forma en la que cada uno concibe la ética y el acto ético remite a teorías del sujeto distintas, y también es verdad que el horizonte desde el cual cada uno piensa condiciona el alcance de sus propuestas.

El gesto posmetafísico que une secretamente a estos tres pensadores se define en cada caso por un sello personal, por una nota dominante: el perspectivismo y el historicismo en Foucault que, fundado en un espíritu genealogista y arqueológico, desemboca en la propuesta de un arte de vivir; el ironismo y el pragmatismo en Rorty, que alienta una ética de la autocreación basada en la recontextualización de los discursos y las prácticas con vistas a un saber hacer redescriptivo y contingente; la lógica de la falta en Lacan, que apunta a lo real como fundamento para una ética del acto que, al prescindir del Otro simbólico, es sin garantías.

En cierto sentido, el psicoanálisis no pretende alentar una ética que sea filosófica, no solo porque no se funda en una reflexión que se elabore de acuerdo a la economía y al orden del discurso filosófico sino también porque la interrogación de la ética por el psicoanálisis solo tiene pertinencia en el marco de la cura y de la clínica analítica de lo inconsciente.

Pero en otro sentido, si entendemos a la ética, como considero que lo hacen Foucault y Rorty, como una reflexión que más que proponer modelos normativos o ideales comunitarios atañe al ejercicio de un arte de la existencia que solo puede desplegarse a contracorriente de la moral pública, es decir, de un

conjunto de reglas, costumbres y deberes externos, impuestos o asumidos, el psicoanálisis no es indiferente a la filosofía.

La oposición entre ética y moral, o si se quiere, entre moral filosófica y moral convencional, es un rasgo característico de las doctrinas de Foucault y Rorty, en la medida en que la ética remite en ellos al género de vida que uno busca llevar o al tipo de sujeto que cada uno aspira a devenir, al margen de cualquier moral anclada en hábitos o costumbres sedimentados en códigos prescriptivos o sistemas de valores que cada uno esta obligado a seguir bajo pena de sanciones interiores o exteriores.

Así entendida, la ética o moral filosófica apuntaría, y en esto Lacan coincidiría con Foucault y Rorty, a la singularidad del sujeto, a aquello que le permite sustraerse de cualquier conjunto y a eludir cualquier identidad fija. Se trata por ello de una ética anti-universalista, que atiende a la facticidad, la temporalidad y la historicidad existencial, pero también de una ética cuyo centro de gravedad, siendo el sujeto, presupone menos la subordinación del individuo a la comunidad como condición para alcanzar una existencia ética auténtica que su contrario.

Ética del sujeto, pues, ni del lado de la moral comunitaria ni de la moral universalista, y lejos por ende de cualquier idea del sujeto como algo definido y permanente, como una esencia estable o una entidad previsible que se identifique con los valores de la comunidad o se subordine a la ley, comportándose como todo el mundo o como la "gente".

Las ideas éticas de Rorty y Foucault, cuya relevancia y actualidad son incuestionables, no pueden pasar inadvertidas para quienes se interesan en el psicoanálisis. Ellas permiten problematizar y enriquecer la comprensión que ésta disciplina tiene de la experiencia que alienta. Y lo mismo es válido en la dirección opuesta, dado que el psicoanálisis no es ajeno a los desarrollos más innovadores en el terreno de la filosofía contemporánea. En todo caso, mi interés es sentar las bases de un diálogo posible cuyos alcances puedan ser mínimamente mensurables.

En este orden de ideas, hemos dividido este trabajo en dos partes. La primera parte, que lleva por título Filosofía y psicoanálisis, comprende dos capítulos, en los que se abordan, respectivamente, la relación que Lacan, Rorty y Foucault tienen con la obra de Freud, y la forma en la que en cada uno de ellos es problematizada la cuestión del sujeto.

En el primer capítulo, y después de una somera recapitulación de las ideas de Freud, abordamos las ideas de cada uno de los autores a considerar desde la perspectiva de su relación con el legado freudiano, para destacar aquello que del mismo es objeto de una interpretación personal. En el segundo capítulo, por su parte, se hace un recorrido similar en relación a la concepción del sujeto, un motivo presente por igual en la obra de Lacan, Rorty y Foucault, pero que presenta declinaciones relevantes que son objeto de un análisis puntual.

La segunda parte, titulada Ética y subjetividad, consta de tres capítulos. En el tercer capítulo, y teniendo como telón de fondo una recapitulación de la concepción freudiana de la ética a la luz del psicoanálisis, se abordan las distintas modulaciones con las que es tematizada la cuestión de la finitud, la cual es pensada por Lacan desde la dimensión de la sublimación y el acto, en contraste con Foucault y Rorty, quienes la conciben desde el horizonte del autodomínio y la autocreación. El objeto del cuarto capítulo, por su parte, versa sobre la problemática sujeto-comunidad, acerca de la cual se suscriben posiciones convergentes aunque basadas en argumentos claramente distintos. En un último capítulo, a manera de conclusiones, se analizan las distintas variaciones que sobre la "práctica del sujeto" y el "saber hacer" en el ámbito de una ética del sujeto derivan de las perspectivas tanto de Lacan como de Rorty y Foucault.

PRIMERA PARTE

FILOSOFIA Y PSICOANALISIS

CAPITULO 1

ESPECTROS DE FREUD

1. DE LA METAPSICOLOGIA

Más allá de las diferencias entre sus respectivos universos conceptuales, uno de los elementos comunes entre Lacan, Foucault y Rorty es su esfuerzo por elaborar una ética que, sin caer en el hedonismo, el solipsismo, el relativismo o el nihilismo, privilegia los principios de la singularidad, la diferencia y la irreductibilidad subjetiva en la acción práctica, por encima de cualquier clase de subordinación de ésta a ideales de grupo, deberes prescriptivos exteriores u obligaciones universales. Un esfuerzo, en suma, por pensar una ética del sujeto. Pero del sujeto entendido no en un sentido sustancial, es decir, como un ente unificado, fijo, coherente y estático. Por el contrario, más que como un sujeto universal, dado y completo, causa de sí auto-evidente, esencia ahistórica o instancia permanente, se trata de pensarlo como sujeto contingente, múltiple, inacabado, polimorfo, en proceso de constitución, singular y opaco a si mismo, descentrado y contradictorio.

Esta afinidad no podría entenderse, empero, sin tomar en cuenta la particular relación que cada uno de estos autores establece con el discurso psicoanalítico. La obra de Freud, en efecto, constituye una referencia mayor a partir de la cual pueden entenderse mejor las ideas tanto de Lacan como de Foucault y Rorty, y en particular sus propuestas en torno a la ética. Sin duda, se trata de una relación con el legado freudiano que es compleja, original, más o menos fiel, más o menos crítica, pero en función de la cual pueden evaluarse sus aportes al campo de una ética del sujeto. Sopesar la naturaleza de este vínculo requiere, en consecuencia, entender aquello que del corpus freudiano es retomado, revisado o cuestionado por los autores a considerar.

Ciertamente, Freud puede ser considerado como un moralista sui generis, que al cuestionar el primado de la voluntad, la racionalidad, la conciencia y el libre arbitrio en la acción humana, ha replanteado de manera radical muchos de los problemas de la filosofía moral. Como sostiene Rajchman, Freud introduce una revolución, la tercera, en el dominio de la ética. Pues si en la ética griega las reglas del deber obedecen a los fines de la virtud, y en la ética kantiana el bien gira en torno al principio supremo de la obligación, Freud redescubre el lazo entre ética y pathos, entre ética y erótica. Ni saber sobre la vida buena ni racionalidad abstracta, la ética freudiana gira en torno al deseo y al saber que lo ampara, que no es consciente sino reprimido (Rajchman, 1994).

En este sentido, después de Freud y el descubrimiento de lo inconsciente, se han desvanecido no pocas de las certezas fundadas en la filosofía del sujeto que a partir de Descartes recorre todo el horizonte de la modernidad. El impacto que en la vida anímica tienen lo reprimido y las derivas del erotismo, el complejo de castración, las fantasías ocultas, los mecanismos de defensa, la pulsión de muerte, el narcisismo, la compulsión a la repetición, la agresividad superyoica, el malestar cultural o el goce masoquista, ha modificado drásticamente nuestra imagen del hombre y de la ética.

En efecto, Freud elabora una teoría del sujeto que, en tanto que constituido como un ser deseante e inconsciente, es ante todo un sujeto escindido, carente de unidad o sustancia. Una visión del sujeto que deriva del interés que Freud desarrolló desde el comienzo de su obra por todo aquello subestimado por la medicina y la psicología de su época: el sexo, los sueños, el paciente, el sentido oculto de los síntomas nerviosos y los aspectos patológicos de la vida ordinaria (los olvidos, los actos involuntarios, los chistes, los lapsus).

El estudio de las neurosis y en particular de la histeria lo llevó a descubrir detrás de sus síntomas la existencia de procesos

psíquicos que se manifiestan al margen de la conciencia y que poseen una significación sexual. Pero la gran intuición freudiana no solo consistió en la idea de que la neurosis tiene en su origen una etiología sexual, sino que dicha causalidad sexual, por estar reprimida, divide al sujeto y lo enfrenta a sí mismo.

Dos ideas destacan desde los primeros textos freudianos: la primacía y el determinismo absoluto del pasado infantil y la importancia de la actividad sexual asociada al mismo. Ello se desprende de la tesis de que, desde la perspectiva de lo inconsciente, el sujeto es un ente solipsista animado por impulsos primordiales, hedonistas y eróticos. En efecto, Freud postula por un lado que *"el niño es el padre del adulto"*, es decir, que las experiencias tempranas de la infancia inciden en la conformación del psiquismo y condicionan el destino de cada individuo en su vida adulta, en la medida en que *"lo inconsciente en la vida psíquica es lo infantil"* (Freud, O.C, XV, p. 193). Por otro lado, sostiene que el psiquismo inconsciente tiene su fuente en una energía sexual originaria, la libido, a la que concibe como una energía libre e indeterminada, independiente de la genitalidad, la procreación y la heterosexualidad.

Freud postula que la sexualidad humana, al estar mediada por representaciones psíquicas, se caracteriza por ser pulsional, siendo la pulsión el concepto límite que permite pensar la articulación entre lo somático y lo psíquico. Las pulsiones sexuales, exigencias vitales ancladas en necesidades somáticas, generan una excitación interna y continua en el psiquismo inconsciente, y dada su indeterminación, revisten un carácter perverso, es decir, son polimorfas y anobjetales, pero también parciales y autoeróticas. Ellas existen desde la más temprana infancia y se caracterizan por manifestar en su devenir diversas transposiciones asociadas a distintas zonas erógenas del cuerpo.

No estando sujetas a un desarrollo natural o teleológico, las pulsiones sexuales encuentran sin embargo en el erotismo oral, el

anal y el fálico, tres momentos determinantes en su estructuración. Un acontecimiento capital en el desarrollo libidinal lo constituye el complejo de Edipo, entramado psicoafectivo en el que se combinan deseos amorosos dirigidos hacia la madre y deseos hostiles dirigidos contra el padre. Este complejo, asociado a la fase en la que la libido se manifiesta bajo la forma de erotismo fálico, está vinculado a los procesos identificatorios y represivos que conducen a cada sujeto a ocupar un lugar en el orden de la diferencia y de la identidad sexual.

En la perspectiva freudiana, en cada sujeto perviven y coexisten, a la manera de estratos geológicos, las huellas de las distintas etapas del desarrollo psicosexual, y los trastornos psíquicos se explican como el resultado de una fijación a ciertas fases de la sexualidad infantil o como una regresión a ellas. La patología nace allí donde se constituye un síntoma como defensa contra ciertas representaciones reprimidas cuyo contenido es insoportable para la conciencia, y que son consecuencia de un traumatismo anímico arcaico.

En la concepción freudiana del psiquismo se suceden tres tiempos muy precisos. En el primero, Freud elabora una tónica del psiquismo basado en un modelo mecánico, según el cual el aparato psíquico funciona como una máquina regulada automáticamente por el principio de placer o de evitamiento del displacer, cuyo fin es mantener constante o reducir la cantidad de excitación existente dentro de dicho aparato. Dentro del psiquismo distingue dos sistemas, el sistema inconsciente y el sistema preconscious-consciente, regidos por dos principios distintos del acontecer psíquico, el principio de placer y el de realidad, que corresponden a dos tipos de procesos mentales, los procesos primarios y los procesos secundarios.

El primer sistema, dominado por pulsiones sexuales que pugnan por su satisfacción absoluta, se distingue del segundo, en el que imperan las pulsiones yoicas o de autoconservación. El Yo juega en este primer modelo una función represiva que asegura la descarga

parcial de las representaciones asociadas a las pulsiones sexuales y la energía libidinal inconsciente bajo diferentes vías o formaciones sustitutivas: sueños, síntomas, chistes, actos involuntarios, fantasmas, rasgos de carácter, acciones sublimatorias y operaciones racionales.

Freud postula así un dualismo pulsional y una dinámica entre los procesos inconscientes y los preconcientes-conscientes. Atribuye al inconsciente no solo una primacía estructural sobre la conciencia sino una lógica radicalmente distinta, la de los procesos primarios, cuyos principios son la intemporalidad, la ausencia de la negación, de la contradicción y del contacto con la realidad exterior y sus constricciones. Los procesos primarios, regidos por la búsqueda de placer, se valen de la condensación y el desplazamiento de las representaciones, aspiran a la descarga libre y tienen como meta la identidad de percepción o alucinación.

Por su parte, el sistema preconciente-consciente comandado por el yo está estrechamente ligado a los procesos secundarios, que a través de la racionalización y el reconocimiento de la realidad exterior ejercen sobre las representaciones inconscientes una operación de inhibición más que de descarga, una censura y una selección cuya meta es la identidad de pensamiento. El yo consciente, soporte de las pulsiones de autoconservación, es para Freud solo una parte del psiquismo, y funciona como una formación secundaria que se desarrolla a partir del sistema inconsciente y en oposición al mismo.

En este contexto, la promoción del sueño al estatuto de "vía regia a lo inconsciente" se explica por ser el fenómeno psíquico que ilustra por excelencia el funcionamiento de los procesos primarios, pero también el papel de los mecanismos de censura y selección propios del proceso secundario. De hecho, la lógica del sueño, en la que se despliega la dialéctica de lo manifiesto y de lo latente, del sentido aparente y del sentido oculto, de lo que reprime y lo que es reprimido, es la misma que permite pensar la lógica presente en los síntomas psicopatológicos. La

interpretación de los sueños es por eso el modelo de la interpretación de los síntomas nerviosos.

En este primer esquema, pues, entre las pulsiones de autoconservación y las pulsiones sexuales, o entre las pulsiones del yo y las pulsiones de objeto, existe un antagonismo irreconciliable. La satisfacción de las exigencias sexuales inconscientes encuentran en el yo consciente un obstáculo, y en el principio de realidad un mecanismo que limita, traspone e invierte el fondo último de la subjetividad, que es egoísta y hedonista.

Este modelo entra en crisis alrededor de 1914, cuando Freud introduce en su edificio teórico el problema del narcisismo y con ello se ve conducido a replantear su dualismo pulsional inicial. La cuestión del narcisismo lleva a Freud a pasar de una teoría restringida a una teoría generalizada de la libido, en la que el yo deja de ser concebido como una instancia ajena a y comprometida en la represión de la energía sexual, para ser pensado como investido por ella. En este nuevo enfoque, la libido se distribuye y se desplaza entre el yo y los objetos de manera variable, y el yo mismo deviene un objeto entre los objetos libidinales posibles.

Con la introducción del narcisismo la frontera entre el yo y la sexualidad se desdibuja, y el yo es pensado de aquí en adelante menos como un ente sintético y conservador que como un ente dividido en un yo-placer y un yo-realidad, un yo escindido entre las exigencias de la pulsión sexual y las de la realidad objetiva. Un yo que debe transitar de un narcisismo primario y autoerótico a uno secundario y orientado a la realidad exterior, mediado por el complejo edípico.

La problemática del narcisismo orilló a Freud a rehacer su primer modelo de la mente, pues si en él se contraponía la sexualidad a la autoconservación, el principio del placer al principio de realidad, éste es ahora visto como la prolongación de aquél, y ambos son considerados como formando parte de un mismo mecanismo homeostático.

En un tercer tiempo, hacia 1920, Freud introduce en su clínica, a partir del reconocimiento de la tendencia a la repetición de las experiencias de displacer en el psiquismo, el análisis de una serie de fenómenos que se sitúan más allá de la lógica del principio del placer, y que la noción de compulsión de repetición permite comprender. Esta adquiere una dimensión central en su concepción del psiquismo y lo conduce a un nuevo dualismo, estableciendo esta vez una oposición entre la libido, a la vez yoica y objetal, y lo que Freud define como la pulsión de muerte.

El segundo dualismo, que desplaza y resitúa al anterior, distingue ahora entre sexualidad y muerte, Eros y Tanatos. Las pulsiones de vida, que tienden a la agregación, que son constructivas y generan complejidad, se contraponen a la pulsión de muerte, fuerza destructiva y desarticuladora, ley universal de inercia, tendencia anti-energética. El principio del placer y el principio de realidad son ahora las dos caras de una misma ley de reducción de la tensión, ley que tiene un mas allá, la pulsión destructiva que, muda e inarticulable, es también repetitiva, compulsiva y mortificante.

La sexualidad, que en el primer tiempo freudiano se pensaba como una fuerza disolvente contraria a la autoconservación, es ahora, como parte de Eros, una fuerza creativa, una fuerza de atracción, de unión y de liga, un poder cuasi-cósmico semejante a aquel descrito por Empédocles o Platón. La pulsión de muerte, por su parte, se revela como la manifestación de un masoquismo primario, como una tendencia originaria hacia la regresión, la aniquilación, el mal y el sufrimiento. Tendencia hacia lo inorgánico presente en todo organismo, incluido el psíquico, presencia de la muerte en el seno de la vida.

Con su introducción en el corpus freudiano, la primacía del malestar como realidad originaria y en consecuencia la primacía de la pregunta por el mal en la ética, se constituye como el punto de partida para el debate entre el psicoanálisis y las filosofías

morales, así como para la reserva que el psicoanálisis guarda con respecto a toda clase de optimismo terapéutico.

El segundo dualismo pulsional se distingue claramente del primero porque su modelo es biológico más que físico, menos el de un mecanismo que el de un organismo (Walwork, 1994: p.136). Modelo ligado a la elaboración de una segunda tópica del psiquismo, en la que Freud distingue tres instancias psíquicas, el Ello, el Superyo y el Yo, cuya introducción supondrá una redefinición del concepto mismo de inconsciente³.

En esta perspectiva, el Ello es la región mas radicalmente inconsciente, es el núcleo de nuestro ser y a la vez lo mas impersonal y heterogéneo que habita en cada sujeto, una fuerza desconocida e íntima a la vez, una instancia psíquica que *"contiene todo lo heredado, lo que se trae con el nacimiento, lo establecido constitucionalmente"* (Freud, O.C, XXIII, p. 143). Por lo que toca al Yo, éste se constituye como *"una particular distribución de la energía anímica"* a partir del Ello, diferenciándose de él progresivamente (Freud, O.C, XXIII, p 144). Siendo en sus orígenes un Yo-placer indisociable del Ello, poco a poco se constituye como un Yo-realidad en contacto con el mundo exterior. Ofreciéndose al Ello como objeto de satisfacción vía la conversión de la energía libidinal en amor propio, el Yo se constituye como una imantación narcisista, como una suerte de superficie exterior del psiquismo, antena del psiquismo y órgano de percepción de todas las excitaciones, tanto interiores como exteriores.

El Yo es también una instancia psíquica que mantiene una relación exclusiva con el cuerpo, en la medida en que se

³ Ella resulta de la constatación clínica de que el yo no se confunde más que parcialmente con la conciencia o la autoconciencia y que la represión no es un atributo exclusivo del yo consciente, sino que puede ser también una acción inconsciente. Con tal constatación entra en crisis la idea de un yo consciente que reprime y un inconsciente reprimido que pugna por manifestarse. Si no todo lo inconsciente es reprimido, ni todo el yo es sinónimo de conciencia, pues una parte de él es inconsciente, éste último es pensado ahora no como una entidad aparte sino como una propiedad de cada una de las tres instancias psíquicas.

constituye como una proyección mental de la superficie del cuerpo propio, instaurando con ello una cierta imagen de los límites del mismo. Gracias a esto, el Yo puede reconocer y enfrentar la realidad (el Yo tiene la tarea de la autoconservación, que cumple procesando los estímulos externos vía la memoria, la adaptación, la huida o la actividad) y a la vez intentar satisfacer de manera mediata y diferida los impulsos provenientes del Ello.

El Superyo, por su parte, es una instancia en parte consciente y en parte inconsciente, ligada tanto al Yo como al Ello. Operador de la transmisión cultural, es el *"precipitado del largo periodo de infancia durante el cual el ser humano en crecimiento vive en dependencia de sus padres"* (Freud, O.C, XXIII, p. 144) que se constituye a partir de la interiorización de la instancia paterna en tanto símbolo de autoridad, de culpa y de castigo, pero también de afecto, atracción e idealización. El Superyo es para Freud un producto relativamente tardío en la evolución psíquica de cada sujeto, se conforma alrededor de los cuatro años, y es el heredero del complejo edípico. El encarna al mismo tiempo lo prohibido y el ideal, el amor y el odio, la dimensión crítica (auto-observación y auto-escrutinio) y el arquetipo de perfección, la conciencia moral (conciencia de culpa y del deber) y la pulsión de muerte en tanto que interiorización de la agresividad dirigida hacia los progenitores y el mundo exterior.

Al Yo se le enfrenta el Superyo como abogado del mundo interior, del Ello, de quien extrae la fuerza con la que a la vez refrena los deseos incestuosos y parricidas pero con la que igualmente erige los ideales más inalcanzables e imposibles. Las desmedidas exigencias superyoicas son el resultado de la desmezcla de las pulsiones que habitan en el Ello, de la separación del componente erótico y del componente agresivo y destructivo, el primero reprimido por el segundo. En este sentido, los conflictos entre el yo y el ideal del yo no hacen sino traducir la oposición

entre el principio de placer-realidad y la pulsión de muerte, entre el mundo exterior y el interior, entre el yo actual y el yo ideal.

Siendo el Yo el componente del psiquismo que media las constricciones de tres instancias, la realidad exterior, las exigencias solipsistas del Ello y los reclamos de perfección del Superyo, Freud sostiene que, desde el punto de vista de la moralidad *"el Ello es totalmente amoral, el yo se empeña por ser moral, el Superyo puede ser hipermoral, y entonces, volverse tan cruel como únicamente puede serlo el Ello"* (Freud, O.C, XIX, p. 54).

La segunda tópica y el segundo dualismo pulsional propuesto por Freud han suscitado toda clase de polémicas entre sus herederos⁴. Es sabido que un sector importante de la comunidad psicoanalítica ha rechazado o revisado la tesis de una pulsión de muerte o de un masoquismo primordial como componente estructurante del psiquismo, por las implicaciones negativas que acarrea en el plano terapéutico y moral, y sobretodo porque alimenta una imagen pesimista de la condición humana.

A este respecto, corrientes importantes del postfreudismo han sostenido la idea de que el tránsito de la primera a la segunda tópica del psiquismo es la consecuencia de que la investigación de los procesos inconscientes no constituye lo más importante del

⁴ Con la introducción de su segunda tópica del psiquismo, la visión de Freud sobre la dinámica de los conflictos mentales y su tratamiento se complica enormemente. En su primera tópica la dinámica que da cuenta de las formaciones psicopatológicas involucra solo el conflicto entre el Yo y las pulsiones sexuales, y es el resultado de fijaciones y regresiones a exigencias pulsionales arcaicas reprimidas que vulneran la capacidad y autonomía del Yo. El análisis apunta a hacer posible el tránsito de las representaciones reprimidas del sistema inconsciente al sistema pre-conciente-consciente, a fin de permitirle al Yo disponer de una capacidad de acción sobre éstas. En su nuevo esquema, la causalidad psíquica implica la acción conjunta de tres instancias, el Ello, el Yo y el Superyo, cada una de las cuales manifiesta distintos tipos de resistencias al trabajo analítico. El Yo resiste por medio de la represión, la transferencia o los beneficios secundarios de la enfermedad. El Ello por su fuerza inercial, que dificulta toda tentativa de articulación simbólica. El Superyo, finalmente, a través de la exigencia de autodestrucción, de castigo o de permanecer enfermo. Fijaciones y regresiones siguen siendo factores etiológicos importantes, pero a ellos se suman ahora los destinos de las pulsiones sexuales y de muerte, cuya mezcla y desmezcla determinan la dinámica psíquica.

legado freudiano. Ella solo habría ocupado la atención del primer Freud, quien en una época tardía habría desplazado todo su interés hacia el estudio del Yo y sus mecanismos de defensa.

Al suponer que el último Freud privilegió el análisis de tales mecanismos, los partidarios del enfoque conocido como psicoanálisis del Yo conciben a éste no solo como el principal objeto del tratamiento psicoanalítico, sino como una instancia psíquica autónoma que debe ser apuntalada y reforzada a fin de conseguir resultados terapéuticos. En nombre de Freud, justifican así el desarrollo de un psicoanálisis centrado exclusivamente en el Yo que subestima y minimiza la relevancia de lo inconsciente.

Una interpretación de Freud en esta vía no es injustificable, de hecho existen pasajes en sus escritos que pueden avalarla. Sin embargo, es discutible que en su obra tardía la idea del Yo como instancia mediadora (frente a los reclamos del Ello, del Superyo y de la realidad exterior) implique una desestimación de los determinismos inconscientes o una sobrevaloración del Yo (o de la parte sana o "libre de conflictos" del Yo, como sostienen los psicoanalistas posfreudianos). A pesar de que Freud concibe al psicoanálisis como *"un instrumento destinado a posibilitar al Yo la conquista progresiva del Ello"*, en sus textos describe al Yo como *"una pobre cosa sometida a tres servidumbres"* y compara las relaciones del Yo con el Ello a las de un *"sumiso esclavo que corteja el amor de su amo"*.

Lo describe también como un político servil que *"sucumbe con harta frecuencia a la tentación de hacerse adulator, oportunista y mentiroso"*. Afirma que mediante la identificación y la sublimación, el yo *"presta auxilio a las pulsiones de muerte para dominar la libido, pero así cae en el peligro de devenir objeto de las pulsiones y de sucumbir el mismo"* (Freud, O.C, XIX, p. 56-57) e incluso llega a decir que *"el yo muestra un interés por la génesis y la persistencia de la neurosis"* y que *"el síntoma es sustentado también por el yo"* en la medida en que *"la neurosis*

depara al yo una cierta e interior ganancia de la enfermedad" (Freud, O.C, XVI, p. 347-48).

En cualquier caso, después de Freud el psicoanálisis ha estado atravesado por la polémica entre dos posiciones. Por un lado, la de los partidarios de un modelo del psiquismo basado en la primacía del Yo y en la relativa autonomía de las instancias mentales (Yo, Ello y superyo). Y por otro lado, la de quienes describen al Yo menos como un enclave central que como una instancia psíquica mas bien carente de independencia y de propósito por sí misma, y que, no sin cierta precariedad, se esfuerza por determinar los medios mas prácticos para cumplir con los deseos provenientes del Ello dentro de los límites establecidos por el Superyo y la realidad.

Como veremos más adelante, si la primera de estas posiciones está bien representada por Richard Rorty, la concepción del Yo como una instancia psíquica carente de autonomía, sobredeterminada por los procesos inconscientes, escindida y estrechamente ligada al narcisismo, será desarrollada hasta sus últimas consecuencias por Lacan.

2. EL RETORNO A FREUD

La obra de Jacques Lacan es el fruto de una de las lecturas más rigurosas de Freud. Si para algunos el psicoanalista francés es el más agudo exegeta y continuador del pensamiento freudiano, para otros, por el contrario, es el creador de un nuevo paradigma epistemológico que va más allá del freudismo. En su enseñanza, en todo caso, la idea de la fidelidad al legado freudiano entraña tanto la defensa de su contenido como la necesidad de su recreación y actualización conceptual. Actividades que requieren del recurso, a favor del psicoanálisis, de los principales aportes provenientes no solo del campo científico, sino también del filosófico.

Y en relación a este último punto, el que atañe a la relación entre el psicoanálisis y la filosofía, Lacan se distingue profundamente de Freud. En efecto, a diferencia de las reticencias del sabio vienés a este respecto, Lacan fue más permeable al debate con las principales corrientes filosóficas y más sensible a sus implicaciones para el psicoanálisis. Dicha sensibilidad no es ajena a su formación profesional, pues Lacan era psiquiatra, y la psiquiatría de las primeras décadas del siglo XX, a diferencia del psicoanálisis, fue largamente impactada por las ideas filosóficas.

Así, desde sus primeros trabajos y hasta una época avanzada de su obra puede reconocerse la referencia a la fenomenología y al pensamiento heideggeriano (que incidió en el campo de la psiquiatría a través de los trabajos de Jaspers, Binswanger y Minkowski) con el fin de pensar la originalidad de la revolución psicoanalítica. Igualmente, el hegelianismo en clave fenomenológico-existencial desarrollado por Kojève (de quien Lacan fue alumno) y más tarde por Hyppolite será un recurso capital en su tratamiento de los grandes temas psicoanalíticos, sin hablar de la secreta influencia en su obra del surrealismo y del pensamiento nietzscheano (a través de las ideas de Bataille), a lo que se agregan los planteamientos del estructuralismo tanto en el ámbito de la lingüística y la antropología como en el de la filosofía (Saussure, Jakobson, Lévi-Strauss y Foucault).

Con todo, Lacan entabla un dialogo abierto con la filosofía cuyo objetivo es menos el de alcanzar una síntesis entre sus enunciados y los del psicoanálisis que el de servirse de ellos a la luz de la teoría y la experiencia psicoanalítica. Para Lacan la superioridad y radicalidad del psicoanálisis con respecto a la filosofía están fuera de dudas. Tal superioridad, y en esto Lacan sigue a Freud, deriva del carácter concreto y de los presupuestos

científicos del abordaje psicoanalítico de la mente, que lo distingue, en su opinión, de la perspectiva filosófica⁵.

Por ello, la recuperación de las ideas de los autores más destacados de la tradición filosófica (De Platón y Aristóteles a Descartes, de Kant a Wittgenstein, de Kierkegaard a Bentham, de Nietzsche a Heidegger y a Pierce) no es en su enseñanza más que el punto de partida para una lectura del corpus freudiano muy específica. Una lectura que quiere profundizar, desde la perspectiva de la clínica psicoanalítica, los alcances epistemológicos y las implicaciones éticas de la teoría freudiana del sujeto.

La concepción del psicoanálisis que Lacan elabora es inseparable de lo que podríamos calificar como su mito de origen. Un mito en el que Lacan se erige como el defensor de una verdad olvidada en contra de aquellos que la han desvirtuado, y que presenta como un «retorno a Freud» y al continente por él explorado, el inconsciente. Un retorno al sentido de y en la obra de Freud, que coloca el acento en la cuestión de la ética tal y como puede concebirse a la luz de la experiencia de lo inconsciente, terreno en el que para Lacan se juega lo esencial del descubrimiento freudiano.

Hablamos de un mito de origen porque hasta antes de los años cincuenta Lacan fue más bien un freudiano heterodoxo, y porque, como puede constatarse en sus escritos, solo a partir de esta época postula el retorno a Freud y la defensa del corpus freudiano como un todo frente a sus detractores. En cualquier caso, la intención de Lacan fue desarrollar una interpretación del

⁵ Si Freud comenzó siendo un científicista radical que terminó escribiendo obras fuertemente especulativas de las que sus discípulos renegarán, Lacan elabora una versión del psicoanálisis que debe mucho al lenguaje filosófico pero que se combina con un científicismo no menos radical que el freudiano. Desde sus primeros escritos, Lacan habla del psicoanálisis como de una "ciencia positiva", de una "experiencia controlable", de una "psicología concreta". Y en sus textos de madurez, definirá al psicoanálisis como una "ciencia conjetural" y como una "ciencia de lo real" cuyo presupuesto es el "sujeto de la ciencia". Como lo ha demostrado Roustang, Lacan nunca dejará de pensar al psicoanálisis dentro del horizonte del discurso científico, siendo el ideal científico, indudablemente, una de las claves de lectura más sólidas del corpus lacaniano. (Roustang, 1989).

psicoanálisis diferente y contraria a la que dominaba entre los analistas postfreudianos, en su mayoría de origen anglosajón, a quienes les reprochaba haber abandonado, sino es que traicionado, el meollo de la revolución llevada a cabo por Freud, a saber, la destrucción de toda psicología del yo centrada en la primacía del sujeto de la conciencia.

También les recriminaba alimentar una concepción de la cura psicoanalítica que, al privilegiar sus aspectos técnicos, subestimaba su dimensión ética. Una concepción no sin relación con la forma en que el psicoanálisis se vio afectado por los valores propios de la cultura anglosajona, como el culto al pragmatismo, a la solución tecnológica y a la "ingeniería humana". Valores que, amparándose en ideales normativizantes que hacían de la adaptación a las circunstancias (definida bajo diferentes formas: madurez afectiva, genitalidad, "buena relación" de objeto o "sano" realismo) la meta a alcanzar, erigían al analista en paradigma de la salud mental y en ejemplo a seguir por los pacientes.

En su opinión, tales derivas teóricas eran consecuencia de una desviación de la doctrina freudiana de tipo psicologista-medicalista, con un fuerte sesgo tecnicista y eficientista. Invirtiendo sus principios, esta versión de Freud otorgaba al apuntalamiento del ego, a la adaptabilidad y al reforzamiento del yo "autónomo" del paciente por parte del analista la prioridad sobre el análisis del Ello, acarreando todo esto el olvido de los fenómenos inconscientes como tales.

Para rescatar a Freud de sus tergiversaciones, Lacan emplea una grilla de lectura que, basada en un nuevo léxico, rearticula lo que él considera los fundamentos de la doctrina psicoanalítica original. En esta dirección, aborda lo esencial del pensamiento freudiano a la luz de una tópica alternativa del psiquismo en la que se articulan tres registros o instancias distintas, lo imaginario, lo simbólico y lo real, con lo que resignifica el alcance de las tópicas freudianas de la psique, tanto la que distingue entre los registros de lo inconsciente, lo preconscious

y lo consciente, como la basada en la articulación entre el Ello, el Yo y el Superyo.

Asimismo, sustituye los modelos naturalistas de la mente elaborados por Freud, el físico-energético y el biologicista-evolucionista, por un modelo lingüístico de tipo sociológico-estructural, según el cual el lenguaje constituye la condición de lo inconsciente, y del que se desprende el postulado de que lo inconsciente está estructurado a la manera de un lenguaje y obedece a leyes comparables a las de éste.

A partir de tal modelo se entiende el lugar central que tiene en el psicoanalista francés la reflexión sobre la naturaleza y los límites del lenguaje, su relación con el saber inconsciente, con el cuerpo y la sexualidad, así como la recuperación de la problemática freudiana del sujeto del inconsciente como un sujeto escindido, elidido y sin sustancia, el cual, a partir del giro lingüístico que Lacan da a la teoría psicoanalítica, es concebido como un efecto del orden simbólico y de su lógica subyacente, que es la lógica combinatoria de los significantes inconscientes. En este sentido, el tema que guía y atraviesa toda la enseñanza lacaniana es el de la división del sujeto contra sí mismo por obra de su inscripción en el orden del lenguaje.

El trabajo de Lacan se despliega en varias fases, en las que dominan distintas búsquedas teóricas que terminarán por articularse estrechamente. A grandes rasgos, se pueden distinguir dos tiempos fuertes en la evolución del pensamiento de Lacan en torno al psiquismo inconsciente.

El primer tiempo, que constituye la prehistoria del lacanismo y que se extiende desde los años treinta hasta fines de los cuarenta, está focalizado alrededor de la teoría del orden imaginario. Este tiempo, en el cual Lacan era un revisionista más que un freudiano ortodoxo, debe considerarse como el antecedente de su obra de madurez, segundo tiempo fuerte dentro del cual los temas hasta entonces elaborados quedan incorporados (el estadio del espejo, el narcisismo, la agresividad, la imagen del yo y del

semejante y la dialéctica del desconocimiento-reconocimiento del deseo).

Este segundo tiempo puede dividirse, a su vez, en función de dos grandes etapas. La primera constituye el momento climático del lacanismo, que va de los años cincuenta hasta fines de los sesenta, y esta centrada en la teoría del orden simbólico en su conexión con los ordenes imaginario y real, y en la tesis de que el inconsciente esta estructurado como un lenguaje. Se trata de una etapa que privilegia la herencia freudiana y que alienta una clínica que, orientada por lo simbólico, conlleva una idea de la interpretación analítica como un trabajo que involucra el descifraje de los síntomas y de la lógica fantasmática, y una visión del análisis como un acontecimiento epistemológico de acceso a y de realización de la verdad subjetiva.

La problemática del orden simbólico comprende los problemas que interesan al Lacan ortodoxo, erigido en guardián del legado freudiano y padre fundador del freudo-lacanismo (la lógica significante, la primacía del significante fálico en la economía psíquica, la función del *Nombre del padre*, la dialéctica entre el Sujeto y el gran Otro, el deseo y el goce, el objeto a y el fantasma, la castración simbólica y la sexuación)

La segunda etapa, por su parte, es la del lacanismo tardío, el cual se extiende a lo largo de la década de los setenta, y se caracteriza por otorgarle una importancia cada vez mayor a la temática de lo real por sobre la de lo simbólico y lo imaginario. Se trata de la etapa menos conocida hoy en día del pensamiento lacaniano, una etapa en la que puede constatarse un giro conceptual muy significativo, manifiesto por una progresiva distancia respecto a Freud y un creciente interés por una clínica orientada ya no por lo simbólico sino por lo real.

Una clínica que es calificada de borromeica en la medida en que el abordaje de la lógica significante queda subsumido en un espacio conceptual cada vez más privilegiado por Lacan, el de la teoría de los nudos, y que postula como meta del análisis la

identificación con el síntoma más que su interpretación. De esta nueva orientación de la experiencia analítica, del lado de la identificación, se desprende una pragmática, es decir, un "saber hacer" con respecto al síntoma, en detrimento de la idea de un acceso a su verdad a través del descifraje.

Lo real apunta a una batería de nociones (el goce, lo imposible, la no-relación sexual, el cuerpo, el Uno, la suplencia, el signo), muchas de ellas neologismos (sinthome, l'unbevue, lalangue, jouisens, parlêtre) que el Lacan tardío emplea con el fin de matizar la centralidad acordada anteriormente a la problemática de lo simbólico. En la nueva perspectiva, el acento es colocado en la oposición entre lo real y aquello (lo simbólico y lo imaginario) que, por responder a la lógica del semblante, le resiste.

En función de este esquema las nociones mismas de lenguaje, sujeto e inconsciente cambian de estatuto. El lenguaje, por ejemplo, es concebido no solo como una estructura combinatoria de cadenas significantes sino también como un aparato de goce; el sujeto, por su parte, se aborda no solo como el producto del juego entre los significantes, sino en función de la unicidad del signo, mientras que lo inconsciente es pensado menos como una vía de acceso a la verdad del sujeto que como un dispositivo que opera como barrera a lo real del síntoma.

Dado que se sobreponen a lo largo del tiempo, retrospectivamente resulta difícil concebir por separado cada una de estos abordajes de lo inconsciente. Sin duda, el peso específico y la relación entre cada uno de los tres vectores (Real, Simbólico e Imaginario) acuñados por Lacan para dar cuenta del funcionamiento del psiquismo, varía en función de la evolución de su enseñanza. Sin embargo, ellos constituyen los principios estructurales de una metapsicología, la suya, que solo en parte se equipara a la freudiana.

Muchos psicoanalistas de orientación lacaniana consideran la obra de Lacan a la vez como una exegesis rigurosa y como una

prolongación del pensamiento freudiano. Y es verdad que gracias al ternario con el cual relee el corpus freudiano, Lacan reactualiza y formaliza diversos tópicos del psicoanálisis, aclarando y enriqueciendo el abordaje de las estructuras clínicas, de la dirección de la cura y la formación del analista, precisando y corrigiendo el sentido de diversos conceptos problemáticos presentes en Freud, o refutando las inconsistencias de los enfoques presentes en las diversas corrientes postfreudianas⁶.

Sin embargo, y aunque el retorno a Freud se presenta en los textos lacanianos como un ejercicio de traducción de sus conceptos en un lenguaje actualizado, existen varios tópicos en los que el contraste entre las ideas de Lacan y Freud son importantes.

La perspectiva de Lacan sobre lo inconsciente, por ejemplo, aunque apele a su vocabulario, se sitúa en un registro distinto al del léxico fisicalista y biólogo acuñado por Freud, compuesto de fuerzas y energías inmanentes, fases evolutivas y complejos filogenéticos heredados, montos de afectos y emociones, o regresiones e inercias que trastornan el proceso de maduración del psiquismo. Dada la primacía otorgada al lenguaje por Lacan, el inconsciente es concebido por él más como una instancia de determinación trascendente que se despliega en un plano transindividual que según el esquema solipsista y monadológico presente en Freud.

Un inconsciente que, por analogía con el lenguaje, es exterior y objetivo más que interior y profundo, determinado por estructuras formales de sentido y cadenas significantes más que por el desarrollo natural por etapas o el conflicto entre fuerzas subterráneas. Un inconsciente cuya noción debe tanto a Freud como

⁶ Hay que recordar que Lacan no elabora ni hace público su modelo ternario del psiquismo sino hasta comienzos de los años cincuenta, en el contexto de su "retorno a Freud" y muchos años después de haber sido un teórico del psicoanálisis más bien heterodoxo. A partir de la célebre conferencia de 1953 titulada "*Lo simbólico, lo imaginario y lo real*", dicho ternario es un referente más o menos presente en sus seminarios. Sin embargo, también es cierto que hasta antes de los años setenta predomina en la enseñanza de Lacan un marcado acento en lo simbólico por sobre lo imaginario y lo real, y que lo real no adquiere un lugar relevante y un peso conceptual decisivo, en detrimento de lo simbólico y lo imaginario, más que hacia el final de su obra.

a la lingüística y la antropología, de cuyos métodos de análisis estructural del lenguaje y de la cultura Lacan admira su aspiración a un grado de rigor y formalización equiparable al de las ciencias naturales, que relegan a un segundo plano lo particular del fenómeno a favor de lo universal de la estructura⁷.

Esta prioridad de lo estructural da cuenta de varias de las especificidades del abordaje lacaniano del psiquismo, como el acento puesto en la forma más que en el contenido de las formaciones del inconsciente, en su estructura discursiva más que en sus expresiones afectivas, o la concepción sobre la temporalidad de los eventos psíquicos, que privilegia menos su origen en el pasado que su articulación en el presente de la situación analítica, su sincronía más que su diacronía.

Lacan concibe los acontecimientos psíquicos desde la perspectiva de una temporalidad no lineal ni cronológica sino retroactiva, perspectiva que sin duda esta presente en Freud pero que el psicoanalista francés extrema al grado de trastocar la relación causal entre el pasado y el presente, lo que lleva a pensar de otra forma la hipótesis freudiana acerca del determinismo del pasado infantil sobre la vida psíquica de los individuos.

Porque el pasado que está en juego en la experiencia analítica no es en el pensamiento lacaniano el pasado simple de lo que fue o el pasado compuesto de lo que ha sido en la biografía de un sujeto, de lo que quedo atrás dejando su huella, es el pasado de lo que habrá de ser, de lo que adviene solo en el horizonte de la simbolización y de la historización subjetiva que el análisis hace posible. De ahí que al análisis interese menos la rememoración del pasado que la forma en que este es enunciado, a través de la

⁷ Una constante en la obra de Lacan es el recurso a la formalización, por medio de diferentes modelos y matemas, para dar cuenta de la lógica de lo inconsciente, desde los modelos ópticos, los esquemas y los grafos (esquema L, esquema R, grafo del deseo) o los objetos topológicos (la banda de Moebius, el toro, la botella de Klein) hasta la teoría de los nudos (y en particular el nudo borromeo).

palabra, en el marco de la situación analítica, menos la reconstitución arqueológica de lo que ha permanecido enterrado que la operación de reinscripción que dota de un sentido a lo reprimido. A la metáfora arqueológica de la excavación y la exhumación que gobierna la economía del discurso freudiano sobre lo inconsciente, Lacan opone la metáfora del juego significativo que actúa retroactivamente y reordena las contingencias pasadas en función de las necesidades por venir.

En este sentido, el determinismo del pasado no toma en Lacan la forma del pasado rememorado sino la del futuro anterior. El pasado "habrá de ser" una vez producido por el análisis. Se trata de un pasado que viene del futuro más que de uno que precede al presente, un pasado que el análisis crea y que no existe en sí mismo, independientemente de su articulación simbólica.

Lacan va más allá también de muchos de los principios imperantes en la práctica analítica establecida por Freud. Su concepción de la temporalidad y de la causalidad psíquica lo lleva a romper con el canon freudiano en lo que atañe a la duración de la sesión analítica, haciendo un uso sistemático del tiempo variable y contraviniendo la regla del tiempo estandarizado y fijo practicada por Freud y seguida por las diversas corrientes freudianas agrupadas en la Asociación Internacional Psicoanalítica (de hecho, este es el principal motivo por el que Lacan fue excluido de la IPA, en 1963, al no plegarse a lo que se considera una de las reglas técnicas más importantes del encuadre psicoanalítico)⁸.

⁸ Postula, asimismo, en contra de la postura de Freud y de los freudianos sobre la naturaleza interminable del análisis, la existencia de un final de análisis, necesario y lógicamente deducible, para cuya caracterización Lacan recurre a diferentes fórmulas a lo largo de su enseñanza, y que encuentra en el Pase, institución inventada por el psicoanalista francés, su principio de corroboración. Igualmente, Lacan promueve un tipo de formación de los analistas que reduce los mecanismos de legitimación y control vertical, postula que la autorización del analista viene de él mismo antes que de una organización, y abre la formación psicoanalítica a cualquier individuo y no solo a quienes cuenten con estudios en medicina, psiquiatría o psicología (como aún es el caso en muchas asociaciones psicoanalíticas).

Ninguna de estas consideraciones es fortuita, y están estrechamente articuladas con la concepción lacaniana de la cura analítica, la cual es pensada en términos diametralmente opuestos a los de las corrientes hegemónicas en el mundo psicoanalítico de su época. En efecto, Lacan sostiene una concepción de la cura que no se sitúa en el registro de la curación médica y que enfatiza sobre todo su dimensión ética, pues más que ofrecer la salud, la armonía psíquica o la integración social al sujeto sufriente, le abre la posibilidad de hacerse cargo y responsable del deseo inconsciente que habita en él.

Deseo que divide y confronta al sujeto consigo mismo, que es inconsciente porque es deseo reprimido, transgresor e indomeñable, y porque apunta menos a una satisfacción imaginaria que a la pulsión y al malestar, es decir, a aquello ante lo cual el sujeto puede ser o no responsable.

Por este motivo, para Lacan la cura analítica no se confunde con la curación en el sentido médico, pues no tiene como objetivo lograr el bienestar o el equilibrio psíquico del sujeto, o su reconciliación o adaptación a la realidad. Su razón de ser no es tampoco ni la eficacia terapéutica ni el alcanzar resultados positivos a la brevedad posible. La concepción medicalista del trabajo analítico y el furor terapéutico son, por el contrario, los principales obstáculos que amenazan al psicoanálisis.

Porque lo que está en juego en el análisis, en opinión de Lacan, es menos la erradicación de los síntomas que la identificación a lo que estos tienen de incurable y de irreductible, es decir, a aquello que confronta al sujeto a la falta en ser y al enigma del deseo. Falta constitutiva producto del clivaje que divide a todo sujeto y lo hace ser deseante por el hecho de estar inscrito y alienado al orden del lenguaje. El análisis, en este sentido, apunta menos a una plenitud o armonización interior que a lo que Lacan define como una destitución subjetiva, experiencia límite que es del orden de la apuesta y del acto sin garantías.

Todas las innovaciones evocadas, tanto conceptuales como clínicas, encuentran su punto de partida en la teoría lacaniana de lo imaginario, momento inaugural de su obra y de su particular aproximación al pensamiento freudiano. La problemática de la imagen y del imaginario en su relación con la constitución del yo ocupa la atención del primer Lacan, a lo largo de un período que se extiende desde 1932 hasta 1953, y que sienta las bases de un sistema teórico que cristalizará en la década de los cincuentas⁹. Lacan inicia su camino intelectual allí donde Freud lo había terminado, a partir de los problemas planteados por la segunda tópica y la introducción de nociones tales como narcisismo, Superyo, masoquismo primario y pulsión de muerte. Por ello, no es un azar que el primer contacto de Lacan con la teoría freudiana tome la forma de una clínica del Superyo en las psicosis¹⁰.

Ello llevó a Lacan a elaborar una teoría sobre el yo que lo concebirá como fundado en el narcisismo y no en sus funciones adaptativas ligadas al principio de realidad. Así, tomando partido por la segunda tópica freudiana, Lacan *"reduce el yo al narcisismo y lo excluye como sujeto de conocimiento o núcleo del sistema percepción-conciencia"*. (Julien, 1992: 29).

En esta vía, en 1936 Lacan elabora lo que considera una contribución original al psicoanálisis, la teoría del estadio del espejo, fenómeno ya descrito por el psicólogo Henri Wallon, a partir del cual profundiza sus ideas sobre la dimensión libidinal del yo, separándolo de sus funciones cognitivas. La problemática de la imagen y de la especularidad le permitirá renovar las teorías del yo y reinterpretar lo esencial de la doctrina freudiana en un sentido muy personal.

⁹ Su tesis de psiquiatría, que data de 1932, versa sobre un caso de psicosis paranoica que Lacan caracteriza como autopunitiva, el caso Aimée. Se trata de una paranoia que Lacan define como superyoica, y en la que el autocastigo, que se manifiesta como el mecanismo dominante, es abordado por Lacan como un fenómeno ligado a una cierta configuración de la función yoica en el sujeto.

¹⁰ Dato significativo, ya que la formación profesional de Lacan lo llevó hacia el psicoanálisis por una vía distinta a la de Freud, más cerca de la clínica de las psicosis que de las neurosis, lo que da cuenta de las no pocas innovaciones que introdujo en este terreno.

Lacan demuestra que en el ser humano el yo se constituye, entre los seis y los dieciocho meses de edad, a través de la alienación a una imagen de sí que le viene del exterior y que le aporta un otro que funciona como espejo. La prematuración del cachorro humano, cuyo insuficiente desarrollo lo coloca en una situación de dependencia radical del prójimo, provoca un fenómeno específico de nuestra especie, a saber, que en la imagen del otro el niño anticipe su motricidad y unicidad futura. A través de la imagen especular, cuya importancia deriva de la prevalencia de la percepción visual en el recién nacido, éste adquiere una visión totalizante de sí mismo, por encima de su fragmentación orgánica y real, una imagen cuyo poder morfogenético deriva de su imantación libidinal.

La imagen del yo hace que éste se constituya como un yo ideal, una imagen virtual, por lo que *"esta imagen de sí, el sujeto volverá a encontrarla constantemente como marco de sus categorías, de su aprehensión del mundo: como objeto, y esto, teniendo como intermediario al otro. Es en el otro siempre donde volverá a encontrar su yo ideal, a partir de allí se desarrolla la dialéctica de sus relaciones con el otro"* (Lacan, 1981: 410)

Al hacer de la especularidad el fundamento del yo Lacan redefine la naturaleza del narcisismo primario tal como lo concibe Freud, al pensarlo menos como un adentro cerrado sobre sí mismo o como un estado solipsista del cual se sale a través de una progresiva apertura al exterior, que como un afuera constitutivo de un adentro, una alienación original y necesaria. El énfasis es puesto así en la dimensión intersubjetiva, en la relación del ego al otro, en esa *"realidad específica de las relaciones interhumanas"* en la que *"puede una psicología definir su objeto propio y su método de investigación"* (Lacan, 1987: 81).

Matriz del sentimiento del cuerpo propio, la imagen del otro cautiva y fascina porque es una representación que procura una satisfacción específica, producto de la identificación del

sujeto con una imagen corporal completa, más allá de su desorganización orgánica original. Se trata sin embargo de una satisfacción que no es la de una completud natural sino virtual, ficticia, efecto de una mimesis identificatoria, y que por ello mismo se ve acompañada de una tensión erótico-agresiva, manifiesta en los fenómenos del transnitivismo, en los que el yo y el otro se confunden¹¹.

Lacan sitúa a la imagen en el centro de la revolución freudiana y sostiene que *"Freud mostró esa función al descubrir en la experiencia el proceso de la identificación. Muy diferente del proceso de la imitación, distinguido por su forma de aproximación parcial y titubeante, la identificación se opone a ésta no solo como la asimilación global de una estructura, sino también como la asimilación virtual que esa estructura implica"* (Lacan, 1987: 82).

En esta línea de reflexión, Lacan introduce hacia 1946 el término de *conocimiento paranoico*, otorgando así a la paranoia un estatuto privilegiado. Ella constituye no solo la estructura fundamental de la locura, sino también del yo. Se establece así un parentesco entre la estructura del yo y la de las manifestaciones paranoicas (delirios de celos, de erotomanía, de persecución, de influencia, de robo de ideas, etc), parentesco que reenvía al transnitivismo y a la escisión psíquica como matriz de toda subjetividad.

Lacan hace de los rasgos característicos de la locura los mismos que los del yo: la división subjetiva o *estasis del ser*, la alienación, el desconocimiento de sí y la tendencia suicida, tendencia que *"representa lo que Freud procuró situar en su*

¹¹ La captación por la imago de la forma humana, que domina toda la dialéctica del comportamiento del niño en presencia de su semejante, da cuenta de tales reacciones ligadas al transnitivismo (el niño que pega dice haber sido pegado, el que ve caer a otro niño llora). Dicha forma explica también la tensión que determina el despertar del deseo por el objeto del deseo del otro, y que precipita al sujeto en una competencia agresiva por identificación con el otro. Porque el otro en su imagen a la vez atrae y repele, suscita amor y odio. La agresividad, en consecuencia, aparece aquí como el correlato necesario de la ilusión narcisista, en la medida en que ésta última está anclada en una falta y en una discordancia real que solo puede ser desplazada por vía de su proyección en un otro.

metapsicología con el nombre de pulsión de muerte, o bien de masoquismo primordial” y que depende “del hecho de que la muerte del hombre, mucho antes de reflejarse en su pensamiento, se halla por el hombre experimentada en la fase de miseria original que el hombre vive, desde el traumatismo del nacimiento hasta el fin de los primeros seis meses de prematuración fisiológica, y que va a repercutir luego en el traumatismo del destete” (Lacan, 1987: 176-177).

En la locura se manifiesta una dialéctica del ser que no se distingue de la del yo, y que Lacan concibe en los términos hegelianos del *Alma Bella*, como ley del corazón, es decir, como desconocimiento de lo que del ser propio del sujeto está implicado en el desorden del mundo. Es en este sentido que la psicosis, más que un déficit, es una condición inherente a la estructura de la personalidad, y que la locura no es para el hombre “*el hecho contingente de las fragilidades de su organismo, es la permanente virtualidad de una grieta abierta en su esencia. Lejos de ser un insulto para la libertad, es su más fiel compañera; sigue como una sombra su movimiento*” (Lacan, 1987: 166).

En éste momento de su obra, Lacan replantea muchas de las ideas básicas del psicoanálisis a la luz de lo que él llama “*los efectos psíquicos del modo imaginario*”, haciendo de lo imaginario un equivalente e incluso un sustituto de lo inconsciente, al grado de sostener que “*espero que muy pronto se ha de renunciar al empleo de la palabra inconsciente para designar lo que se manifiesta en la conciencia*” (Lacan, 1987: 173)

En este orden de ideas, la experiencia analítica es concebida por Lacan como un proceso que se juega enteramente en el terreno de lo imaginario. Así, define el análisis como una “*paranoia dirigida*” sobre la imagen del analista, en la que se proyecta la agresividad, el odio, la frustración y la rivalidad ligadas a la experiencia de lo real o experiencia del cuerpo fragmentado, es decir, a aquello que remite a los distintos

momentos "narcisísticos" o traumáticos en los que la identidad del sujeto ha sido puesta a prueba¹².

La meta del análisis es por ello la *reconstitución* de la imagen, que se lleva a cabo a través de una transferencia de las imágenes arcaicas del sujeto sobre la figura del analista, quien funcionando como un espejo puro, asegura el tránsito de una conciencia difusa de la imagen a una en la que el sujeto percibe su unidad, pudiendo entonces reconocerse en ella. Y aquello que permite dicho tránsito es la *nominación*, término con el cual Lacan se refiere a la interpretación analítica, operación que se despliega en el terreno de la palabra, palabra que el analista ofrece al sujeto a fin de permitirle reconocerse en aquello que él ignora de sí¹³. El análisis es entonces una vía para la resolución de la agresividad a través de los poderes refundantes de la imagen y de la palabra amparada en ella, cuya meta es la superación de la inercia propia de las formaciones del yo, inercia que se encuentra en el origen de toda neurosis.

Finalizaremos este apartado señalando que la problemática de lo imaginario, que orienta toda esta etapa del pensamiento de Lacan, permanece enteramente dominada por el recurso a la filosofía hegeliana, en particular a *La Fenomenología del Espíritu*. De ella Lacan retoma los motivos relacionados con la dialéctica del amo y el esclavo, la lucha a muerte por el reconocimiento y el tema del desdoblamiento, a fin de pensar la dinámica especular entre el yo y el otro (dinámica a la vez idealizante y agresiva) desde la perspectiva del orden imaginario. Como veremos en el próximo capítulo, este hegelianismo, junto a la

¹² Momentos vinculados a lo que Lacan denomina complejos familiares (complejo de nacimiento, del destete, fraterno, edípico), que constituyen los tiempos fuertes en la génesis subjetiva, en los que se juega el destino de la pulsión de muerte y de la imagen de sí. En el marco de este proceso, los síntomas nerviosos son concebidos como islotes excluidos, inercias parasitarias en las que se presentifica el cuerpo fragmentado.

¹³ Roudinesco sugiere que Lacan, con el fin de dar cuenta de los efectos normativizantes del significante, recupera y hace suya, actualizándola, la teoría medieval de la nominación. Presente desde sus primeros trabajos, la problemática de la nominación desembocará en los años cincuenta en la teoría del Nombre del Padre (Roudinesco, 2003:110).

problemática de lo imaginario, sin desaparecer, quedará supeditado en los desarrollos posteriores de Lacan a otros referentes teóricos¹⁴.

3. EL INCONSCIENTE RACIONAL COMO INTERLOCUTOR

Al igual que Lacan, Rorty ha buscado recuperar el legado freudiano tomando distancia con respecto a las metáforas biológicas y energéticas del inconsciente, privilegiando un abordaje lingüístico del mismo. Pero a diferencia del proyecto lacaniano de relectura del freudismo, el de Rorty es más poético y anti-esencialista que científicista, aspecto que deriva de su particular trayectoria intelectual en el campo de la filosofía. En efecto, Richard Rorty es un pensador que ha intentado tejer puentes entre la filosofía continental y la anglosajona. Hijo de activistas políticos de izquierda, radicales y humanistas, a la vez críticos del capitalismo y del estalinismo, y cuyo referente intelectual era John Dewey, padre del pragmatismo, el entorno familiar de Rorty influirá notablemente en su trabajo. Alumno de Carnap y Hempel, Rorty se formó en la filosofía analítica más ortodoxa, con su enfoque lingüístico, atemporal y logicista de los problemas filosóficos, si bien su trayectoria intelectual tiene desde sus primeros trabajos un sesgo disidente y muy personal por influencia de autores como Davidson, el segundo Wittgenstein, Sellars y Kuhn, quienes ponen en entredicho muchos de los principios de la filosofía analítica.

Sin embargo, el giro decisivo en su pensamiento se da al contacto con pensadores como Heidegger, Nietzsche, Hegel, Foucault y Derrida, a quienes Rorty considera como destacados

¹⁴ Cabe señalar que la influencia del hegelianismo en Lacan esta mediada por la enseñanza de Alexandre Kojève, quien desarrolló en los años treinta una lectura de Hegel en clave antropológica y existencial y cuya enseñanza marcó a toda una generación de intelectuales franceses. Entre los asistentes a sus seminarios en la Sorbona destacan muchos intelectuales conocidos, de los cuales varios eran amigos personales de Lacan (Georges Bataille, Raymond Queneau, Maurice Merleau-Ponty, Raymond Aron)

representantes de lo que el denomina el pensamiento ironista, y entre los cuales un lugar especial tiene Freud, por quien expresa la mayor de las admiraciones.

Filósofos a quienes estudia y enseña debido a un hecho circunstancial pero significativo en su formación, a saber, su adscripción al departamento de humanidades y literatura en las universidades de Virginia y de Stanford. Un hecho que le permitió tomar una distancia crítica con respecto al medio filosófico establecido, dado que en el contexto de la filosofía norteamericana de posguerra, ampliamente dominada por el programa neopositivista de una filosofía científica, la obra de dichos pensadores no solo era considerada irrelevante sino que estaba excluida de muchos departamentos de filosofía.

Sin subestimar la influencia de los distintos autores mencionados en la obra de Rorty, nos interesa en particular destacar la impronta de Freud en su pensamiento, la cual se refleja claramente en su concepción de la ética, una ética de signo pragmático que le lleva a interpretar en un sentido muy personal, profundamente anti-esencialista, la obra y enseñanza freudiana.

En efecto, aunque Freud afirmaba participar, junto con Copérnico y Darwin, de un mismo movimiento de descentramiento por el cual la humanidad habría recibido duros golpes a su narcisismo, en la opinión de Rorty las revoluciones llevadas a cabo por Copérnico o Darwin no son equiparables a la freudiana. Ellas tuvieron menos que ver con una herida narcisista a nuestro amor propio que con una mecanización de nuestra cosmovisión, es decir, con la sustitución de un mundo de sustancias y especies aristotélicas por un mundo de máquinas.

Si Copérnico produce un modelo mecánico del universo y Darwin mecaniza la biología, Hume ya había concebido un modelo mecánico de la mente, en el que las ideas y las sensaciones, más que como

propiedades de un yo, eran pensadas como átomos cuya interacción producía como uno de sus efectos al yo. En este sentido, Hume se habría anticipado a Freud en la idea de que la mente puede ser concebida como un conjunto de mecanismos asociativos, un ámbito sobredeterminado en el que no existen los accidentes.

En todo caso, lo que distingue a Freud de todos estos autores es justo una concepción de la mente que más que mecanicista es personalista. Una concepción en la que Rorty ve el reflejo de una actitud baconiana y antiplatónica, actitud que concibe a la teoría como algo que nos dota de armas para transformar a la realidad en vez de para adecuarnos a ella.

Según cree Rorty, quien sigue en esto a su maestro Davidson, Freud habría roto con el supuesto del sentido común de que un cuerpo humano contiene un único sí mismo. Freud habría postulado una partición del sí mismo, al concebir la oposición entre lo consciente y lo inconsciente como equivalente a la oposición existente entre dos personas que establecen no solo relaciones causales entre sí sino con el cuerpo, cuyos movimientos se producen por los deseos de una u otra.

A diferencia de Hume, Freud habría poblado el espacio psíquico no de átomos y partículas elementales sino de cuasi-personas, es decir, de conjuntos de creencias y deseos dotados de coherencia interna. Gracias al conocimiento de todas estas cuasi-personas, es posible predecir y controlar la conducta de un ser humano, no obstante el hecho de que solo una de estas personas nos es accesible por introspección.

Para Rorty, la idea de que algunas personas desconocidas nos inducen a hacer cosas que no deseamos hacer, así como el deseo de familiarizarse con dichas personas, no solo implica un descentramiento, implica también que lo que podemos conocer de nosotros mismos no es una esencia, una naturaleza humana común, origen de la responsabilidad moral. Por el contrario, el

conocimiento de sí es lo que más nos separa de los demás, pues remite a nuestra idiosincracia accidental y a los componentes irracionales que nos escinden en distintas cuasi-personas. En este sentido, a diferencia del ideal religioso o metafísico de hallar el propio verdadero centro, la máxima moral freudiana es la de establecer un diálogo entre lo consciente y lo inconsciente para que "ahí donde estaba el ello, llegue a estar el yo".

En opinión de Rorty, lo inconsciente en Freud es menos una masa de energías pulsionales incapaces de expresarse, una reserva de libido carente de cualquier principio de organización, que un sistema de creencias y deseos bien articulados, un inconsciente que él describe como racional e interlocutor. Lejos de designar lo pasional, la parte inferior del alma o el sí mismo malo y falso, lo nuevo en la concepción freudiana del inconsciente es, nos dice Rorty, *"su afirmación de que nuestro yo inconsciente no es un animal mudo, hosco y tambaleante, sino más bien el par intelectual de nuestro sí mismo consciente, el posible interlocutor de este sí mismo"*.

Por ello mismo, Rorty sostiene que la *"idea de que hay una o más personas astutas, expresivas e inventivas operando detrás de la escena -guisando nuestros chistes, inventando nuestras metáforas, tramando nuestros sueños, disponiendo nuestros deslices y censurando nuestros recuerdos- es lo que cautiva la imaginación del lector profano de Freud"* (Rorty, 1993: 209).

En la misma tesitura, Rorty afirma que Freud sustituye *"la tradicional imagen del intelecto que lucha con una multitud de brutos irracionales por una imagen de complejas transacciones entre dos o más intelectos"*, una imagen que supone que, lejos de la distinción platónica entre razón y pasión, entre la parte superior, expresiva y proposicional del alma y la parte inferior, corporal, animal y prelingüística, *"un inconsciente ingenioso es necesariamente un inconsciente lingüístico"* (Rorty, 1993:210)

Un inconsciente lingüístico que es también racional, no en el sentido de contemplar la realidad tal cual es, sino en tanto capaz de urdir redes complejas y congruentes de creencias. Por ello, nos dice Rorty, hay que distinguir entre el inconsciente como un estrato profundo e indiferenciado de la mente y el inconsciente como el interlocutor que *"nos proporciona nuestros mejores versos"*, un inconsciente creativo que, como señala el filósofo americano, *"democratiza el genio"*.

En esta perspectiva, a diferencia del modelo platónico de conocimiento de sí mismo, en el que el alma humana debe expulsar o doblegar el alma animal con la que se enfrenta, gracias a un trabajo de autopurificación y elevación, el modelo freudiano de conocimiento de sí es cuestión de autoenriquecimiento.

Se trata de concebir las dos o más almas que moran en nuestro cuerpo como almas humanas más o menos cuerdas e insensatas, que pueden y deben escucharse unas a otras, atendiendo a las explicaciones e imágenes que cada una tiene de las cosas a fin de aprender algo de ellas.

Es por ello que Rorty interpreta la máxima freudiana *"ahí donde estaba el ello, estará el yo"*, no como un dominio de la pulsión por parte de la razón o como una ganancia de autonomía con respecto a ella, sino como el reconocimiento de la racionalidad de todas aquellas acciones que se presentan en principio como extrañas. La concepción freudiana humaniza así tanto lo que la tradición platónica consideró pulsiones animales como aquello que consideró una inspiración divina. Más aún, convierte a lo consciente y a lo no consciente en relatos equiparables, relatos que, contados por el ello, el superyó o el yo, operan como versiones alternativas de una experiencia común que reenvía a los acontecimientos de la infancia.

Al poner en un pie de igualdad a cada uno de estos relatos, Freud habría llevado a cabo una revisión igualitaria de la idea

tradicional de una naturaleza humana jerarquizada, revisión que conduce a plantear que no existe una única respuesta a la pregunta sobre los sucesos acontecidos en el pasado.

Rorty afirma que Freud elabora una técnica nueva para *"prestar un oído simpatético a nuestras propias tendencias a la inestabilidad, tratándolas como formas alternativas de entender el pasado, formas que tienen una pretensión tan buena de ganar nuestra atención como los deseos y creencias conocidos accesibles mediante introspección"*. Y esto es así en la medida en que su concepción del sí mismo *"nos dio un vocabulario que nos permite describir las diversas partes del alma, tanto conscientes como inconscientes, en términos homogéneos: como candidatos igualmente plausibles al verdadero sí mismo"* (Rorty, 1993:213)

Si no hay un sí mismo verdadero, y si la idea de que existe un verdadero relato de cómo son las cosas es desacreditada por Freud, un sí mismo esclarecido requiere del abandono de la necesidad de ver las cosas uniformemente y en su conjunto. Freud nos permite concebir las narrativas y los vocabularios alternativos como instrumentos de cambio en vez de cómo candidatos para una descripción correcta de la forma en que las cosas son en sí.

Por ello, el fin de un análisis consistiría, según Rorty, en alcanzar nuevas redescrpciones del pasado adoptando una actitud nominalista e irónica de sí mismo. La intención del psicoanálisis, por tanto, es una reflexión sobre el tipo de carácter que uno desearía tener, una vez abandonado el supuesto de un único vocabulario y una vez asumido el intento por ampliar y revisar dicho vocabulario.

En tanto que método para obtener nuevas ideas sobre sí mismo a partir de la exploración del vocabulario inconsciente, el psicoanálisis, apunta Rorty, *"difiere de la lectura de la historia, de las novelas o de los tratados de filosofía moral,*

solo por el hecho de ser más penoso, de tener más probabilidades de producir un cambio radical y de precisar un interlocutor" (Rorty, 1993: 214)

Para Rorty, lo esencial del pensamiento freudiano concierne a la moralidad privada, es decir, a la búsqueda de perfección de uno mismo y al desarrollo del carácter propio. En contra de la moral de tipo kantiano, moralidad pública en la que priva el olvido de sí mismo, la percepción de uno en tanto que igual a cualquier hombre, el actuar conforme a cosas comunes a todos y el ser justo en el trato a los demás, la moralidad freudiana subraya la idiosincracia, lo singular, lo excepcional, en una palabra, la variedad de la vida humana.

Rorty cree que Freud no realizó ningún aporte a la teoría social, puesto que su territorio es menos el de la cultura y la ética pública que el de la vida y la ética privada, en lo que esta tiene de tentativa de reconciliación del individuo consigo mismo, tentativa que es en último término la de convertir la vida en una obra de arte.

Por ello, a diferencia del modelo ascético basado en el deseo de purificación, es decir, basado en una estilización de la existencia a través del despojamiento, la sencillez y la transparencia, Rorty postula que el modelo freudiano es el de una ética privada de naturaleza expansiva, comparable a la "existencia estética" descrita por Kierkegaard, y en la que "el deseo de expandirse a sí mismo es el deseo de abarcar cada vez más posibilidades, de aprender constantemente, de dedicarse por completo a la curiosidad, de concluir habiendo concebido todas las posibilidades del pasado y del futuro". Una ética en la que lo que importa es menos acceder a la esencia de uno mismo que acrecentar la fuerza y la creatividad vital, "la vida que pretende extender sus límites en vez de encontrar su centro" (Rorty, 1993: 216)

Entre los ejemplos de este tipo de existencia y de las técnicas autoexpansivas que suponen, Rorty menciona el caso de Byron, en el terreno del compromiso político, de Sade, en el terreno de la experimentación sexual, y de Hegel, en lo concerniente al enriquecimiento del lenguaje.

De entre todas ellas, Rorty privilegia, en particular, la propuesta hegeliana, a la que caracteriza como la creación de "nuevos vocabularios de reflexión moral", vocabularios que al enriquecer nuestra deliberación moral, tornándola más sensible y sofisticada, nos permiten no solo reconocer y distinguir las épocas de nuestra vida, sino también redescrirlas. En esta dirección, nos dice Rorty, Freud se alinea con Hegel y contra Kant, en una actitud de "exuberancia nietzscheana", en la que la búsqueda de expansión conlleva una reinención de la moralidad privada.

En definitiva, a juicio de Rorty, en vez de concebir a los individuos como ejemplificaciones más o menos adecuadas de una esencia humana, Freud nos habría permitido volvernos más irónicos, lúdicos e inventivos en la manera de describirnos a nosotros mismos, al concebir a los hombres como agregados descentrados y aleatorios de necesidades contingentes.

Por ello mismo, el psicoanálisis nos permite concebir a la reflexión y el conocimiento moral menos como autoconocimiento que como autocreación, y en ese sentido, nos aporta una estética de la vida basada en el descubrimiento de los materiales fortuitos a partir de los cuales hemos de reinventarnos. El lenguaje de Freud, *"un vocabulario individualista y estoico, cargado de resignación irónica"* apunta, en palabras de Rorty, a *"la capacidad de cada uno de nosotros de diseñar una autoimagen coherente de nosotros mismos y utilizarla a continuación para arreglárnoslas con nuestra conducta"*, una capacidad que *"sustituye al proyecto filosófico tradicional de hallar una imagen coherente de sí mismo que valga*

para la totalidad de la especie a la que pertenecemos" (Rorty, 1993:227).

4. ARQUEOLOGIA, GENEALOGIA Y PSICOANALISIS

A diferencia de Lacan y Rorty, en quienes el psicoanálisis es abiertamente reclamado e incorporado en sus obras, la relación entre el pensamiento de Foucault y el psicoanálisis freudiano es más problemática, y una clave de lectura de sus escritos poco atendida, o en todo caso menos debatida que otras. Como es sabido, dicha relación esta presente a lo largo de toda su obra, pero se trata de una relación marcada por muchos altibajos y una compleja ambivalencia, por un extraño vaivén a favor y en contra del psicoanálisis, una suerte de ir y venir que Derrida ha comparado al célebre "Fort-Da" freudiano (Derrida, 1998).

En cualquier caso, las ideas de Foucault en torno al psicoanálisis no solo contrastan notablemente si comparamos sus primeros con sus últimos trabajos, sino que nos ofrecen las pistas para entender el sentido y el alcance de su obra, y en particular su obra tardía, la cual, marcada por un sorprendente giro desde el análisis crítico de la modernidad al estudio del pasado greco-latino, da la impresión de desentonar con los iniciales desarrollos foucaultianos.

Como Jacques Alain Miller lo constata, si en *Las palabras y las cosas* el psicoanálisis aparece como el principio crítico de indagación, si sirve de guía a la arqueología de las ciencias humanas y aparece como una disciplina que, junto con la etnología y la lingüística, anticipa la próxima mutación en el campo del saber, mas allá de la episteme humanista, en la *Historia de la sexualidad* el psicoanálisis es objeto de un análisis para el cual la disciplina fundada por Freud no se distingue en nada de los discursos sobre el sexo y del dispositivo de la sexualidad constituido a partir del siglo XVII. (Miller, 1990)

¿Como explicar este cambio radical de opinión sobre el estatuto del psicoanálisis? Aunque responder a tal cuestión requiere de un análisis detenido de los últimos trabajos del filósofo francés, en mi opinión dicho cambio, como se intenta demostrar en lo que sigue, no es ajeno al desplazamiento de las preocupaciones teóricas de Foucault, las cuales transitaron del campo de los saberes al de los poderes, es decir, de la epistemología a la política, para de ahí desembocar en el ámbito de la ética.

Ya en su primera obra publicada, *Enfermedad mental y personalidad*, Foucault reflexiona sobre la especificidad del psicoanálisis como teoría de la enfermedad mental basada en la historia individual y en el devenir psicológico¹⁵. Lo distingue de otros enfoques de la enfermedad mental como la patología mental organicista, de carácter evolucionista, el enfoque existencial, de carácter fenomenológico, y el enfoque histórico, que pone el énfasis en las condiciones sociales y culturales de la enfermedad mental. En este trabajo es evidente ya la inclinación de Foucault por el análisis historizante, y es desde esta perspectiva que él avanza sus primeras críticas al psicoanálisis, al que reprocha su falta de conciencia sobre su propia historicidad y sus pretensiones universalizantes.

Así, por ejemplo, después de plantear que *"no es por azar que Freud, reflexionando sobre las neurosis de guerra, descubrió como compañero del instinto de vida, en el que se expresaba el viejo optimismo burgués del siglo XIX, un instinto de muerte que introdujo por primera vez en la psicología la fuerza de lo*

¹⁵ El interés de Foucault por el psicoanálisis se remonta a sus estudios profesionales. En efecto, paralelamente a la filosofía, Foucault realizó estudios en psicología clínica con Daniel Lagache, materia que dominaba ampliamente. Estancias prácticas en instituciones psiquiátricas lo llevaron a interesarse por los aportes del psicoanálisis. Eribon menciona incluso una tentativa de Foucault para entrar en análisis, tentativa que no prosperó por diversas circunstancias (Eribon, 1992:72). Siguiendo la tradición familiar, Foucault acarició la idea de estudiar medicina para después especializarse en psiquiatría o psicoanálisis. Sin embargo, la vocación filosófica terminó por imponerse, aunque no sabemos si a costa de la frustración personal con respecto al psicoanálisis.

negativo. Freud quería explicar la guerra; pero es la guerra la que explica este giro del pensamiento freudiano", Foucault concluye que "en realidad, solo en la historia podemos descubrir las condiciones de posibilidad de las estructuras psicológicas" (Foucault, 1984: 99-102). Y en sus conclusiones, reprocha al psicoanálisis el ser "una psicoterapia abstracta en la medida en que constituye entre el médico y el enfermo un medio artificial" y que "psicologiza lo real para irrealizarlo: obliga al sujeto a reconocer en sus conflictos la desordenada ley de su corazón para evitarle leer en ellos las contradicciones del orden del mundo" (Foucault, 1984:121)

En su primera gran obra, *La Historia de la locura en la época clásica*, Foucault despliega todo un conjunto de consideraciones sobre la naturaleza del psicoanálisis, en el marco de su reconstrucción del nacimiento de la concepción de la locura como enfermedad mental, psicológica y natural, a lo largo del siglo XIX. Foucault destaca el hecho de que "es inútil tratar de distinguir entre las terapéuticas físicas y las medicaciones psicológicas en la época clásica; por la simple razón de que la psicología no existe" (Foucault, 1986:527). En la medida en que la experiencia de la sinrazón en la época clásica es unitaria, no será sino hasta que la locura se convierta en una patología que se establecerá la distinción entre enfermedad orgánica y mental, colocando a ésta última en el campo de lo psicológico. La psicología nace, nos dice Foucault "no como verdad sobre la locura, sino como señal de que la locura está ahora desunida de su verdad que era la sinrazón" y en este sentido, sostiene que el psicoanálisis se distingue de la psicología porque conserva un vínculo particular con la sinrazón.

Foucault le concede al psicoanálisis el privilegio de ser una disciplina que va más allá de la visión psiquiátrico-psicológica de la locura, y por ello, al comparar la obra de Freud con la de Janet, afirma que "entre los 5 psicoanálisis y la cuidadosa

investigación sobre los Medicamentos psicológicos, hay algo más que un descubrimiento: hay allí la violencia soberana de un retorno. Janet enumeraba los elementos de una separación, hacía el inventario, anexaba aquí y allá, acaso conquistaba. Freud volvía a tomar a la locura al nivel de su lenguaje, y reconstruía uno de los elementos esenciales de una experiencia acallada por el positivismo; no agregaba a la lista de los tratamientos psicológicos sobre la locura nada importante; restituía al pensamiento médico la posibilidad de un dialogo con la sinrazón" porque " no se trata de psicología de lo que se trata en el psicoanálisis, sino precisamente de una experiencia de la sinrazón que la psicología del mundo moderno tuvo por objeto ocultar" (Foucault, 1986:528-529)

Del elogio, Foucault se desliza a las objeciones contra el psicoanálisis, que atañen tanto a su dispositivo terapéutico como a su sexualización de las conductas. Con relación a esta última, en un pasaje que prefigura ya las tesis de la *Historia de la sexualidad*, y luego de mostrar como en la época clásica se establece por primera vez un nexo entre el amor, la sinrazón y la homosexualidad (y también la prostitución y el desenfreno), que de aquí en más devienen objeto de persecución y encierro, Foucault afirma que " a las luces de su ingenuidad, el psicoanálisis ha visto bien que toda locura tiene sus raíces en alguna sexualidad perturbada; pero eso solo tiene sentido en la medida en que nuestra cultura, por una elección que caracteriza su clasicismo, ha colocado la sexualidad sobre la línea divisoria de la sinrazón. En todos los tiempos, y probablemente en todas las culturas, la sexualidad ha sido integrada a un sistema de coacción; pero solo en la nuestra, y desde fecha relativamente reciente, ha sido repartida de manera así de rigurosa entre la Razón y la Sinrazón, y bien pronto, por vía de consecuencia y de degradación, entre la salud y la enfermedad, entre lo normal y lo anormal" (Foucault, 1986: 142)

En lo que atañe al desarrollo histórico de la psiquiatrización de la locura, es decir, de la lógica por la cual al loco no solo se le confina, convirtiéndole en el Otro (el excluido, el extranjero), sino que también se le desposee de sus derechos jurídicos, haciéndole depender del poder de Otro, es decir, del médico, Foucault es muy claro: el psicoanálisis, a pesar de escapar en un cierto sentido a dicha lógica, permanece encerrado en ella.

Foucault caracteriza a la práctica psiquiátrica como una *"táctica moral, contemporánea de los últimos años del siglo XVIII, conservada dentro de los ritos de la vida del asilo, y recubierta por los mitos del positivismo"* (Foucault, 1986:260). Se refiere con ello al hecho de que lo que la medicalización de la locura produce es menos la introducción de la ciencia en los asilos que la apoteosis del personaje médico. Un personaje cuyos poderes *"no tomaban del saber sino el disfraz, o más bien, la justificación. Los poderes, por naturaleza, son de orden social y moral; se enraizan en la memoria del loco, en la alienación de su persona, no de su espíritu; Si el personaje médico puede aislar a la locura, no es porque la conozca, sino porque la domina"*(Foucault, 1986:254).

Para Foucault, el médico psiquiatra se constituye históricamente como un personaje que actúa no por una definición objetiva o un diagnóstico clasificador de la enfermedad, sino apoyado en la fascinación que ejercen sobre el enfermo los secretos de su autoridad y su prestigio. Ante los ojos del enfermo, dice Foucault, *"el médico se transforma en taumaturgo"*, puesto que el enfermo será el primero en creer en el esoterismo del saber del médico, y el primero en aceptar abandonarse en sus manos. La objetividad en la práctica psiquiátrica es *"desde el principio una cosificación de orden mágico, que no ha podido realizarse sino con la complicidad del mismo enfermo, y a partir de una práctica moral, transparente y clara al principio, pero*

olvidada poco a poco a medida que el positivismo imponía sus mitos de la objetividad científica" (Foucault, 1986: 260)

En este sentido, la pareja médico-enfermo no solo es el núcleo en el que se anudan y desanudan todas las alienaciones, sino también la razón por la que la psiquiatría del siglo XIX desemboca en cierto sentido en el freudismo. Freud, afirma Foucault, al haber partido de la realidad de la pareja médico-paciente, *"ha puesto en claro todas las estructuras del asilo"* pero *"ha explotado, en cambio, la estructura que envuelve al personaje del médico; ha amplificado sus virtudes de taumaturgo, preparando a sus poderes totales un estatuto casi divino"*. En ello radica la paradójica condición del psicoanálisis, del que podría decirse que ha descubierto menos al inconsciente que al psicoanalista.

Foucault piensa que el psicoanálisis desplaza hacia el médico-psicoanalista todas las estructuras que los pioneros de la psiquiatría habían dispuesto en el asilo. Ha liberado al enfermo del asilo pero para confinarlo en la situación analítica, en la cual el psicoanalista consigue *" para sí mismo, sobre esta presencia, que se esconde detrás del enfermo y por encima de él, en una ausencia que es también una presencia total, todos los poderes que se encontraban repartidos en la existencia colectiva del asilo"* convirtiéndose *" en la consideración absoluta, en el silencio puro y siempre retenido, en el juez que castiga y recompensa, por medio de un juicio que no condesciende ni siquiera a manifestarse por el lenguaje"* (Foucault, 1986:262)

Por un corto circuito genial, concluye Foucault, en el dispositivo analítico la alienación al psicoanalista es la condición de posibilidad de la desalienación. Pero dicha alienación es también aquello que impide al psicoanálisis *"oír las voces de la sinrazón"* y que lo hace *"extraño al trabajo soberano de la sinrazón"*.

En *El nacimiento de la clínica* el freudismo es nuevamente evocado al ser pensado, esta vez, en el horizonte moderno de la finitud y de la muerte, tema de este libro que habla del espacio, del lenguaje y de la muerte, y que trata de la constitución de la mirada médica. Un freudismo que según Foucault, es heredero de la episteme médica moderna, aquella que sustituye a la salvación por la salud, que desprende a la enfermedad de la metafísica del mal para explicarla desde la evidencia de la muerte. La tesis central de este texto de Foucault es que en el momento en que la muerte emerge como el *a priori* de la experiencia médica y de la mirada clínica, la concepción tradicional de la enfermedad sufre una mutación esencial, pues se desacraliza y se naturaliza. A partir de este momento, la muerte y la enfermedad pierden todo carácter sobrenatural y, al encarnarse en los cuerpos vivos, también se individualizan.

En este sentido, Foucault afirma que la condición para la emergencia del individuo moderno, por un lado, y para la constitución del hombre en objeto de la ciencia, por el otro, ha sido "*la apertura de su propia supresión*", la puesta en marcha de una negativización que afecta por igual a la psicología y a la medicina, porque "*de la experiencia de la sinrazón han nacido todas las psicologías y la posibilidad misma de la psicología; de la integración de la muerte, en el pensamiento médico, ha nacido una medicina que se da como ciencia del individuo. Y de una manera general, la experiencia de la individualidad, en la cultura moderna, está vinculada a la de la muerte: desde el Empédocles de Hölderlin, al Zaratustra y luego al hombre freudiano, una relación obstinada con la muerte prescribe a lo universal su rostro singular...*" (Foucault, 1987:276)

Como Derrida señala, Foucault considera que el Freud trágico "que se muestra hospitalario a la locura", el que "merece hospitalidad en el gran linaje de los locos geniales", el que rompe "con la psicología, con el evolucionismo, con el biologismo" es el Freud "que se explica con la muerte" (Derrida, 1998: 149).

En este sentido, y al igual que en *El nacimiento de la clínica*, en *Las palabras y las cosas* la problemática de la finitud es lo que da cuenta para Foucault de la especificidad del psicoanálisis. Como ya se ha mencionado antes, en este libro el psicoanálisis es invocado, junto a la lingüística y la etnología, como un tipo de saber post-humanista, situado más allá del paradigma de la representación y la conciencia que signa a las ciencias humanas. Se trata sin duda del texto más "estructuralista" de Foucault, en el que el privilegio acordado a estas tres disciplinas está asociado a los nombres de tres contemporáneos suyos: Jacques Lacan, Claude Lévi-Strauss y Roman Jakobson, quienes, abocados al análisis de las estructuras inconscientes del psiquismo, de la cultura y del lenguaje, se sitúan, al igual que Foucault, más allá de la problemática humanista-conciencialista.

En este sentido, el psicoanálisis constituye para el Foucault de esta época una suerte de contraciencia, una analítica que "avanza en la dirección de ésta región fundamental en la que se establecen las relaciones entre la representación y la finitud", región "en la que la representación permanece en suspenso" y en donde se dibujan las tres figuras por las que la vida "viene a fundarse en la repetición muda de la Muerte" en "la apertura desatada del Deseo" y en "un lenguaje que es, al mismo tiempo, Ley" (Foucault, 1981:363)

Analítica de la finitud, entonces, el psicoanálisis es una práctica que al mostrar en estado desnudo el lenguaje del deseo y la muerte, se topa con la locura como su "tormento íntimo", una locura que ya no es más, como en el siglo XVI, la huella de otro

mundo, sino lo más peligrosamente próximo a la conciencia. Locura que bajo la forma de la psicosis, es aquello a lo que el psicoanálisis no tiene ningún acceso y al mismo tiempo aquello hacia lo que busca encaminarse permanentemente.

La tríada Deseo, Muerte y Ley, que apunta a tres realidades ausentes en el saber positivo y empírico sobre el hombre puesto que ellas designan "*las condiciones de posibilidad de todo saber sobre el hombre*" sirve a Foucault para dar cuenta de la especificidad del psicoanálisis, una práctica en la que esta comprometido no solo el conocimiento sobre el hombre sino el hombre mismo, "*el hombre con esta Muerte que trabaja en su sufrimiento, este Deseo que ha perdido su objeto y este lenguaje por el cual y a través del cual se articula silenciosamente su Ley*"(Foucault,1981: 365).

El saber analítico es caracterizado por Foucault como una práctica de la escucha que a través del lenguaje, permite liberar a un sujeto del deseo por el objeto perdido, y liberarlo también de la "*vecindad siempre repetida de la muerte*". El psicoanálisis, sirviéndose de la relación singular de la transferencia, descubre "*en los confines exteriores de la representación, el Deseo, la Ley, la Muerte, que dibujan en el extremo del lenguaje y de la práctica analítica las figuras concretas de la finitud*" (Foucault, 1981:367). Por todo ello, concluye Foucault "*nada es más extraño al psicoanálisis que algo así como una teoría general del hombre o una antropología*" (Foucault, 1981:365)

Puede advertirse que en *Las Palabras y las cosas* la apología del psicoanálisis alcanza su punto más alto. Foucault le asigna un estatuto subversivo y alternativo en el campo del saber que, ausente en sus primeros trabajos, estará ausente también en sus textos tardíos. En efecto, a partir del primer volumen de su *Historia de la sexualidad*, y después de algún tiempo de no referirse en sus escritos directamente al psicoanálisis, éste será objeto de una nueva lectura, esta vez nada condescendiente.

Entretanto, Foucault desplegará su pensamiento sobre el poder, que arranca a partir de 1970 con su texto *El orden del discurso* y que en *Vigilar y Castigar*, en 1975, encuentra su momento climático. A partir de estos textos se constata el tránsito de la arqueología a la genealogía del saber, tránsito por el que la teoría foucaultiana del saber se convierte en una teoría del saber-poder. Gracias a ella, Foucault supera la principal limitación de sus anteriores trabajos, a saber, un análisis dicotómico derivado de una idea puramente negativa del poder. En efecto, si el enfoque arqueológico va a concebir al saber por oposición a lo excluido por él (por ejemplo, la razón excluyendo y encerrando a la locura), la genealogía va a concebir al saber-poder no como una fuerza excluyente y segregativa, sino como un elemento positivo, que más que silenciar y reprimir fenómenos, los integra y fomenta, haciéndolos hablar de un determinado modo.

Vigilar y Castigar es la primera gran obra con esta nueva orientación, una reflexión sobre el castigo al delito y la constitución de la prisión en el mundo moderno, en la que Foucault describe el tránsito del antiguo régimen, con su lógica del espectáculo y del ritual de la muerte, de la tortura física y pública, a la sociedad moderna, con su lógica penitenciaria regida por el panoptismo, la vigilancia y la normalización. Foucault sostiene que el dispositivo carcelario, el producto más acabado de la racionalidad panóptica, no se reduce a la prisión sino que penetra en todas las instituciones de la sociedad, desde la familia hasta el hospital, pasando por la fábrica y la escuela.

Para Foucault, en este sentido, lo disciplinario, lo punitivo y lo correctivo se articulan en una racionalidad que domina toda la "historia política del cuerpo" que se desarrolla con la modernidad. La cárcel, encarnación de dicha racionalidad normalizadora, más que un ámbito marginal de la sociedad moderna, se transforma en sus manos en la metáfora de la sociedad toda, y nos aporta la clave para entender su funcionamiento.

La reflexión sobre el poder no es ajena al cambio de actitud de Foucault con respecto al psicoanálisis. Por el contrario, dicha reflexión, al articularse con la problemática de la sexualidad, tendrá como principal efecto una reconsideración radical por parte de Foucault del lugar asignado al freudismo. A partir de ella, el psicoanálisis será visto menos en relación con el proyecto de una subversión de la episteme humanista que con la constitución de la somatopolítica moderna.

A su vez, la reflexión sobre el psicoanálisis y la sexualidad tendrá repercusiones en la teoría foucaultiana del poder. Desde *La voluntad de saber*, primer volumen de su historia de la sexualidad, las estructuras y las estrategias anónimas del poder interesan a Foucault tanto como lo que llama "*las tecnologías del sujeto*". De hecho, a partir de este trabajo comienza el pasaje, en su teoría del poder, de un interés por la problemática del panoptismo y la sociedad disciplinaria a uno por el poder pastoral y la sociedad gubernamentalizada.

Con la introducción de la noción de *gubernamentalidad* Foucault se aleja del maquinismo y del conductismo de su primer modelo del poder, y con la idea de poder pastoral introduce la cuestión de la maleabilidad del sujeto, de los procesos de individualización y la resistencia al poder. En sus trabajos sobre la sexualidad, en consecuencia, la realidad del poder deja de reducirse al aparato disciplinario y a la coerción física para acoger las técnicas de sí y el trabajo político sobre la propia interioridad.

Esta inflexión teórica en dirección a las "tecnologías del yo" tal vez esté en el origen del abandono del plan original de Foucault, cuyos análisis históricos pretendían ahondar en cinco volúmenes subsiguientes, los temas esbozados en el primero, a saber, el dispositivo confesional, la sexualización de la infancia, las figuras de la sexualidad femenina, los múltiples rostros de la perversión y la relación entre racismo y sexualidad. Los títulos tentativos de los textos por venir: *La carne y el*

cuerpo; La cruzada de los niños; La mujer, la madre y la histérica; Los perversos y Población y razas, así lo sugieren.

En vez de esto, los siguientes estudios de Foucault desplazaron su foco de atención desde la modernidad hasta la antigüedad clásica y helenística, desde la sexualidad hasta la hermenéutica del sujeto, y desde la epistemología y la política hasta la ética. Así, aunque solo disponemos del primer volumen de la historia de la sexualidad original, en él podemos encontrar las claves para entender este cambio tan inesperado como creativo. Un cambio que conducirá a la crítica del psicoanálisis desde la perspectiva de una propuesta ética que contrapondrá la ética del deseo freudiano a la estética de la existencia.

CAPITULO 2

SUBVERSIONES DEL SUJETO

1. DEL SUJETO DEL INCONSCIENTE

La lectura lacaniana del corpus freudiano, como ya ha sido señalado, se distingue de otras versiones del mismo por el acento puesto en la dimensión ética, más que en la puramente técnica, de la experiencia analítica. Dimensión ética que para Lacan tiene como fundamento y es inseparable del privilegio acordado, en su programa de retorno a Freud, al concepto de *sujeto del inconsciente*, concepto solo en apariencia contradictorio y que reenvía a la visión freudiana del hombre como un ser disarmónico en tanto que constituido como ser deseante¹⁶.

En efecto, el sujeto psíquico tal y como lo entiende Freud se caracteriza por ser un sujeto escindido. A diferencia del sujeto cartesiano, cogito autoconsciente que asegura la unidad entre el saber y la verdad, el sujeto freudiano es un sujeto dividido, inconsistente y enfrentado a sí mismo. Un sujeto que se constituye a través de la alteridad, de la diferencia entre lo que sabe de sí y lo que en verdad es, y que por ello es también un sujeto trágico, carente de unidad y de cualquier principio de síntesis interna.

La problemática del sujeto del inconsciente en Lacan encuentra su punto de no retorno en 1953, cuando introduce la teoría del orden simbólico en su interpretación del corpus freudiano, y con ello una perspectiva original que vendrá a subvertir el *establishment* psicoanalítico. Hay continuidad y ruptura con relación a su anterior concepción del orden imaginario, la cual es reelaborada en función de un interés

¹⁶ Ha sido un mérito de Lacan destacar las implicaciones para el psicoanálisis de un concepto como el de *sujeto del inconsciente*, término que curiosamente no se encuentra presente como tal en el léxico freudiano pero que, como lo ha demostrado Assoun, opera como una noción en estado práctico que ocupa un lugar esencial en su doctrina psicoanalítica (Assoun, 1992).

creciente por el lenguaje en su relación con los fenómenos inconscientes. Los desarrollos de la lingüística y de la antropología estructuralista, pero también el pensamiento heideggeriano, se incorporan a la reflexión lacaniana. Es éste el momento en el que da inicio el programa de un retorno a Freud, y en el que Lacan, en nombre de Freud, desarrolla el núcleo de sus principales innovaciones técnicas y aportaciones conceptuales al campo psicoanalítico.

La introducción de lo simbólico esta acompañada en Lacan de una reflexión sobre la función de la palabra en tanto dadora del sentido, del campo del lenguaje como soporte de su estructura, y del dinamismo retroactivo de las subjetivaciones de los acontecimientos por efecto de la palabra y el lenguaje. El trabajo inaugural a éste respecto, *Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis*, también conocido como *informe o discurso de Roma*, de 1953, es una reflexión que parte de una concepción de la comunicación como intersubjetiva y dialéctica y del inconsciente como un lenguaje, para dar cuenta de la experiencia analítica como una experiencia de significación¹⁷.

Opuesto a todo determinismo, Lacan asume en dicho texto una postura hermenéutico-fenomenológica según la cual los acontecimientos psíquicos no cuentan como hechos brutos, sino en tanto historizados y dotados de un sentido para un sujeto. Lacan establece la distinción entre el registro de la relación imaginaria y el de la relación simbólica. Al ser pensada a la luz del lenguaje, la relación entre el yo y el otro o alter ego, presente en su teoría del imaginario, queda subordinada a una

17

A partir de este año, y hasta 1963, Lacan imparte diez seminarios sobre psicoanálisis en el Hospital de Sainte Anne y con ello su celebridad como comentarista de las obras de Freud se hace pública y notoria. Desde 1964 y hasta 1969, Lacan imparte sus seminarios en la Escuela Normal, una vez que, expulsado de la Asociación Internacional de Psicoanálisis (IPA), es orillado a fundar su propia Escuela y a ahondar en la elaboración de su pensamiento. Y en una nueva sede, en la Universidad de la Sorbona, desde 1970 y hasta 1977, se extiende la última etapa de su trabajo, la menos conocida, y en la que se constata un cierto distanciamiento de sus desarrollos anteriores.

teoría de la intersubjetividad simbólica en la que se relacionan el Sujeto y el Otro.

El paciente en análisis se relaciona menos con un semejante, como en su anterior esquema, con un otro imaginario encarnado en la figura del analista, que con una instancia, lo simbólico. La relación imaginaria que orienta el vínculo interyoico es el obstáculo que el análisis debe vencer para hacer emerger la relación de dependencia del sujeto del inconsciente al ordenamiento simbólico desde donde se constituye. La distinción entre yo y sujeto del inconsciente, fundamental en este esquema, permite establecer así una diferencia entre el otro con minúscula, alter ego especular en la relación dual imaginaria, y el Otro con mayúscula, instancia desde donde el inconsciente se manifiesta como discurso transindividual o *discurso del Otro*.

Lacan pretende fundar una "ciencia del sujeto", sujeto que por serlo del inconsciente, no debe confundirse ni con el individuo, ni con la persona, ni con el yo. El sujeto es por el contrario, resultado de la ley de las relaciones intersubjetivas que se manifiestan en el registro simbólico, más allá de la conciencia individual. El Otro, por su parte, deviene una noción estratégica que adquiere a lo largo de los años distintos significados. Designa por igual la alteridad radical de lo inconsciente o la "otra escena" onírica, pero también al Otro de la interlocución, un Otro no personal que es a la vez destinatario último de toda palabra y encarnación del lenguaje en tanto "tesoro significante". Es el Otro de la dependencia, el Otro materno, pero también es el Otro sexo (tanto para el hombre como para la mujer). Finalmente, es el Otro en tanto garante y lugar que el analista ocupa, lugar desde donde la palabra se postula como verdad, en función de la cual se determina la posición de todo sujeto.

A la luz de este enfoque, Lacan denuncia la práctica de la interpretación característica de las diversas corrientes postfreudianas, basada en el olvido del inconsciente en provecho de una interpretación que se limita al dúo transferencial y que

cede el terreno frente a la relación imaginaria, dominada por el vínculo amor-odio, identificación-rivalidad¹⁸. En contra de estas concepciones, Lacan pretende restaurar el primado del lenguaje y de la referencia simbólica en la práctica de la interpretación, la cual él basa en la oposición entre la simbolización, que se despliega en el campo de la evocación y de la comunicación indirecta, y la toma de conciencia o autoconciencia, que se manifiesta como imaginarización.

Dos conceptos adquieren un valor esencial en el pensamiento lacaniano a partir de esta época: el deseo y el goce, así como la dialéctica que los une y los separa. En un principio ellos remiten a la oposición entre lo simbólico y lo imaginario, la cual es pensada como la oposición entre aquello que del inconsciente se presta a descifraje, y aquello que se sitúa en el terreno de lo pulsional. Más adelante, este esquema se modificará sustancialmente, al desplazar Lacan el acento desde la oposición entre lo simbólico y lo imaginario a la oposición entre ambos registros y lo real.

En efecto, en un principio Lacan enfatiza la diferencia entre la satisfacción simbólica, que sitúa del lado del sentido, y la satisfacción imaginaria, del lado del goce pulsional. La libido y el goce son pensados como ajenos a la palabra auténtica, al lenguaje y la comunicación simbólicas, y relacionados por Lacan con el narcisismo y con el yo como instancia imaginaria.

El goce, en esta perspectiva, en la medida en que es imaginario, se caracteriza por no ser dialéctico sino inerte y fijo, y por oponerse a la elaboración y a la dialéctica simbólica. El goce irrumpe cada vez que la cadena simbólica falla o falta, y por ello, es del lado del goce imaginario que se sitúan los

¹⁸ Se trata de una práctica de la interpretación centrada en el análisis de las resistencias, en la que la interpretación se dirige al yo, en particular a su parte «sana», y que pretende aislar la parte inadapta da del yo a través de la alianza terapéutica con el analista. En opinión de Lacan, esta concepción del análisis acarrea un conjunto de derivas imaginarias que se corresponden con el acento puesto en lo pre-verbal o en la reconciliación del sujeto con el objeto en una suerte de comunicación pacificante, y en la desestimación de la castración y la división del sujeto.

distintos fenómenos pulsionales (como la regresión, la fijación, el fantasma, inclusive la transferencia que, pensada por Lacan en ésta época como relación especular interyoica, es concebida como obstáculo al análisis). Por esta razón, el síntoma es visto como un sentido reprimido, no liberado, un sentido que desborda al yo, instancia de desconocimiento por excelencia, y que la operación analítica permite revelar como un deseo no reconocido. El discurso simbólico es pensado por Lacan como discurso verdadero, y en esta óptica, se opone a las resistencias imaginarias, las cuales constituyen un discurso vacío que mantiene al yo en la ignorancia de la verdad del inconsciente.

La experiencia analítica es pensada en este momento como una dialéctica simbólica e historizante en la que está en juego el *reconocimiento* del deseo y el acceso a la verdad del sujeto, una experiencia en la que el sujeto realiza su integración, su historia y su verdad. El reconocimiento del deseo no es sino la realización de una verdad que, sin relación con la realidad objetiva, es la verdad del sujeto. Una verdad en la palabra, que implica una reescritura más que una rememoración de la historia del sujeto, porque *"no se trata en la anamnesia psicoanalítica de realidad, sino de verdad, porque es el efecto de una palabra plena reordenar las contingencias pasadas dándoles el sentido de las necesidades por venir"* (Lacan, 1987:246)

El análisis da sentido, retroactivamente, a lo que en el comienzo era una huella sin sentido, y el final del análisis es pensado como el momento en que el sujeto es capaz de articular en la dimensión simbólica, es decir en el registro del Otro, su propia historia en su continuidad. En este periodo, lo que se acentúa entonces es la palabra como medio de reconocimiento entre el Sujeto y el Otro, y los síntomas se conciben como elementos imaginarios no simbolizados de la historia del sujeto, que el análisis permite simbolizar e integrar en el universo del sujeto.

Lévi-Strauss y Heidegger ejercen una influencia decisiva en el desarrollo inicial del programa lacaniano de retorno a Freud. Del primero Lacan retoma varias nociones, como la de *eficacia simbólica*, con la que el antropólogo da cuenta del mecanismo que opera tanto en la cura chamánica como en la psicoanalítica, la definición del psicoanalista como un practicante de la *función simbólica*, así como la noción de *significante flotante*, de la que Lacan se sirve para dar cuenta del papel de la metáfora paterna o *Nombre del padre* en la constitución psíquica del sujeto¹⁹.

Por su parte, la huella de la filosofía del ser heideggeriano se hace patente en la concepción lacaniana de la experiencia analítica a través de nociones como revelación y realización, que dominan enteramente tanto el *Discurso de Roma* como los primeros seminarios de Lacan.

Lacan piensa el proceso analítico como revelación del ser y el final del análisis como realización del ser, todo ello a través de lo que llama *palabra plena*, a situar en el registro simbólico, y a distinguir de la *palabra vacía*, del lado de lo imaginario. La palabra plena, que escapa del discurso racional enraizado en lo imaginario, es la palabra en la asociación libre, aquella que en el análisis posibilita la emergencia del discurso inconsciente.

En este sentido, Lacan piensa a lo inconsciente como un equivalente del ser, y ve el análisis como una conversión a la

¹⁹La impronta de este antropólogo sobre Lacan nos permite también entender su particular manera de articular la problemática de lo simbólico y lo inconsciente. Es a través del dialogo con este autor que Lacan puede pensar al orden simbólico como dotado de una autonomía y legalidad propias, distinto del orden imaginario, y que puede enunciar una de sus tesis más conocida, a saber, que *el inconsciente está estructurado como un lenguaje*. En efecto, Lévi-Strauss elabora una teoría de lo simbólico que busca describir las leyes que gobiernan los hechos culturales, cuya enorme variedad pretende reducir a una serie de principios y de reglas universales de naturaleza inconsciente, similares a las del lenguaje. Lévi-Strauss concibe a lo inconsciente como una pura forma estructural y ahistórica, un inconsciente vacío de contenidos, ajeno a las imágenes y a las particularidades individuales, matriz modelante que impone sus leyes a las contingencias históricas y a las producciones culturales a espaldas de las representaciones conscientes que los hombres se hacen de las mismas.

palabra auténtica que revela y realiza la dimensión del ser, a la manera en que la existencia auténtica de Heidegger convierte la preocupación exclusiva por el ente intramundano en apertura al ser. (Balmès, 1999:29)

Lacan se apropia del lenguaje de Heidegger y hace del ser y la verdad significantes fundamentales del psicoanálisis. Así, el ser es equivalente a la dimensión simbólica en la que se realiza la palabra auténtica, el fondo inconsciente en oposición al ego, forma alienada del ser. Por su parte, la verdad subjetiva es equiparada a la idea de verdad heideggeriana, y concebida no en términos de exactitud o adecuación sino como desocultamiento, *alétheia*, manifestación y disimulación de la verdad en la palabra. En esa perspectiva, Lacan sostiene que la verdad del ser es la verdad inconsciente y que esta se revela, como afirma Freud, a través del error y el equívoco: lapsus, sueño, síntoma, chiste, acto fallido.

En este momento de su reflexión para Lacan el ser es inseparable del lenguaje, la palabra y lo inconsciente, y se distingue de lo real, que no es ni ser ni nada, sino lo anterior a la palabra, aquello sobre lo cual la palabra hace surgir la dimensión del ser.

La relación del sujeto con el ser no es, en consecuencia, la relación con lo real, se sitúa en lo simbólico, y es pensada como un ser-en-el-Otro, es decir, como un ser-en-el-lenguaje. La oposición entre lo simbólico y lo real, que será decisiva en los últimos seminarios lacanianos, está subordinada en este momento de su reflexión a la oposición entre lo simbólico y lo imaginario²⁰.

²⁰ Lo real, que en la teoría de lo imaginario se opone a éste y remite a la experiencia del cuerpo fragmentado y a la agresividad, refiere ahora a aquello sobre lo que el símbolo, al constituir al ser, opera un corte. Puesto que solo por la palabra hay cosas, afirmación y negación de algo, y en consecuencia verdad y falsedad, la palabra introduce la falta, es decir, una discontinuidad, un agujero en la compactibilidad de lo real, en donde literalmente nada falta. Lo real se define entonces por no hablar, por su oposición al ser y al lenguaje, y aparece desde éste momento asociado a lo imposible, a lo mudo, a lo que, sustrayéndose al lenguaje, retorna al mismo lugar, pero también a lo pleno, a lo continuo e irreductible, temas sobre los que ahondará Lacan en sus posteriores enseñanzas, al otorgarle a lo real un peso más decisivo.

Para el Lacan de ésta época, el ser y lo simbólico se oponen, más que a lo real, al mundo, que no es lo real sino la realidad, la ilusoria totalización imaginaria²¹.

La teoría lacaniana del orden imaginario, inspirada en la dialéctica intersubjetiva hegeliana y en la relación con el otro desde la mediación simbólica por la que se opera el reconocimiento recíproco, se articula aquí con la problemática heideggeriana de la revelación-realización del ser. Por ello no es casual que en ésta época Lacan sitúe al psicoanálisis a medio camino entre Heidegger y Hegel, afirmando que *"entre todas las que se proponen en el siglo, la obra del psicoanálisis es tal vez la más alta porque opera en él como mediadora entre el hombre de la preocupación y el sujeto del saber absoluto"* (Lacan, 1987:309).

En esta dirección, Lacan plantea que el símbolo se manifiesta como *asesinato de la cosa*. Dado que la separación entre la cosa y el símbolo nos impide regresar a la realidad inmediata, en la medida en que la realidad es simbolizada, el recurso a la palabra implica una ausencia de la cosa, la cual está más presente en una palabra que en su realidad física inmediata. Lo simbólico aparece entonces como el espacio de las representaciones de la falta, en la medida en que un símbolo es la presencia de la ausencia de una cosa. Ausencia que remite a la muerte, a lo que no es, motivo por el cual los símbolos son la memoria de la muerte.

Si la palabra es la muerte de la cosa, nos dice Lacan, *"esta muerte constituye en el sujeto la eternización de su deseo"*, lo que explica que *"el primer símbolo en que reconocemos la humanidad en sus vestigios es la sepultura"*, símbolo que eterniza al sujeto mas allá de su existencia física, por lo que *"el expediente de la muerte se reconoce en toda relación donde el hombre viene a la vida de su historia"* (Lacan, 1987:307). Que el

²¹ En este sentido, a diferencia de Heidegger, para quien mundo y ser no se oponen, Lacan enfatiza la oposición entre ser-en-el-mundo y apertura al ser, al pensar que la diferencia entre mundo y ser corresponde a la de ente y ser. Así, allí donde en Heidegger el claro del ser es el mundo, en Lacan es el Otro, el ser-en el Otro.

ser del sujeto este constituido por la falta de objeto, que toda simbolización constituya una negativización, significa que existe una estrecha relación entre la negación y la muerte, pues *"la muerte nos trae la cuestión de lo que niega el discurso, pero también la de saber si es ella la que introduce la negación en él. Puesto que la negatividad del discurso, en la medida en que hace ser en él lo que no es, nos remite a la cuestión de que es lo que el no-ser, que se manifiesta en el orden simbólico, debe a la realidad de la muerte"* (Lacan, 1987:364).

Falta de objeto, negación y muerte son así tres dimensiones del ser del sujeto, las cuales Lacan equipara a lo que Freud designa como la experiencia de la castración simbólica, resultado del encuentro del sujeto con la prohibición del incesto, con el enigma de la diferencia sexual y con la significación fálica, siendo el falo el símbolo por excelencia de la falta.

Al pensar al psicoanálisis a partir de la convergencia entre la problemática hegeliana del saber absoluto (como reabsorción de lo particular en lo universal) y la problemática heideggeriana de la experiencia de la muerte, Lacan pretende abonar a una concepción ética del mismo, que plantea que la dialéctica simbólica que está en juego en la experiencia analítica, confrontando al sujeto con el deseo y el goce que lo habita, desemboca en una asunción del ser-para-la-muerte, que en este contexto es una asunción del ser-para-la-castración. Dialéctica que no es individual, y que tiene como correlato una suerte de saber absoluto, que se revela en el *"momento en que la satisfacción del sujeto encuentra como realizarse en la satisfacción de cada uno, es decir, de todos aquellos con los que se asocia en la realización de una obra humana"*, momento que no se alcanza más que por una ascesis subjetiva que exige la renuncia de *"quien no pueda unir a su horizonte la subjetividad de su época"* (Lacan, 1987: 309).

1.2 LOGICA SIGNIFICANTE Y DIALECTICA DEL DESEO Y EL GOCE

Desde la segunda mitad de los años cincuenta se opera un desplazamiento conceptual en la enseñanza de Lacan que va acompañado de una ampliación de los referentes teóricos. A Hegel, Lévi-Strauss y a la perspectiva fenomenológica heideggeriana se agrega el recurso a los aportes de la lingüística estructural. Este es el tiempo del Lacan estructuralista²², el más conocido y popular en una época, que echa mano de las ideas de la lingüística de Saussure y de Jakobson.

La oposición entre lo imaginario y lo simbólico, la no relación entre goce y sentido se replantea, en una suerte de vaivén conceptual que no es ajeno a la creciente importancia otorgada al registro de lo real. Los términos asociados al registro imaginario en sus anteriores elaboraciones (las pulsiones, la transferencia, el fantasma, la regresión, la libido) son ahora retomados como fenómenos que se inscriben también en lo simbólico, lo que lleva a Lacan a pensar lo que el goce tiene tanto de imaginario como de simbólico, y a introducir la dimensión del goce en lo real, goce mudo y ajeno tanto al semblante como a la palabra.

Lacan recurre a los postulados de la lingüística de Saussure, si bien modificándolas para adaptarlos a la perspectiva psicoanalítica y a su lectura de Freud. Al contrario de Saussure, quien concibe al signo ante todo como vínculo, unión, conjunción entre significante y significado, Lacan acentúa por un lado la separación y la división entre significante y significado, y por el otro, invierte su relación, otorgando la primacía al significante sobre el significado²³.

²²En un artículo célebre, Gilles Deleuze caracterizará al estructuralismo como una corriente de ideas, en la cual incluye a la obra de Lacan, que tiene como uno de sus principios básicos la introducción de la problemática de lo simbólico, concebida como instancia tercera que media y prima sobre la clásica oposición entre lo imaginario y lo real (Deleuze, 2005: 223-248).

²³Es sabido que Saussure define al signo no como el vínculo entre una cosa y un nombre, sino como la unión arbitraria entre un significante y un significado, siendo el significante quien representa al significado, esto es, que en la

Introduce así una barrera infranqueable, disyuntiva y resistente entre significante y significado, haciendo de este último un simple efecto aleatorio del juego significante. La relación significante/significado es por ello secundaria, y queda supeditada a la relación exclusiva entre los significantes, el campo significante pudiéndose reducir a elementos diferenciales últimos, carentes de significación y con un valor puramente negativo pero engendradora de efectos de sentido.

A partir de estas premisas Lacan hace estallar la lógica del signo saussuriano y la sustituye por otra, la lógica del significante, lógica que hace coincidir con el campo del Otro, es decir, del lenguaje en su relación con lo inconsciente. Lógica de los significantes inconscientes, cuyo juego y efectos se aprehenden más allá del significado o de cualquier intencionalidad consciente, en el registro simbólico y no solo en el imaginario.

Lógica gobernada por las leyes de la metáfora y la metonimia, que Lacan equipara a los principios de condensación y desplazamiento descritos por Freud para dar cuenta de los procesos primarios inconscientes. Desde la perspectiva psicoanalítica, la significación no sería más que la ilusión, de naturaleza imaginaria, por la cual el yo del hablante atribuye a los signos un sentido pleno y unívoco, ilusión que la experiencia analítica desanuda al confrontar al sujeto con la lógica significante.

Una lógica que implica que no hay significación completa ni última, que siempre falta un significante para significarlo todo, pues en todo dicho algo escapa a la significación. Y que implica también que por un efecto de estructura toda cadena significante segrega un resto irreductible, un resto a suponer en todo enunciado y que opera como un menos uno (-1), esto es, como un significante que por faltar ejerce efectos destotalizantes²⁴.

unión entre una imagen acústica y un concepto, la primera, la huella sonora, esta supeditada al segundo.

²⁴ Si la Lingüística parte de la unidad del signo y hace del significado un sentido fijo y localizable, que supone un sujeto dueño del significante y una lógica de la comunicación que suprime el equívoco del lenguaje, el psicoanálisis, por el contrario, parte del equívoco y el malentendido inherente

Este resto es el motivo que lleva a Lacan a articular en nuevos términos las tesis freudianas sobre la primacía del falo en la economía libidinal²⁵, y a elaborar una teoría del objeto y del deseo ajena al psicoanálisis postfreudiano. Si para este el objeto psíquico u objeto de deseo es equivalente al objeto de la necesidad y de la realidad (de donde se desprende que el fin del análisis es llevar al paciente a una armonización con el objeto, a través de un proceso a la vez de maduración y de adecuación a la realidad), para Lacan, por el contrario, el deseo es lo que designa el más allá del objeto fenoménico, aquello que remite a la falta en el mismo y que imposibilita cualquier tentativa de adecuación entre sujeto y objeto.

Producto del encuentro del sujeto con el campo del significante, el deseo se constituye así como la diferencial que surge entre el objeto de la necesidad y el de la demanda²⁶. Las necesidades del recién nacido, por estar supeditadas a la palabra, le retornan alienadas, a través de su rodeo por el Otro, siendo el primer gran Otro la madre. Por este motivo, el objeto de la necesidad, al pasar por la demanda, depende del poder de respuesta

al hecho de hablar, cuestiona la pretendida unidad del signo y postula la existencia de una polisemia universal, que hace que el significante domine y no sea dominado por el significado. Así pues, mientras que la Lingüística supone un sujeto dueño de la significación, un sujeto que habla la lengua, el psicoanálisis postula un sujeto que es hablado por el lenguaje y que esta determinado por el significante. Por ello, allí donde la lingüística habla de *significación* para designar la relación positiva entre significante y significado, Lacan habla de *significancia* para referirse a los efectos de sentido producto de la articulación entre los significantes.

²⁵ Lacan define al falo por medio de diferentes fórmulas: como símbolo puro, como significante de la falta de significante, como forma positiva de la ausencia, pero también como objeto causa del deseo. Asimismo, aborda tanto las estructuras clínicas (la neurosis, la perversión y la psicosis) como el complejo edípico, del que aísla la estructura formal, a la luz de la dialéctica del deseo en su relación al falo y al goce, cuya articulación se deriva de la teoría del significante.

²⁶ La lógica del deseo, sostiene Lacan, nos enseña que no hay otro objeto que el perdido, y que la búsqueda de objeto no es sino un intento fallido de reencuentro, pues en tanto que deseante, todo sujeto se ve arrojado a una búsqueda interminable de objeto, sin ninguna posibilidad de encontrar un objeto total, ideal o armónico. Deseo que ha de ser entendido aquí no en su dimensión imaginaria, es decir, como tendencia espontánea y consciente hacia un fin imaginado, sino en su dimensión inconsciente y simbólica.

del Otro, un poder afectado por el malentendido y la falta significativa²⁷.

Surge así, a través de la dialéctica de la demanda y la necesidad ese resto que es el deseo, aquello que confronta tanto al demandante como al demandado con la falta significativa y con el significado de la falta. El deseo es lo que queda de insatisfecho en la demanda al Otro, es el tropiezo originario que muestra la inadecuación del sujeto al objeto, del significado al significado, el residuo que queda del desencuentro estructural, del desajuste inevitable que es la causa del sujeto y su relación al Otro. Siendo una dimensión estructural del lenguaje, el deseo es por ello indestructible²⁸.

Lacan afirma a este respecto que *"el deseo es lo que se manifiesta en el intervalo que cava la demanda más acá de ella misma, en la medida en que el sujeto, al articular la cadena significativa, trae a la luz la carencia de ser con el llamado a recibir el complemento del Otro, si el Otro, lugar de la palabra, es también el lugar de esa carencia."* (Lacan, 1987: 607).

Ahora bien, Lacan distingue entre un deseo puro y otro que no lo es. El primero sería un deseo que, aspirando a una satisfacción total que implica la anulación del deseo mismo, atentaría contra la integridad del sujeto. Se trata del deseo en

²⁷ La demanda es por ello demanda de aquello que el Otro tiene y no tiene, es decir, demanda del objeto de la necesidad y demanda de amor. El amor, en esta óptica, es un llamado a la incondicionalidad del Otro, un llamado a un Otro sin falla, omnipotente, garante del sentido de aquello que se demanda, soporte de una respuesta definitiva que colme la carencia del sujeto, alguien a quien no se le tenga que pedir nada. Debido a esto, en la diada madre-bebé, el amor aparece ligado al narcisismo y al goce incestuoso, es decir, a lo que encubre la falta significativa. Pero en la medida en que toda respuesta a una demanda implica el lenguaje, implica también el equívoco significativo, el malentendido, y en consecuencia, un Otro en el que jamás se encuentra una sanción plena de la demanda, y por lo tanto, una satisfacción absoluta de la misma.

²⁸ Lacan recurre a un célebre enunciado para resumir su concepción del deseo, a saber, *el deseo del hombre es el deseo del Otro*, enunciado al que intencionalmente dota de una fuerte ambigüedad semántica, puesto que se deja leer en al menos un triple sentido: como el deseo de ser el objeto del deseo del Otro, como el deseo del Otro como objeto de deseo y como el deseo del objeto que el Otro desea. En todos los casos esta implicado que el deseo es impropio, que no es de alguien (solo imaginariamente pertenece a alguien), que lo propio del deseo es su alteridad, pero también y sobretodo su indestructibilidad, en la medida en que es fruto del orden significativo.

su forma más originaria, deseo de la madre, deseo incondicionado e incestuoso que apunta a un goce fatal, mortífero, a un goce del Otro que es un goce real. Por este motivo, el sujeto solo puede constituirse gracias a la represión de tal deseo, *represión original* a partir de la cual se generan retoños que constituyen deseos secundarios, parciales, impuros, anclados en el fantasma.

En efecto, la experiencia del deseo que el Otro materno aporta al sujeto es el paradigma por excelencia de la experiencia traumática, en la medida en que en su origen el deseo se revela como un núcleo real de goce, núcleo indecible del ser, opaco y sin mediación. Frente al deseo del Otro, el cachorro humano se encuentra sin recursos, desamparado, como frente a un enigma que se sitúa más allá de la demanda.

Por ello es que como defensa frente a el, se constituye el fantasma como el soporte gracias al cual será posible para el sujeto localizar el deseo, fijarlo y situarlo de cierta manera, con relación a algo. Hay que distinguir así entre el deseo primario de llegar a un goce imposible e ilimitado, y el deseo suspendido, deseo de sostener el deseo. El deseo que solo busca cumplirse, el deseo puro, absoluto, es deseo de dejar de desear, es algo que conlleva una dimensión siniestra, una precipitación hacia la muerte. El deseo impuro, incumplido, apalabrado, mediado por el fantasma, es aquel capaz de sostener al sujeto en su tendencia a seguir deseando.

La represión del deseo incestuoso, del deseo de la madre, es posible a través de una operación sustitutiva que se lleva a cabo por medio de la metáfora paterna o *Nombre del padre*²⁹, que

²⁹La teoría del *Nombre del padre* permite a Lacan dar cuenta no solo de la dialéctica que rige la encrucijada fálica, en la que esta en juego la sustitución del deseo materno por la metáfora paterna. El fracaso de dicha metáfora permite entender los avatares del deseo, así como sus diversas manifestaciones existenciales en las neurosis, las perversiones y las psicosis. Por Lacan acuña el término de forclusión para describir el mecanismo que da cuenta de la no inscripción de la metáfora paterna en las psicosis. La teoría del Nombre del padre, de la cual deriva la teoría de la forclusión, viene no solo a enriquecer el terreno de la clínica psicoanalítica, posibilitando el tratamiento de la psicosis, también permite explorar los mecanismos estructurales, represión, desmentida y forclusión, que respectivamente operan

sustituye al deseo materno e inscribe la falta simbólica en el ser del sujeto. Y el falo es, en este marco, el significante por excelencia de dicha falta, la medida y la razón del deseo de desear, la definición y el soporte de la falta de ser que ordena, a través del drama edípico, las relaciones entre las generaciones y los sexos, es decir, entre hijos y padres y entre hombres y mujeres.³⁰El *Nombre del Padre* es, en consecuencia, aquello que posibilita la incorporación al hijo del significante fálico que limita el goce entre él y su madre, permitiéndole abrirse a un goce no incestuoso, fantasmático, y a un deseo articulable.

En una perspectiva que lo articula con su teoría del fantasma³¹, Lacan desarrollará el concepto de objeto (a), el cual designa a lo que sostiene la relación del sujeto con aquello que él no es. El fantasma, en efecto, constituye la pantalla que encubre el abismo del deseo puro (un deseo que se revela como irrupción de un goce desmedido) y el marco en el que, más que satisfacerse, se modela y se modula el deseo. El fantasma articula simbólicamente y de un modo singular la relación del sujeto con el goce, vinculándolo a un objeto (irreducible al objeto real) al que Lacan nombra objeto-causa del deseo, objeto pulsional más allá del objeto concreto, residuo de lo simbólico que encarna el goce, y que solo ejerce sus efectos en la medida en que esta ausente.

El fantasma es, en esta perspectiva, la respuesta que permite articular, por medio del objeto (a), la interrogación del

en las neurosis, perversiones y psicosis.

³⁰ Por este motivo, el complejo edípico es visto por Lacan no como una estructura ternaria sino cuaternaria, estructura que comprende las relaciones entre padre, madre, hijo y falo, siendo la instancia fálica la que determina los tiempos del Edipo, que se concretan en el tránsito de una relación imaginaria a una simbólica, desde la simbiosis entre madre e hijo, dominada por la lógica imaginaria (la fusión madre-hijo como imagen de la totalidad), hasta la mediación simbólica que introduce la metáfora paterna o *Nombre del Padre*, el cual inscribe al falo como significante de la castración.

³¹ Los primeros esbozos de la noción del objeto (a) se pueden rastrear desde el cuarto seminario de Lacan sobre las relaciones de objeto, pasando por el seminario siete, dedicado a la ética del psicoanálisis, en el cual el concepto de la Cosa anticipa al objeto(a), y el seminario sobre la transferencia (basado en el comentario de Lacan al *Banquete* de Platón), en el que su equivalente es el Agalma. La teoría del objeto (a), sin embargo, no es articulada como tal sino hasta 1963, en el seminario sobre la Angustia.

sujeto sobre su deseo como interrogación sobre el deseo del Otro. Objeto por detrás del objeto, que hace desear y no que se desea, el objeto (a) es la pieza clave que viene a esclarecer la dialéctica entre el Sujeto y el Otro (pues es el punto de encrucijada, de conjunción y disyunción entre ambos) y el hilo conductor que permite comprender la construcción de la realidad para todo sujeto.

En efecto, el acceso a la realidad exige que el goce incestuoso sea evacuado, operación que el fantasma posibilita capturando en la red del orden simbólico-imaginario dicho goce, e introduciendo de esa manera una distancia con respecto a él. En ese sentido, la realidad se organiza por medio del fantasma y de una cierta relación al objeto (a) que determina los avatares subjetivos y las elecciones posibles de objetos. Condición de la economía psíquica del sujeto, el objeto (a) tiene el estatuto de un objeto privado, incomunicable, que puede revestir distintos semblantes (el pecho, las heces, la mirada, la voz, el falo), todos ellos evocativos de la pérdida del goce, y articulados a determinadas fantasías fundamentales (retorno al seno materno, seducción, escena primaria, novela familiar, castración) que, por medio de la represión del deseo, regulan inconscientemente la experiencia de la realidad.

Para Lacan el goce, articulado con el campo del significante, es así un goce en lo simbólico y en lo imaginario, un goce trasmutado en deseo reprimido por la vía del fantasma y el objeto (a). Un goce opuesto al deseo puro, que es goce del Otro, que es goce del cuerpo, autoerotismo e incesto, goce real, mudo e ilimitado. Goce que transformado en goce fálico, apalabrado y unificado, goce en falta, es condición para que el inconsciente y su sujeto puedan constituirse como tales.

Lacan deriva de todos estos elementos una ética que concibe al sujeto del inconsciente como determinado por la dialéctica entre goce y deseo, como un sujeto habitado por la tensión entre un deseo de deseo que es deseo de no gozar más que

parcialmente, deseo reprimido, apalabrado y fantasmaticado, y un deseo puro que apunta a lo real, que aspirando a una satisfacción total, es puro goce, goce sin límite que acarrea la anulación tanto del deseo como del sujeto. Una ética del sujeto que, no obstante, apuntando y apostando a lo real más que a lo ideal, se constituye como una ética trágica del deseo puro, cuya vía regia es la sublimación.

2. CONTINGENCIA, LENGUAJE Y SUJETO

La teoría rortyana del sujeto está estrechamente vinculada a su concepción del lenguaje y la verdad. Sujeto y lenguaje son abordados por este autor desde una perspectiva que enfatiza el carácter contingente e histórico de ambos, y que se propone replantear el sentido que la metafísica atribuye a la idea de verdad, despojándola de toda connotación esencialista y trascendental. En su combate contra la metafísica de la verdad Rorty apela a la Ilustración y al romanticismo como puntos de inflexión y como fundamentos de su filosofía ironista y poética.

Rorty sostiene, por un lado, que la ilustración convierte a la utopía política en aquello que permite dar cuenta de la transformación de las instituciones por parte de los hombres y, por ende, acabar con los referentes a la voluntad divina o a la naturaleza humana. El romanticismo, por otro lado, al concebir al arte como creación del artista y ya no como imitación de la realidad, asigna al arte una preponderancia en la vida cultural que desplazarán a la que antaño tenían la religión o la filosofía metafísica.

Debido a ello, las cuestiones acerca del modo de dar sentido a la vida o a la comunidad hoy en día son, según Rorty, políticas y artísticas antes que religiosas, científicas o metafísicas, lo que ha conducido a una oposición en el terreno de la filosofía entre los que conciben a la ciencia natural y al descubrimiento de

la verdad como el paradigma de la actividad humana (y conciben al arte y la política como ámbitos ajenos a la verdad) y los que, por el contrario, conciben a la ciencia como una actividad subordinada a la tecnología, que poco aporta al desarrollo moral, y reivindican el arte y la imaginación política.

Si unos contraponen el hecho científico a lo subjetivo y la metáfora, los otros conciben la ciencia como una actividad más y no como lo que nos enfrenta a una realidad en sí, extrahumana. Para estos últimos, entre los cuales se cuenta Rorty, los científicos, al igual que los poetas y los pensadores políticos, no harían otra cosa sino inventar descripciones del mundo más o menos útiles, descripciones que no constituyen en ningún caso representaciones exactas del mundo en sí mismo.

Rorty cree por ello que tanto los utopistas políticos como los poetas románticos, más allá de sus diferencias, comparten la intuición de que son los cambios en el lenguaje lo que explica la creación de un nuevo tipo de hombres y la invención de nuevas prácticas sociales³².

Porque decir que el mundo está ahí afuera, no significa que la verdad esté ahí afuera, sino que si el mundo existe en sí mismo, las descripciones del mundo no, ya que no pueden existir independientemente de la mente, del lenguaje y de las proposiciones que las hacen verdaderas o falsas. Para Rorty, las descripciones del mundo pueden ser verdaderas o falsas, pero el mundo no puede ser ni una cosa ni la otra. Dicho de otro modo, puesto que el mundo no habla, y solo lo hacemos nosotros, la realidad es indiferente a las descripciones que hacemos de ella,

³² Para Rorty, la filosofía idealista alemana se sitúa a medio camino entre ambas posiciones, sin superar a ninguna. Kant y Hegel concebirían al mundo de la ciencia empírica como un mundo hecho, y a la materia como algo construido por la mente y no como algo existente en sí mismo. Sin embargo, entenderán la mente o el espíritu como una naturaleza intrínseca a la que solo podía accederse por medio de la filosofía. En este sentido, para ellos solo la verdad científica es un constructo, mientras que la verdad del espíritu no lo es, puesto que se trata de una verdad descubierta, no creada. Los idealistas no pudieron abandonar la idea de algo, el espíritu, que tiene una naturaleza intrínseca que puede ser representado fielmente.

en la medida en que la verdad o falsedad es una propiedad exclusiva del lenguaje, no del mundo.

Ahora bien, abandonar la idea de que la verdad está ahí afuera, esperando ser descubierta, no significa haber descubierto otra verdad aún mayor, a saber, que no hay verdad. Significa más bien abandonar el problema de la verdad en términos metafísicos, es decir, tanto la afirmación como la refutación de la idea de una naturaleza intrínseca de la realidad. En este sentido Rorty no es relativista ni escéptico, pues no pretende defender su posición con los argumentos clásicos sino con un nuevo lenguaje, perspectivista y pragmatista, que vuelve irrelevantes los criterios del viejo lenguaje metafísico, aquellos de la verdad como adecuación o correspondencia.

A fin de hacer evidente su posición, Rorty hace suyos los planteamientos de Davidson en torno al lenguaje, para romper con la idea de que el lenguaje es un medio, sea de representación o sea de expresión, es decir, algo que puede mantener una relación de adecuación o de inadecuación con el mundo o con el yo. Pensar en esos términos supone imaginar al lenguaje como algo que está entre el yo y la realidad, entre el sujeto y el objeto, y supone en consecuencia permanecer preso en los dilemas del escepticismo, el realismo y el idealismo.

Abandonar una problemática tal supone, en opinión de Rorty, concebir la relación del lenguaje con la realidad y con la verdad no como el resultado de la reunión adecuada de las piezas de un rompecabezas, como el descubrimiento de lo real detrás de las apariencias o como una visión sin distorsiones del todo, sino como la invención de una nueva herramienta que vuelva caducas a las viejas herramientas.

El contraste entre la metáfora del rompecabezas y la de la herramienta nueva no sería, en este contexto, sino el contraste entre una voluntad de verdad, que aspira a representar o expresar

algo preexistente, y una voluntad de autocreación, es decir, el intento de hacer con el lenguaje algo con lo que nunca se había soñado.

Rorty intenta en este sentido concebir la historia intelectual como una historia del lenguaje, y más específicamente como una historia de la metáfora, y *"excluir la imagen de la mente humana, o de los lenguajes humanos, como cosas que se tornan cada vez más aptas para los propósitos a los que Dios o la naturaleza los ha destinado; por ejemplo, los de expresar cada vez más significados o representar cada vez más hechos"* (Rorty, 1996:36)

Romper con la idea de que el lenguaje tiene un propósito o que es un medio, es romper así con las concepciones representativas o expresivas del lenguaje, según las cuales el lenguaje o bien representa la naturaleza de las cosas o bien expresa la esencia profunda del sujeto, es romper tanto con el realismo como con el idealismo.

Para Rorty, ello significa no solo la radicalización de las tendencias ironistas comunes al idealismo alemán, la poesía romántica y la política utopista. Significa también pensar en una historia no teleológica del intelecto, según la cual las revoluciones científicas no serían más que redescpciones metafóricas de la naturaleza y no intelecciones cada vez mejores de la naturaleza intrínseca de la naturaleza. Implica pensar que las redescpciones científicas no se acercan más a las cosas mismas o son menos dependientes de la mente que las redescpciones no científicas, y que ambas son el producto de factores fortuitos y no necesarios.

Concebir la historia intelectual como un "ejército móvil de metáforas", parafraseando la definición nietzscheana de la verdad, lleva a Rorty a distinguir entre lo literal y lo metafórico, no como dos tipos de significados sino como dos tipos de uso de las

palabras, habitual uno, inhabitual el otro. El uso literal sería aquel que caracteriza a los juegos de lenguaje ya establecidos, mientras que el uso metafórico sería aquel que lleva a desarrollar un nuevo léxico, a establecer enunciados que no tienen lugar en un juego de lenguaje dado, empleando palabras habituales de manera inhabitual o creando neologismos. Lo literal y lo metafórico designan así la distinción entre un viejo y un nuevo lenguaje y no la distinción entre palabras que captan al mundo y palabras que no llegan a hacerlo.

En este sentido, Rorty distingue su noción de metáfora de las concepciones positivistas y románticas de la misma. Los positivistas, herederos de la tradición platónica, defienden una noción reduccionista de la metáfora, pues piensan que si esta no es parafraseable resulta inservible para el propósito de representar adecuadamente las cosas. Los románticos, por su parte, idealizan y exaltan la metáfora, a la que conciben como el producto de la imaginación, facultad que suponen constituye la esencia más profunda del yo. Si los positivistas consideran irrelevante lo metafórico, los románticos consideran irrelevante lo literal.

Para Rorty, allí donde surge, la metáfora no tiene significado, no es ni verdadera ni falsa, ni representativa ni expresiva, no puede confirmarse o invalidarse, y solo por su inscripción en un juego de lenguaje habitual pierde su naturaleza original hasta convertirse en un sentido literal, es decir, en una metáfora muerta. Al amparo de Nietzsche, Rorty parte de que la "verdad" no es más que una metáfora que ha olvidado que lo es, y elabora una historia de las ideas concebida como un proceso en el que se crean nuevos léxicos y nuevas formas de vida que eliminan a las formas anteriores, no para cumplir con un propósito más elevado o para alcanzar una meta, sino ciega y contingentemente.

La historia del intelecto no sería entonces sino la sucesión de léxicos que, siendo originariamente metafóricos, es decir

inhabituales, con el tiempo se literalizaron, hasta perder su carácter innovador y convertirse en sentido común. La redescrición es el concepto que designa, en esta historia, una revolución lingüística que introduce nuevas metáforas en el contexto de descripciones que se han vuelto literales.

Desde el punto de vista adoptado por Rorty, desembarazarse de la teoría de la verdad como correspondencia implica sustituir la idea de descubrimiento de la verdad por la de creación de la verdad, implica abandonar por irrelevantes expresiones como "adecuación a los hechos" o "el modo como es el mundo", y reemplazar la demostración por la dialéctica, es decir, por la comparación de las metáforas con las cuales describimos las cosas.

Según Rorty, no hay lexicos que representen mejor que otros al mundo, solo hay léxicos más o menos aptos para relacionarse con el mundo para tal o cual fin. En esta perspectiva, Galileo no debería ser visto como alguien que habría realizado un descubrimiento, representando en palabras más adecuadamente el mundo que Aristóteles, sino como alguien que creó una herramienta, un nuevo léxico, nuevas metáforas que resultaron simplemente más funcionales y persuasivas que las anteriores.

El léxico galileano nos permite hacer mejores predicciones que el aristotélico, no porque el libro de la naturaleza esté escrito en caracteres matemáticos, sino porque dicho léxico posibilita un mayor número de acciones eficaces. Así como la palanca fue un invento que la creación de la polea volvió caduco, la descripción del mundo aristotélica no cayó en desuso porque la descripción galileana fuese más verdadera, sino porque ésta permitía hacer más cosas, resultando más práctica que otras.

En definitiva, para Rorty *"la idea misma de que el mundo o el yo tienen una naturaleza intrínseca- una naturaleza que el físico o el poeta pueden haber vislumbrado- es un remanente de la idea de que el mundo es creación divina, la obra de alguien que*

ha tenido algo en su mente, que hablaba un lenguaje propio en el que describió su propio proyecto. Solo si tenemos presente una imagen semejante, una imagen del universo como persona o como algo creado por una persona, podemos encontrar sentido en la idea de que el mundo tiene una naturaleza intrínseca" (Rorty, 1996:41)

En este sentido, cambiar nuestra forma de hablar, abandonar el lenguaje de la metafísica, no es para Rorty algo trivial. Por el contrario, tiene como consecuencia modificar lo que pensamos que somos y lo que queremos. Abandonar la idea del lenguaje como representación equivale a desdivinizar el mundo, implica abandonar la idea de que el mundo es algo con lo que nos enfrentamos, algo que está ahí afuera, algo semejante a una persona.

Implica pensar que la verdad es una simple propiedad de los enunciados, que los enunciados dependen de los léxicos y que los léxicos son creaciones humanas. No ver en el científico o en el filósofo a aquel que nos pone en contacto con un dominio que trasciende lo humano nos conduce a concebir no al científico sino al poeta, en tanto que forjador de nuevos lenguajes, como el modelo del intelectual ironista.

La historia del intelecto es la de la progresiva desacralización de la verdad, una historia que Rorty resume diciéndonos que *"hace mucho tiempo, sentimos la necesidad de venerar algo que se hallaba más allá del mundo visible. A comienzos del siglo XVIII intentamos reemplazar el amor a Dios por el amor a la verdad tratando al mundo que la ciencia describía como una cuasidivinidad. Hacia el final del siglo XVIII intentamos sustituir el amor a la verdad por el amor a nosotros mismos, veneración de nuestra propia profundidad espiritual o nuestra naturaleza poética, considerada como una cuasidivinidad más"*.

Con Nietzsche dicha historia conoce un giro decisivo, a partir del cual *"intentamos llegar al punto en el que ya no*

veneramos nada, en el que a nada tratamos como a una cuasidivinidad, en el que tratamos a todo -nuestro lenguaje, nuestra conciencia, nuestra comunidad- como producto del tiempo y del azar. Alcanzar ese punto sería, en palabras de Freud, tratar al azar como digno de determinar nuestro destino" (Rorty, 1996:42)

2.1 SUJETO, REDESCRIPCION Y AUTOCREACION

Para Rorty, la tensión entre la poesía y la metafísica es un rasgo que caracteriza al pensamiento moderno desde Hegel. A este respecto, él piensa que la filosofía moderna ha intentado romper con el platonismo a partir de la concepción romántica de que la conciencia de sí es una creación de sí, y de que la libertad estriba en el reconocimiento de la contingencia.

A partir de Nietzsche, afirma, toda una tradición del pensamiento filosófico ha concebido al poeta y no al científico, al hacedor y no al descubridor, como el héroe de la humanidad, oponiendo una filosofía poetizante a una filosofía científica, rechazando la idea de la filosofía como contemplación, y del filósofo como aquel que ve la vida como un todo y no como una pura contingencia existencial.

Puede constatarse aún en autores como Wittgenstein o Heidegger, nos dice Rorty, la tentación metafísica de hacer de lo individual y lo contingente algo universal y necesario, y por esta vía resolver el nexo entre filosofía y poesía. Sin embargo, después de Nietzsche no solo la idea de "conocer la verdad" es denunciada por la filosofía, también lo es la idea de descubrir un contexto único para todas las vidas humanas, una realidad esencial que de cuenta de la "condición humana"³³.

³³En este sentido, la propuesta rortyana puede ser vista como una hermenéutica que, por ser radicalmente historicista, es también una hermenéutica profundamente desontologizada, y por ello difiere de la de Heidegger y Gadamer. En estos últimos, como sostiene Vattimo, a pesar de toda la carga desfundamentadora de su proyecto, aún predomina una categorización ontológica que no se ha deslindado de la metafísica, ya que pretende exponer estructuras

Rorty sugiere que el perspectivismo nietzscheano, al cual el suscribe, significa pensar que el conocimiento de sí no supone alcanzar una verdad esencial sobre sí mismo sino crearse a sí mismo a través de un nuevo lenguaje. Rorty advierte que *"el proceso de llegar a conocerse a sí mismo, enfrentándose a la propia contingencia, haciendo remontar a su origen las causas, se identifica con el proceso de inventar un nuevo lenguaje, esto es, idear algunas metáforas nuevas"* y agrega que *"toda descripción literal de la identidad de uno -esto es, todo empleo de un juego heredado de lenguaje con ese propósito- necesariamente fracasara"* en hacer remontar una idiosincrasia a su origen, a la que se concebirá a lo más *"como un espécimen en el que se reitera un tipo, una copia o una réplica de algo que ya ha sido identificado"* (Rorty, 1996: 47).

Así, fracasar como ser humano sería, en esta óptica, fracasar como poeta, es decir, aceptar la descripción que otro ha hecho de sí mismo en vez de narrar en un nuevo lenguaje la historia de uno mismo. Si abandonamos la idea de que el lenguaje puede representar la esencia del mundo o del yo, se entiende la afirmación rortyana de que el creador, el hacedor que emplea las palabras de una forma original, es la persona más sensible a su propia contingencia.

Si el poeta puede apreciar verdaderamente la contingencia, en contraste, la mayoría de la gente permanece atrapada en la creencia metafísica en una descripción verdadera de la condición humana, creencia con la que se trata de escapar a la contingencia en vez de reconocerla y apropiarse de ella.

Por ello, nos dice Rorty, no es casual que en Nietzsche la separación que se establece ente el "poeta vigoroso" y el resto de la raza humana sea equiparable a la separación que existe entre lo humano y lo animal, entre el fuerte y el débil o entre el superhombre y el hombre común. Separación que conduce naturalmente

abstractas, universales y permanentes del existir humano. (Vattimo, 1995)

a un elitismo aristocratizante con el cual Rorty no esta de acuerdo, en la medida en que la posibilidad de poetizar radicalmente la existencia es un ideal inalcanzable, un ideal que en su opinión Nietzsche absolutiza acríticamente.

Por el contrario, Rorty sugiere que si bien *"la línea que separa la debilidad de la fortaleza es, pues, la línea que separa el uso de un lenguaje familiar y universal, de la producción de un lenguaje que, si bien inicialmente es inhabitual e idiosincrásico, de algún modo torna tangible la ciega marca que lleva toda acción nuestra"*, se trata de un lenguaje que, aunque marcado por la originalidad, con el paso del tiempo se tornará habitual, al grado de que a las generaciones venideras *"les parecerá inevitable. Sus acciones llevarán esa marca"* (Rorty, 1996: 48).

Rorty contraponen así, en lo tocante al tema de la conciencia de sí, la voluntad de verdad a la voluntad de autosuperación. La primera corresponde a la tradición metafísica, que concibe a la vida como lograda en la medida en que transmuta la realidad del tiempo, la apariencia y la opinión en otra realidad, la de la verdad perdurable. La segunda responde al credo ironista, y postula que el límite que debe remontarse no es el que separa a lo temporal de lo intemporal, sino el que divide lo viejo de lo nuevo. Si la primera aspira a la verdad de sí, la segunda busca la creación de sí.

Ni la vida humana ni la historia de la humanidad son, en la perspectiva rortyana, un drama en el cual se alcanza o no una meta preestablecida (sea esa meta una realidad externa o interna, una verdad objetiva o subjetiva) sino más bien una narración o redescrición de las mismas concebidas como un proceso de autosuperación. Narración equiparable a la del hombre de genio que puede decir de su pasado: *"así lo quise"*. En este sentido, no es la admiración, nos dice Rorty, sino el terror, lo que está en el

origen del impulso a la autocreación y a la autosuperación poética: el terror a ser uno más, a ser una copia o replica carente de toda originalidad.

Si la admiración con la cual creía Aristóteles que iniciaba la filosofía, era la admiración de formar parte de un mundo más amplio y más noble que uno, el terror del filósofo-poeta, nos dice Rorty, es el de terminar sus días en un mundo así, en un mundo heredado y que uno no creó. Porque la esperanza del poeta es "darse a luz a sí mismo", haciendo que el pasado y todas las contingencias que marcaron su existencia lleven "su marca".

Apreciar el poder de la redescrición, el poder del lenguaje para hacer posibles cosas nuevas y diferentes, para volverlas importantes, solo es posible en la medida en que tanto el mundo como el yo han sido desdivinizados. Implica convertir en un objetivo el espíritu de juego que supone la existencia de un amplio abanico de descripciones alternativas y el rechazo de la creencia en "la descripción correcta". Porque una vez desdivinizados, el mundo y el yo dejan de ser concebidos como cuasi-personas que nos hablan y poseen un lenguaje propio, y que desean que se les exprese o represente correctamente, para convertirse en una invención contingente.

En este sentido, el ironismo de Rorty apela a una filosofía poética en contra de una filosofía metafísica, a una victoria de las metáforas de creación de sí mismo sobre las metáforas de descubrimiento de sí. A la creación de una cultura en la que la poesía triunfe públicamente sobre la metafísica, en la que el reconocimiento de la contingencia y no de la necesidad sea la definición aceptada de la libertad, y en la que el pathos de la finitud sea reducido a su mínima expresión.

Con todo, dado que es difícil imaginar una vida humana que se sienta completa, que haya alcanzado todo lo que deseaba, dado que ninguna vida dura lo bastante como para sentirse colmada, el ideal

de vernos en nuestros propios términos, de decirle al pasado "así lo quise", sigue siendo un proyecto antes que un resultado.

Ello es así en la medida en que ningún proyecto de redescipción de sí mismo puede evitar el trasfondo parasitario de los hechos "literales", porque toda metáfora, todo uso inhabitual del lenguaje, se despliega a partir del lenguaje habitual, y porque no podría existir un lenguaje que fuese todo metáfora, ya que tal lenguaje sería ininteligible e inutilizable para los fines de una comunicación intersubjetiva.

Por ello, Rorty matiza el intento de Nietzsche de divinizar al poeta recurriendo a Harold Bloom, de quien toma la idea de que el poema carece en sí mismo de presencia, unidad y forma, y que ésta solo le es otorgada por la voluntad del lector o por la existencia de otros poemas.

Al desdivinizar al poema, Bloom desdiviniza al poeta, a través de una operación antireduccionista que consiste en concebirlo como inserto en un tejido de relaciones contingentes sin origen ni fin, en lugar de concebirlo como substancia o como autopresencia, es decir, al pensar que todo poeta mantiene una relación parasitaria con sus precursores y con sus sucesores.

A semejanza de Wittgenstein, para quien no existe el lenguaje privado, Rorty sostiene que no es posible dar un significado a un poema mas que confrontándolo con otros poemas, que no puede apreciarse la originalidad de una metáfora mas que contrastándola con el habla literal, y que en consecuencia no puede haber una vida como poema plenamente nietzscheana, una vida puramente activa y no reactiva, porque toda vida mantiene necesariamente una relación parasitaria con un pasado no redescrito, y una relación de dependencia con respecto a las generaciones que le sucederán.

Parafraseando a Nabokov, para quien *"la vida del hombre es el comentario de un abtruso poema inacabado"*, Rorty cree que toda vida humana es la elaboración de una complicada fantasía personal,

una elaboración inconclusa puesto que la muerte la interrumpe, impidiéndole completarse.

Con esta idea, Rorty intenta evitar lo que llama el platonismo invertido de Nietzsche, consistente en la tesis de una vida de autocreación tan completa y autónoma como podría serlo para Platón la vida contemplativa, para en su lugar ver *"la necesidad consciente que el poeta vigoroso experimenta de demostrar que no es una copia o una réplica, meramente como una forma especial de la necesidad inconsciente que todos tenemos: la necesidad de componérselas con la ciega marca que el azar le ha dado a uno, de hacerse un yo para uno mismo redescubriendo esa marca en términos que son, aunque solo sea marginalmente, los propios"* (Rorty, 1996: 62).

3. DE LA SEXUALIDAD A LA HERMENEUTICA DE SI

La obra tardía de Foucault, indudablemente, es objeto de un interés cada vez mayor en los últimos años. Sin embargo, las inquietudes éticas que la caracterizan (que solo en apariencia son secundarias en el sistema foucaultiano), parecieran haber sido opacadas por las cuestiones epistemológicas y políticas que dominan los primeros y más célebres trabajos del filósofo francés.

A esta percepción ha contribuido la idea, bastante común y estereotipada, de que existen dos periodos en la obra del filósofo francés, una época estructuralista y una post-estructuralista. Según este esquema, la primera época se caracterizaría por un programa que, orientado por una epistemología discontinuista y un rechazo del humanismo y la metafísica del sujeto, da cuenta del orden de los discursos y la constitución de los campos del saber propios de la modernidad. El antihumanismo teórico sería aquí el pilar de una ambiciosa crítica de la modernidad y de un tipo de investigación histórica innovadora, mezcla de filosofía, antropología y análisis del discurso. Una historia sin sujeto, no

lineal y no totalizante, opuesta a una historia presidida por la razón y teleológica. Los temas de esta primera época serían el nacimiento de la mirada clínica en el campo de la medicina, la psiquiatrización de la locura en el tránsito de la época clásica al siglo XIX y la constitución de lo humano como objeto del saber, todo ello a la luz de un mismo método, el de una arqueología del saber atenta a las relaciones formales y a las mutaciones de las epistemes a lo largo de la historia.

El segundo Foucault, el post-estructuralista, estaría menos interesado en el saber que en el poder, en una perspectiva en la que las referencias a las estructuras discursivas y a las reglas inmanentes que rigen los sistemas del saber quedan subordinadas a otras referencias: las redes de poder, las estrategias de dominación y los campos de fuerza. Transitando del modelo arqueológico de los discursos y los saberes al modelo genealógico de los poderes, el Foucault posestructuralista, interesado en fenómenos históricos como el sistema penitenciario o el dispositivo de la sexualidad, sería ante todo el gran teórico del poder, aquel que demuestra que toda voluntad de verdad es una voluntad de poder, pero sobre todo, que el poder es ubicuo, microfísico, anónimo e inclusivo, sin conexión con la intención, el interés o la voluntad de algún sujeto, y un campo de fuerzas reversible y plástico, que disciplina a través de mecanismos infinitesimales y no desde arriba, no desde un centro o desde lo alto. (Poster, 1987; Merquior, 1988)

Una visión tal, enmarcada en un esquema dualista muy habitual a la hora de caracterizar la obra de algún gran pensador (Heidegger, Wittgenstein), descuida el hecho esencial de que para la reflexión foucaultiana ni el poder ni la estructura de los saberes han sido un objeto de preocupación sino en función de una cuestión basal que recorre todo su trabajo, a saber, el surgimiento y la constitución del sujeto moderno en su relación con la verdad. Foucault suscribió más de una vez esta manera de comprender su pensamiento: *"mi problema ha sido siempre el de las*

relaciones entre sujeto y verdad: como el sujeto entra en cierto juego de verdad... me ví conducido a plantear el problema saber-poder, que no es para mí el problema fundamental, sino un instrumento que permite analizar de la forma que me parece más exacta el problema de las relaciones entre sujeto y juegos de verdad" (Foucault, 1999:403).

Más precisa en todo caso es la interpretación que Gilles Deleuze plantea, al distinguir tres etapas en la obra de Foucault, las que interrogan sucesivamente las posibilidades históricas del saber, de la acción y de la identidad subjetiva, es decir, las posibilidades históricas de los saberes, los poderes y los modos de ser. En opinión de Deleuze, el último Foucault se desplaza de lo que constituyen sus dos primeros temas de reflexión, el eje saber (lo visible y lo enunciable) y el eje poder (o pensamiento del afuera), a lo que él llama los pliegues del pensamiento, o el adentro del pensamiento, o el adentro del afuera, o la interiorización de lo exterior. Desplazamiento que lo lleva de la pregunta por el ¿que sé? y por el ¿que puedo? a la pregunta por el ¿que soy? (Deleuze, 1987)

Foucault suscribe esta visión de su obra en su texto *Que es la Ilustración*, en donde el filósofo define su proyecto como una ontología histórica del presente y sitúa su obra en el horizonte del criticismo kantiano, es decir, del análisis de los límites y la reflexión sobre ellos. En el contexto de dicha ontología, Foucault apela a tres grandes ámbitos: el de las relaciones de dominio sobre las cosas, el de las relaciones de acción sobre los otros y el de las relaciones consigo mismo, de los que se desprenden, y en esto imita también el gesto kantiano, tres clases de críticas, la de los saberes, la de los poderes y la de las éticas.

Foucault aclara que se trata de una crítica que no es ni trascendental ni hace posible una metafísica, sino que "es una crítica genealógica en su finalidad y arqueológica en su método",

una "ontología histórica de nosotros mismos" que "se ha de considerar no ciertamente como una teoría, una doctrina, ni tampoco un cuerpo permanente de saber que se acumula; es preciso concebirla como una actitud, un éthos, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es a la vez un análisis histórico de los límites que se nos han establecido y un examen de su franqueamiento posible", una crítica que en esencia busca responder a tres cuestiones: "como nos hemos constituido como sujetos de nuestro saber?, como nos hemos constituido como sujetos que ejercen o que sufren relaciones de poder?, como nos hemos constituido como sujetos morales de nuestras acciones?" (Foucault, 1999:350-351)

En este contexto, su trabajo sobre la historia de la sexualidad es, en nuestra opinión, una pieza clave para entender tanto la inflexión en dirección a lo ético que toman sus últimos textos como su concepción del sujeto. En este trabajo, en efecto, en el que se constata el pasaje en la teoría foucaultiana del poder de la problemática del panoptismo y la sociedad disciplinaria a la del poder pastoral y la sociedad gubernamentalizada, el análisis de las estructuras discursivas y las estrategias anónimas de poder que rigen el despliegue del dispositivo sexual interesan a Foucault tanto como lo que el llama "las tecnologías del sujeto". Por ello, en su acercamiento a la historia de la sexualidad, la realidad del poder deja de reducirse al aparato disciplinario y a la coerción física para acoger las técnicas de sí y el trabajo político sobre la propia interioridad³⁴.

En este trabajo Foucault demuestra que la sexualidad no es un dato natural sino un dispositivo histórico que nace al mismo tiempo que el dispositivo que convierte a la locura en una enfermedad mental y que aquel otro que convierte al hombre

³⁴ De hecho, con la introducción de la noción de *gubernamentalidad* Foucault se aleja del maquinismo y del conductismo de su primer modelo del poder, y con la idea de poder pastoral introduce la cuestión de la maleabilidad del sujeto, así como de los procesos de individualización y resistencia al poder.

abstracto en el fundamento de las ciencias humanas. En consecuencia, al igual que la locura y el hombre, la sexualidad es vista por el filósofo francés como un fenómeno relativamente reciente y que nada impide pensar que pueda desaparecer. Foucault denuncia en este libro el mito de la represión, según el cual la sexualidad habría sido condenada a la prohibición, al silencio y a la inexistencia a partir del siglo XVII. De acuerdo a este esquema, la sociedad burguesa se habría constituido, con la moral victoriana, sobre un fondo de hipocresía y puritanismo en torno al sexo. Represión del sexo que sería funcional para una sociedad como la capitalista, que con el fin de explotarla al máximo, no tolera el dispendio de las energías laborales en placeres improductivos e inútiles.

En esta lógica, la causa del sexo, su liberación de la opresión capitalista, sería un objetivo legítimo e inevitable cuya realización no solo supondría *"hablar contra los poderes, decir la verdad y prometer el goce"*, sino también predicar la sexualidad desde una perspectiva en la cual la revolución, el placer y la felicidad coinciden. En contra de la hipótesis represiva, que tiene a la liberación del deseo como su contraparte, Foucault constata que la denuncia de la represión y la predicación del sexo, que la edad de la represión y el análisis crítico de la represión remiten a un mismo dispositivo, por lo que no es evidente que históricamente se haya instaurado un régimen represivo de la sexualidad sino que, por el contrario, lo que ha habido es una proliferación de discursos, saberes y técnicas en torno a la sexualidad. Significa ello que no ha sido bajo la forma de la represión, la prohibición y la censura que se ha ejercido el poder en torno al sexo, sino según modalidades más bien positivas y productivas de promoción, incitación y reglamentación de lo sexual.

Para Foucault es claro que *"la hipótesis de un poder de represión ejercido por nuestra sociedad sobre el sexo por motivos de economía parece muy exigua"* y que en torno al sexo *"más que un*

mecanismo negativo de exclusión o rechazo, se trata del encendido de una red sutil de discursos, de saberes, de placeres, de poderes; no se trata de un movimiento que se obstinaría en rechazar el sexo salvaje hacia alguna región oscura e inaccesible, sino, por el contrario, de procesos que lo diseminan en la superficie de las cosas y los cuerpos, que lo excitan, lo manifiestan y lo hacen hablar, que lo implantan en lo real y lo conminan a decir la verdad: toda una titilación visible de lo sexual que emana de la multiplicidad de los discursos, de la obstinación de los poderes y de los juegos del saber con el placer" (Foucault, 1977:91)³⁵

Una primera observación sirve de entrada a esta historia: el hombre occidental ha sido convertido desde el siglo XVII en un practicante del arte de investigar el pecado como intención, y obligado a indagar en los sentimientos relacionados con la carne, heredando el dispositivo confesional como el principal ritual laico de producción de la verdad. A partir de la Contrarreforma, afirma Foucault, la práctica de la confesión se extendió a lo largo y ancho del Viejo mundo, generalizando y convirtiendo en una regla para todos lo que era una técnica de examen de sí que se circunscribía al ámbito de la tradición ascética y monástica. Una técnica cuyo ideal ha sido convertir el deseo en discurso a fin de inducir sobre el mismo efectos de dominio y desapego, de desplazamiento, de reorientación y modificación. Técnica que escapo al destino de la pura espiritualidad cristiana en la medida en que fue recuperada por intereses públicos que a partir del

³⁵ En este sentido, como afirma Foucault, la cuestión de partida en su abordaje de la sexualidad es menos ¿porque somos reprimidos? que la cuestión ¿porque afirmamos con tanta pasión que el sexo es negado, porque evidenciamos como lo ocultamos y lo silenciamos, porque hablamos tanto de él? Y es por ello que el objetivo de su trabajo es el de explorar el régimen de poder-saber-placer, aprehender la "voluntad de saber" que sostiene la "puesta en discurso" de la sexualidad humana en la modernidad. Se trata de analizar que se ha hablado de la sexualidad, quienes lo han hecho, los lugares y puntos de vista desde donde se ha hablado de ella, las instituciones que a ello incitan y que almacenan y difunden lo que se dice, etc., con el fin de ilustrar el despliegue histórico de lo que Foucault denomina el "dispositivo sexual".

siglo XVIII incitaron, por motivos políticos, económicos y técnicos, a hablar de sexo.

Todo ello explica la difusión de un discurso sobre el sexo que no es solo moral o espiritual sino racional, de análisis, clasificación, contabilidad y especificación, que no tenía por meta condenarlo o perseguirlo sino administrarlo, regularlo, hacerlo funcionar según un óptimo. En este sentido, la necesidad política y económica de un conocimiento preciso de la "población", como afirma Foucault, no solo está en el origen de un saber especializado sobre natalidad, morbilidad, duración de vida, fecundidad, estado de salud, frecuencia de enfermedades o formas de vida, sino ante todo de un saber que pasa por lo sexual y las prácticas sexuales de los individuos: edad del matrimonio, nacimientos legítimos e ilegítimos, precocidad y frecuencia de las relaciones sexuales, prácticas anticonceptivas y de fertilización, etc.³⁶

La proliferación de todo un conjunto de saberes especializados que no son ajenos a la "cosa sexual" y que se despliegan a lo largo de los últimos tres siglos (la demografía, la biología, la medicina, la psiquiatría, la psicología, la moral, la pedagogía, la política, la criminología) es un hecho que lleva a Foucault a afirmar que lo que marca a la modernidad es *"la variedad, la amplia dispersión de los aparatos inventados para hablar del sexo, para obtener que él hable por sí mismo, para escuchar, transcribir y redistribuir lo que se dice"* lo que remite menos a la censura de la sexualidad que a una *"incitación a los discursos, regulada y polimorfa"* (Foucault, 1977:45-46).

³⁶ A partir de un tal saber surgirá una economía política de la población que toma por objeto de análisis y blanco de intervención la conducta sexual de la misma. La sexualidad infantil es en particular objeto de una regulación precisa, a través de mecanismos de control tanto materiales (los dispositivos arquitectónicos de los colegios) como discursivos, que despojan a los propios niños de la posibilidad de hablar del sexo para transferirla a todo un cuerpo de especialistas (el pedagogo, el médico, el psiquiatra, el juez, etc). Pero lo mismo puede decirse de la sexualidad femenina o de las modalidades patológicas de la sexualidad en general.

Foucault parte de la constatación de que en el antiguo régimen el derecho canónico, la pastoral cristiana y la ley civil, los tres códigos que regían las prácticas sexuales hasta el siglo XVIII, estaban centrados en las relaciones maritales, foco de todas las coacciones y prescripciones. En ese sentido, en dicha sociedad las desviaciones sexuales coincidían con la infracción de las leyes de la alianza (infidelidad, adulterio, sodomía, incesto). Pero a la vuelta del siglo se produce una suerte de silencio en torno al matrimonio, que lo devuelve a la esfera privada, y al mismo tiempo un estallido discursivo a propósito de la sexualidad no marital, la de los niños, los locos y los criminales.

Así, las sexualidades periféricas desplazan progresivamente a la sexualidad normal en el orden del discurso y aseguran lo que Foucault llama la "implantación perversa", que hará visible a la "innumerable familia de los perversos" que desde las "niñitas precoces" hasta los "educadores dudosos" y los "coleccionistas solitarios", serán objeto de juicios, investigaciones, técnicas disciplinarias, tratamientos médicos y castigos.

A lo largo del siglo XIX, la medicina no solo suplanta a la Iglesia en la gestión de la sexualidad, también inventa toda una patología producto de las prácticas sexuales incompletas y de la perturbación del instinto. Las sexualidades anormales, anexadas al campo de las enfermedades mentales, son clasificadas y estudiadas en función de su desviación con respecto a una norma de desarrollo sexual que rige desde la infancia hasta la vejez, una norma que concibe a la sexualidad heterosexual, genitualmente centrada y procreativa como el paradigma absoluto.

Pero más que la represión o exclusión de estas sexualidades periféricas, lo que se observa es la configuración de distintas operaciones positivas que van del examen médico y la investigación psiquiátrica a la educación sexual y el control familiar.³⁷

³⁷ Operaciones que permiten la incorporación de las perversiones a través de un proceso de *especificación individualizante*, que convierte al perverso a la vez en una especie natural y en una *personalidad*. El autor de sodomía, por ejemplo,

Para Foucault, ninguna sociedad como la burguesa ha sido más pudibunda y permisiva, fingiendo ignorar lo que prohíbe a la vez que aparenta el mayor interés en la persecución de los placeres insólitos. En ella, por un efecto de saturación sexual que lo permea todo, se constituyen procedimientos nuevos y precisos de poder, cuya acción sobre los cuerpos y los placeres producen un doble fenómeno. Por un lado, un crecimiento de las perversiones y una implantación de las mismas que asegura el ejercicio de una intervención, el aumento de un poder que controla, pero por otro lado, el desarrollo de toda una economía de la prostitución y la pornografía. Por ello, sostiene Foucault, *"poder y placer no se anulan; no se vuelven el uno contra el otro; se persiguen, se encabalgan y reactivan. Se encadenan según mecanismos complejos y positivos de excitación y de incitación"* (Foucault, 1977:63)

La sociedad que se desarrolla a partir del siglo XVIII, dice Foucault, no se opuso al reconocimiento del sexo, sino que por el contrario, echo a andar todo un aparato para producir sobre él discursos verdaderos, más interesada en inscribir el sexo no tanto en una economía de placer como en un régimen de saber. En este sentido, Foucault distingue entre el arte erótico, en el que la verdad del sexo es extraída del placer mismo tomado como práctica, de la ciencia sexual. El occidente cristiano y moderno es el único en practicar la ciencia sexual, un saber que, fundado en la confesión, es lo opuesto a lo que caracteriza al arte sexual, a saber, la iniciación y el secreto. La confesión se ha convertido en el ritual de producción de la verdad más extendido en la modernidad, un procedimiento de individualización que como

pasa de ser un simple sujeto jurídico, dentro de la pura lógica de la infracción de la ley y de la penalización, a convertirse en un personaje, el homosexual. Un personaje con una historia, un pasado, una condición, una sensibilidad. Y al lado de otros personajes-especies, desde el exhibicionista hasta el fetichista, pasando por el zoófilo y el pederasta, pasa a incorporarse a la galería del "orden natural del desorden". En este sentido la sociedad burguesa, afirma Foucault, más que puritana, es una sociedad de la perversión notoria y patente. Una sociedad que es perversa no como contrapartida de su hipocresía, sino directamente, y que por desmultiplicación de las "sexualidades singulares y dispares", más que fijarle una frontera a la sexualidad, la prolonga y la incluye por igual en los cuerpos y en las familias.

discurso verdadero sobre si mismo, es lo opuesto a los antiguos procedimientos de autenticación, basados en la referencia a los demás (la familia y la sangre) y al vínculo con otros (a través del juramento de fidelidad o de protección).

La obligación de decir la verdad sobre lo que uno es, lo que uno ha hecho, lo que uno recuerda y lo que ha olvidado, lo que uno no piensa y lo que piensa no pensar, es todo menos un acto libre de coacciones. Por ello, la confesión de la verdad es una práctica contradictoria que, por un lado, se espera sea espontánea y producto de una exigencia interior, y por otro lado, aquello que puede y debe ser arrancado por la fuerza. De ahí que, desde la edad media, la tortura la acompañe como una sombra.

Sin embargo, la idea de que la verdad es libre por naturaleza es una ilusión presente en toda la tradición filosófica moderna. En efecto, para Foucault la lógica confesional, a partir de Descartes, ha impuesto su ley a la filosofía moderna, que a diferencia de la antigua, no busca la verdad en un saber olvidado o en una huella originaria, sino en el examen de uno mismo y en las certezas de la conciencia.

Se trata de la idea de una verdad que en lo más secreto de nosotros mismos, pugna por salir a la luz y liberarse de un poder coercitivo, presente en nosotros mismos, que le impide articularse, una verdad que se concibe como liberadora, como no atravesada por las relaciones de poder. Una tal idea de la verdad y de su confesión, piensa Foucault, no solo es inseparable del proceso de sujeción que conllevó la producción del sujeto moderno (como sujeto supuesto libre y autónomo). Ella encubre el hecho de que en la confesión se despliega una relación de poder, en la que la presencia virtual de un otro, que es a la vez el interlocutor y la instancia que reclama, exige y juzga la confesión, es fundamental³⁸.

³⁸ Para Foucault, a diferencia del arte sexual, en el que la verdad esta avalada por la autoridad del maestro (y la tradición que encarna) afecta a quien la recibe (el iniciado), y en donde el poder reside en la palabra del que transmite dicha tradición, en la ciencia sexual las cosas aparecen invertidas.

En cualquier caso, con la emergencia de la ciencia sexual y sus diversos especialistas, la confesión ha perdido su sentido estrictamente ritual y exclusivo y se ha difundido y secularizado. Desde el siglo XVI, y a través de los cambios que introducen en él el protestantismo y la Contrarreforma, el ritual de confesión se ha desligado del sacramento de la penitencia y ha emigrado hacia la pedagogía, la psiquiatría y la medicina, desmultiplicándose y tomando diversas formas (interrogatorios, consultas, relatos autobiográficos) utilizadas en distintos tipos de relaciones: entre niños y padres, alumnos y maestros, enfermos y psiquiatras, delincuentes y expertos. La ciencia-confesión de lo sexual se ha constituido así, según Foucault, supeditando lo que era un dispositivo jurídico-religioso a las reglas del discurso de la ciencia, y ello a través de distintos procedimientos³⁹.

La "sexualidad" se despliega, en este horizonte, como *"significación general, secreto universal, causa omnipresente, miedo que no cesa"*, y en tanto que correlato de la ciencia sexual, como un *"dominio penetrable por procesos patológicos y que por lo tanto exigía intervenciones terapéuticas o de normalización; un campo de significaciones que descifrar; un lugar de procesos ocultos por mecanismos específicos; un foco de relaciones causales indefinidas, una palabra oscura que hay que desemboscar, y a la vez, escuchar"* (Foucault, 1977:86)

En ésta, en efecto, la verdad reside en el sujeto que se confiesa, tiene efectos no en quien la recibe sino en aquel a quien le es arrancada, y el poder lo tiene aquel que no habla y solo escucha. Por ello, sostiene Foucault, pertenecemos a una sociedad que ha ordenado el saber del sexo alrededor de la confidencia y no de la transmisión del secreto.

³⁹ En primer lugar, por una codificación en clave clínica-sintomatológica de lo confesado. Enseguida, atribuyendo a lo sexual, por un lado, una causalidad explicativa general, y por el otro, una latencia intrínseca y un poder difuso, que exige una cierta violencia, necesaria para arrancarle a la sexualidad sus secretos. Asimismo, a través del uso sistemático de un método interpretativo por el que la revelación de la oscura verdad del sexo encuentra su sentido en el descifraje que el confesor-especialista impone a aquel que se confiesa. Finalmente, por la medicalización de los efectos de la confesión de la sexualidad, de la que se espera un alcance terapéutico cierto. Así, mas allá del ámbito del pecado y la falta, de la penitencia y la salvación, y resituada en el registro de lo normal y lo patológico y de la escucha clínica, la confesión se convierte en un instrumento de sanación porque remite a una verdad que cura si es dicha a tiempo y a quien conviene.

Por la misma razón, y a través del juego de verdad que instituye la ciencia sexual, se constituyó un saber sobre el sujeto muy específico, apunta Foucault, porque versa sobre aquello que lo escinde, que lo determina y hace que se desconozca. Gravitando alrededor de la cuestión del sexo, se configuró así una ciencia del sujeto en la que *"la causalidad en el sujeto, el inconsciente del sujeto, la verdad del sujeto en el otro que sabe, el saber en el otro de lo que el sujeto no sabe, todo eso halla campo propicio para desplegarse en el discurso del sexo"* (Foucault, 1977:87)

3.1 DEL DESEO DE SEXO AL SUJETO COMO SI MISMO

A diferencia de otras civilizaciones, el Occidente moderno careció de un arte sexual que le permitiera inventar nuevos placeres. Sin embargo, afirma Foucault, Occidente ha inventado al menos un placer original, el placer, puramente discursivo, provocado por la verdad del placer, es decir, el placer en saber, exponer, descubrir, decir, confiar y desenmascarar la verdad del placer⁴⁰.

En este sentido, la historia de este saber-placer sobre la sexualidad ha conocido, según Foucault, dos momentos decisivos, el que a mediados del siglo XVI desarrolla los procedimientos de dirección y examen de conciencia, y el que, a comienzos del siglo XX, ve nacer las tecnologías médicas del sexo. Ahora bien, en sus orígenes, las técnicas de control, racionalización y administración de la sexualidad, constata Foucault, se formaron y se aplicaron solo entre las clases políticamente dirigentes y económicamente privilegiadas.

⁴⁰ Es la búsqueda de esta verdad del placer la que anima a la voluntad de saber que la ordena, así como a sus estrategias inmanentes de poder. Un poder que en el terreno de la sexualidad, piensa Foucault, es ajeno a la ley, el derecho y la soberanía, ya que se sitúa del lado de la eficacia táctica, las relaciones de fuerza, variables y reversibles, y los modelos estratégicos. Por lo tanto, un poder descentrado, sin unicidad ni uniformidad. Un poder que se sirve de la sexualidad porque, materia de la mayor maleabilidad, es útil para *"el mayor número de maniobras y capaz de servir de apoyo a las más variadas estrategias"*.

Por ello, y en contra de la hipótesis represiva, que supone que el control de la sexualidad debió tener por objeto a las clases trabajadoras y desposeídas a fin de maximizar el uso de su fuerza de trabajo, Foucault demuestra que todos los procedimientos de examen de sí, de intensificación, de corrección y de buen uso de la sexualidad fueron en un principio accesibles solo a grupos restringidos. La familia burguesa y sus miembros serán los primeros en ser invadidos por el dispositivo de la sexualidad, y las clases populares no sólo escaparán a dicho dispositivo sino que le resistirán durante mucho tiempo.

Foucault pone en duda la idea de que en la historia de la sexualidad haya existido un ciclo inicial de represión masiva al que sucedería hacia el siglo XX un ciclo de tolerancia y desublimación represiva. Por el contrario, en su perspectiva el dispositivo de la sexualidad no fue erigido como un sistema de control de los placeres de la mayoría por parte de las clases dirigentes, sino como una tecnología que estas ensayaron en sí mismas, con el objetivo de maximizar la vida e intensificar el cuerpo.

En consecuencia, más que reprimir el sexo de las clases trabajadoras, lo que estaba en juego con la invención del dispositivo de la sexualidad era la autoafirmación de la burguesía como clase, la valoración de su cuerpo, su salud, sus placeres, sus sensaciones y su supervivencia. Para Foucault, a través de la autosexualización la burguesía se proveyó de una sexualidad y un cuerpo de clase específicos frente a las viejas clases aristocráticas, para las cuales la concepción del cuerpo remitía a una lógica distinta, la de la sangre. Así, allí donde la aristocracia valorizaba, por medio de la sangre, la antigüedad de las ascendencias y el valor de las alianzas, la burguesía valorizará, por medio de la sexualidad, la descendencia y el futuro, asegurados por la salud del organismo.

La conversión de la sangre azul en "una sexualidad sana", la valoración del cuerpo y la expansión de la fuerza y de la vida es,

afirma Foucault, el correlato del establecimiento de la hegemonía burguesa. En este sentido, la sexualidad es originaria e históricamente burguesa, y por ello, la burguesía debió vencer sus propias reticencias y requirió de mucho tiempo para, una vez consolidado su poder, difundir el dispositivo sexual entre toda la población, a través de la escuela, la política habitacional, la higiene o la medicalización general de la población.

Ahora bien, la generalización del dispositivo de la sexualidad no fue sin consecuencias. Por el contrario, ella acarreó la aparición de una línea divisoria entre la sexualidad burguesa y la de las clases populares que, en vez de oponer la sexualidad a la sangre, encontrará su apoyo en el argumento de la represión. La teoría y la práctica de la represión de la sexualidad surgen en este momento, observa Foucault, sobreponiéndose a las anteriores tecnologías sexuales, por lo que ya no será la "calidad" sexual sino la intensidad de la represión sexual lo que estará en juego y será objeto de atención.

Así, la curva evolutiva que sigue la historia de la sexualidad no va de la represión a la liberalización, sino de la valoración a la represión. Por ello, si en el siglo XVIII se enfatizaba la intensificación de las relaciones afectivas y las proximidades corporales entre padres e hijos, hacia fines del XIX la atención se focalizará en la exclusión de las prácticas incestuosas.

El psicoanálisis es objeto, en este contexto, de una aguda observación por parte de Foucault, quien señala que el descubrimiento del complejo de Edipo coincide, no por azar, con la legislación de las primeras leyes de inhabilitación parental que atañen al incesto. En efecto, Foucault señala que no es casual que en la época en la que el incesto comienza a ser sistemáticamente perseguido por la ley haya nacido el psicoanálisis, interesado en sacarlo a la luz y liberarlo de la represión.

Inscrito en la encrucijada en la que se encuentran la prohibición y la articulación del deseo, el psicoanálisis,

"teoría de la relación esencial entre la ley y el deseo, técnica para eliminar los efectos de lo prohibido allí donde su rigor lo torna patógeno" (Foucault, 1977:156), se constituye así como una práctica terapéutica que, una vez generalizado el dispositivo de la sexualidad, desempeña un papel diferenciador y compensatorio fundamental. En efecto, ofrece al sujeto que recurre a ella la posibilidad de experimentar más que los demás lo que prohíbe a la sexualidad, así como adquirir el método para vencer su represión.

Para Foucault, en definitiva, vivimos en un mundo dominado por lo sexual, una sociedad del sexo y de la sexualidad diferente a las sociedades anteriores, sociedades de sangre en las que el poder hablaba a través de la sangre, y eran preponderantes los sistemas de alianza, la figura del soberano, la diferenciación en castas y linajes, la muerte, las epidemias y el hambre. Sociedades en la que privan el honor de la guerra, el miedo a las hambrunas, los verdugos y los suplicios.

En este sentido, los procedimientos elaborados durante la edad clásica y puestos en acción en el siglo XIX han hecho pasar a la sociedad occidental de un régimen dominado por la simbólica de la sangre a uno dominado por la analítica de la sexualidad. Si la simbólica de la sangre está del lado de la muerte, la trasgresión, la soberanía o la ley, la analítica de la sexualidad está del lado de la norma, del saber y de la vida.

En todo caso, el dispositivo de la sexualidad ha convertido al sexo, afirma Foucault, en "*esa instancia que parece dominarnos y ese secreto que nos parece subyacente en todo lo que somos, ese punto que nos fascina por el poder que manifiesta y el sentido que esconde, al que pedimos que nos revele lo que somos y nos libere de lo que nos define*" (Foucault, 1977:188).

Por una curiosa inversión, nos dice Foucault, el sexo ha dejado de ser considerado locura, estigma y oscuridad, como en la antigüedad, para convertirse en aquello por lo cual cada uno debe pasar para acceder a su propia inteligibilidad, a la totalidad de

su cuerpo y a su identidad. El sexo no solo ha suplantado al alma, también ha incubado en los hombres el "deseo del sexo", es decir, el deseo de tenerlo, de acceder a él, de descubrirlo, de liberarlo, de articularlo y de formularlo como verdad.

En función de estas ideas Foucault considera que la historia del dispositivo de la sexualidad constituye también una arqueología del psicoanálisis, una práctica heredera del dispositivo confesional en la que la exigencia de confesión se convierte en obligación de levantar la represión, y en la que la verdad supone poner en entredicho lo prohibido. Una tal arqueología permite también entender la inversión que el discurso del psicoanálisis operó en la interpretación del dispositivo de la sexualidad, al concebirlo como un dispositivo de represión generalizada.

En efecto, es desde el psicoanálisis, o al menos desde su versión freudo-marxista, que se ha hecho de la liberación sexual una bandera y de la represión de la sexualidad el lugar común que nos hace creer que este es un rasgo definitorio de la modernidad y del capitalismo. Foucault afirma, por el contrario, que la crítica política de la represión sexual que el psicoanálisis ha alentado no escapa al dispositivo sexual, se despliega a su interior y no fuera de él, y por ello, no sirve a su posible desmantelación sino a su consolidación. En esta perspectiva, el psicoanálisis es visto por él menos como una contradisciplina subversiva que como uno de los engranajes estratégicos del dispositivo sexual.

Foucault plantea pues que la sexualidad es un dato reciente, una creación de la sociedad moderna que nos ha convencido de que no podemos conocernos y definirnos mas que en relación con nuestros deseos sexuales. Que la sexualidad no es una realidad y no tiene nada de natural, y que por ello el discurso sobre el sexo, más que domesticar una realidad preexistente, el sexo, lo ha inventado.

Por tanto, concluye Foucault, no hay que creer que diciendo sí al sexo se dice no al poder. Por el contrario, la única manera

de escapar al dispositivo sexual es diciendo no al deseo-del-sexo, al sexo-deseo, reivindicando frente a él, en toda su multiplicidad, los cuerpos y los placeres. Lo que importa, entonces, no es la liberación sexual, sino liberarnos de la sexualidad. De ahí la necesidad de ir más allá del psicoanálisis en tanto fundamento de una ética del deseo sexual que ha convertido en un universal ético el imperativo de vencer nuestras represiones y sublimar nuestros impulsos sexuales. Pero de ahí también la necesidad de concebir otras formas de subjetivación, ajenas al placer sexual como paradigma de todos los placeres posibles, y basadas en una desexualización del placer que favorezca la invención de otras formas de placer y de subjetivación.

Esta búsqueda de una alternativa al imperio de lo sexual está sin duda en el origen del desplazamiento foucaultiano hacia una problemática distinta a la de la arqueología del psicoanálisis y del discurso sobre el sexo, y cuyo aliento ético es evidente. Una problemática que explica porque en sus últimos textos la reflexión de Foucault se sitúa mas allá de la sexualidad para comprender la cuestión de la constitución del sujeto como sí mismo, es decir *"las formas y las modalidades de la relación consigo mismo por las que el individuo se constituye y reconoce como sujeto"* (Foucault, 1984:9).

En efecto, si en el primer volumen de su investigación sobre la sexualidad ésta es tematizada en términos de poder y dominación, en los siguientes volúmenes es abordada en función de una perspectiva más amplia, la de la hermenéutica de sí mismo. Foucault se propone hacer en ellos una historia de largo alcance, la historia del hombre occidental como sujeto del deseo, para situar en ella al individuo moderno como sujeto de una "sexualidad". Una historia que no es la de los sistemas de moral ni de las prohibiciones sino una historia de las problematizaciones éticas sobre el comportamiento sexual

elaboradas en función de las antiguas "artes de la existencia" o practicas de sí mismo⁴¹.

En función de esta nueva perspectiva, Foucault demuestra que la ética sexual del mundo antiguo y precristiano era menos tolerante y dionisiaca de lo que se piensa, y que ella se caracterizaba por la exaltación de la austeridad y el ascetismo, experiencias elitistas sin relación a los códigos morales o a las practicas corrientes. Demuestra también que la ética sexual antigua estaba inscrita, no en una experiencia de la carne, como en el cristianismo, ni en una experiencia de la sexualidad, como en la modernidad, sino en una experiencia de los placeres o *aphrodisia*, que consistía esencialmente en un ejercicio de autodominio y autolimitación de la sexualidad asociado a cuatro grandes temáticas: la dietética y la salud, el matrimonio, la relación entre hombres y el acceso a la sabiduría.

En la medida en que la erótica griega era vista como una estilización de la conducta que permitía el acceso a la verdad y a una mayor libertad, la antigua reflexión moral sobre los placeres nunca condujo a una codificación de los actos sino a una estilización del comportamiento, a una estética de la existencia y un arte de vivir que se perdió con el arribo del cristianismo y su ansiedad por la salvación, momento a partir del cual el hombre confesional sustituyó la estética del placer por la introspección del deseo.

El interés del último Foucault por las prácticas de sí greco-latinas no se reducirá, sin embargo, al ámbito de la ética sexual, sino que desemboca progresivamente en una investigación que extiende su análisis al conjunto de las diversas tecnologías del yo creadas en la antigüedad, más allá de las prácticas y los discursos vinculados a la sexualidad. Una investigación que

⁴¹La noción de *problematización* domina enteramente los desarrollos del último Foucault, y remite a la elucidación del como y porque ciertos comportamientos y fenómenos se vuelven un problema (la locura, la vida, el lenguaje, el trabajo, la delincuencia, la sexualidad) dando origen a la creación de distintos modos de ser que, aunque se despliegan en lo real, no surgen del mismo sino de su aprehensión discursiva.

conducirá a Foucault a elaborar una historia ya no de la sexualidad sino del sujeto como sí mismo, es decir, una historia de las múltiples modalidades de subjetivación e identificación a través del tiempo. Una historia que lo es también de las prácticas de la libertad, de la que el filósofo francés desprende una crítica de la moral de la renuncia cristiana y de la moral normativa moderna, y la propuesta de una ética fundada no en el conocimiento de sí sino en el cuidado de sí .

SEGUNDA PARTE

ETICA Y SUBJETIVIDAD

CAPITULO 3

FINITUD, SUBLIMACION Y AUTODOMINIO

Hemos visto que tanto en Lacan como en Rorty y Foucault esta presente una concepción de lo ético con un fuerte acento en la subjetividad y en su carácter singular, contingente e historizable, que se sitúa a distancia de las éticas de la obediencia a imperativos abstractos, normas colectivas o deberes universales. Que en los tres, asimismo, la subjetivación moral es pensada desde la conciencia de la finitud, horizonte desde el cual se articula una experiencia que es la de los límites y las posibilidades del acto, y en consecuencia, de la creación y la innovación, horizonte en el que lo ético, por articularse íntimamente con lo estético, se confunde con él.

En todos los casos, ya sea en contra o a su favor, el pensamiento freudiano es sin duda el referente a partir del cual puede medirse el trayecto que cada uno sigue en el despliegue de esta ética del sujeto, la cual sin embargo presenta contrastes específicos. El principal de ellos, en mi opinión, radica en que mientras Lacan, en su aproximación a la cuestión ética, lleva a su límite una lectura de Freud que subraya la alteridad y opacidad del deseo inconsciente, otorgándole un gran peso a la división subjetiva y a la pulsión de muerte, a la que dota de un estatuto cuasi-trascendental, tanto Rorty como Foucault, en su particular confrontación con el corpus freudiano, destacan menos la opacidad y la división subjetiva que la historicidad y la contingencia de los procesos de subjetivación, de las que se desprende la importancia que en el terreno ético tiene para ellos el trabajo sobre sí entendido como práctica, ya sea de autocreación o ya sea de autodominio.

Práctica que, tanto a través de la deliberación moral y la redescrición de sí que la experiencia psicoanalítica alienta, como cree Rorty, o del cuidado de sí y la estilización de la

existencia, como afirma Foucault, supone la posibilidad de un ejercicio de autoperfeccionamiento y autosuperación, así como la idea de convertir a la propia vida en una obra de arte, lo que no deja de evocar la cuestión freudiana de la sublimación, a la que parecieran remitirse todos aunque desde ángulos distintos.

Pues mientras que Lacan enfatiza la dimensión ominosa de lo sublime freudiano y su vínculo con la pulsión de destrucción, para fundamentar desde allí una perspectiva trágica del acto ético, como acto *ex nihilo* más allá de los intereses egológicos, tanto Rorty como Foucault convergen en una suerte de utilitarismo ético que inviste a la voluntad consciente de autotransformación de un margen de acción formal en lo relativo a la creación de sí y a la estetización de la existencia. A partir de Freud, entonces, circundaremos el posicionamiento de cada uno de nuestros autores en torno a estos tópicos.

1. FREUD Y LA ETICA DE LA HONESTIDAD

Rieff sostiene la tesis, en su brillante ensayo sobre la moral en Freud, de que si la psicología ha sido la reina de las ciencias en el siglo XX, se debe a que el hombre psicológico ha sido el paradigma de lo humano, el último avatar en la historia de la imagen del hombre en occidente (Rieff, 1966). El modelo del hombre psicológico ha desplazado no solo al del hombre económico, hegemónico durante la primera etapa de la modernidad, también ha sustituido al ideal del hombre político de la antigüedad clásica y al del hombre religioso propio del mundo medieval.

El freudismo sería la concepción más acabada del hombre psicológico y de la ética que le corresponde. Una ética que, frente al ideal racional del hombre político de la antigüedad, nos ha enseñado a vivir más allá de la razón; frente al ideal del hombre religioso, a vivir más allá de la moral y de su pesada carga, y frente al ideal del hombre económico, a vivir más allá de las utopías y los mitos del progreso histórico.

La concepción que Freud tiene del hombre psicológico ha sido calificada por muchos de pesimista, por su énfasis en que el egoísmo, la fascinación por el mal y las tendencias autodestructivas son el verdadero rostro de la naturaleza humana, un rostro ajeno por completo a los ideales de nobleza o bondad alentados por las más diversas morales. La represión y la escisión psíquica que habitan en todo sujeto, en el que coexisten intrincadas las pulsiones eróticas y las pulsiones destructivas, el amor y el odio, hacen de la ambivalencia el fenómeno esencial que impide al psicoanálisis aceptar ninguna ética que conciba la disposición hacia el bien como una tendencia primaria o como un atributo constitutivo de la condición humana.

En este sentido, el retrato del hombre psicológico freudiano como un ser impuro e imperfecto, en lucha consigo mismo, es el punto de partida de una idea radicalmente distinta de lo que puede significar la elevación espiritual. Como es sabido, ésta es concebida por Freud en términos de un mecanismo psíquico distinto al de la represión, al que llamó sublimación, mecanismo que posibilita la transmutación y la cancelación de los fines a los que está abocado lo pulsional. Según Freud, a diferencia de la represión, en la sublimación se daría una total desexualización de la libido pulsional, un cambio cualitativo que implica una transformación en la naturaleza íntima de la energía sexual. El modelo por excelencia de la acción sublimatoria es la creación artística, en la que a través de la imaginación se lleva a cabo una alquimia cuyos efectos van más allá de la lógica del principio del placer. La actividad científica es también otra modalidad de la sublimación, que si bien tiene sus orígenes en la curiosidad sexual que alimenta a la llamada pulsión epistemológica, se despliega en un horizonte pos-represivo. Porque a diferencia del síntoma patológico, en el que queda manifiesta la represión del deseo y la proyección de un conflicto, la obra científica o de arte supone la superación de ambas, tanto de la represión como de los conflictos que la motivan.

La sublimación auténtica, mas allá de la represión y la frustración, que puede ser considerada como una vía ejemplar de tramitación de las pulsiones, es, sin embargo, una acción psíquica que aunque esta abierta como una posibilidad a cualquier individuo, difícilmente es alcanzada por la mayoría de las personas, quienes enfrentan sus conflictos psíquicos con recursos más precarios. Si la capacidad sublimatoria es una de las condiciones para la cura de los trastornos psicológicos, Freud concibe a esta última desde una perspectiva amplia que atañe a los objetivos mismos del psicoanálisis en tanto que practica terapéutica. A este respecto, pueden aislarse en Freud tres modelos sobre los fines terapéuticos del psicoanálisis: el historicista, el estructural y el fantasmático, modelos que si bien en los textos freudianos suelen ser intercambiables, es necesario no confundir.

Según el primero de estos modelos, la meta del psicoanálisis es el llenado de las lagunas mnémicas que afectan la biografía de un sujeto. De lo que se trata en el análisis es de restablecer la continuidad de una historia rota y fragmentada, de cancelar las amnesias y de recuperar un pasado olvidado que no solo esta en el origen de la enfermedad sino que impide al sujeto hacerse responsable de su devenir.

Según el segundo modelo, el psicoanálisis tiene por objetivo hacer consciente lo inconsciente, de acuerdo al célebre mandato freudiano que ordena que "allí donde Ello era, Yo debe advenir". En esta perspectiva, se trata de que el yo consciente se apropie y colonice el territorio inconsciente a través de un trabajo de racionalización y elaboración simbólica que implica un hacerse cargo de las exigencias y los conflictos pulsionales.

El tercer modelo concibe la meta del análisis menos como un proceso de racionalización que como una reconfiguración del universo fantasmático del paciente, es decir, una suerte de reordenación y resignificación de las fantasías conscientes e inconscientes, que supone una nueva disposición de su trama. En

este caso, se trata de disolver el influjo de ciertas fantasías patologizantes sobre la vida anímica del sujeto, a través de una operación reordenadora que redistribuye las cargas energéticas entre las fantasías. (Freud, O.C, XVI)

Al margen de los vínculos entre estos modelos de la terapia analítica, y de los fines que se espera de ellos (rememorar lo olvidado, tomar conciencia de lo reprimido, evacuar la energía de las fantasías mórbidas) es sabido que las ideas de Freud sobre los resultados y los efectos del psicoanálisis pasaron de un optimismo esperanzador a un prudente realismo. Sus concepciones acerca de la naturaleza de las enfermedades nerviosas y sobre la posibilidad de remediarlas a través del psicoanálisis así lo reflejan. Si en sus primeros trabajos Freud albergaba grandes ilusiones sobre el poder liberador del psicoanálisis, sobre los beneficios que acarrearía para la vida anímica la cancelación de la represión de nuestras pulsiones inconscientes, en su obra tardía su juicio a este respecto se vuelve matizado y crítico.

En los inicios de su trabajo clínico Freud empleó el método al que denominó catártico, basado en la hipnosis y cuyo objetivo era la abreacción de los afectos ligados a una situación traumática reprimida. La idea era volver consciente lo inconsciente. Posteriormente, Freud desechó este sistema y lo sustituyó por el método de la asociación libre, en el que el paciente coopera conscientemente en el tratamiento. Constatando que no bastaba con la simple comprensión intelectual para eliminar los síntomas patológicos, descubrió así el valor de la transferencia y las resistencias en el análisis, y la necesidad de una reelaboración de éstas últimas.

Lo que está en juego en la cura analítica es sin duda la disolución de los síntomas patológicos a través de una transmutación de las pulsiones, las fantasías y los recuerdos reprimidos por vía de la rememoración, la reordenación y la elaboración simbólica. Pero esta operación no es simple ni irreversible. Supone una dialéctica entre la repetición, la

rememoración y la elaboración a través de la cual el psicoanalista pretende llevar al sujeto en análisis de lo reprimido al juicio, es decir, del síntoma a lo que Freud llama "un acto de juicio". Esta dialéctica, sin embargo, no conoce un término, y nada permite afirmar que un análisis pueda llegar a un final acabado.

Freud sostiene que el resultado del análisis depende de tres factores: la importancia del elemento traumático, la fuerza relativa de las pulsiones y las alteraciones del yo en el conflicto defensivo. Por lo demás, distintas variables inciden en el desarrollo de un análisis. En muchos casos la toma de conciencia sobre la causalidad de los síntomas no basta para su disolución, debido al beneficio secundario que reporta para el sujeto la permanencia de su síntoma, o bien porque la enfermedad puede resultar una solución menos perjudicial para el equilibrio psíquico de un sujeto que la asunción de las causas que la originaron, o bien porque la constitución pulsional de un individuo impide una tramitación lograda de sus conflictos.

El análisis se sirve de la transferencia positiva del paciente hacia el analista, del deseo de curación y del interés intelectual del paciente. Pero en contra del análisis pesan la transferencia negativa, la resistencia del yo, los sentimientos de culpa y la necesidad de estar enfermo. En muchas ocasiones, afirma Freud *"el medico tiene que admitir que el desenlace de un conflicto en la neurosis es la solución más inofensiva y la más llevadera desde el punto de vista social"* y que por ello *"a veces el medico abraza el partido de la enfermedad combatida por él"* (Freud, O.C, XVI, p. 348)

Por todo ello, la actitud científica y terapéutica de Freud esta teñida a la vez de un apasionamiento moral y de un realismo crítico del que extrae conclusiones anti-idealistas. Freud llegará a afirmar que, dadas las limitaciones del psicoanálisis, la frecuentación del análisis cada cierto tiempo es lo más aconsejable tanto para los pacientes como para los psicoanalistas.

El psicoanálisis no es para él ni una panacea ni un remedio absoluto contra la miseria psíquica. Es una técnica que posibilita un ejercicio lúcido y sin ilusiones de una racionalidad advertida, que ofrece una serie de recursos contra la impotencia neurótica y que alienta una idea de la libertad ajena a cualquier idealismo. Una libertad que implica no la negación de lo pulsional sino la realización de sus exigencias por mediación de la conciencia, una libertad que no es emocional sino racional, no una pasión sino una estrategia. Una libertad, en todo caso, basada en "*la posibilidad de trascendencia dentro de la inmanencia*" (González, 1986: 284). Para Freud, el psicoanálisis trata de desligar a la sexualidad de su vínculo con lo irracional y lo pasado, liberarla de su historia y refundar la historicidad del sujeto, para que ahí donde el neurótico trata de volver inexistente su pasado, el no neurótico pueda reclamar su historia.

En ese sentido, el psicoanálisis freudiano alentaría una ética realista y ajena al autoengaño, una ética de la honestidad y de la veracidad que se dirige contra las falsas ilusiones y las apariencias autojustificadoras. Se trata por ello también de una ética hasta cierto punto naturalista, que en un mismo movimiento enaltece lo inferior y relativiza lo superior, disminuye lo antes elevado y eleva lo que antes era bajo, y que en contra de la sobreestimación y del culto a la razón afirma nuestra condición de seres naturales, irracionales, egoístas, limitados e imperfectos, motivados por pasiones ordinarias.

Con todo, no se trata de una ética vitalista o hedonista, que pretenda liberar o darle rienda suelta a nuestros impulsos básicos o a nuestra sexualidad reprimida, sino que aspira a dominarlos a través de una racionalidad crítica y de un esfuerzo desmitificador, contrario a cualquier ilusión o voluntarismo. Un esfuerzo que, por lo demás, es precario y sin garantías, y que no nos asegura contra el retorno de lo reprimido o la metamorfosis de lo pulsional.

La ética que el psicoanálisis anima también es ajena a la idea de un reino de valores objetivos o de un orden moral suprasensible fundado en ideales trascendentes a los que aspirarían naturalmente los hombres. En la medida en que parte del componente pulsional que está presente en nuestra vida anímica (y en particular en nuestros actos éticos, desde los más ordinarios hasta los más elevados), el psicoanálisis plantea que dicho componente, por estar orientado según las vías del deseo inconsciente y poseer un carácter singular y exclusivo en cada individuo, conduce a conductas morales también singulares, inconmensurables entre sí e irreductibles a las mismas causas o motivaciones, o a ciertas normas supraindividuales. Por ello, las respuestas éticas a las distintas situaciones vitales no se ordenarían según criterios absolutos sobre el bien o el mal, sino según el carácter y las vías de tramitación pulsional propias de cada individuo.

La visión de la ética en Freud sería, por esta razón, lo más opuesto a la de una ética universalista y objetivista como la de Kant, pero también a una ética basada en la apología de lo instintivo, a la manera del vitalismo radical de Nietzsche. Entre ambos extremos, entre Kant y Nietzsche, la posición de Freud frente a la ética se mantiene a distancia tanto de la ilusión racionalista de la libre voluntad como del proyecto vitalista de la liberación de los instintos naturales.

Para Freud, la única ética posible es aquella basada en los atributos de nuestra naturaleza psíquica. Por ello, el intento kantiano de separar a la razón práctica del yo empírico como un requisito de la vida moral es, desde el punto de vista freudiano, psicológicamente impensable, en la medida en que la conciencia y el deseo son inseparables. En este sentido, la autonomía que Kant le atribuye a la conciencia moral es ilusoria, pues esta siempre descansa en deseos inconscientes. El dualismo kantiano que contrapone el yo racional que genera los imperativos categóricos al yo sensorial sujeto al juego de los impulsos, los hábitos y el

deseo no sería sino el resultado de una errónea percepción de los procesos psíquicos, en los que "lo mas alto es siempre consecuencia de lo mas bajo" (Freud, O.C, XVIII, p. 37).

Para Freud, entonces, la conducta moral es el resultado de una mezcla de motivos egoístas y motivos desinteresados. Ello explica porque, a diferencia de Kant, la pureza moral es para Freud menos una acción solo por respeto a la ley que un deseo de pureza moral, que en el fondo reporta al sujeto un placer narcisista inconfesado. Mas aún, para Freud la razón práctica aislada del afecto y las pasiones no solo es hipócrita sino que tiende a ser patológica, como ocurre en la neurosis obsesiva, en la que la pretensión del yo por controlar sus pulsiones inconscientes conduce a una conducta rígida y mortificante.

Y por extensión, ello es también constatable en las personas muy estrictas en su conducta moral, en las que la represión de los deseos y las fantasías en nombre del deber tiende a fortalecerlos hasta el punto de provocar un sentimiento de culpa insoportable, que en ocasiones puede conducir incluso a acciones inmorales que obedecen a la necesidad inconsciente de castigo. Se trata de la paradójica economía psíquica del superyo, descrita por Freud, en la que entre más virtuoso se busca ser, más pesa sobre el individuo el sentimiento de la falta, alimentada por las pulsiones agresivas y sádicas vueltas en su contra a través de un superyo hipertrofiado.

La diferente visión de la relación entre la conciencia y las pulsiones en Freud y Kant, se hace también evidente en su tratamiento del problema del mal. Al igual que Freud, Kant no solo admite la existencia del mal entre los hombres, sino que postula la existencia de una propensión natural al mal entre los hombres. Sin embargo, Kant considera que a través de la voluntad y la consciencia el mal puede ser superado y restablecida la disposición al bien, que es una disposición original. Porque si el mal es un fenómeno natural, es también una opción a la cual el

hombre se enfrenta en el ejercicio de su libre albedrío, *"un estado de corrupción que se encuentra en todos los hombres y que no puede ser vencido por nada si no es por la idea del bien moral en toda su pureza"* (Kant, 2001, p. 108).

En este sentido, el mal puede ser vencido y hasta erradicado por la fuerza del bien. Para Freud, por el contrario, el mal, encarnado en la pulsión de muerte, es un componente de la vida humana irreductible, con el cual cada sujeto tiene que arreglárselas. Freud busca pensar la inclusión de la pulsión de muerte (el mal, el sufrimiento, el dolor, la destructividad) en la vida, allí donde Kant pretende hacerla desaparecer. Kant quiere someter el mal al imperio del bien, allí donde Freud postula la necesidad de reconocer al mal como formando parte de una pulsión originaria con la que debemos cohabitar y condescender.

Así, si la moralidad en Kant es pensada al margen del cuerpo y sus apetitos, Freud concibe a ésta como el resultado de una acción reflexiva fundada en el deseo y su satisfacción, a través de una racionalidad que no niega la irracionalidad sino que, en diálogo con ella, entiende a la acción ética no como un actuar contra las inclinaciones sino como un actuar conscientemente motivado. Se trata de un tipo de acción que, mediada por la intelección y el juicio advertido, hace posible que la satisfacción pulsional alcance su realización en función de metas diferidas a mediano y a largo plazo. Según Freud, dicho objetivo se alcanza a través de mecanismos diversos como la identificación y la sublimación, que convierten la agresividad o la exigencia libidinal en interés por y solidaridad para con los otros, o a través de la plasticidad adaptativa del Yo, que no solo supone la adaptación del sujeto al medio, sino también la adaptación del medio al sujeto, y por tanto, su transformación.

Freud considera, no sin cierta prudencia, que la acción del psicoanálisis emancipa al sujeto de la represión de las pulsiones y por ello se *"pone al servicio de las aspiraciones culturales"*

supremas y mas valiosas". Sostiene que "el poder anímico y somático de una moción de deseo es incomparablemente mas intenso cuando es inconsciente que cuando es consciente, de suerte que hacerla consciente no puede tener otro efecto que debilitarla" y que los deseos inconscientes se vuelven inocuos cuando "la represión es sustituida por un juicio adverso", posibilitando con ello su instrumentación para fines creativos, útiles o para metas socialmente valiosas (Freud, O.C, XI, p. 49).

Pero asimismo, considera que al lado de la benevolencia existen también en los seres humanos tendencias crueles, violentas y egoístas, que si no son sublimadas o reprimidas, pueden ser tanto o más poderosas que los motivos altruistas. Por ello no comparte el optimismo de aquellos que creen en la bondad intrínseca de la naturaleza humana, ilusión peligrosa que en realidad oculta las inclinaciones agresivas y egoístas que yacen bajo la superficie de la conducta virtuosa, la más tentada a hacer el mal en nombre de la justicia, del deber y del bien.

En este punto, las ideas freudianas evocan a las de Nietzsche. Los notables paralelismos entre ambos pensadores, que han sido destacados por muchos, contrastan con la oposición casi frontal entre las ideas de Freud y Kant. Sin embargo, entre Freud y Nietzsche las distancias se hacen evidentes una vez que entramos en los detalles (Assoun, 1988). Nietzsche habla, al igual que Freud, de instintos, de pulsiones, de sexualidad, de inconsciente, de represión, de repetición, de sublimación. Asimismo, cuestiona el primado de la conciencia y la idea de un sujeto sustancial. Pero entiende y sitúa cada uno de estos conceptos en una trama completamente distinta a la de Freud, en función de una visión del hombre que coloca a la voluntad de poder como el principio básico de una concepción que exalta el poder creativo de un instinto vital, inmanente y afirmativo.

En Nietzsche el instinto es una fuerza afirmativa con un valor regenerativo que sirve para criticar la realidad desde una

perspectiva ético-estética. En Freud, la pulsión, que reviste un carácter entrópico y funcional, es pensada como una realidad residual y diferencial inserta en un sistema material de fuerzas, en función de un modelo físico-mecánico de la mente. Por ello, mientras que para Freud las pulsiones existen en la oposición y el conflicto (pulsiones sexuales y de autoconservación, pulsiones de vida y de muerte), en Nietzsche existe la idea de un instinto vital fundamental que es prodigalidad, derroche y profusión pura, y que debe abrirse paso a través de la extensión del poder.

Nietzsche se considera un moralista y un psicólogo cuyo método histórico de crítica cultural sirve para denunciar las verdades eternas y mostrar el devenir radical de todas las cosas, para descubrir detrás de las más arraigadas representaciones religiosas, morales y metafísicas el trabajo de los instintos reprimidos. Pero en Nietzsche la concepción de los instintos, que permanece organicista, los aprehende como diversidad pura, plural y desorganizada, emanación directa de la naturaleza que se manifiesta en la vida y la acción, a diferencia de Freud, quien concibe a las pulsiones como fenómenos psíquicos, como representaciones primarias que, sin reducirse a lo somático aunque encuentren en él su fuente, conocen un principio de organización que las limita en su número y da cuenta de su desarrollo.

En Nietzsche, la vida se opone al saber y la razón, es pura intensidad, inmanencia radical, fuerza afirmativa que conviene preservar de toda limitación. En Freud, la vida es la pulsión que limita y retrasa la acción de la pulsión de muerte, que inhibe el principio de desunión y de regresión al estado inorgánico que caracteriza a esta última. Por ello, mientras que Freud es dualista, la síntesis nietzscheana conduce a un monismo radical que desconoce la contradicción.

La desvalorización de la conciencia y el primado de lo inconsciente adquiere también un matiz diferente en Freud y en Nietzsche. En este último la conciencia es sinónimo de ilusión y de enfermedad y el inconsciente sinónimo de salud y autenticidad,

de un poder orgánico al que debe obedecerse por fidelidad al cuerpo. Por el contrario, la crítica a la reducción concienzialista del psiquismo conduce en Freud a la elaboración de una teoría psicológica, no orgánica, del inconsciente como régimen de representaciones, como subsistema de la mente dotado de caracteres propios pero relacionado dialécticamente con el sistema consciente.

Si en Nietzsche el Yo y la conciencia deben reabsorberse en lo inconsciente, escuchar y obedecer a la voz del cuerpo, para Freud se trata de que en el lugar del Ello el Yo advenga, de que lo inconsciente se torne consciente, de que las pulsiones puedan conciliarse con la racionalidad y la acción advertida. En el fondo, lo que explica las diferencias aquí anotadas es el hecho de que Freud aborda la condición humana en tanto que terapeuta, es decir, desde la perspectiva de una teoría patogenética de las perturbaciones neuróticas y psicóticas, para la cual existe una economía psíquica cuya dinámica contradictoria da cuenta de las transformaciones y los desarreglos de la energía libidinal.

Freud postula que la libido es la que produce, por sus excesos, la neurosis, mientras que Nietzsche evoca a la energía vital como antídoto contra la miseria moral. Y allí donde el Eros es para Nietzsche el otro nombre de Dionisos, el arma contra el ascetismo cristiano y la razón metafísica en nombre de los derechos del cuerpo y su poder afirmativo, para Freud es el adversario eficaz pero no invencible de Tanatos.

Lo mas opuesto a la filosofía nietzscheana, que se quiere autoterapia voluntaria (superación de una enfermedad que no es la neurosis sino la condición humana misma, a través de una cura que conduce a un mas allá de la moralidad encarnado en el superhombre) es la terapia psicoanalítica, dado que ésta implica la mediación de un tercero, el analista, a fin de posibilitar que la reelaboración del vínculo entre el paciente y su deseo permita la cura de la neurosis.

En este sentido, como sostiene con agudeza Assoun, lo que esta ausente en Nietzsche es la ley, el complejo paterno y la culpabilidad, que en Freud marcan los límites del deseo inconsciente, y que la terapia analítica permite dialectizar. El sello narcisista y de omnipotencia que la figura del superhombre tiene en Nietzsche, no es sino la consecuencia de una visión que pasa por alto el papel que el superyo, la represión y el conflicto pulsional juegan en la constitución subjetiva (Assoun, 1984: 248). En definitiva, la cura psicoanalítica, y por extensión su visión de la acción ética, lejos de la imagen nietzscheana de un retorno a la tierra, de un regreso a la inocencia de la niñez, de una transmutación de los valores y la ley, supone una reelaboración y una superación de lo infantil. Ella implica menos la restitución de un estado de virginidad, la experiencia de un devenir puro, eterno retorno de lo mismo, que la confrontación con el orden de la falta y la asunción de las consecuencias que tiene en nuestro ser el paradójico maridaje de la pulsión de muerte con la pulsión vital. Si para Freud y Nietzsche el fundamento de la moral esta en los fenómenos de este mundo, en la vida y la corporeidad, las divergencias entre ellos se hacen patentes en la manera como responden al significado negativo de la moral y en como entienden lo pulsional.

Como atinadamente señala Juliana González, la ebriedad nietzscheana se opone a la sobriedad freudiana, ya que si *"en Nietzsche, se trata de llevar la negación hasta sus consecuencias más extremas, de culminar el nihilismo y de ahí, saltando por encima de la historia, del hombre-historia, reencontrar el inocente sí del niño: volver a la afirmación originaria, a la reconciliación total con la vida y sus instintos, a la inocencia del Devenir... en Freud, en cambio, no hay solución tajante, radical, extrema. No cabe de hecho la reconciliación cabal con la vida pulsional porque ésta, paradójicamente, según él, si se deja a su libre expansión se autoaniquila. La respuesta de Nietzsche*

es, en este sentido, el sí total a la vida. La de Freud, en cambio, apunta en gran medida a una refundamentación del no. Cualquier posible salida de la patología moral tiene que seguir coartando la vida, tiene que fundarse en la renuncia, en el no al placer y al deseo pulsional. No cabe la aceptación explosiva y jubilosa del romanticismo nietzscheano. Si hay cura posible, esta depende de que puedan encontrarse formas menos enfermas de negar y superar las pulsiones: que estas se movilicen o sublimen hacia otros destinos propiamente culturales” (González, 1996: 90-91).

2. ETICA TRAGICA Y SUBLIMACION

Es significativo que de todos sus seminarios, basados como es sabido en una enseñanza oral, el seminario sobre la ética del psicoanálisis haya sido el único que Lacan deseo escribir como libro en vida. En efecto, Lacan lo consideraba particularmente importante para entender lo esencial de su pensamiento. En él se plasman las reflexiones que elaboró sobre la cuestión ética desde la perspectiva del psicoanálisis, así como su defensa de la experiencia analítica como una experiencia de orden ético en un sentido radicalmente opuesto al de la “pastoral analítica” presente en las diversas corrientes del freudismo. También marca el inicio de un nuevo derrotero en su pensamiento, en el que la dialéctica entre lo simbólico y lo imaginario es profundamente resignada en función de una perspectiva que le otorga al concepto de lo real una prioridad cada vez mayor.

En contra de todas las éticas tradicionales que se plantean el bien como ideal, Lacan sostiene en este seminario que el psicoanálisis articula el bien en relación con lo real. La tesis de Lacan es que el mundo moral tiene una relación directa con el registro de lo real, que “*la ley moral, el mandamiento moral, la*

presencia de la instancia moral, es aquello por lo cual, en nuestra actividad en tanto que estructurada por lo simbólico, se presentifica lo real, lo real como tal, el peso de lo real" (Lacan, 1988:30)

Lo real remite a lo que Freud denominó como el más allá del principio del placer, la pulsión de muerte, registro desde el cual la pregunta por el deseo adquiere para Lacan su más pleno sentido psicoanalítico. Lacan parte de una constatación clínica, a saber, la omnipresencia del sentimiento de culpa, de la necesidad de castigo y del placer masoquista en el sujeto en análisis. Ella indica la presencia de una dimensión mórbida en la experiencia vital que no es ajena a la tensión entre el campo del deseo y el de la ley, entre el sujeto y el superyo⁴².

Para Lacan, Freud llevó a cabo una revolución en el pensamiento ético, al mostrarnos la presencia de un malestar para el cual no existe salvación, un malestar inherente a nuestro deseo y que, por apuntar a la pulsión de muerte y a la compulsión a la repetición, le da a nuestra existencia un sentido trágico, incluso tragicómico.

Lacan contrasta algunas de las más conocidas reflexiones sobre la ética, la aristotélica, la kantiana, la utilitarista, pero también la que se desprende de la filosofía libertina de Sade, con las enseñanzas del psicoanálisis. A diferencia de todas ellas, éste no prescribe ninguna norma de vida, ni un conjunto de principios morales, ni una sabiduría sobre el deber, o sobre lo que es bueno o es correcto ser, sino que, al desanudar la relación que cada sujeto mantiene con la verdad de su deseo, tiene como meta enfrentarlo con el goce mortificante que en él habita. En esto Lacan sigue sin duda a Freud en su visión de una ética del

⁴²La noción de lo real, como lo recuerda Roudinesco, no es ajena en su origen a la influencia de Georges Bataille en la obra de Lacan. En efecto, Bataille se interesó en construir una heterología, es decir, un pensamiento interesado en dar cuenta de "la parte maldita" de la vida social, de todas aquellas actividades "otras", sin ningún carácter productivo o útil que, desde el sacrificio y el juego hasta el erotismo y la guerra, se resisten a una apropiación y regulación simbólica por parte de la sociedad. (Roudinesco y Plon, 1997)

deseo que es realista y des-idealizante puesto que avanza en el terreno de la finitud y la irreductibilidad subjetiva y no en el del deber ser o el bien supremo.

Si en la ética aristotélica las reglas del deber giran en torno a un saber racional sobre los fines de la virtud, si Kant hace del deber una abstracción, un principio supremo de obligación separado de nuestra condición patológica y sensible, Freud articula la ética con la erótica, el deseo y el pathos, sin por ello postular un saber consciente sobre el bien. Tanto el saber sobre la vida buena como la racionalidad abstracta de la ley están supeditados en Freud al deseo inconsciente, un tipo de saber ignorado y reprimido que divide y enfrenta al sujeto consigo mismo.

Para Lacan, el deseo conlleva una dimensión mórbida y traumática que nos confronta con una compulsión enigmática que afecta nuestra existencia, con aquello, lo real del goce, que en la vida prefiere la muerte y la destrucción y no la homeostasis. En este sentido, más que prometer una vida equilibrada y armónica, el psicoanálisis ofrece un saber hacer con esta dimensión irreductible y mortificante del deseo.

A fin de hacer visible la dialéctica entre el deseo y el goce desde la perspectiva de lo real, Lacan recupera de Freud la noción de la Cosa, *Das Ding*, con la que designa aquello que está en el fundamento del psiquismo humano. Se trata del elemento extranjero y extraño a partir del cual se conforma el orden simbólico, orden en el cual se constituyen las cosas, *Die Sache*. La Cosa tiene el estatuto de un hueco, un vacío o un agujero en torno al cual giran todas las derivas pulsionales que animan el campo de las representaciones⁴³.

⁴³Se trata de una noción que Lacan extrae del *Proyecto de psicología para neurólogos* de Freud, de 1895, texto no publicado por su autor, que forma parte de la prehistoria del psicoanálisis, y en el que Freud esboza un primer modelo del aparato psíquico en un lenguaje neurológico, lenguaje que más tarde abandonará.

La Cosa es lo fuera-de-significado, afirma Lacan. En función de ese *"fuera-de-significado y de una relación patética con el, el sujeto conserva su distancia y se constituye en un modo de relación, de afecto primario, anterior a toda represión"*. Asimismo, sostiene que en *"relación a ese Das Ding original se realiza la primera orientación, la primera elección, el primer emplazamiento de la orientación subjetiva"*, aquella que *"regulará desde entonces toda la función del principio del placer"* (Lacan, 1988:70).

Asimismo, está excluido del campo de la Cosa todo aquello que pertenece al orden de la imagen y del afecto. Los sentimientos y los afectos nos engañan, son atolladeros en el abordaje de lo real de la Cosa, que remite a algo mucho más básico y que se sitúa más allá del ámbito movedizo y confuso de la afectividad.

La Cosa remite pues al punto abisal, infranqueable, que *"estructura el campo donde se proyecta algo más allá, en el origen de la cadena significante"*, campo estrechamente ligado a la pulsión como tal, la pulsión de muerte. Lacan define a la pulsión de muerte como esa *"ley más allá de toda ley"* en función de la cual debe pensarse todo comportamiento moral. Es ese punto de fuga vinculado a la Cosa en tanto que Otro absoluto del sujeto, elemento extranjero y hostil, primer exterior en torno al cual se organiza todo el andar del sujeto. Por ello, en tanto que irrecuperable, la Cosa tiene la más estrecha relación con dos nociones capitales en Freud, la *Wiederzufinden*, la tendencia a volver a encontrar, y la negación, la *Verneinung*, operación de expulsión y rechazo original del objeto que lo inscribe en el psiquismo como ausencia pura.

La Cosa es esencialmente la Otra-Cosa, y remite a la madre, es decir, al objeto del deseo incestuoso, del deseo radical que apunta al goce. En ese sentido, la Cosa constituye también el soberano Bien, un bien que es anti-platónico porque no es universal, es inalcanzable y está prohibido. Solo sabemos de la

Cosa porque está interdicta, y está interdicta porque somos seres de lenguaje, sujetos a la ley fundamental, la ley de la prohibición del incesto, que es ley significante. De ahí que Lacan defina a la Cosa como *"aquello que de lo real padece del significante"* (Lacan, 1988:146)

El lenguaje como tal es así el fundamento de la ley moral que impide nuestro acceso a la Cosa, es lo que nos mantiene a distancia de ella, es lo que funciona como barrera a un goce que no existiría sin él, ya que solo porque la Cosa es inalcanzable e interdicta es posible suponer un goce soñado. Para Lacan, el deseo de la madre, en caso de ser satisfecho, implicaría la abolición y el fin de todo el mundo de la demanda, que es el que estructura el inconsciente como tal.

De ahí que postule una correlación entre el orden simbólico y el principio del placer, que debe ser entendido como un principio de conservación psíquico, principio que rige los procesos primarios inconscientes en función de una ley homeostática. Su función es hacer que el sujeto busque aquello que aspira a reencontrar, la Cosa, sin poderlo alcanzar. La Cosa es así aquello que se ubica más allá de lo imaginario y de lo simbólico, es decir, de lo inconsciente, y por ello constituye lo presimbólico por excelencia. Es aquello de lo que todos estamos exiliados, aquello que perdemos por nuestro acceso al lenguaje.

En este sentido, afirma Lacan que *"el paso dado, a nivel del principio del placer, por Freud, es mostrarnos que no existe Soberano Bien, que el Soberano Bien, que es Das Ding, que es la madre, que es el objeto del incesto, es un bien interdicto y que no existe otro bien. Tal es el fundamento, invertido en Freud, de la ley moral"* (Lacan 1988:88) En tanto que apunta a un goce no limitado, la Cosa aparece como la meta absoluta del deseo, y se confunde con la pulsión de muerte, como destino final de los afanes vitales, y con lo real, al que hay que entender como el

núcleo más íntimo y más inaccesible al sujeto, aquello anterior a toda simbolización y exterior a todo intento de aprehensión.

La experiencia psicoanalítica articula, en consecuencia, una ética del deseo en relación a lo real, a la Cosa, y no en relación a lo ideal (o a lo irreal). Una ética que no es de los bienes, ni del placer, ni de la felicidad, sino del mal y del más allá del placer.⁴⁴ Una ética del deseo que no debe confundirse con una moral natural que conduciría al sujeto a un equilibrio con el mundo o a una maduración libidinal (como preconizan, en opinión de Lacan, los "evangelistas de la genitalidad") sino que se revela como una ética contra la culpabilidad y el masoquismo, y en última instancia, contra la instancia que las engendra, el superyo, que se alimenta de la represión del deseo y que encarna el reverso obscuro y sádico de la ley y los ideales colectivos.

A este respecto, Lacan retoma la paradoja de la conciencia moral descrita por Freud, que da cuenta de la naturaleza del superyo. Dicha aporía práctica, la llama Lacan, consiste en el hecho de que la conciencia moral se muestra más exigente en la medida en que es más refinada, es tanto más cruel cuanto menos la ofendemos, es tanto más puntillosa en la medida en que nos abstenemos de nuestros impulsos más íntimos. Por ello, el superyo se constituye como una insaciable y cruel conciencia moral, como un parásito que se alimenta de las satisfacciones que se le otorgan, y que *"persigue mucho más al individuo en función de sus desdichas que de sus faltas"* (Lacan, 1988:112). Porque el deseo se opone al superyo y puede, de esta manera, reducir la culpabilidad

⁴⁴Siendo irrepresentable, los objetos que pretenden sustituir y poblar el espacio abierto por la Cosa solo pueden ser imaginarios, espectrales, fantasmáticos. Son los objetos del fantasma, en función de los cuales se constituye el sujeto como deseante. En esta perspectiva, es posible establecer una distinción entre un real previo, más acá del orden simbólico, en el que se sitúa la Cosa, y un real ulterior, en el que se produce un resto que encarna el goce perdido, el objeto (a), que remite al mundo de los objetos que buscan representar la Cosa, objetos que causan y vectorizan el deseo. Si la Cosa remite a la falta pura, los objetos (a) reenvían a desechos de forma material.

y el temor, la ética del deseo se opone a la ética "salvaje" superyoica del "odio de sí" y del autocastigo⁴⁵.

Lacan intenta situar la ética del deseo en relación a la ética kantiana, por un lado, y a la anti-moral sadiana, por el otro. En efecto, el aborda la racionalidad práctica en Kant correlacionando la pregunta por la causa nouménica, fundamento del acto ético, y la Cosa. El sujeto trascendente kantiano que actúa libre y autónomamente obedeciendo al imperativo categórico, más allá de las afecciones, nos dice Lacan, trata a la máxima que motiva su acción como si fuera una ley de la naturaleza, es decir, el fundamento de una obligación universal. En otras palabras, actúa como un legislador que al auto-legislarse legisla para toda la humanidad. Con ello, obedece a una ley que se sitúa más allá de las leyes humanas establecidas, que son históricas, convencionales y variables.

Por otro lado, Lacan postula que la anti-moral sadiana, que es el reverso de la hiper-ética kantiana, esta sin embargo basada en los mismos presupuestos. Es decir, Sade, al igual que Kant, propone como máxima de la acción la obediencia a una ley natural, más allá de las leyes humanas. Pero en su caso, dicha ley, que es ley de goce, ordena tomar como *"máxima universal de nuestra acción el derecho a gozar de cualquier prójimo como instrumento de nuestro placer"* solicitando *"a cada quien que lleve a su máximo extremo las exigencias de su codicia y que las realice"*.

La apología del crimen, la calumnia, el robo, el adulterio o el abuso sexual no son en Sade sino la manera en la que el libertino, el hombre del deseo, actúa conforme a la naturaleza, la cual es concebida como una realidad gobernada por la violencia destructiva, la muerte y la aniquilación. Sade elimina todo elemento de sentimiento de la moral, al igual que Kant, y en este

⁴⁵El superyo es así, en la perspectiva de Lacan, el reverso de la ley pública, de la ley articulada. Es la ley no escrita que subyace a la ley escrita, el inverso obscuro y arbitrario del orden simbólico y del ideal del yo que regula la vida social. Es la ley que ordena gozar pero en la medida en que dicho mandato sirve de garante a las leyes significantes y al mundo de los bienes.

sentido *"el mundo sadista es concebible -aún cuando sea su envés y su caricatura- como una de las realizaciones posibles de un mundo gobernado por una ética radical"* (Lacan, 1988:98)

La ética interrogada por Lacan desde el psicoanálisis muestra algunos puntos de convergencia con la ética radical de Kant y Sade. Como en ellos, el acto ético es pensado por Lacan a partir de la idea de una ley más allá de las leyes articuladas, una ley que, lo hemos visto, remite a la Cosa y a la pulsión de muerte. Ahora bien, a diferencia de Kant, el acto ético no es concebido por Lacan ni como ejemplar ni como universalizable, sino en su más radical singularidad y diferencia, es decir, en su contingencia, puesto que apunta a la verdad del deseo que habita al sujeto. Lacan afirma que la verdad del deseo, siendo liberadora, no corresponde a una ley superior sino a una verdad particular.

Por otro lado, Lacan describe la actitud de Sade como una vía de *"acceso al espacio del prójimo"* a través de *"una técnica orientada hacia el goce sexual en tanto que no sublimado"*. Se trata de un goce de la destrucción que se desprende de *"una visión de la naturaleza como un vasto sistema de atracción y de repulsión del mal por el mal"* y que esta al servicio de un Dios maligno, el Ser-supremo en maldad (Lacan, 1988:240). Por ello, frente a Sade, Lacan introduce la problemática de la sublimación y su relación con la Cosa para pensar en aquello que separa al deseo perverso del deseo sublimado, deseos distintos, que tienen en común la trasgresión de la ley y del principio de realidad, pero que apuntan a actos distintos.

A este respecto, Lacan subvierte la clásica concepción de la sublimación, según la cual ésta, a diferencia de la típica economía de sustitución, vía el síntoma, en la que la pulsión se satisface en la medida en que está reprimida, respondería a un tipo de satisfacción pulsional en la que no opera la represión. Esto significaría que en la sublimación la pulsión se desexualiza,

desviándose de su meta, produciendo un objeto que se caracteriza por ser socialmente valorado y que reviste una utilidad pública.

En contra de esta concepción, Lacan retoma la oposición establecida por Freud entre sublimación e idealización, según la cual la idealización hace intervenir la identificación del sujeto con el objeto, mientras que en la sublimación ocurre otra cosa, una suerte de des-identificación. Y a partir de tal oposición, introduce la oposición entre objeto y Cosa, para dar cuenta de la sublimación no como lo que convierte a un objeto en socialmente útil o valorado sino en un objeto más bien siniestro, evocador de la Cosa, que apunta a la perplejidad y a la extrañeza más que al placer o al reconocimiento.

Lacan denuncia los impasses a los que conduce lo que el llama la *"más truculenta y más cínica"* definición que de la sublimación Freud propuso, según la cual esta consistiría en la *"transformación de la tendencia sexual en una obra en la que cada cual, reconociendo sus propios sueños e impulsos, recompensará al artista, por darle esa satisfacción, acordándole una vida larga y feliz, y en consecuencia, dándole acceso efectivamente a la satisfacción de la tendencia involucrada al inicio"*(Lacan, 1988: 242). Enunciado que deja claro que para Lacan lo que ocurre con la sublimación es todo lo contrario al reconocimiento público o la valoración social de una obra.

La sublimación, afirma Lacan, es el mecanismo por medio del cual nos engañamos fantasmáticamente, a través de objetos imaginarios, sobre la Cosa. Aporta a la pulsión una satisfacción diferente de su meta, la satisfacción sexual, en la medida en que la pulsión se relaciona aquí con la Cosa y no con el objeto. Por ello, debido a que *"entre el objeto tal como está estructurado por la relación narcisista y das Ding hay una diferencia y, precisamente, en el espacio de esta diferencia se sitúa para nosotros el problema de la sublimación"*, Lacan definirá a la

sublimación como el proceso por el cual se eleva un objeto a la dignidad de la Cosa.

La sublimación tiene por ello la más estrecha relación con la creación, entendida como creación *ex nihilo*, a partir de la nada. Se trata, como afirma Lacan, de la creación de objetos capaces de no evitar la Cosa como significante, sino de representarla, situación que ilustra el ejemplo del vaso modelado por el alfarero que, al crear lo vacío y lo pleno, los introduce en el mundo.

Lacan plantea en este sentido la existencia de una *"identidad entre el modelamiento del significante y la introducción en lo real de una hiancia, un agujero"*. En la medida en que el vaso es *"un objeto hecho para representar la existencia del vacío en el centro de lo real que se llama la Cosa"*, el alfarero *"crea el vaso alrededor de ese vacío con su mano, igual que el creador mítico, ex nihilo, a partir del agujero"* (Lacan, 1988: 151).⁴⁶ El problema de la sublimación, en esta perspectiva, se sitúa para Lacan en el punto paradójico en el que el significante introduce en el mundo la imagen de la Cosa, la cual, sin embargo, es por definición imposible de imaginar.

En esta dirección, Lacan propone distinguir los modos de sublimación por excelencia, el arte, la religión y la ciencia, a partir de su relación con el vacío que evoca la Cosa. Si el arte es un modo de organización alrededor del vacío basado en la represión de la Cosa, y la religión un modo de evitamiento del mismo basado en la aplazamiento de la Cosa, la ciencia sería un modo de descreimiento del vacío basado en el rechazo o forclusión de la Cosa. Si la religión se articula en torno al respeto de la Cosa y la ciencia en torno al ideal del saber absoluto (un saber

⁴⁶La referencia a la conferencia de Heidegger, de 1954, titulada *Das Ding*, que alude y gira en torno al ejemplo del recipiente, es explícitamente señalada por Lacan en su seminario sobre la ética. Si bien Lacan no sigue a Heidegger en sus argumentaciones sobre lo Cuatripartito y sobre el ser, si retoma las reflexiones que conciernen al vaso y el cántaro en cuanto que contienen el vacío, lo nos advierte sobre la influencia que las ideas del filósofo alemán han tenido en las elaboraciones del psicoanalista francés.

que apunta a la Cosa rechazándola), el arte juega con lo que en la ilusión trasciende a la ilusión misma.

En su concepción de la sublimación, Lacan privilegia en particular a la creación artística, cuya estructura básica es para él la de la anamorfosis, esa imagen ilusoria que permite entrever, a través de su apariencia, un más allá que apunta a algo distinto. Para Lacan, las obras de arte solo fingen imitar, puesto que, dándonos la imitación del objeto, ellas hacen del objeto otra cosa, abriéndonos, en la presentificación que ellas hacen del objeto, a la dimensión en la que la ilusión se quiebra y apunta a otra cosa, la Cosa.

En este sentido, la poesía cortesana y el amor cortés constituyen para Lacan un ejemplo histórico privilegiado de sublimación en el terreno del arte. Escolástica del amor desgraciado, la poesía cortesana, nos dice Lacan, eleva al objeto femenino, la Dama, a la condición de Cosa inaccesible, objeto-Cosa poéticamente pensado como un *partenaire* inhumano, cruel y enloquecedor. Colocada en el lugar del ser, la mujer reviste en este arte un carácter inhumano, puesto que ella está implicada allí no en tanto que mujer sino en tanto que objeto del deseo, es decir, en tanto que significante.

La poesía cortés, sostiene el psicoanalista francés, proyecta como tal la trasgresión del deseo, asignándole una función ética al erotismo, al proponer un ascetismo del placer. Ética que exalta el placer de desear aquello que falta, es decir, el placer de experimentar un displacer, a través de lo que Lacan califica como una técnica de la suspensión, del retardamiento, o del amor *interruptus*. Una ética del deseo que converge aquí, como es evidente, con la estética de la Cosa.

Otro ángulo desde el cual Lacan se acerca a la sublimación y al problema de la Cosa en tanto vinculada al goce prohibido, es aquel que se deriva del parricidio original, que Freud sitúa en los orígenes de la cultura. Lacan aborda lo que llama "la

paradoja del goce", que la ley del padre instaura y que esta en el fundamento de la ley moral.

En efecto, el padre de la horda primitiva, que Freud imagina como una figura omnipotente y temible, que detenta por la fuerza el acceso exclusivo al goce sexual, esta en la base del mito (el único mito, dice Lacan, del que haya sido capaz la época moderna) con el cual el padre del psicoanálisis quiso demostrar el origen de la ley simbólica. Según este relato, una vez asesinado por sus hijos, surgió una relación ambivalente entre estos y el padre muerto, en la que el odio inicial que condujo al acto parricida se trastocó en amor, identificación e idealización del padre.

Se forja así *"un consentimiento inaugural que es un tiempo esencial en la institución de esa ley"*, ley surgida de un acto cuyo misterio deriva del hecho de que *"la muerte del padre no abre la vía hacia el goce, que su presencia supuestamente prohibía, sino que refuerza su interdicción"*. Extraña paradoja, por la cual *"estando exterminado el obstáculo bajo la forma del asesinato, el goce no deja por ello de estar menos interdicto y, aun más, la interdicción es reforzada"* (Lacan, 1988:214)

Para Lacan, el mito del asesinato del padre que Freud inventó, es el mito de una época, la nuestra, para la cual Dios está muerto. Ello explicaría el sentido de la teoría de la religión freudiana en la que, desde el Tótem y los cultos politeístas hasta el Dios único, lo que reencontramos es la figura sublimada e inmortalizada del padre asesinado, o su expresión más común, el "Gran Hombre asesinado". Esta última explica la extraña hipótesis que Freud elabora en torno a Moisés, según la cual éste habría sido asesinado por sus seguidores, un crimen que, reprimido como una "maldición secreta", habría retornado en el asesinato de otro Gran Hombre, Jesucristo.

En este sentido, Lacan plantea que la religión cristiana no solo sería aquella que lleva hasta su término la obra de revelar la verdad del parricidio original, fundamento de la ley

primordial, sino la que vehiculiza con mayor fuerza el mensaje ateo mismo. Ya que *"si Dios está muerto para nosotros, lo está desde siempre, y esto precisamente nos dice Freud. Nunca fue el padre sino en la mitología del hijo, es decir, la del mandamiento que ordena amarlo, a él el padre, y en el drama de la pasión que nos muestra que hay una resurrección más allá de la muerte"* (Lacan, 1988:215).

Así, la paradoja del goce, el hecho de que el goce permanezca interdicto para nosotros tanto antes como después del parricidio, solo puede significar que el padre, y por extensión Dios también, está muerto desde siempre, "solo que él no lo sabe".

El horizonte en el que habitamos, el de la ausencia de Dios, el de la inexistencia de una garantía divina, nos obliga a repensar el problema del mal, el cual ha sido concebido apelando a este referente y límite último. Sin este, el mandamiento de amar a Dios pierde su sentido, y torna problemático su correlato, el mandamiento de amar al prójimo como a sí mismo, principio de la ética cristiana al cual Freud planteó serios cuestionamientos, y que Lacan aborda como otra paradoja moral.

En efecto, Freud parte de la idea de que el hombre es un ser habitado por una tendencia original a la maldad, la agresión y la crueldad. El mandamiento cristiano de amar al prójimo oculta y niega dicha malignidad, obligando al sujeto a volcar contra sí la agresividad que lo habita y a actuar altruistamente.

Con todo, el hombre se resiste a entregar su amor al prójimo, pues lo considera un ser malvado que no merece lo que el cree un bien precioso. Pero la maldad que habita en el prójimo habita también en uno mismo, constituye el núcleo más íntimo de cada uno, aquello que Lacan denomina el goce, frente al cual retrocedemos pues es eso que nos impide franquear la frontera que nos separa de la Cosa.

En esta perspectiva, Lacan introduce una contraposición entre dos series, la serie *Yo-semejante-altruismo* y la serie *sí*

mismo-prójimo-amor. El goce y el amor son una y la misma cosa, un mal que entraña el mal del prójimo. Lacan distingue entre el goce, que asocia al amor, y el principio de utilidad, vinculado al altruismo y al campo de lo útil, que es el campo de los bienes y de la satisfacción de necesidades⁴⁷.

El prójimo, por su parte, más que el semejante o el otro yo, es lo más próximo y a la vez lo más lejano en uno mismo, es lo éxtimo, es el Otro en tanto que Cosa, es la mismidad a la que apunta el "como a ti mismo". Más allá del egoísmo, que se satisface muy bien con el altruismo y el reparto de los bienes, se sitúa el campo del goce y del amor. El goce maligno del prójimo, tanto en el sentido objetivo como subjetivo, es lo que constituye el verdadero terreno del amor. Amar al prójimo como a mi mismo es avanzar en alguna crueldad, la suya o la mía, poco importa, puesto que son la misma una vez que se han franqueado los límites del yo, que son los límites que permiten concebir al otro como un semejante.

Más allá del principio del placer, que es el principio de la utilidad, el altruismo y la beneficencia, Lacan sitúa los ejemplos del amor puro en el campo de la Cosa innombrable y el goce, el de las santas y santos que beben el agua contaminada por los leprosos o comen los excrementos de los enfermos. Así pues, si existe una barrera al goce de la trasgresión, si algo hace retroceder al sujeto frente al goce, es la imagen del otro, sobre la cual nos constituimos como un yo y sobre la cual se funda el altruismo, pero también el egoísmo.

En efecto, los bienes alientan ambas conductas, a situar en el registro imaginario, puesto que tienen una doble naturaleza: por un lado satisfacen necesidades, por el otro son el recurso del que se nutren las relaciones de poder, que consisten ante todo en un poder de privación o de disposición de los bienes. El poder de

⁴⁷Como ha destacado Le Brun, Lacan recupera la oposición que San Agustín establece, en *De doctrina christiana*, entre *frui* y *uti*, "gozar" y "utilizar", para dar cuenta de la oposición del amor y el altruismo, del goce y el bien, en el terreno del psicoanálisis (Le Brun, 2004:384)

privar de los bienes a los demás es un vínculo muy fuerte, dice Lacan, del que surge el otro como tal⁴⁸.

Por ello, y aunque suene paradójico, defender los bienes propios es lo mismo que prohibirse a sí mismo su goce. La economía de los bienes, en cualquier caso, levanta una muralla en la vía del deseo y del goce.

El goce, en definitiva, no está ligado ni a la felicidad, ni al placer, ni al bien, es del orden del mal, pero del mal entendido no como lo que obstaculiza una inclinación natural al bien o como la consecuencia de un pecado original del que podemos salvarnos, sino como lo que apunta a lo real inasimilable, a aquel exterior íntimo o interior excluido del sujeto. El goce es maldición, es decir, lo que se dice mal, lo mal-dicho, lo que no se deja decir, pues remite a la alteridad absoluta de la Cosa.

La relación de la Cosa, en tanto que alteridad absoluta, con un mal y un odio primordial, lleva a Lacan a establecer una filiación entre la teología de Lutero, la mística de Boehme, la filosofía libertina de Sade y la obra de Freud. Si en Lutero y Boehme está presente la idea de un odio y una malignidad inherentes a Dios en su relación con el hombre, en Sade encontramos la idea de un Ser-supremo-en-maldad como fundamento de su anti-moral. En todos los casos, la imagen de un Dios inefable, cruel e inquietante, muy cercana a la representación de Dios que nos transmiten los grandes místicos, es comparada por Lacan a la experiencia maligna e infernal de desamparo, abandono, impotencia y desconcierto que el acercamiento al campo de la Cosa desencadena.

Por otro lado, el goce, afirma Lacan, *"en tanto que este se presenta como envuelto en un campo central, con caracteres de inaccesibilidad, de oscuridad y de opacidad... se presenta no pura*

⁴⁸Lacan se refiere al Potlatch como un ejemplo de ceremonia ritual arcaica que nos ilustra sobre los efectos que tiene el retroceso ante los bienes y una cierta relación al deseo. Dicha institución, en efecto, nos revela el vínculo necesario entre el deseo y la destrucción de los bienes.

y simplemente como la satisfacción de una necesidad, sino como la satisfacción de una pulsión” (Lacan,1988:253).

Una pulsión que solo puede ser entendida en su dimensión histórica, rememorante, repetitiva, coextensiva de una experiencia fundamental, la experiencia de la destrucción. Por ello, la pulsión no puede ser otra más que la pulsión de muerte. En este punto, se revela la relación que Lacan establece entre la sublimación, la pulsión de muerte y la ética del deseo.

De la noción de pulsión, que tiene un alcance capital en la obra freudiana, Lacan llegará a decir que *“no es una noción psicológica, es una noción ontológica, absolutamente originaria”* (Lacan, 1988:157). Lacan distingue la pulsión de muerte de la simple entropía o del principio de Nirvana o del anonadamiento (que remiten a la tendencia al retorno a un estado de reposo o equilibrio absoluto), dado que la pulsión remite al dominio histórico, que es el dominio del orden significante.

La pulsión es inseparable de la compulsión a la repetición, de la necesidad de repetición, necesidad significante que se sitúa más allá del campo del placer y de la homeostasis, y que no debe confundirse con la repetición de las necesidades o la satisfacción de éstas.

La pulsión de muerte, en la medida en que *“es pulsión de destrucción, debe estar más allá del retorno a lo inanimado”*, y por ello debe ser entendida no como la tendencia a un estado de reposo, sino como *“Voluntad de destrucción. Voluntad de comenzar de cero. Voluntad de Otra-cosa, en la medida en que todo puede ser puesto en causa a partir de la función significante”*.

La pulsión de muerte, *“en la medida en que pone en duda todo lo que existe”* es *“voluntad de creación a partir de nada, voluntad de recomienzo”*. Ella es esencialmente creacionista y nos sitúa en la perspectiva del comienzo absoluto, que es el de la producción, es decir, el de la sublimación, *“dominio de la*

creación ex-nihilo en la medida en que introduce en el mundo natural la organización del significante" (Lacan, 1988: 258-259).

En esta dirección, Lacan distinguirá entre el bien y lo bello. Si el bien es una barrera frente al goce, lo bello, por estar más cerca del mal que del bien, es concebido como la última frontera que encuentra el sujeto frente al deseo radical, y como aquello que con su irradiación sublime, apunta más radicalmente al centro de la experiencia ética⁴⁹.

Lo bello suspende el deseo, lo intimida, y a la vez se conjuga con él en la forma del *ultraje*, noción que Lacan emplea para significar el atravesamiento de un límite. La función de lo bello, nos dice Lacan, es la misma que la del significante, *"indicarnos el lugar de la relación del hombre con su propia muerte y de indicárnoslo solamente en un deslumbramiento"*.⁵⁰ También afirma que *"lo bello nada tiene que ver con lo que se llama lo bello ideal"* y que es solo *"a partir de la aprehensión de lo bello en la puntualidad de la transición de la vida a la muerte, que podemos intentar restituir lo bello ideal"* (Lacan, 1988:352).

El efecto de lo bello, lo que lo hace ultrajante, escandaloso, resulta así de la relación del sujeto con el límite, relación que convierte al sujeto en un héroe. A este respecto, Lacan erige a la figura de Antígona en el modelo por excelencia del sujeto heroico, es decir del sujeto trágico, y a partir de su ejemplo propone pensar la dimensión trágica y sublime, ética y estética, de la experiencia analítica.

⁴⁹En este sentido, para Lacan el deseo del analista no puede ser el de querer el bien del sujeto, sino el de curarlo de las ilusiones que genera el mundo de los bienes, ilusiones que lo retienen en la vía de su deseo. Más que la promesa de algún bien, el análisis ofrece al sujeto la posibilidad de una experiencia ético-estética del límite, experiencia que es del orden del deseo radical.

⁵⁰El brillo, el espejismo de lo bello, sostiene Lacan, puede apreciarse no solo en los cuerpos, como en el arte clásico, sino también en los objetos, del que la naturaleza muerta es la forma privilegiada, pues *"nos muestra y nos oculta lo que en ella es amenaza, desenlace, despliegue, descomposición, ella presentifica para nosotros lo bello como función de una relación temporal"* (Lacan, 1988:355)

3. ETICA, PRUDENCIA Y CREACION DE SI

Al igual que Lacan, Rorty suscribe la perspectiva que Freud tiene de la ética en lo que atañe al carácter singular de las conductas morales, las cuales, producto de las contingencias biográficas y los avatares del deseo inconsciente, son inconmensurables entre sí e irreductibles a las mismas causas o motivaciones, o a ciertas normas supraindividuales. Suscribe también la tesis freudiana de que las respuestas éticas a las distintas situaciones vitales no se ordenan según criterios absolutos sobre el bien o el mal, sino según el carácter y las vías de tramitación pulsional propias de cada individuo.

Pero los fundamentos de su posición sobre lo ético y la repercusión que en ella tiene su apreciación del psicoanálisis freudiano son muy distintos de los que llevan a Lacan a erigir a lo real, al mal y a la pulsión de muerte en referentes últimos del actuar ético. En efecto, el pragmatismo es para Rorty el hilo conductor de una visión de la ética de carácter antiesencialista y relacional, para la que no existe algo que este exento de las vicisitudes del tiempo, algo no afectado por intereses y necesidades cambiantes.

Una visión que reemplaza la imagen del mundo heredada de los griegos, basada en oposiciones conceptuales, por la imagen de un flujo de relaciones cambiantes y contingentes, de un devenir de relaciones sin términos, es decir, de relaciones de relaciones. Se trata de un panrelacionalismo antidualista, desembarazado de las oposiciones metafísicas entre realidad y apariencia, sujeto y objeto, intrínseco y extrínseco, cosas en sí y fenómenos, y en particular de la oposición entre moralidad y prudencia, es decir, entre obligaciones categóricas e incondicionales y obligaciones condicionales e hipotéticas.

En la medida en que el pragmatismo concibe a la ética no como la vía de acceso a la verdad moral sino como una búsqueda de ajuste con nuestros congéneres, que es ante todo una búsqueda de

justificación y acuerdo, pone en duda la idea de que exista algo incondicionado. Dado que todo es relacional, prescinde de la noción de obligación no condicionada y redefine las distinciones establecidas entre moralidad y conveniencia o moralidad y autointerés.

La distinción entre moralidad y prudencia, afirma Rorty, es una distinción de grado, no de clase, y es equiparable a la distinción existente entre relaciones sociales rutinarias y no rutinarias, o entre la costumbre y el derecho, es decir, entre maneras usuales y no controvertidas de acción y formulaciones explícitas y conscientes de preceptos para la acción. Entre lo que es útil, es decir, prudente, conveniente o eficiente, y lo que es correcto, no existe pues una diferencia insalvable, sino una relación de continuidad.

En este sentido, Rorty suscribe una posición que va más allá de las dicotomías, en su opinión metafísicas, entre razón y experiencia, deber y autointerés, autoridad intrínseca de la ley y negociación de la misma, posición que se ampara en una analogía ente el lenguaje y la moralidad. Pues así como el lenguaje no conoció un momento decisivo en el que dejó de ser un conglomerado de gestos y comenzó a "representar" la realidad, sino que desde sus orígenes funcionó como lenguaje, así no hay un umbral en el que la razón práctica se torno moral y dejó de ser prudencial, un punto en el que dejó de ser útil y comenzó a tener autoridad.

Moralidad y prudencia, por lo tanto, no se oponen ni se subordinan la una a la otra, como no lo hacen tampoco las consideraciones ideales a los hechos brutos, o el conocimiento de las cosas a su uso. Pensar lo contrario es plantearse falsos problemas, que por serlo resultan insolubles y artificiales.

Al igual que su maestro Dewey, Rorty considera la pretensión de hacer frente a los problemas morales a partir de un conjunto de principios universales e incondicionados como el producto de la timidez o el amor a la autoridad, sino es que como el resultado

de una tendencia sadomasoquista que supone que la ausencia de tales principios conduce al caos.

Rorty desconfía de las nociones de obligación moral o de regla universal en la medida en que pertenecen a una tradición que desde Platón, pasando por el cristianismo y culminando en Kant, ha equiparado la distinción razón-pasión con aquella entre lo universal y lo individual y con aquella entre la acción no egoísta y la egoísta. Distinciones que suponen la oposición entre un yo verdadero y un yo falso, un yo nouménico y un yo empírico, un yo moral y un yo prudencial, un yo que escucha el llamado de la conciencia y un yo autointeresado.

La noción de un yo autointeresado y egoísta, en este sentido, no solo es problemática para Rorty, sino que debe ser abandonada porque pretende hacernos pensar que existe un yo no relacional, un yo con independencia de toda preocupación por los demás y que solo por la fuerza de un deber extrínseco toma en cuenta las necesidades de los otros, idea que deriva de la creencia en el yo como una entidad fija, simple y autocentrada, que posee una unidad y completud permanente.

En contra de esta idea, Rorty plantea que la yoidad o personalidad es el producto de un proceso dinámico en el que coexisten, en una disposición inarmónica, múltiples yoes inconsistentes (perspectiva desde la cual, como lo hemos ya visto, nuestro autor se acerca a la noción freudiana de inconsciente, al que concibe como una cuasi-persona distinta al yo consciente pero capaz de comunicar con él). Tesis de la que se desprende que los límites del yo son imprecisos, descentrados y flexibles por ser el producto de una multiplicidad de contingencias vitales, y que la cantidad de relaciones que pueden llegar a constituir un yo humano y una personalidad individual son indeterminados.

En el contexto de la reflexión rortyana sobre la ética, esta noción de yoidad es inseparable de la idea de que la moral no tiene su punto de partida en la obligación sino en relaciones de confianza mutua entre los miembros de un grupo estrechamente

relacionado, y que la identidad moral propia, en consecuencia, está determinada por el grupo o los grupos con los que uno se identifica.

Retomando de Annete Baier la noción de "confianza apropiada", en sustitución de la noción de "obligación moral", Rorty plantea en efecto que los lazos familiares y el amor parental son la matriz de la conducta moral y de la posibilidad de preocuparse por los otros, y que la confianza y la lealtad que une a una familia es el modelo y el punto de partida tanto del desarrollo moral en el individuo como del progreso moral de la sociedad.

Progreso que consiste no en un aumento de la racionalidad sino en un incremento de la sensibilidad, es decir, de la capacidad para responder a las necesidades de una variedad más y más extensa de personas, y para ampliar las relaciones de confianza, lealtad, simpatía e identificación con otros seres humanos, más allá del grupo inmediato.

En este sentido, la moralidad basada en la confianza solo se distingue de la moralidad basada en la obligación cuando nuestra lealtad frente a un grupo pequeño entra en conflicto con nuestra lealtad frente a un grupo más grande, como por ejemplo cuando una persona que es leal a un Estado y se desempeña como juez se ve llevada a tomar decisiones contra los intereses de su propia aldea, o decide abandonar a su familia para ir a una guerra. Así, lo que Kant describiría como un conflicto entre la obligación y el sentimiento, la razón y el afecto, en Rorty es pensado como un conflicto entre dos ámbitos de lealtades.

En esta perspectiva, abiertamente no-kantiana, en lugar de oponer la justicia o la obligación a la lealtad y al sentimiento, Rorty concibe a la justicia como una modalidad de la lealtad, es decir, como la lealtad de mayor alcance, aquella que se extiende del grupo más pequeño al grupo más grande posible. Sustituye así la idea de una obligación universal de respetar la dignidad humana por la idea de la lealtad frente al grupo más grande, a saber, la

humanidad, y por este motivo, no ve el ideal de la solidaridad humana como la imposición de algo no empírico sobre lo empírico o de la moralidad sobre el autointerés, sino como la ampliación al máximo de la simpatía, como la posibilidad de abarcar a más y más seres humanos en nuestra comunidad.

Puesto que los principios abstractos no preceden a las lealtades, los dilemas morales para Rorty, en consecuencia, no son el resultado de un conflicto entre razón y sentimiento, validez universal y consenso histórico, ley y costumbre, principios abstractos y *phronesis*, sino entre proyectos alternativos de sí mismo, entre maneras alternativas de dar un sentido a la propia vida, de redescibirse a sí mismo en función de la adhesión o no a ciertos grupos.

Pues en lugar de un yo central y verdadero que obedece a la voz de la razón, Rorty concibe al yo como un *punto de gravedad narrativo* es decir, como alguien que, en el marco de la sociedad democrática, dispone de varias narraciones y de varias identidades morales, que dan cuenta de la multiplicidad de los dilemas morales y las filosofías morales existentes.

El pragmatismo ético al que suscribe Rorty no se propone pues, "hacer lo que es correcto", sino tener una mayor sensibilidad ante el dolor y satisfacer necesidades mucho más variadas, sustituyendo la idea kantiana de una voluntad buena por la idea de un ser humano sensible y compasivo, capaz de redescibirse continuamente.

La concepción que Rorty tiene sobre el psicoanálisis en su relación con la reflexión moral adquiere todo su sentido a la luz de las consideraciones precedentes. En efecto, Rorty considera a Freud como uno de los representantes más destacados de la perspectiva relacionalista que él reivindica. Suscribe la tesis de Bloom de que Freud es "*la mentalidad mitopoética de nuestra era, nuestro teólogo, nuestro filósofo moral, nuestro psicólogo y nuestro principal hacedor de ficciones*" (Rorty, 1996: 50).

En su opinión, Freud es un moralista cuyo principal aporte consistió en desdivinizar al yo, haciéndonos remontar a los orígenes contingentes de la consciencia en los procesos tempranos de educación y socialización. Rorty sitúa a Freud sobre el trasfondo del moralismo kantiano y el romanticismo, corrientes que se caracterizan por divinizar al yo. Si Kant diviniza al yo al concebirlo como conciencia moral, al pensarlo como imperativo categórico en lo profundo de nosotros, al otorgarle un carácter incondicionado, nouménico, irreductible a lo fenoménico, lo temporal y lo natural, el romanticismo diviniza al yo exaltando la imaginación poética y no la conciencia moral, enfatizando la espontaneidad individual y la perfección privada y no la responsabilidad social universalmente compartida.

Según Rorty, Freud lleva a cabo una operación que supera el conflicto entre romanticismo y moralismo al desuniversalizar e individualizar el sentido moral en una perspectiva poética, gracias a lo cual concibe la conciencia moral como algo históricamente condicionado, como un experimento producto del tiempo y del azar, experimento que nos permite identificar y reconocer los impulsos sexuales reprimidos que, productos de innumerables contingencias, subyacen en nuestro sentimiento de culpa o en nuestros remordimientos conscientes.

Para Rorty, la originalidad del freudismo está menos en los mecanismos psíquicos que describe que en los detalles con que da cuenta de la formación de la conciencia moral. Un ejemplo de ello lo constituye el fenómeno de la compasión, cuyo origen narcisista Freud pone de relieve, al describirlo no como una identificación con una esencia común a todos los hombres, sino como algo dirigido a personas muy específicas y producido según contingencias particulares. Una tal descripción permite entender porque podemos esforzarnos por ayudar a un amigo y olvidarnos del dolor de otro, a quien no obstante creemos amar. También aclara porque una persona puede ser a la vez una tierna madre y la guardiana de un

campo de concentración, o porque un magistrado puede ser justo e imparcial y al mismo tiempo un padre indiferente y despectivo.

Al deshacer las distinciones entre lo elevado y lo bajo, lo central y lo periférico, lo esencial y lo accidental, Freud promueve una nueva descripción del yo, no como un sistema estructurado de facultades sino como un tejido de contingencias, gracias a la cual podemos entender *"porque en algunos casos deploramos la crueldad y en otros hallamos placer en ella... porque nuestra capacidad para el amor se restringe a personas, cosas o ideas de forma, medida y colores muy particulares... porque suscitan nuestro sentimiento de culpa ciertos acontecimientos muy específicos, y en teoría bastante insignificantes, y no otros que, de acuerdo con cualquier teoría moral corriente, tendrían mucho mayor relieve"* (Rorty, 1996:52)

A diferencia de Lacan, el filósofo norteamericano cree que más que aportarnos una descripción de la naturaleza humana universal, lo que Freud nos ofrece es un conjunto de herramientas para construir *"nuestro propio léxico privado de deliberación moral"*. Un léxico que nada tiene que ver con las nociones esencialistas que de las virtudes y los vicios hemos heredado de los griegos o del cristianismo, sino con una terminología clínica (obsesivo, paranoide, infantil, masoquista) que no refiere a significados absolutos sino relativos a lo más individual y singular de cada uno, fundados en las diferencias entre nosotros y los otros, y entre nuestro presente y acontecimientos específicos de nuestro pasado.

En efecto, al concebir a la deliberación moral como algo multiforme y abigarrado, como algo sobredeterminado por los avatares y las estrategias del deseo inconsciente, Freud suprime, en opinión de Rorty, la distinción entre prudencia y moralidad, entre pasión y razón, entre lo contingente y lo que es idéntico en todos los hombres, distinción en la que está basada toda la

filosofía moral, desde Platón hasta Kant. Disuelta dicha distinción, Freud nos enseña a ver a la ciencia y la poesía, la genialidad y la locura, la normalidad y la neurosis, como variaciones de grado y modos alternativos de adaptación más que como productos de naturaleza distinta.

Rorty piensa que, al romper con la idea de un yo autocentrado y racional, Freud nos proporciona un léxico para la descripción y la redescrición de la subjetividad que difiere tanto del kantismo como del platonismo. Un léxico que en lugar de pensar las acciones particulares como sujetas a principios generales, a la manera kantiana, ve las situaciones particulares en función de otras situaciones particulares, interpretando lo que hacemos y lo que somos en el presente en términos de nuestras reacciones pasadas a ciertas figuras de autoridad o a determinadas constelaciones afectivas que nos fueron impuestas en la infancia. Reacciones que pueden condenarnos a la dependencia del pasado pero también nos pueden liberar de él, en la medida en que seamos capaces de crear un nuevo yo a través de la redescrición analítica.

En efecto, Rorty afirma que Freud rechaza la idea de un ser humano paradigmático y de una humanidad poseedora de una naturaleza intrínseca. Sostiene que el yo para Freud no es una esencia sino el resultado de un entramado de contingencias, por lo que, en lugar de ser expresado adecuada o inadecuadamente por el léxico psicoanalítico, el yo es más bien creado por el uso de tal léxico.

Por ello, el léxico freudiano se sitúa lejos del modelo platónico que nos propone criterios universales de bien, de felicidad y de rectitud. La psicología freudiana, por el contrario, nos aparta de lo universal y nos dirige hacia lo concreto, hacia las contingencias de nuestro pasado individual, lejos de las verdades universales o las creencias necesarias. El freudismo difiere también del platonismo en su renuncia a la

reunión de lo privado y lo público, de la justicia social y de la perfección individual.

Freud, a juicio de Rorty, no solo distingue entre una ética privada de creación de sí mismo y una ética pública de acomodamiento mutuo, también afirma que entre ambas no existe vínculo alguno, en la medida en que no existen deseos universalmente compartidos y en que nuestros fines y motivaciones privadas, conscientes e inconscientes, son radicalmente idiosincráticas.

En este sentido, Rorty rechaza cualquier pretensión de hacer del psicoanálisis un instrumento para legitimar proyectos sociales o justificar programas ideológico-políticos, dado que las únicas metas que atañen al psicoanálisis, en esta óptica, son las metas individuales de autocreación.

Al no alentar ninguna teoría de la naturaleza del hombre, Freud rechaza toda idea de algo verdaderamente humano, y al desdivinizar al yo se deshace de *"la última ciudadela de la necesidad, del último intento de concebirnos como seres enfrentados a los mismos imperativos, a las mismas exigencias incondicionales"* (Rorty, 1996:55). Gracias a ello, nos permite escapar de la elección entre modelos paradigmáticos del ser humano, que se trate del poeta vigoroso de Nietzsche, del hombre obediente de las leyes universales de Kant o de cualquier otro tipo ideal del hombre (el platónico, el cristiano, etc).

Desde una perspectiva freudiana, sostiene Rorty, podemos ver en el Superhombre de Nietzsche y en la consciencia moral común de Kant dos formas de adaptación entre muchas otras, dos estrategias para hacer frente a las contingencias de la vida, cada una con sus ventajas y sus desventajas.

En este sentido, si el léxico freudiano va más allá de la tradición platónico-kantiana, no se confunde tampoco con el platonismo invertido de Nietzsche, en el cual, piensa Rorty, se

privilegian, a contracorriente de la metafísica tradicional, la voluntad frente a la razón, el cuerpo frente al espíritu, la vida frente al ascetismo, el corazón frente a la cabeza. A diferencia de Nietzsche, Freud no relega a la mayoría de la humanidad a la categoría de animales mortales aquejados por una moral de esclavos.

Por el contrario, lo que Freud nos ofrece, piensa Rorty, es menos un ideal alternativo de moralidad que una teoría de las fantasías inconscientes que nos permite ver la vida de todo individuo como un poema, como un intento por elaborar un conjunto propio de metáforas, es decir, un lenguaje personal que desemboque en una redescrición de sí mismo.

A diferencia del aristocratismo nietzscheano, Freud habría democratizado el genio, nos dice Rorty, al concebir a la mente como una facultad productora de poesía, al darle a cada individuo un inconsciente creativo. Y en contraste con la imaginación romántica, facultad que nos vincula con algo trascendente, distinto de nosotros mismos, Freud habría visto a la fantasía inconsciente como una propiedad inherente al uso ordinario del lenguaje.

Así, todo ser humano expresa, consciente o inconscientemente, una fantasía idiosincrática, y todo, *"desde el sonido de una palabra hasta el contacto con una piel, pasando por el color de las hojas, puede servir, para dramatizar o cristalizar el sentimiento que un ser humano tiene de su propia identidad... Cualquier constelación, aparentemente azarosa, de cosas de este tipo puede dar el tono de una vida. Cualquier constelación así puede determinar un mandato incondicional a cuyo servicio puede dedicarse una vida: un mandato no menos incondicional para que pueda ser inteligible, a lo sumo, a una sola persona"* (Rorty, 1996: 57)

Por otro lado, Rorty constata que en Freud el proceso social de literalización de las metáforas se manifiesta también en la vida fantasmática de los individuos. Una fantasía se distinguiría de la poesía o de la filosofía en la medida en que orbita alrededor de metáforas que otras personas no entienden, metáforas que no obstante pueden ser decisivas en la percepción que un individuo tiene de sí mismo. Pero a la vez, una obsesión privada puede convertirse en una metáfora pública y dar origen a la transformación de una necesidad particular en una necesidad colectiva.

Así, el progreso poético, filosófico, religioso, científico o político no sería sino el resultado de la coincidencia contingente entre una fantasía privada y una necesidad histórica, coincidencia que convierte en una marca pública lo que en su origen era una marca idiosincrática. Por ello, gracias al léxico freudiano, podemos hacer frente a la peculiar idealidad de acontecimientos como la perversión, la obsesión o el delirio, pero también de acontecimientos como el arte, la religión o la filosofía, que pueden ser redescritos en nuevos términos, no esencialistas sino contingentes, no metafísicos sino irónicos.

Es improbable, afirma Rorty *"que las metáforas de Freud hubiesen podido ser recogidas, utilizadas y literalizadas en un período anterior. Pero a la inversa, es improbable que sin las metáforas de Freud hubiésemos sido capaces de asimilar las de Nietzsche, James, Wittgenstein o Heidegger con la facilidad con que lo hacemos, o haber leído a Proust con la fruición que lo hacemos. Todas las figuras de ese período se ayudan las unas a las otras. Alimentan las unas las líneas de las otras. Sus metáforas se regocijan en la compañía de las otras"* (Rorty, 1996: 59) Por ello, el léxico freudiano no remite para Rorty al descubrimiento de una esencia o a la representación correcta de algo, es ante todo una herramienta, la metafórica que, inventada por alguien, hemos incorporado a nuestra visión del mundo.

4. ETICA, AUTOGOBIERNO Y ESTETICA DE LA EXISTENCIA

A diferencia de Lacan y de Rorty, la reflexión sobre la ética en Foucault se constituye a contracorriente del discurso psicoanalítico, y en controversia con las consecuencias que en el terreno de lo ético tiene, en su opinión, la práctica y el discurso del psicoanálisis. Una práctica que tiene su fundamento en el paradigma del conocimiento de sí y sus antecedentes en una moral de la renuncia y en el dispositivo confesional-sexual. Contra ellos, Foucault desarrolla una concepción de lo ético que tiene como sus principios el cuidado de sí, la estilización de la existencia y la revaloración de la espiritualidad como técnica de sí.

En efecto, en un conocido artículo titulado *Las técnicas de sí*, Foucault distingue entre cuatro técnicas que constituyen otras tantas matrices de la razón práctica: las técnicas de producción, las técnicas de sistemas de signos, las técnicas de poder y las técnicas de sí. Describe a éstas últimas como técnicas que "permiten a los individuos efectuar, solos o con la ayuda de otros, algunas operaciones sobre su cuerpo y su alma, sus pensamientos, sus conductas y su modo de ser, así como transformarse, a fin de alcanzar cierto estado de felicidad, de fuerza, de sabiduría, de perfección o de inmortalidad" (Foucault, 1999: p. 445).

Foucault reconoce en este trabajo, que refleja ejemplarmente el giro hacia lo ético que tomó su pensamiento en los últimos años de su vida, que le interesan cada vez más las técnicas de sí y menos las de poder y dominación, sobre las cuales ha "insistido demasiado". De ahí su preocupación por estudiar la evolución de lo que llama la hermenéutica de sí en dos grandes períodos históricos, el de la filosofía grecorromana y el de la espiritualidad cristiana y monástica en su época temprana.

En ese marco, el principal hallazgo que hace Foucault en su incursión al pasado es simple pero de enormes consecuencias, a saber, el primado del problema del "cuidado de sí" sobre el problema del "conocimiento de sí" a lo largo de toda la historia grecorromana.⁵¹

En efecto, Foucault sostiene que en la antigüedad el principio délfico "conócete a ti mismo" (*gnothi seauton*) era un tema completamente subordinado al "ocuparse de si mismo" (*epimeleia heautou*), y que no es sino en la modernidad que tal principio será considerado, desde Descartes hasta Husserl, como la quintaesencia de la sabiduría filosófica.

Para explicar esta inversión histórica, Foucault muestra como el "conócete a ti mismo" eclipsó al "ocúpate de ti mismo" debido al doble influjo del cristianismo y de la modernidad sobre nuestra idea de la moral. Ambos, cristianismo y modernidad, son reacios al ideal del cuidado de sí, al que consideran inmoral y egoísta. La moral cristiana, porque hace de la renuncia de sí la condición de la salvación, y la moral secular moderna porque hace de la ley externa el fundamento de una moral social para la que las reglas del comportamiento aceptable se reducen a la relación con los demás. Así, solo por este sesgo que hace de nuestra moral una moral de la renuncia, tenemos la impresión de que el cuidado de sí es incompatible con la moralidad.

En todo caso, Foucault demuestra la forma en la que toda la filosofía grecorromana se fundamenta en dicho principio. Y para ello, él distingue dos grandes momentos en la evolución del problema del cuidado de sí, el clásico y el helenístico o

⁵¹ Foucault ha reconocido a este respecto su deuda con los trabajos de Pierre Hadot, quien ha destacado la orientación ético-existencial de la filosofía antigua, y en particular de la helenística. Con todo, Hadot está lejos de coincidir con la interpretación que Foucault tiene del cuidado de sí, a la que considera demasiado apegada a una ética de los placeres tomada en sí misma y que tiende a sobreestimar al yo. Debido a ello, Hadot piensa que Foucault enfatiza los aspectos estetizantes del cultivo de sí y desatiende la toma de conciencia de la pertenencia al Todo cósmico y a la comunidad humana, temática que recorre toda la filosofía antigua y que implica una concepción del sí mismo menos personalista que la que se encuentra en el filósofo francés. (Hadot, 2001)

imperial. En Sócrates y Platón, por ejemplo, el cuidado de sí está íntimamente relacionado con tres actividades: la actividad política, la relación pedagógica entre adultos y jóvenes en formación y el conocimiento del alma, que solo es posible a través de la contemplación de lo divino.

En contraste, en la época helenística, nos dice Foucault, ocuparse de sí es una exigencia que implica todo lo contrario: apartarse de la vida política, una manera de vivir a lo largo de toda la vida más que una experiencia pedagógica juvenil, y una actividad de la que el conocimiento contemplativo es solo un aspecto del conocimiento de sí.

Foucault pone de relieve todo lo que con relación al cuidado de sí distingue a ambas épocas: el modelo pedagógico socrático-platónico es sustituido por el modelo médico de la autoterapia, la formación y el ideal juvenil son sustituidos por la preparación para la vida y el ideal de la vejez, la cultura del diálogo es sustituida por el arte de la escucha y el cultivo del silencio.

Pero el énfasis es puesto sobretodo en las diversas técnicas de sí inventadas por las distintas escuelas filosóficas helenísticas, desde los estoicos hasta los epicúreos: la escritura de sí (cartas, tratados), la escucha interior, el examen de conciencia al acabar el día, la interpretación de los sueños, los procedimientos mnemotécnicos vinculados al autoexamen, el retiro espiritual o *anachóresis*, la vigilancia y evaluación de nuestras representaciones, los ejercicios sofísticos de preguntas y respuestas, los ejercicios ambulatorios, la ascesis o *áskesis*, la meditación (sobre la muerte, sobre situaciones límite), la gimnasia (abstinencia sexual, privaciones físicas), etc.

El objetivo de todas estas técnicas era el progresivo dominio de sí mismo, un dominio al que se accede no renunciando a la realidad, sino adquiriéndola y asimilando a ella una verdad doctrinal hasta transformar a ésta en un principio de acción permanente. Así, la escritura es aquí una actividad de auto-observación encaminada a reactivar para sí mismo las verdades de

que se tiene necesidad, la ascesis es la preparación del individuo para acceder a la realidad de este mundo, la meditación es la previsión imaginaria de situaciones por venir, la gimnasia es una prueba de la independencia del individuo ante las constricciones del mundo exterior (hambre, sueño, deseo sexual), el retiro espiritual una rememoración de las reglas de acción que rigen la conducta, el autoexamen el inventario y la administración de las intenciones que han sido o no realizadas.

En todos los casos, se trata de actividades que apuntan a una intensificación de la subjetividad por medio de la autoimposición voluntaria de un conjunto de reglas de vida que deben ser observadas minuciosamente, que pueden ser variables pero que conducen a un autodomínio creciente de sí mismo. La ética grecorromana del cuidado de sí era, en consecuencia, un arte de vida, una estilización de la existencia que tiene por meta que la vida del individuo en este mundo sea una vida ejemplar, es decir verdadera y bella, una vida cuya reputación trascienda en el tiempo y se convierta en modelo a imitar para futuras generaciones.

Todo lo contrario a lo que ocurre con el cristianismo, religión de salvación, por un lado, que se propone conducir a los individuos de este mundo al otro mundo, y religión confesional, por el otro, que impone a los individuos obligaciones muy estrictas para hacer hablar a la verdad. En efecto, el acceso a la verdad implica en este contexto la purificación del alma, cuya condición es la renuncia a este mundo, y el autocastigo, vía para la revelación de sí mismo a través del sufrimiento, la vergüenza y la humildad.

Foucault describe las dos grandes técnicas de sí creadas por el cristianismo, la *exomológesis* y la *exagóreusis*. La primera, también conocida como penitencia, es la técnica que a la vez redime al individuo de su condición pecadora y lo revela como pecador, técnica de rechazo de sí en la que la revelación de sí es, al mismo tiempo, la destrucción de sí. En sus orígenes, afirma

Foucault, se trataba no solo de un ritual sino de un estatuto que duraba mucho tiempo y comportaba un cambio de vida y estrictas reglas con relación al vestir, al ayuno y a la sexualidad.

La *exagóreusis*, por su parte, es una técnica de examen de sí que pone el acento menos en la acción que en los pensamientos y se basa en los principios cristianos de la obediencia absoluta a un maestro y la contemplación, es decir, la obligación de encaminar todos los pensamientos hacia Dios. Se trata de un examen de sí que, a través de la confesión o verbalización analítica de los pensamientos en el marco de la relación de sumisión a un maestro, busca eliminar las impurezas del alma y los pensamientos ocultos que las provocan, movimientos del espíritu que distraen al individuo y lo apartan de Dios.

A través de la penitencia y la confesión, la hermenéutica de sí que funda el cristianismo supone, en consecuencia, *"la idea de que en nosotros hay algo oculto y de que vivimos siempre en la ilusión de nosotros mismos, una ilusión que enmascara el secreto"*, de donde surge la obsesión por el conocimiento y la erradicación de los deseos oscuros y profundos que habitan en cada individuo (Foucault, 1999:471). Por esa razón, en el cristianismo las técnicas de sí grecorromanas adquieren un nuevo sentido al inscribirse en una moral del rechazo.

El autoexamen no es un simple inventario de las acciones cotidianas sino un juicio contra sí mismo que conduce a un castigo, el ascetismo no es la afirmación sino la renuncia de sí mismo y del mundo, las prácticas de abstinencia no son prueba de autocontrol sino de purificación y alejamiento de las tentaciones del demonio.

En este sentido para Foucault el cristianismo, al introducir la temática de una salvación más allá de esta vida no solo subvierte la ética del cuidado de sí grecorromana, también oculta lo esencial de ésta, a saber, que ella constituye ante todo una ética de la libertad, o más precisamente, una ética del cuidado de la libertad.

Así, en contra de las morales de la renuncia que van a dominar a partir del cristianismo, en su obra tardía Foucault recupera de la antigüedad clásica los elementos de una ética como estética de la existencia individual basada en el cuidado de sí, con el objetivo de concebir a partir de dichos elementos un nuevo régimen de la verdad de sí, una nueva erótica y una nueva práctica de la libertad.

Ajena tanto a las morales prescriptivas antiguas y modernas, pero ajena también al paradigma del conocimiento de sí, del que el dispositivo sexual y la "liberación sexual" son deudores, se trata de una ética que apunta también a la controversia que el filósofo francés entabla con el psicoanálisis freudiano. Controversia que adquiere todo su sentido en este contexto, puesto que una de sus consecuencias es la de concebir nuevas modalidades de subjetivación que vayan más allá del modelo de la ética psicoanalítica del deseo sexual sublimado. Nuevas modalidades de subjetivación que conducen a Foucault a la revaloración de un tema estrechamente vinculado a la problemática del cuidado de sí, el de la espiritualidad.

En efecto, Foucault sostiene que la diferencia entre la filosofía antigua y la moderna consiste en que en la antigüedad la filosofía era inseparable de la espiritualidad, es decir, que la cuestión filosófica del acceso a la verdad era inseparable de la metamorfosis subjetiva.

La espiritualidad de la filosofía antigua significaba, nos dice Foucault, *"la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad"* y ello en la medida en que *"el sujeto no tiene derecho, no goza de la capacidad de tener acceso a la verdad"* por lo que *"es preciso que el sujeto se modifique, se transforme, se desplace, se convierta en distinto de sí mismo para tener acceso a la verdad"* (Foucault, 2002: p.33).

Para Foucault, a partir de Descartes se hace evidente el rechazo y la exclusión de la espiritualidad, y en consecuencia del cuidado de sí, del campo de la filosofía. Si bien la escolástica medieval había ya preparado el camino que condujo al rechazo de la espiritualidad filosófica, pues el conflicto entre espiritualidad y teología no fue sino la anticipación del conflicto entre espiritualidad y ciencia, es a partir de Descartes que este rechazo supone la idea de un acceso puramente cognoscitivo y desinteresado a la verdad, a partir de las reglas formales de un método objetivo.

Desde entonces, la espiritualidad y el cuidado de sí han sido expulsados de la filosofía, y las tentativas por recuperarlas han abortado debido al influjo del racionalismo moderno. Este es el caso, en especial, del marxismo y el psicoanálisis, doctrinas a las que Foucault considera como tentativas fallidas de espiritualidad, en la medida en que son deudoras de los ideales científicistas.

En efecto, en lo tocante al psicoanálisis, Foucault señala varios de los factores que han impedido al freudismo, como resultado de su compromiso con el científicismo, desarrollar una espiritualidad, a saber, las derivas positivistas y psicologistas que lo orientan, una concepción transhistórica de la subjetividad y de la identidad, la reducción del problema de la verdad y el sujeto a una cuestión de pertenencia a un grupo o a una escuela, pero también, y sobretodo, la subordinación de la cuestión del cuidado de sí a la del conocimiento de sí.

En este contexto, resulta significativo que Foucault reconozca, no en Freud, sino en Lacan, a aquel que en el terreno del psicoanálisis *"intentó plantear la cuestión que es histórica y propiamente espiritual: la del precio que el sujeto debe pagar para decir la verdad, y la del efecto que tiene sobre él el hecho de que pueda decir y haya dicho la verdad sobre sí mismo. Al recuperar esta cuestión, creo que hizo resurgir efectivamente,*

desde el interior mismo del psicoanálisis, la más antigua tradición, la más antigua interrogación, la más antigua inquietud de la epimeleia heautou, que fue la forma más general de la espiritualidad”.

Y digo que es significativo porque a pesar de este reconocimiento, Foucault cuestiona el alcance que puede tener una espiritualidad que es pensada en términos de conocimiento, al preguntarse si *“¿se puede, en los términos mismos del psicoanálisis, es decir, de los efectos de conocimiento, plantear la cuestión de esas relaciones del sujeto con la verdad, que - en todo caso desde el punto de vista de la espiritualidad - no puede, por definición, plantearse en los términos mismos del conocimiento?”* (Foucault, 2002:44).

La crítica de Foucault al psicoanálisis, incluido el lacaniano, es así la crítica a una hermenéutica de sí en la cual la ausencia de toda dimensión espiritual es consecuencia de la presencia en ella de una concepción intemporal y abstracta de la naturaleza humana basada en una metafísica del deseo. Una hermenéutica que estipula que nuestro deseo sexual es la verdad última que habita en el fondo de nuestra alma (porque está escrito en todo lo que decimos y hacemos), que este deseo solo nos es accesible como efecto de conocimiento, y que por ello para leerlo y descifrarlo requerimos de largas horas de análisis.

Frente a esta hermenéutica, una nueva ética y una relación distinta del sujeto a los placeres y a la sexualidad implica la creación de una espiritualidad que sea un nuevo juego de la verdad ajeno al deber de ser fiel a la verdad del deseo, los fantasmas y los pensamientos ocultos en los pliegues más profundos del alma.

Una espiritualidad que cuestione la destitución de la conciencia, del autodomínio y del cuidado de sí mismo y el privilegio acordado al deseo oculto, un invento del cristianismo del que la tesis freudiana de un inconsciente reprimido no sería sino una deriva moderna, dado que, como sostiene Foucault, el

cristianismo habría iniciado esta interiorización del deseo sexual que el psicoanálisis no hace más que articular en nuevos términos, exigiéndonos revelar la verdad oculta de nuestro deseo no por la voluntad de Dios sino por las normas de la salud mental.

Ahora bien, Foucault no postula que podamos encontrar respuestas a nuestras interrogantes éticas en modelos del pasado, pero si propone contextualizar el pasado desde la reflexión sobre nuestro presente. Sería ingenuo suponer que el objetivo de Foucault es volver atrás en el tiempo y reivindicar tal cual la espiritualidad y la erótica antigua, las cuales no pueden ser vistas al margen del ámbito histórico que les dio origen, y que difiere notablemente del nuestro.

Por el contrario, se trata de, a partir de ellas, ir más allá de ellas para, como señala Rajchman, buscar un nuevo modo de concebir la espiritualidad y de vivir la sexualidad *"gracias a la cual podemos deformar, resistir a, distanciarnos de lo que nuestra historia nos presenta como eterno, universal, dado, tratándose de lo que somos y podemos ser: aquello por lo cual podemos desanudar, complejizar y liberar las fuerzas de nuestra fatalidad erótica"* (Rajchman, 1994: 124).

En este marco, la recuperación y la reflexión que el último Foucault realiza sobre los combates a favor de las libertades, los modos de vida y las prácticas sexuales presentes en los movimientos lésbico-gay, queer o feminista adquieren todo su sentido. En efecto, se trata de prácticas y modos de vida que podrían situarse en el horizonte de esta nueva espiritualidad, puesto que abren a experiencias históricas inéditas en el terreno del lazo social y la construcción de sí, al margen de cualquier esencialismo identitario en el ámbito sexual. Experiencias que pueden contribuir a la creación de las nuevas prácticas de sí por las que aboga el filósofo francés.

Como sostiene Foucault en una entrevista a propósito del movimiento homosexual, éste *"tiene actualmente más necesidad de un*

arte de vivir que de una ciencia o de un conocimiento científico de lo que es la sexualidad... la sexualidad es algo que nosotros mismos creamos -es nuestra propia creación, tanto más cuanto que no es el descubrimiento de un aspecto secreto de nuestro deseo-. Debemos comprender que con nuestros deseos, y a través de ellos, se instauran nuevas formas de relaciones, nuevas formas de amor y nuevas formas de creación. El sexo no es una fatalidad, es una posibilidad de acceder a una vida creadora" (Foucault, 1999:417)

Para Foucault las elaboraciones teóricas que estos movimientos alientan promueven experiencias libertarias que cuestionan la idea de una identidad sexual como un estado natural predeterminado, que demuestran la fragilidad y contingencia de todo modo de identificación. Asimismo, cuestionan toda teoría ahistórica del sujeto que le atribuya a éste un fundamento inalterable, como es el caso, en opinión de tales movimientos, del psicoanálisis, al que se le reprocha el pensarnos como determinados fatalmente por un orden simbólico universal (un orden que en Lacan constituye la condición ontológica en la que se articulan la ley y el deseo y que Freud concibe como un drama familiar que hunde sus raíces en nuestra prehistoria).

En contra de esta clase de esencialismo o naturalismo, y de la metafísica del deseo que de ahí deriva, Foucault recupera de estos movimientos una concepción del sujeto no como sustancia sino como forma, no como identidad sino como diferencia y alteridad. En este sentido, la crítica del dispositivo sexual por parte de Foucault forma parte de una política a favor de los placeres y los cuerpos y en contra del deseo y la identidad, dado que, como señala Halperin, *"a diferencia del deseo, que expresa la individualidad, la historia y la identidad del sujeto, el placer es desubjetivador, impersonal: hace estallar la identidad, la subjetividad, y disuelve al sujeto, aunque provisoriamente, en la continuidad sensorial del cuerpo"* (Halperin, 2004: 118).

Esta política explica también la percepción que Foucault tiene de prácticas eróticas como las S/M, que en su opinión no tienen nada que ver con la puesta en escena de tendencias sadomasoquistas inconscientes ni con la liberación de una violencia reprimida sino con la creación de nuevas posibilidades de placer utilizando partes inusuales del cuerpo. Foucault califica a estas prácticas como empresas creadoras *"una de cuyas principales características es lo que llamo la desexualización del placer"* y precisa que *"la idea de que el placer físico siempre proviene del placer sexual y que el placer sexual es la base de todos los placeres posibles considero que es verdaderamente falsa. Lo que las prácticas S/M nos muestran es que podemos producir placer a partir de objetos muy extraños, utilizando ciertas partes inusitadas de nuestro cuerpo en situaciones muy inhabituales"* (Foucault, 1999:419)

Aunque la muerte privó a Foucault de la posibilidad de desarrollar en toda su amplitud sus ideas en torno a estos temas, sin duda sus ideas se dirigían hacia una visión no sustancial, polimorfa y contingente del sujeto, fundada en una concepción del sujeto ético como practicante de un arte de vivir basado en el cuidado de sí. Noción que no solo implica una preocupación de sí sino todo un conjunto de ocupaciones, pues se trata de una actividad ardua y exigente que supone menos el repliegue narcisista sobre la propia persona que la intensificación y la reinención de las relaciones con los otros por medio de la intensificación y la reinención de la relación a sí mismo.

Un sí mismo, y esto es esencial, que Foucault concibe en cierta medida en el sentido impersonal y anti-psicológico con que se le entendía en la antigüedad, puesto que, efectivamente, con el cuidado de sí no se pretende acceder a un sí verdadero sino trabajar sobre él para transformarlo. Tampoco se trata de alcanzar una suerte de "realización" de sí (en el sentido psicológico de la realización de una personalidad individual, privada y única) sino

de vaciar al sí mismo, por medio de un arte ascético que no es renuncia sino entrenamiento, de todas aquellas pasiones y vínculos que esclavizan y limitan la autorregulación y el gobierno de sí.

El cuidado de sí remite por ello no a una sustancia subjetiva sino a la capacidad para desprenderse de sí y realizarse convirtiéndose en otro, menos a la identidad personal que a una relación reflexiva del sujeto consigo mismo, menos a una esencia o un dominio privado que a una posibilidad estratégica y a un recurso instrumental en el que el poder sobre sí que se desprende del cuidado de sí es también un poder sobre y un cuidado de la relación con los otros.

La estilización de la existencia es en este sentido construcción de sí y construcción de nuevos mundos sociales, de nuevas configuraciones comunitarias, apertura de espacios de libertad concretos basados en la creatividad y la transformación personal y colectiva. Creatividad, por lo demás, que Foucault no considera restringida a una élite o una minoría privilegiada, como acontecía en la antigüedad, sino factible de constituir una nueva y amplia cultura.

En la medida en que la forma de asumir la ética responde a sucesos históricos, dado que no es algo que este implicado en una naturaleza humana o refiera a esquemas trascendentes, Foucault se sirvió de la genealogía del sujeto de la ética para pensar la subjetivación moral no en función de la libertad de la ciudad, ni de la tranquilidad del ánimo, ni de la salvación del alma, ni de la sublimación de la sexualidad, sino desde la conciencia de la finitud y desde un contexto vital e inmanente, es decir, en el horizonte impensado de nuevas prácticas de sí a imaginar. Horizonte en el que la trascendencia, por no estar basada en la renuncia, no se orienta ni a la ciudad, ni al cosmos, ni al cielo, ni a la purificación del deseo, sino a la estilización vital de la existencia, en toda su indeterminación y contingencia.

Porque para Foucault, y así lo externó en diferentes contextos, el problema actual del pensamiento no es tanto conocer

lo que somos sino rechazar lo que somos, es decir, imaginar y tratar de construir lo que podríamos llegar a ser. Por ello concebía a la actividad filosófica como un pensar de otra manera para pensar lo impensado, como *"un trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo"* que consiste *"en vez de legitimar lo que ya se sabe, en emprender el saber como y hasta donde sería posible pensar distinto"*.

Un trabajo que constituye una ascesis y un ejercicio de sí en el pensamiento, una *"prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad"* que supone *"el extravío del que conoce"*, dado que *"hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar de otra manera a como se piensa y percibir de otra manera a como se ve es indispensable para seguir contemplando o reflexionando"* (Foucault, 1984: 12).

En cualquier caso, lo cierto es que si en sus últimos textos Foucault abandona la edad clásica como horizonte para pensar la modernidad y se desplaza hacia el pasado lejano, es porque descubre en la historia antigua el punto de apoyo de lo que Miller describe, no sin ironía, como *"la utopía de un cuerpo independiente del sexo cuyos múltiples placeres ya no estarían reunidos bajo la férula unificadora de la castración"*, una *"utopía realizada, no de una sexualidad feliz, sino de un cuerpo de placeres plurales en el que las cosas del amor no formarían un conjunto unificado por la función del falo castrado"* (vva, 1990: 45). Utopía que, mas acá de la modernidad, es el punto de partida desde el cual Foucault trato de pensar un más allá de la modernidad.

CAPITULO 4

INDIVIDUO Y COMUNIDAD

Un tópico recurrente en la reflexión filosófica sobre la ética concierne a la relación entre el individuo y la comunidad, o más en general, entre el uno y el otro. A propósito de ella los tres pensadores que son objeto de este trabajo se sitúan a contracorriente del supuesto comúnmente aceptado de que la ética atañe a los deberes y compromisos para con los demás antes que para con uno mismo, y de que por tanto la esfera de lo colectivo (independientemente de la múltiples figuras bajo las cuales pueda ser evocado, como la del semejante, la familia, la sociedad, el género humano o el otro en general) no solo tiene una prioridad sobre la esfera de lo propio, lo individual o lo personal, sino que constituye el punto de partida y la premisa a partir de la cual es pensable la acción moral.

Tal idea implica o una subestimación de lo individual o una subordinación de éste a los imperativos sociales que toma dos formas, sea el rechazo de una ética basada en o que parta de la singularidad subjetiva, sea la supeditación, en cualquiera de sus formas, de la ética privada a la ética pública.

Al margen de que las concepciones de los autores considerados en este trabajo presenten inflexiones muy personales, cada una con repercusiones conceptuales distintas, ellas tienen en común la inversión de la relación antes mencionada, o en todo caso su relocalización, a partir de una perspectiva que, situándose más allá de la simple oposición entre una moral altruista y una egoísta, aborda la relación al otro desde y a partir de la relación a si mismo. Significa esto, más precisamente, que la relación con respecto a si mismo es ya una relación al otro, que el primer otro con el que cada cual se las ve es uno mismo, y que por ello, más que desentenderse del otro, una ética del sujeto lo presupone en un sentido muy peculiar.

En Lacan, por ejemplo, esta inflexión pasa menos por el vínculo posible entre el yo y el semejante o entre el individuo y el orden colectivo que por su no relación, es decir, por la brecha existente entre lo Real y lo Simbólico, el Sujeto y el Otro. Lacan destaca la brecha irreductible entre la singularidad, la alteridad y la inconmensurabilidad del deseo que habita a todo sujeto (sujeto que por serlo del deseo inconsciente es extraño al yo y no se confunde con él) y el orden social, deseo trasgresor y desorbitado a cuya obediencia se opone el mundo de los ideales y del servicio de los bienes, un mundo hecho de valores compartidos, de temperancia y leyes comunes, orientado hacia lo universal y lo idéntico.

En Rorty, y en contraste con el psicoanalista francés, esta relación, o más bien esta no-relación, reviste la forma, aparentemente más común, de la oposición entre lo privado y lo público, oposición que es concebida como la que existe entre la esfera en la que tienen licencia la libre autocreación individual y la sublimidad, y la esfera en la que encuentran su expresión la utilidad y la eficacia en la solución gradual y realista de los problemas sociales (algo que responde más a lo bello que a lo sublime).

Esferas que es deseable no extrapolar, y que conviene mantener a distancia para evitar que la necesidad de autonomía individual quede subordinada a una versión pública de la sublimidad, o que la búsqueda de autoperfeccionamiento individual se confunda con las aspiraciones a una mayor justicia social. Dicho de otro modo, para evitar que el saber ironista, que incide tanto en el plano privado como en el público, se supedite a una versión cualquiera del pensamiento metafísico.

Foucault, por su parte, concibe esta relación a partir de la crítica a las morales de la renuncia de sí, antiguas y modernas, y en función de una ética del gobierno de sí que, otorgando el primado al cuidado de sí entendido como cuidado de la libertad, desprende de él una ética del cuidado del otro. La estilización de

si mismo se distingue aquí no solo de la simple obediencia a los códigos establecidos, a los imperativos abstractos o a los mandatos caritativos, ella implica un trabajo ético sobre sí mismo que es singular e inventivo y que se extiende al trabajo, igualmente creativo, sobre el vínculo con los otros.

En cualquier caso, en el tratamiento de esta relación esta presente en todos estos pensadores una perspectiva crítica sobre la comunidad política, anti-idealista y anti-universalista, sujeta sin duda a modulaciones propias, ironista-liberal en Rorty, libertaria y micro-política en Foucault, anti-social y transgresiva en Lacan.

Perspectiva en la que el acento puesto en la diferencia subjetiva conduce, más que a negar la comunidad, a pensarla en otros términos, menos como aquello que liga o une a los individuos, des-diferenciándolos y haciéndolos compartir una misma identidad, que como una comunidad de los que no tienen en principio nada en común. Una comunidad no como esencia, propiedad, pertenencia o atributo común sino como lazo que al unir des-une, separa y aleja, y en el que la otredad y la singularidad no pueden ser reducidas a ninguna clase de mismidad.

1. LO SINGULAR Y LO UNIVERSAL

Lacan propone elegir como patrón de medida de la revisión de la ética que el psicoanálisis promueve lo que él llama la perspectiva del Juicio Final, es decir, la relación de la acción con el deseo inconsciente que la habita. Realizar el deseo solo puede plantearse desde una perspectiva de condición absoluta, es decir, desde la perspectiva final que es, no la de la muerte, sino la de lo que Lacan llama la segunda muerte.

Y la figura de Antígona es en este contexto el ejemplo por excelencia del sujeto heroico y sublime, cuya belleza y radicalidad ética deriva del acto orientado por esta perspectiva

final, en la que el deseo se afirma en toda su singularidad frente al universo de los bienes.

La belleza de Antígona se desprende del lugar que ella ocupa en lo que Lacan llama el *entre-dos*, o el *entre-dos-muertes*, esa zona entre la vida y la muerte en la que se encuentra suspendida. Como es sabido, Antígona se encuentra en tal situación como consecuencia de su enfrentamiento y su desobediencia a los mandatos de Creonte, que le prohibían honrar con la sepultura al cadáver de su hermano Polinice, considerado traidor y enemigo de Tebas, razón por la que se hace acreedora al castigo de ser enterrada viva en una tumba.

Antígona encarna una posición extrema, aquella de una vida que se confunde con la muerte segura, con una muerte vivida de manera anticipada⁵². Ella arriba a ese lugar a causa de su atravesamiento de los límites humanos, un atravesamiento en el que se percibe, nos dice Lacan, el efecto de lo bello sobre el deseo, y que explica la caracterización de Antígona como un ser inhumano, inhumanidad que deriva de la inflexibilidad, la crudeza y la frialdad en su actuar.

Con relación a este punto, Lacan rechaza la interpretación hegeliana de la tragedia de Sófocles, que opone a Creonte y Antígona como a dos principios de la ley, el de la ciudad y el de la sangre, y elogia la lectura de Goethe, para quien Creonte encarna el prejuicio, la obstinación y la desmesura, al querer asestarle a su enemigo Polinice una segunda muerte que no tiene derecho a inflingirle, mientras que Antígona encarna una pasión que no se confunde ni con los deberes y derechos familiares ni con una especie de santidad.

⁵²Lacan deriva la noción de entre-dos (o de entre-dos-muertes) de la obra de Sade, en la que esta presente la idea de una segunda muerte, una acción de destrucción radical, transgresora, por la cual se mata a la primera muerte, ya que implica, por vía de la aniquilación del cadáver, del borramiento de cualquier rastro del mismo, la interrupción del ciclo natural de la corrupción y la generación. Sade sostiene que con el crimen el hombre colabora con nuevas creaciones de la naturaleza, pues la libera de los ciclos a los que esta atada. El crimen por excelencia es, en este sentido, el que acaba con la propagación de la especie, un crimen que obliga a la naturaleza a recomenzar a partir de la nada.

A juicio de Lacan, el error de Creonte es querer el bien de todos, más allá de cualquier límite, pues con ello, sin darse cuenta, desencadena un excedente real que Antígona encarnará. Antígona, por su parte, y a diferencia de Creonte, no conoce ni la compasión ni el temor, no se deja conmover por ellos, y por ello es un verdadero héroe. El deseo de Antígona es por ello un deseo radical, puro, un deseo, afirma Lacan, que *se hace visible*, pues apunta más allá del Ate, del destino, la fatalidad o el extravío.

Para Lacan, Antígona es la presentificación de la individualidad absoluta, una individualidad que se afirma en el acto de afirmar la singularidad, irremplazable, de su hermano muerto, acto por el que ella desafía las leyes humanas y divinas sometiéndose a un mandato más allá de toda ley, aquel por el que se sostiene el valor único del ser. Un valor, piensa Lacan, que es de lenguaje, pues solo gracias al lenguaje es posible preservar el ser del sujeto más allá de todas las contingencias de su historia, es decir, del bien y del mal que haya hecho⁵³. El deseo de Antígona, afirma Lacan, es el deseo puro, es decir, el deseo del Otro, el deseo criminal y destructivo de la madre, Yocasta, el deseo incestuoso y asesino que dio origen al linaje de Edipo, Eteocles, Polinice, Antígona e Ismena.

Para Lacan *"ninguna mediación es aquí posible, salvo ese deseo, su carácter radicalmente destructivo. La descendencia de la unión incestuosa se desdobló en dos hermanos; el uno representa la potencia, el otro representa el crimen. No hay nadie para asumir el crimen y la validez del crimen, excepto Antígona"* (Lacan, 1988: 339).

Al asumir el crimen y la validez del crimen, Antígona elige ser la guardiana del ser del criminal en la medida en que éste es

⁵³Para Lacan, éste es como tal el tema que recorre toda la obra de Sófocles, quien *"nos presenta al hombre y lo interroga en las vías de la soledad, en una zona donde la muerte se insinúa en la vida, en relación con lo que llamé aquí la segunda muerte. Esta relación con el ser suspende todo lo que se vincula con la transformación, con el ciclo de las generaciones y corrupciones, con la historia misma, y nos lleva a un nivel más radical que cualquier otro, en la medida en que depende como tal del lenguaje"* (Lacan, 1988: 341).

también el ser familiar. Y es por ello que la belleza de Antígona enceguece y a la vez ilumina violentamente. Ella encarna, en opinión de Lacan, el deseo de muerte como tal, es la ilustración más acabada de la pulsión de muerte, a la cual se identifica por su actitud autónoma y ultrajante, que la hace avanzar allende.

Roudinesco ha destacado el hecho de que la figura de Antígona ocupa en Lacan el lugar que Edipo tiene en Freud (Roudinesco, 2003: 162). Y ciertamente, el encomio que hace de Antígona, modelo de lo ilimitado del heroísmo femenino, no es ajeno a la idea que Lacan propone de la ética del psicoanálisis y del sujeto de dicha ética. En efecto, la pregunta que articula la interrogante ética desde el psicoanálisis se resume para Lacan en la siguiente cuestión: Has actuado conforme al deseo que te habita?

La ética del análisis no es por ello una especulación sobre la disposición del servicio de los bienes sino sobre la experiencia trágica de la vida, sobre el triunfo del ser-para-la-muerte en el que se ejerce, en la dimensión trágica, la relación de la acción con el deseo que la habita. El servicio de los bienes es la posición ética tradicional, e implica la degradación del deseo, el temperamento, la vía mediana. La moral tradicional se funda en lo que se debe hacer en la medida de lo posible, por oposición al deseo, en donde reconocemos lo imposible.

Para Lacan es paradójicamente Kant quien desenmascara con su imperativo moral la necesidad de este tú debes incondicional, en el que se muestra lo que el psicoanálisis coloca en su centro, a saber, una medida inconmesurable, infinita, que se llama el deseo. En esta dirección, Lacan avanza una definición del deseo, que él llama parmenidea, y que enuncia en estos términos: *"nada es de lo que no nació y todo lo que existe sólo vive en la falla en ser"* (Lacan, 1988:351)

En todo caso, lo que el sujeto conquista gracias a un análisis, piensa Lacan, es el acceso a su propia ley, una ley que,

articulada desde las generaciones precedentes, es pariente de la infelicidad y de lo trágico. Una ley que no es universal sino singular, y que al final de un análisis enfrenta al sujeto a 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" y en la que "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" (Lacan, 1988: 362). La topología trágica de la experiencia analítica es así para Lacan la de la irreductibilidad, la maldición consentida, los esponsales con el anonadamiento, el no renunciar a nada, que es lo que define al héroe, se trate de Edipo o de Antígona.

En este sentido, Lacan avanza en cuatro proposiciones, que el califica de paradójicas, los principios de la ética analítica. La primera, la más célebre, dice "De la única cosa de la que se puede ser culpable, es de haber cedido en su deseo". Lacan arguye que aquello de lo cual el sujeto se siente culpable es siempre de haber cedido en su deseo, y ello por el buen motivo, incluso por el mejor, puesto que "hacer las cosas en nombre del bien, y más aún, en nombre del bien del otro, esto está muy lejos de ponernos al abrigo, no solo de la culpa, sino de toda suerte de catástrofes interiores" (Lacan, 1988: 380). Porque en el horizonte de la culpa, en la medida en que ocupa el campo del deseo, agrega Lacan, están las cadenas fantasmáticas de la deuda impagable y de la contabilidad permanente, que son las de Dios, el alma inmortal o el Estado universal.

De aquí se desprende una segunda proposición que consiste en una definición del héroe, y la cual afirma que "el héroe es aquel que puede ser impunemente traicionado". Según Lacan, ceder en el deseo se acompaña en el destino del sujeto de alguna traición, sea que se trate de la traición a sí mismo, o bien de la tolerancia a la traición de otros. Tolerar la traición, impulsado por la idea del bien, es ceder en las pretensiones propias y entrar en la vía

ordinaria, asegura Lacan, ya que para el hombre común la traición tiene como efecto arrojarlo al servicio de los bienes. No ceder en el deseo implica, por contraste, franquear el límite después del cual ya no hay retorno, y en el que se confunden el desprecio del otro y el de sí mismo.

En esta dirección, Lacan avanza una tercera proposición, según la cual "el heroísmo no está al alcance de todo el mundo", y con la que distingue al neurótico, implicado en el ternario odio-culpa-temor, del héroe, implicado en el ternario ser para la muerte-deseo-renuncia. El héroe, advierte Lacan, al igual que el neurótico, no está exento de las pasiones ordinarias (odio, culpa y temor), pero a diferencia de éste, en él dichas pasiones son puras y en ellas se sostiene enteramente. Así Antígona, la heroína de Lacan, quien con su acción lleva a cabo una catarsis de las pasiones que es una purificación del deseo, más allá del temor y la compasión.

Finalmente, Lacan articula una última proposición: *"no hay otro bien más que el que puede servir para pagar el precio del acceso al deseo"*. Ella puede ser entendida a partir de la definición del deseo que ofrece Lacan como *"metonimia de nuestro ser...en la modulación de la cadena significante"*, definición de la que se desprende que el bien que se paga por la satisfacción del deseo es el goce, la *"libra de carne"* con la que se paga el precio de la sublimación⁵⁴.

La experiencia psicoanalítica, ética del deseo radical, tiene para Lacan una dimensión trágica, en la que el ethos trágico implica que *"la voz del héroe no tiemble ante nada y muy especialmente ante el bien del otro"*, que nos desengañemos sobre *"el valor de la prudencia, sobre el valor totalmente relativo de las razones benéficas, de las ligazones, de los intereses"*

⁵⁴Lacan agrega que dos modelos del bien sacrificado por el deseo son los que en la religión, ejemplo por antonomasia de sublimación, constituyen el sacrificio, humano o animal, y la santidad, forma de vida por la que el santo paga por los otros.

patológicos" que pueden retener a un sujeto "en esa vía arriesgada". La lección de la tragedia, nos dice Lacan, "no es para nada moral en el sentido común de la palabra" en la medida en que no tiene nada que ver con una "catarsis pacificante" (Lacan, 1988: 384).

Si tuviéramos que resumir en unas cuantas líneas las reflexiones de Lacan en torno a la ética, habría que decir que la idea de que el psicoanálisis es una praxis que está atravesada por una dimensión ética que podría ser calificada como una ética del deseo, es como tal polémica, y no es evidente que en torno a este tema exista alguna clase de consenso entre los psicoanalistas en general, y los lacanianos en particular⁵⁵.

Ciertamente, no es lo mismo hablar desde la teoría psicoanalítica sobre la formación de la conciencia moral en el individuo que hablar de la ética del psicoanalista o de la ética de la experiencia analítica. Lacan no habla de la ética del psicoanalista sino de la del psicoanálisis, es decir, no se plantea que haya una ética del psicoanalista, pero si una del psicoanálisis. En este sentido, creo que tiene razón Guyomard cuando afirma que la ética del psicoanalista no tiene ninguna especificidad y no tendría porque distinguirse de la ética profesional general o de la ética de los ciudadanos (Guyomard, 1998).

Decir que solo hay ética de la experiencia analítica, no obstante, nos plantea la pregunta sobre su alcance: ¿ella es válida para todo individuo y para toda situación vital o, hablando estrictamente, sus exigencias (por ejemplo, la de no ceder en el

⁵⁵Un autor como Patrick Guyomard, discípulo de Lacan, ha cuestionado la idea de una ética del psicoanálisis y ha denunciado lo que, al amparo de una cierta lectura del seminario sobre la ética de Lacan, considera una apología de la muerte que, bajo la forma de un deseo puro convertido en imperativo categórico, desemboca en un "goce de lo trágico". En vez de promover una ética del psicoanálisis basada en la exaltación de la pulsión de muerte, el propone interrogar desde el psicoanálisis al deseo de ética como tal. En su perspectiva, la ética no puede ser el único criterio de la cura analítica, al margen de la clínica, la técnica o las interrogantes estrictamente científicas (Guyomard, 1992).

deseo) son solo pertinentes para el sujeto en análisis? Si ello es así, y en la medida misma en que el psicoanálisis, tanto en Freud como en Lacan, no quiere ser una cosmovisión universal que oriente y ordene las conductas, la ética del deseo no podría ser concebida como una guía del actuar de cualquier sujeto, y solo sería pertinente en el marco del análisis y de la praxis analítica.

Lacan se interroga a este respecto al decirnos que *"la acción moral nos plantea problemas precisamente en tanto que, si el análisis nos prepara quizá para ella, a fin de cuentas, nos deja en su puerta"* en la medida en que *"los límites éticos del psicoanálisis coinciden con los límites de su praxis. Su praxis no es más que el preludeo a una acción moral como tal, una acción por la que desembocamos en lo real"* (Lacan, 1988:32).

En esta perspectiva, Lacan concibe a la experiencia analítica, lo hemos visto, a la luz de la estructura trágica. Pero el más allá trágico al que apunta tal experiencia, al no pretender oponer un bien a otro sino rechazar todo bien en nombre del deseo ¿no convierte al deseo en un nuevo bien soberano? Lacan piensa que no, pues el deseo no es otro bien, y no lo es en la medida en que no es nada estable o localizable sino un movimiento, el de la interpretación interminable del deseo.

Si el deseo no es un bien ni un ideal, si constituye una medida infinita e inconmensurable, *la medida de lo imposible*, es por tanto lo contrario a los ideales que, a la hora de concebir los fines de la cura, han imperado en el psicoanálisis postfreudiano. Lacan enuncia y denuncia al menos tres de estos ideales: el ideal del amor acabado, el ideal de autenticidad y el ideal de la no dependencia. Podríamos agregar muchos otros, pero en cualquier caso, se trata de ideales de armonía que conllevan una visión del psicoanálisis como un saber reparador e integrador, que se contrapone a la noción que Lacan tiene de la experiencia analítica como una experiencia disarmónica y singularizadora, pues ella remite a la irreductibilidad de los conflictos psíquicos, al

abismo insalvable entre el deseo y la economía de los bienes, a lo real del síntoma como imposible que no se deja simbolizar, a la pulsión de muerte como más allá de toda homeostasis.

Orientado por la lógica del deseo, el análisis se mantiene a distancia del ideal, semblante al que ni se dirige ni intenta seducir, y conlleva por el contrario una disyunción entre lo ideal y lo real, que es lo real del objeto perdido (la Cosa o el objeto *a*), supremo bien interdicto, más allá del placer, que remite a lo más singular e inconmensurable en cada uno, al *alogon* vinculado al goce pulsional.

Goce que, ni del lado del ideal ni del placer o la utilidad, revela la disarmonía del sujeto unificado de la conciencia con respecto al prójimo y al otro sexual. En este sentido, la ética del deseo es la del héroe trágico y autónomo, pero autónomo no en el sentido de un yo fuerte e independiente, sino en tanto sujeto que sigue su propia ley del deseo, inconmensurable y única.

Un deseo que extrae su fuerza de la pulsión de muerte, y que en vez de renunciar a ésta y liberar las fuerzas destructivas contra el individuo, provocando culpa, sumisión, masoquismo y abstinencia, es un deseo que resiste y se opone al superyo, es decir, al sentimiento inconsciente de culpa y al masoquismo que la identificación al ideal alimenta. Un deseo que es alteridad porque esta ligado al más allá del sentido y al ser para la muerte. Un deseo que, purificado por la experiencia del análisis, opera en contra de cualquier identificación al Otro, más allá del bien o del amor al prójimo, más allá del temor o la compasión.

En la visión de Lacan la ética del deseo es a la vez una erótica y una estética fundada en la ascesis de un deseo que ningún acto alcanza a agotar, en la medida en que se constituye en relación con lo imposible. Antígona, paradigma del sujeto trágico pero también del sujeto analítico, ejemplifica esta suerte de anarquismo ético, que se opone a toda ética fundada sobre el bien de la ciudad, a toda moral del poder que, conservadora o

revolucionaria, esta al "servicio de la riqueza" y demanda el sacrificio del deseo en beneficio de la ciudad.

La ética del psicoanálisis se sitúa, en consecuencia, en las antípodas de la ética como rectitud y *orthos logos*, del lado del goce y la maldición-maldicción del deseo y no del bien y el placer. Es lo contrario de la ética aristotélica de la menor tensión y el justo medio, pues apunta no al Bien supremo sino al fulgor de lo Bello que vela el Mal absoluto, que es *Das Ding*, y que sitúa al sujeto en la frontera del entre-dos-muertes. La ética del psicoanálisis es por ello no prescriptiva, pues no ceder en el deseo reenvía al nivel en el que el saber referencial o enciclopédico no basta.

Ni eudemonista, ni deontológica ni utilitarista, ni del lado del Bien, la Ley o lo Util, la ética del psicoanálisis lo es de lo Real, es decir, del encuentro siempre fallido e inasimilable con aquello que, por ser imposible, es del orden de lo traumático. Causa ausente y errante, lo real del deseo remite a la *tyche*, la fortuna, es decir, a aquello que revela la desavenencia entre nuestro *ethos* (concebido como bienestar o búsqueda del Bien) y nuestro *eros*, poniendo de relieve el carácter siniestro y ominoso de éste.

2. LO PRIVADO Y LO PÚBLICO

Rorty tematiza la problemática individuo-comunidad desde una posición de signo democrático-liberal, que recupera de la tradición política liberal la distinción, que juega un papel estratégico en su reflexión, entre lo privado y lo público. Pensada en un sentido ironista, no metafísico y pragmático, es decir, asumiéndola como contingente y convencional, tal distinción lleva a Rorty a contraponer la esfera de las necesidades individuales a la de las demandas colectivas, o en otros términos, una ética privada de autocreación personal a una ética pública de soluciones técnicas, cuya separación responde no a una necesidad

ontológica sino a una conveniencia practica en vistas a asegurar el funcionamiento y el desarrollo de un sistema liberal y democrático. En este sentido, la perspectiva rortyana sobre esta materia requiere de la intelección de esta triple articulación entre pragmatismo, ironismo anti-metafísico y liberalismo político.

En lo que toca al primer punto, al igual que su maestro Dewey, Rorty concibe al pragmatismo como "la filosofía de la democracia". La esencia del pragmatismo, sostiene Rorty, estriba en sustituir el conocimiento por la esperanza, es decir, en sustituir todas las antiguas oposiciones filosóficas (realidad-apariencia, incondicionado-condicionado, absoluto-relativo, moral-prudencial) por la distinción entre pasado y futuro.

El pragmatismo se caracteriza por *"la propensión a referir todas las cuestiones relativas a la justificación última al futuro, a la sustancia de las cosas que se esperan"* y por la sustitución de *"las nociones de realidad, razón y naturaleza por la noción de un futuro humano mejor"*⁵⁶. (Rorty, 2001: 13)

El pragmatismo clásico, con Dewey a la cabeza, habría disuelto las distinciones metafísicas clásicas sirviéndose de Hegel. De acuerdo con Dewey, Rorty sostiene que todos los dualismos de la tradición filosófica europea no son sino vestigios de la división entre una clase ociosa y contemplativa y una clase productiva y utilitaria. El filosofo metafísico, lo quiera o no, esta al servicio de las clases ociosas, y se distingue del

⁵⁶Rorty sostiene que el pragmatismo es la filosofía de una sociedad liberada del lastre del feudalismo y del tradicionalismo, y cuyas instituciones *"podrían producir y ser producidas por una manera de pensar no dualista acerca de la realidad y el conocimiento"* (Rorty, 2001: 18). Por este motivo, Rorty cree que los Estados Unidos encarnan el tipo de sociedad en el que más se ha desarrollado un estado de espíritu esperanzado, progresista y experimental, propicio al despliegue del pensamiento pragmatista, y ello es así porque Norteamérica, a diferencia de Europa, es una sociedad de reciente creación que carece de pasado y que, volcada al porvenir, solo tiene futuro. En este sentido, el pragmatismo es también la filosofía que distingue al espíritu del nuevo mundo del espíritu del viejo mundo. Por lo mismo, si la metafísica es europea, el pragmatismo solo puede ser americano.

intelectual pragmático, vinculado a las clases productivas. Es por ello que la filosofía metafísica es conservadora y se opone al cambio, otorgando al pasado el prestigio de lo eterno, y al conocimiento de la realidad la prioridad sobre la manipulación de ésta.

El pragmatismo converge con el marxismo en su común herencia hegeliana. Ambos rechazan los aspectos idealistas del hegelianismo y buscan transformar a éste en una filosofía de la práctica, una filosofía no de la comprensión sino de la transformación del mundo. Pero a diferencia de Marx, para el pragmatismo el presente no es una etapa de transición hacia el comunismo, según la visión marxista de la historia como un proceso teleológico, sino una etapa de transición hacia algo simplemente mejor aunque inimaginable. El futuro para el pragmatismo es algo estimulante y asombroso, no algo que se ajuste a un plan preconcebido o que realice una teleología inmanente. Por ello, en lo relativo al futuro, el pragmatismo valora solo la perspectiva y no el punto de llegada.

A su impronta hegeliana, el pragmatismo aúna la enseñanza del darwinismo, según la cual lo único que justifica una mutación, biológica o cultural, es su contribución a la existencia de una especie más compleja e interesante. Darwin sugiere también, en opinión de Rorty, que la diferencia entre nosotros y el resto de las especies animales no consiste en que ellas se adapten a la realidad mientras que nosotros la conocemos, sino en que nos acomodamos a la realidad mejor que ellas, en el sentido de permitirnos más variedad y libertad. Es por ello que el pragmatista considera que la variedad, la libertad y el crecimiento son los únicos fines morales válidos.

Superar la tradición platónico-kantiana, partiendo no del dualismo entre lo permanente y lo transitorio sino de la distinción entre el pasado y el futuro, implica sustituir la sed de certidumbre por la esperanza. Para Rorty, el pragmatismo

sustituye la noción de verdad como algo absoluto y eterno por la idea de verdad como creencia justificada, como algo transitorio, histórico y referido a una audiencia. No hay verdad atemporal porque no existe justificación última (ante Dios o ante el tribunal de la razón), solo justificaciones temporales para audiencias culturales.

Dado que para el pragmatista la indagación es un modo de usar la realidad más que un modo de representarla, la relación entre nuestros alegatos en favor de la verdad y el mundo es menos representacional que causal, es decir, es la causa de que sostengamos nuestras creencias. En este sentido, el pragmatismo no acepta que haya una manera en que las cosas realmente son, y solo distingue entre descripciones menos útiles y más útiles, y entre diferentes tipos de creencias que justifican diferentes reglas para la acción. Religión, arte y ciencia no serían en esta perspectiva sino distintas vías validas para adquirir creencias respetables, creencias que son buenas para propósitos diferentes.

Rorty sostiene que podemos extraer de Darwin la idea de que *"no hay un orden ahistórico natural de las razones para justificar una creencia, como no hay un orden natural para la evolución biológica. La evolución cultural, la evolución de las demandas de justificación, no se produce de acuerdo con leyes, así como no se produce de acuerdo con leyes la evolución biológica, es decir, la evolución de las demandas de espacio vital. Ambas se producen por una secuencia fortuita de accidentes, algunos afortunados y otros no"*. (Rorty, 2001:41)

Así, apuntalando los elementos de contingencia y de historicismo presentes en la matriz hegeliano-darwinista del pragmatismo, Rorty propone sustituir la búsqueda de la certeza por la imaginación, y la seguridad metafísica, anclada en el pasado, por la confianza en el futuro.

Ahora bien, el saber pragmatista que defiende Rorty es inseparable de la figura de lo que el llama el pensador ironista. En efecto, su obra esta atravesada por la oposición entre la figura del filósofo ironista y la del filósofo metafísico, siendo el ironismo el sello característico del pensamiento pragmatista.

Para Rorty, el ironista es aquel tipo de pensador que tiene dudas radicales y permanentes acerca del léxico último que utiliza, es decir, acerca del lenguaje con el cual justifica sus acciones, sus creencias y su vida. El filósofo ironista no piensa que su léxico se halle más en contacto con la realidad que otros léxicos, ni pretende arribar a un metaléxico neutral y universal. Concibe a su léxico, por el contrario, como un instrumento con el cual enfrentar lo nuevo con lo viejo.

El ironista es incapaz de tomarse en serio a sí mismo, puesto que al asumir la contingencia y la fragilidad de todo léxico, renuncia al intento de arribar a un léxico último. El cambio a que están sujetos los términos de cualquier descripción, sea del mundo o de sí mismo, lleva al ironista a tener una clara conciencia de la redescipción, es decir, del poder que tiene la invención de un nuevo lenguaje para hablar de las cosas.

A la ironía se opone el sentido común, el cual esta formado por afirmaciones formuladas en términos de un léxico último desde el cual se juzgan otros léxicos. Para Rorty la metafísica no sería sino una forma elaborada del sentido común occidental, el cual supone la creencia en que los términos de su propio léxico remiten a esencias reales, y de que existe una realidad única y permanente detrás de las apariencias cambiantes.

El metafísico busca continuidades, certezas, busca la universalidad y la necesidad, para dar espacio en ese marco absoluto a lo contingente, lo individual y lo discontinuo. El metafísico aspira a la búsqueda de un centro, un cimiento fundamental e inmóvil que le dé una certidumbre tranquilizadora.

El ironista, a diferencia del metafísico, es nominalista e historicista, ya que piensa que nada tiene una esencia o naturaleza intrínseca, y que solo existen "épocas históricas", "perspectivas", "concepciones del mundo" y "juegos de lenguaje", en la medida en que no podemos salirnos del lenguaje para compararlo con algo distinto a él.

El metafísico, para quien es nuestro deber conocer la realidad, tener un punto de vista objetivo, hacer corresponder el lenguaje a la esencia de los objetos, acusa al ironista de relativista, pues éste no se interesa en el lenguaje "verdadero" sino en el empleo del lenguaje. El metafísico apela al argumento lógico y a la comprobación de las inferencias antes que a la comparación de léxicos; concibe a la historia de la filosofía como un proceso convergente de descubrimientos que nos aproximan cada vez más a lo que son las cosas, aportándonos una representación precisa de la realidad.

Por el contrario, el ironista concibe a las intuiciones del metafísico como trivialidades, y considera a los habitantes de occidente no como especialmente dotados para descubrir como son las cosas sino para cambiar rápidamente la imagen que tienen de sí mismos. El léxico al que recurre el ironista está dominado por la idea del hacer y no del descubrir, de la originalidad y no de la convergencia, del logro poético y no de la demostración.

El ironista recurre a la dialéctica, a la que Rorty concibe como una confrontación entre léxicos que se distingue de la inferencia proposicional. El método de la dialéctica, así entendida, es redescriptivo, puesto que tiene como unidad de persuasión al léxico y no a la proposición. Ello explica la inclinación del ironista por los neologismos, cuya función es retórica y depende de una técnica literaria antes que argumentativa, todo ello con el fin de renovar el sentido de las palabras. Rorty afirma que la tradición ironista en la filosofía (que se distingue de aquella que va de Platón a Kant) no ha

existido siempre. En su óptica, se trata de una creación moderna que nace con Hegel, se continúa en la obra de Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, Dewey y se prolonga en nuestros días en la de Derrida o Foucault.

El primer gran ironista, en consecuencia, ha sido Hegel (y en particular el joven Hegel, autor de la *Fenomenología del Espíritu*, a oponer al Hegel tardío) y por ello no es casual que Rorty apele a la dialéctica para dar cuenta del trabajo redescriptivo propio del ironismo filosófico. Según Rorty, "lo que Hegel en realidad hizo al fundar una tradición ironista dentro de la filosofía, fue contribuir a quitarle a la filosofía carácter cognoscitivo, metafísico. Favoreció su transformación en género literario" (Rorty, 1991:97).

Para Rorty la dialéctica es en esencia redescripción, y ésta, en tanto operación de recontextualización, es equiparable a la crítica literaria. Por ello para él la filosofía ironista se confunde con la crítica literaria en un sentido amplio, es decir como crítica cultural, una filosofía más del lado de la literatura que de la ciencia. El filósofo ironista es para Rorty no un teórico, ni un científico, sino un sucedáneo del crítico literario actual, quien en vez de explicar el verdadero significado de los libros o estimar su mérito literario, se dedica a situar libros y figuras en el contexto de otros libros y figuras, uniendo obras dispares e incluso opuestas en "*sintéticos y bellos mosaicos*".

Allí donde el filósofo metafísico divide el campo del saber en disciplinas y en objetos de conocimiento, el ironista lo concibe como un conjunto de tradiciones sujetas a revoluciones lingüísticas por parte de individuos creadores, y en este sentido, no cree en la existencia de géneros (literatura, ciencia, filosofía) como entidades fijas. Por este motivo, el filósofo como crítico cultural no solo abarca todos los géneros literarios, pasados y presentes (teología, política, filosofía, literatura,

ciencia, teoría social) en una labor de recontextualización de todos aquellos libros que tienen una relevancia moral. En la medida en que dichas obras modifican nuestra percepción de lo que es posible e importante, su tarea es suscitar una reflexión que facilite una revisión y una resignificación de nuestros modelos morales.

El crecimiento de los intelectuales ironistas en detrimento de los intelectuales metafísicos es, en opinión de Rorty, un rasgo de nuestra época que está relacionado con el desplazamiento de la religión y la ciencia y el ascenso de la crítica literaria al lugar más elevado de la cultura en las sociedades democráticas avanzadas. Por esta razón, el ironista es un intelectual que solo puede surgir y multiplicarse en las sociedades liberales desarrolladas, pues es quien mejor encarna la capacidad re-descriptiva propia de los regímenes democráticos, aquella que les permite reinventarse continuamente, y quien más en sintonía se encuentra con su ethos pluralista, tolerante y práctico.

El desarrollo de la sensibilidad ironista ha convertido al poeta, creador de lenguaje, y no al científico, descubridor de verdades universales, en el paradigma del intelectual. Dicha sensibilidad, por lo demás, no es ajena a la conciencia sobre la contingencia y la historicidad del orden democrático moderno, una creación humana cuya legitimidad, a los ojos de Rorty, no deriva de ningún fundamento trascendente sino de una pura ventaja práctica frente a otras formas de organización política.

Es a partir de esta idea que cabe entender la relación que Rorty establece entre filosofía y política y entre pragmatismo, ironismo y liberalismo. En efecto, para Rorty el pragmatismo supone que la filosofía abandone sus obsesiones más arraigadas, y en particular, su pretensión de ocupar un papel privilegiado desde el cual legislar sobre los diversos ámbitos del saber, pretensión derivada de su supuesto acceso a verdades ahistóricas.

A diferencia de esta clase de filosofía, de tipo sistemático y epistemológico, Rorty adhiere a una filosofía distinta, hermenéutica y edificante, que en vez de aspirar a lo eterno promueve la conversación y la invención de nuevas maneras de hablar y describir el mundo, y que otorga una primacía a lo histórico social por encima de lo natural.

Una filosofía tal, en vez de apelar a un principio trascendente o a una autoridad suprema que nos ofrezca una garantía de nuestras afirmaciones, asume que nuestras creencias, tanto morales como políticas, son contingentes, y que no tienen más garantía que las que les otorga el poder de la persuasión, la fuerza de la solidaridad y la creación de narrativas convincentes.

Este énfasis en la capacidad creativa del lenguaje, en la acción deliberativa y en el poder de la solidaridad tiene como correlato una abierta defensa del pluralismo y del anti-dogmatismo que adopta en Rorty la forma de un liberalismo sui géneris, de nuevo cuño, dado que es irónico, anti-metafísico y posmoderno, e inspira una visión de la política que el concibe como post-filosófica, es decir, de una política al margen de cualquier tutela filosófica.

Un liberalismo basado en la separación de la vida pública y la vida privada de los ciudadanos, y que supone que *"nuestras responsabilidades para con los otros constituyen solo el lado público de nuestras vidas, un aspecto que entra en competencia con nuestros afectos privados y con nuestros intentos privados de creación de nosotros mismos, y que no ostenta automáticamente la prioridad sobre tales motivos privados"* (Rorty, 1991:212) Una separación que lleva a Rorty a establecer una distinción entre la esperanza social y la fantasía individual, entre el reformismo político y la revolución personal, entre lo bello y lo sublime. Por lo tanto, a distinguir entre una ética pública de acomodamiento mutuo y una ética privada de creación de si, entre

una ética que responde a la necesidad pública de una visión sinóptica de las metas de una sociedad democrática y una que responde a la necesidad privada de autonomía.

Para Rorty no existe vínculo alguno entre ambas formas de ética, al menos por dos razones. En primer lugar, porque no existen deseos universalmente compartidos debido a que nuestros fines y motivaciones privadas, tanto conscientes como inconscientes, son radicalmente idiosincrásicas. En segundo lugar, porque en las democracias avanzadas las cuestiones "sustanciales" relativas a la naturaleza humana o al sujeto se privatizan y no preocupan en la esfera pública. Si la solidaridad pública esta desconectada del logro de lo sublime en la vida privada, no tenemos que elegir entre la resolución de problemas públicos y la lucha por la autonomía privada, ambas coexisten pacíficamente y no hay ninguna prioridad epistémica de una sobre la otra.

En cualquier caso, Rorty es de la idea de que la filosofía constituye una actividad más relevante para la búsqueda de la perfección privada que para guiar la acción política⁵⁷.

Si la filosofía tiene alguna utilidad en la esfera pública, piensa Rorty, es menos por aportar alguna clase de verdad sobre la esencia del orden político que por inocular con una buena dosis de ironismo a cualquier retórica en el terreno de lo político, y en particular a las retóricas fundacionalistas que pretenden tener la última palabra sobre la condición humana y el devenir histórico.

De hecho, las convicciones políticas de Rorty no escapan a su propio esquema, pues su concepción del liberalismo, a diferencias

⁵⁷ La oposición entre lo privado y lo público, y la idea de que el saber ironista es un saber que tiene un mayor valor en el terreno privado que en el político nos permite entender la opinión de Rorty tanto del freudismo como de la filosofía moderna. Rorty afirma que las ideas de ironistas como Hegel, Nietzsche, Heidegger, Freud, Derrida o Foucault interesan más en tanto que tentativas ejemplares de autoimágenes privadas al alcance de cualquiera que en tanto propuestas políticas. En este plano, las ideas de estos pensadores resultan más bien irrelevantes sino es que indefendibles, tanto desde una perspectiva pragmática como la que Rorty suscribe, como desde una perspectiva metafísica de la verdad o el fundamento último de la política, cosa que el ironista rechaza.

de otras, no pretende ampararse en ningún fundamento trascendental (los derechos humanos, la racionalidad, el Bien supremo, las leyes de la historia) sino en una creencia que se asume como etnocéntrica, es decir, como contingente y relativa a un "nosotros", la creencia en la mayor conveniencia que ofrece una sociedad liberal para alcanzar un grado más alto de justicia económica y social.

En efecto, el credo liberal rortyano postula que lo justo y la justicia tienen la prioridad sobre cualquier otra virtud, que la verdad y lo bueno en política solo pueden ser el resultado de la libre discusión, de la persuasión y de la no violencia, y que la meta de una sociedad liberal y democrática consiste en reducir la crueldad humana, dar a todos la posibilidad de crearse a sí mismos en el plano privado y asegurar las mayores libertades, el mayor bienestar material y la paz en la esfera pública.

Pero la defensa de estas creencias no se basa en alguna verdad situada más allá del tiempo y del azar sino en la confianza en el poder persuasivo de un léxico que promueve la deliberación pública, la sensibilidad por la contingencia de vocabularios definitivos y la esperanza en el futuro, que fomenta la capacidad para abandonar las versiones estrechas de nuestro "nosotros" y para crear un "nosotros" mayor que incluya a muchos "otros", y que concibe a la tolerancia como la principal virtud social y a la flexibilidad como la principal virtud privada: tolerancia frente a las personas que son diferentes de uno mismo, flexibilidad para ser capaz de modificar la imagen de sí mismo.

Un léxico que tiene como única garantía de su inscripción política en el horizonte de una creciente solidaridad pública su capacidad para generar adhesiones y lealtades cada vez más expansivas, capacidad basada solo en el potencial redescriptivo y persuasivo del lenguaje y no en algún principio trascendental.

Bajo esta óptica, el abandono del ideal de la validez universal en favor del historicismo lingüístico, un cambio que fomenta la ironía más que la metafísica, es un cambio que lleva a Rorty a privilegiar la forma anglosajona del pensamiento social utilitarista-reformista en detrimento de la forma alemana de la crítica de la ideología-revolucionaria, y a establecer un contraste entre el liberalismo y el radicalismo que es equiparable al contraste entre lo bello y lo sublime, entre el filósofo como ingeniero y el filósofo como sacerdote.

En este sentido, Rorty rechaza la utopía radical y adhiere a la utopía liberal. La primera quiere partir de cero y subordinar la aspiración a la autonomía privada a una meta común superior y trascendente, una versión pública de la sublimidad, que en opinión de Rorty solo puede ser privada. La política radical anhela una otredad sublime, basada en un interés emancipatorio y no solo en un interés técnico en modificar las cosas para reducir el dolor y generar más felicidad.

En contraste con ella, la utopía liberal consiste en que todo el mundo tenga la posibilidad de conseguir lo que solo han conseguido los ciudadanos de las democracias avanzadas: libertad, prosperidad y ocio para aspirar idiosincrásicamente a la perfección privada. Es una utopía que quiere más de lo mismo que ya existe en pequeñas cantidades, no una transformación sino una redistribución.

Rorty sostiene que la actitud ironista ha sido calificada por muchos de sus detractores, equivocadamente, de irresponsable en el terreno político, por ir en contra de todo esencialismo y de toda ética universalista, y por alentar el subjetivismo, el perspectivismo y el contextualismo. En su opinión, sin embargo, el ironismo no es ni relativista ni frívolo, ni conservador ni anárquico, ya que lo inspira una visión esperanzada sobre la transformación social y una confianza en la capacidad de la humanidad para alcanzar una mayor justicia social. Pero se trata

de una visión heroica, que prescinde de cualquier coartada religiosa o histórica que garantice el éxito de estos objetivos, y que apuesta a ampliar el horizonte de la solidaridad a través del cuidado de las libertades.

3. CUIDADO DE SI, CUIDADO DEL OTRO

El interés que el último Foucault experimenta por el pensamiento ético antiguo está relacionado con distintas inquietudes teóricas que han sido señaladas a lo largo de este trabajo. En primer lugar, dicho interés tiene que ver con la crítica a las morales de la renuncia que atraviesan la historia de occidente (y de la que la historia del dispositivo sexual es un aspecto).

Forma parte también de la crítica a la forma moderna del sujeto y del combate contra las tecnologías disciplinarias asociadas a ella, es decir, contra las relaciones de poder dirigidas a normalizar a los individuos, a docilizar los cuerpos y a producir una interiorización de los mecanismos disciplinarios de tal eficacia que pueda ser experimentada como una libre elección y no como un sujetamiento.

Finalmente, es inseparable de una crítica a las ideas preestablecidas sobre lo político, lo público y lo común. Una crítica que, basada en el análisis de la genealogía del poder en el Estado moderno, desemboca en un distanciamiento de la gran política, sino es que en su invalidación, en favor de una propuesta distinta, la de una política de la subjetivación entendida como práctica de la libertad, es decir, como invención de nuevos modos de existencia.

En este sentido, para Foucault la problemática del cuidado de si refiere a una ética que es a la vez una estética, una erótica y una política, a un arte de vivir que debe ser entendido también y sobre todo como un arte de lo político. Es por ello que la idea

del cuidado de sí, del ocuparse de sí, es inseparable, por una parte, del tema del cuidado de la libertad, y por otra parte, del relativo al cuidado del otro, dos aspectos que son especialmente importantes en las reflexiones tardías del filósofo francés.

La propuesta de una ética del cuidado de sí remite, en principio, a la oposición entre estilización de sí y código establecido, entre trabajo ético y disciplina, entre ascesis y norma, entre práctica de la libertad y relaciones de dominación.

Como señala con toda pertinencia Halperin, *"los textos prescriptivos antiguos fascinaban a Foucault porque presentaban ejemplos concretos de un discurso que podía construir normas sin producir efectos de normalización. Pues el sometimiento a las normas de la moral antigua no era solo una estrategia deliberada, una adhesión voluntaria o un método de estilización de sí adoptado por algunos miembros de la elite masculina a fin de embellecer su existencia e incrementar su dominio sobre sí mismos y los otros... representaba también una práctica excepcional que, lejos de darles a sus practicantes un grado más alto de normalidad, les confería una distinción brillante y extraordinaria. El propósito, la función y el efecto de esta estilización de sí antigua no era permitir que aquellos que se conformaban a las normas éticas se volvieran más normales, más comunes, más capaces de perderse en la multitud, sino que, por el contrario, algunos atletas morales se distinguieran, aparecieran como individuos singulares y se volvieran visibles, ya fuera de una manera admirable, como en el caso de ciertos líderes políticos griegos distinguidos por su virtud y su austeridad, ya fuera de un modo ridículo, como en el caso de los filósofos socráticos e incluso de sus descendientes helénicos"*, entre los cuales destacan, es sabido, los cínicos (Halperin, 2004: 131).

El estudio de la moral griega y latina llevó a Foucault a explorar y a poner de relieve las cualidades de una ascética que más que normalizar, exceptúa y singulariza, que orienta una

estilización de sí que se opone a la obediencia o a la conformidad a reglas de conducta masivas. La ética del cuidado de sí antigua, sin embargo, interesó al sabio francés no solo por esta dimensión estetizante de la existencia sino también y sobretodo por estar vinculada a lo que él describe como una *eleutheria* o cuidado de la libertad. Es decir, una ética como ejercicio de autodominio en la que el tema central, el del cuidado de la libertad, supone el evitamiento de la esclavitud, tanto de sí mismo como de los otros: no ser esclavo de las pasiones, de otra ciudad, de los que nos rodean, de los que nos gobiernan, etc.

Libertad que en el contexto helenístico es directamente política en la medida en que se opone a la no esclavitud, la cual constituye como tal la condición misma de la ética. Una condición que hace imposible en dicho contexto, evidentemente, que un esclavo pueda ser considerado como un sujeto ético. En efecto, la práctica ética antigua era un privilegio de los hombres libres, e incluso entre quienes eran libres, solo incluía a una pequeña minoría, aquella capaz de problematizar la relación entre el ejercicio de su libertad, las formas de su poder y el acceso a la verdad.

No es accidental por ello que el análisis crítico del dispositivo sexual moderno haya llevado a Foucault a dirigir su interés hacia la ética del mundo antiguo y a destacar sus peculiaridades. La diferencia entre la reflexión moral antigua y la moderna en el terreno de lo sexual permitió a Foucault poner de relieve dichas peculiaridades, pues a diferencia de las disciplinas modernas, la ética helenística apuntaba menos a la justificación de interdicciones, a la interiorización de prohibiciones o deberes generales válidos para todos, al establecimiento de una distinción entre comportamientos normales y anormales o a la clasificación de las patologías sexuales. Su objetivo no era tampoco prescribir ciertas conductas sexuales o condenar otras.

Por el contrario, su objetivo era estilizar la libertad de aquella pequeña parte de la población que gozaba de este privilegio, para darle a la existencia una forma bella. Estilización que no estaba reñida con ninguna figura de la *aprhrodisia* sino con el exceso o la dependencia, ambas formas de la servidumbre. La ética del cuidado de sí se desarrolló así en torno a un riesgo específico, que era menos el de la desviación, la pobreza o el pecado que el de la servidumbre y el de la esclavitud en relación con uno mismo o con los demás, siendo la esclavitud, en consecuencia, la mayor amenaza a la que se enfrentaba el ideal griego de la libertad.

Foucault señala que el autodomínio antiguo no implicaba ni la renuncia de sí ni del mundo, ni una actitud desinteresada o caritativa con los otros, ni una conducta narcisista o autocomplaciente. A este respecto destaca un aspecto capital en esta forma de ética, a saber, que el arte de ejercer el cuidado de la libertad era inseparable del cuidado de los otros. El cuidado de sí, efectivamente, constituía un ethos de la libertad que obligaba a ocuparse de los otros de una cierta manera, e implicaba relaciones complejas con los otros.

Un ethos que permitía ocupar el lugar adecuado en la ciudad o en la comunidad, conducirse como se debe en las relaciones con los otros, cultivar la amistad, escuchar y atender las enseñanzas de los maestros, convivir con los conciudadanos, gobernar la casa, tratar con los esclavos, atender los vínculos con los familiares, todo lo cual requería evitar el abuso o los excesos del poder, que constituyen la otra cara de la esclavitud.

En este sentido, no es casual que el modelo de la ciudad ideal antigua sea el de aquella en la que el gobierno de los otros lo ejercen quienes saben como gobernarse a sí mismos, siendo el buen soberano aquel que ejerce el poder como es debido, es decir, ejerciéndolo en primer lugar sobre sí mismo.

El postulado de esta ética, como afirma Foucault, era que *"el que se cuidaba de sí mismo como es debido se encontraba precisamente por eso en condiciones de conducirse como se debe en relación con los otros y para con los otros"*, un postulado que implicaba que *"una ciudad en la que todo el mundo se cuidara de sí sería una ciudad que iría bien y que encontraría en ello el principio ético de su permanencia"*. Así, dado que para esta ética el poder sobre sí regula el poder sobre los otros, no cabe pues anteponer a su interior el cuidado de los otros al cuidado de sí; más aún, puede afirmarse que *"el cuidado de sí es éticamente lo primordial, en la medida en que la relación consigo mismo es ontológicamente la primera"* (Foucault, 1999: 400).

El cuidado de sí no se confunde, en consecuencia, ni con el amor desmesurado de sí ni con la ignorancia de los otros, mucho menos con el abuso de poder sobre los otros. El riesgo de ejercer un poder tiránico sobre los demás deriva de una falta de cuidado de sí, de una esclavización a los deseos, de una ignorancia sobre lo que ontológicamente se es, sobre aquello de lo que se es capaz.

Foucault señala que en el contexto de la ética antigua, si se sabe de cuales cosas dudar y de cuales no, y en particular si se sabe que no se debe temer a la muerte, no se puede abusar del poder sobre los otros. Pues la aceptación de la muerte es, en el marco de esta ética, la condición para aceptar la propia vida, el único más allá asequible y pensable dentro del cual alcanzar una existencia admirable, hecha de singularidad y ejemplo. Porque para esta ética, podría decirse, no hay otro mundo pero sí otra vida en este mundo.

En este sentido, es solo desde un horizonte histórico diferente y muy posterior al de ésta época, el que se extiende desde el nacimiento de la moral cristiana hasta la moral moderna, que el amor de sí mismo será percibido como el origen de todas las faltas morales, desde la ignorancia de los otros hasta el abuso de poder.

Foucault distingue no solo el ideal greco-latino del cuidado de la libertad del sujeto amo de sí mismo, tanto del ideal cristiano como del ideal moderno de la purificación interior del ser (que implica la interiorización del eros), a fin de problematizar en otros términos la subjetividad, la erótica y la ética, lejos del modelo del pecado y la confesión o de aquel de la abreacción de las emociones ocultas. También se sirve de este ideal para cuestionar las ideas tradicionales sobre lo político, lo público y lo común y para concebir otras maneras de acción en estos terrenos.

Un cuestionamiento que toma la forma de una crítica a la valoración excesiva del problema del Estado, del que Foucault afirma que es *"una realidad artificial y una abstracción mitificada cuya importancia es más reducida de lo que se cree"*, ya que *"ni a lo largo de su historia ni tampoco actualmente, ha tenido esta unidad, esta individualidad, esta funcionalidad rigurosa"* que suele atribuírsele (Foucault, 1999: 198).

En efecto, la cuestión del Estado, presente a lo largo de toda su obra, atrae a Foucault en función de una teoría del poder que conlleva una crítica a la política con mayúsculas, sea revolucionaria, reformista o conservadora, estalinista, liberal o fascista.

Crítica que no es ajena a su creciente interés por una problemática muy específica, la problemática de la gubernamentalidad, que lo llevará a replantear el sentido de su análisis del Estado moderno. En efecto, la gubernamentalidad es un tipo de poder que Foucault distingue del poder soberano-justiciero y del poder disciplinario-administrativo, dado que, a diferencia de estos, se ejerce a través de un entramado de aparatos y saberes, de estrategias y de técnicas que son al mismo tiempo internas y externas al Estado, que desbordan los límites de lo estatal y definen en cada momento lo que es público y lo que es privado, lo que es estatal y lo que no lo es.

Foucault sitúa el análisis de las formas de la gubernamentalidad y de la gubernamentalización del Estado moderno al interior de una historia de la subjetividad, de la que un aspecto central lo constituye la historia del poder pastoral y la resistencia al mismo⁵⁸, un poder que ha tenido enormes efectos estructuradores en nuestras sociedades y que no es ni político, ni jurídico, ni económico, ni étnico, sino de origen religioso.

El pastoral es un poder que *"pretende conducir y dirigir a los hombres a lo largo de su vida y en cada una de las circunstancias de esa vida, un poder que consiste en querer ocuparse detalladamente de la existencia de los hombres y de su desarrollo desde su nacimiento hasta su muerte"*, y que *"tiene como misión principal cuidar de la salvación de todos ocupándose de cada uno en particular, de cada cordero del rebaño, de cada individuo, no solamente para apremiarle a actuar de tal o cual manera, sino también para conocerle, descubrirle, para hacer emerger su subjetividad y estructurar la relación consigo mismo y con su conciencia"*(Foucault, 1999: 124-125).

Un poder individualizante que a partir del siglo XVIII es en parte recuperado por los Estados modernos, y que se implanta multiplicando y difundiendo las técnicas pastorales en el ámbito laico, transformando las antiguas tecnologías de la conducción de almas en "artes de gobierno". En la perspectiva de Foucault, más interesante que la historia de los grandes complejos estatales modernos es la historia, menos visible pero no menos decisiva, de los procesos de implantación y penetración de estos sutiles mecanismos de individualización que nos gobiernan, una historia

⁵⁸ Foucault explora en detalle la cuestión de la gubernamentalidad a partir de su seminario del Collège de France del año 1977-78, en el cual se percibe una notable inflexión en sus análisis del poder, inflexión por la que se explica que el programa original de este curso, que era el de una historia de "las tecnologías de seguridad" asociadas al biopoder, haya sido sustituido por una historia de la gubernamentalidad, antecedente inmediato de su interés por la problemática del "gobierno de sí y de los otros". Inflexión que permite constatar el tránsito de la analítica del poder a la ética del sujeto, y un desplazamiento del estudio de los mecanismos disciplinarios y los dispositivos de regulación a una reflexión ética centrada en las técnicas de sí. (Foucault, 2006)

que es menos la de los estados de dominación, que tienden a la estabilidad y la fijeza, que la de las relaciones de poder, que por su naturaleza son reversibles y móviles.

En este sentido, más que abandonar el terreno de la gran política, como algunos le han reprochado, lo que intenta Foucault es pensar de otro modo lo político, no a partir de las técnicas de dominación que pretenden modelar la voluntad política de las mayorías sino a partir de las técnicas y las prácticas de sí, no a partir de una visión global de lo político cuya meta es ocupar el poder de Estado, sino a partir de las resistencias cotidianas al poder, resistencias que por su naturaleza son difusas, descentradas e inmediatas pero no por ello menos esenciales.

La intención del pensador francés no es la de fundamentar, conducir o legislar desde la filosofía sobre lo político, sino la de practicar una suerte de "filosofía analítica" de lo político, que analice no las grandes batallas estatales e institucionales sino lo que ocurre cotidianamente con las relaciones de poder, con "los juegos del poder", de la misma manera en que la tradición filosófica que surge de Wittgenstein se interesa en analizar "los juegos del lenguaje".

Como Foucault lo aclara en una entrevista, *"en vez de estudiar el gran juego del Estado con los ciudadanos o con los otros Estados, prefiero... interesarme por los juegos de poder más limitados, más humildes, que no tienen en la filosofía el estatuto noble que se reconoce a los grandes problemas: juegos de poder en torno a la locura, en torno a la medicina, en torno a la enfermedad, en torno al cuerpo enfermo, juegos de poder en torno al sistema penal y a la prisión"* (Foucault, 1999: 118)

En esta perspectiva, el análisis foucaultiano de la gubernamentalidad no solo es inseparable de su rechazo a reducir el poder y lo político a los límites de la razón estatal, sino también de su interés por las consecuencias políticas de una ética

basada en la constelación cuidado de sí-cuidado de la libertad-cuidado del otro.

Una ética que, partiendo de una concepción no sustancial, polimorfa y contingente del sujeto, sirve como fundamento para imaginar nuevas prácticas de lo político cuyo objetivo es producir, por medio de la transformación de las relaciones de poder, otras formas de subjetivación, que son también otras formas de comunidad. Una ética que le otorga por ello una gran importancia a la invención de nuevas formas de vida, a los lazos a partir de sí (a la amistad y a las comunidades de amigos), lazos creados y no dados (como lo son la familia o el Estado) que solo son pensables en función de combates inmediatos y resistencias cotidianas en torno a asuntos concretos que ponen a prueba nuestras elecciones éticas, políticas y eróticas.

El último Foucault elabora así una historia del sujeto político no como sujeto de derecho sino como sujeto ético y erótico. Una historia de las subjetivaciones y de los múltiples modos de identificación que es inseparable de la historia de las prácticas de la libertad, noción con la que Foucault busca repensar la idea misma de libertad, así como responder a aquellos que le reprochan sostener una idea del poder como algo omnipresente que no dejaría lugar para la libertad.

En efecto, en la medida misma en que en su visión el poder es formador, positivo, reversible, no un estigma que nos cercena sino algo que nos posibilita llegar a ser, algo de lo que hay que hacerse cargo, en muchos de sus últimos textos Foucault define la libertad no como la superación del poder o como lo que se opone al poder sino como su límite interno. Por ello mismo concibe a la libertad más allá del modelo jurídico-político moderno, no como una esencia abstracta o como una propiedad de la que cedemos una parte en el contrato social que funda al Estado, ni como un ideal regulador o como experiencia de la ley. Foucault sostiene otra idea, no la de la libertad en general sino la de la libertad en tanto que práctica histórica, no como un estado conquistado de una

vez y para siempre, sino como la condición de un trabajo indefinido sobre la subjetividad.

A este respecto, Foucault establece una distinción entre prácticas de liberación y prácticas de la libertad. El tema de la liberación, afirma el filósofo francés *"corre el riesgo de remitir a la idea de que existe una naturaleza o un fondo humano que se ha encontrado, tras algunos procesos históricos, económicos y sociales, enmascarado, alienado o aprisionado en mecanismos, y concretamente en mecanismos de represión. Según esta hipótesis, sería suficiente con hacer saltar estos cerrojos represivos para que el hombre se reconciliara consigo mismo, reencontrara su naturaleza o retomara contacto con su origen y restaurara una relación plena y positiva consigo mismo. Creo que se trata de un tema que, sin examen, no puede ser sin más, admitido de este modo"* (Foucault, 1999: 394)

Sin negar su existencia, Foucault afirma que las prácticas de liberación no bastan para definir las prácticas de la libertad, de la misma manera que los estados de dominación no agotan las relaciones de poder, ni lo político se reduce a lo estatal. Como afirma Rajchman refiriéndose a este tema foucaultiano, *"la libertad no es el fin de una lucha de liberación sino la condición de la que se deriva y la cuestión que plantea"* dado que *"la libertad nunca impone las descripciones bajo las cuales deben ordenarse nuestras acciones, sino que nos libera de estas descripciones. La experiencia de la libertad no nos dice jamás que debemos hacer; esa es precisamente la labor de las prácticas de la libertad"* (Rajchman, 2001: 126)

Pensar en una historia del sujeto de la libertad que lo sea también del cuidado de la libertad, de la *eleutheria*, implica pensar que la definición de las prácticas de la libertad constituye ante todo un problema ético, pues como afirma Foucault *"la libertad es la condición ontológica de la ética"* en la medida

en que *"la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad"* (Foucault, 1999:396).

En este punto, cabe destacar un último aspecto que Foucault recupera de la ética antigua, a saber, la *parrhèsía* o cuidado de la verdad, que viene a completar al ternario formado por el cuidado de la libertad, el cuidado del otro y el cuidado de sí.⁵⁹

Foucault define a la parresía como una *"actividad verbal donde el que habla tiene una relación específica con la verdad a través de la franqueza, una relación con su propia vida a través del peligro, un cierto tipo de relación consigo mismo o con otras personas a través de la crítica (autocrítica o crítica de otras personas) y una específica relación con la ley moral a través de la libertad y el deber"*, siendo el parresiasta aquel que al hablar *"usa su libertad y elige la franqueza en vez de la persuasión, la verdad en vez de la falsedad o el silencio, el riesgo de muerte en vez de la vida y la seguridad, la crítica en vez de la lisonja, y la obligación moral en vez del propio interés y la apatía moral"* (Foucault, 2003: 272)

La parresía evoca sin duda la problemática moderna de la libertad de expresión y el discurso libre, y sin embargo no se agota en ella. En efecto, el juego parresiástico presupone que el parresiasta es alguien que tiene las cualidades morales que se requieren para decir la verdad y para darla a conocer a los otros, alguien que es capaz de decir la verdad por ser quien es. Junto con la isegoría (el derecho a hablar en asambleas públicas) y la isonomía (el derecho a participar en el ejercicio del poder), la parresía constituía uno de los componentes de la democracia griega. Pero a diferencia de la isegoría, la parresía se consideraba una virtud privada, ligada a una manera de ser.

⁵⁹ Foucault analiza las diferentes inflexiones que tiene la cuestión de la parresía dentro del discurso filosófico antiguo (en Sócrates, Platón, Aristóteles, el epicureísmo, el estoicismo y el cinismo) en sus cursos del Collage de France del año 1981-82, dedicados a la hermenéutica del sujeto, y en un seminario impartido en la Universidad de Berkeley en 1983. (Foucault, 2002 y 2003)

Por ello, la parresía es entendida por Foucault menos como un derecho o una institución que como una actitud personal, una virtud que es útil para la vida, que tiene una dimensión epistemológica y política pero sobre todo ética. Virtud que remite a la relación entre la verdad y el estilo de vida propio, entre la verdad y la estética de sí, pues es algo que incide en la relación de uno con los otros y de uno consigo mismo. La parresía, en este sentido, no depende del nacimiento, de la ciudadanía o de la competencia intelectual, sino de la armonía existente entre *logos* y *bios*, entre el decir la verdad sobre uno mismo y el constituirse como sujeto de la verdad.

De entre las diversas modalidades de la parresía antigua que analiza (socrática, platónica, epicúrea, estoica), Foucault destaca en particular la cínica, a la que considera *"una versión extremadamente radicalizada de la muy griega concepción de la relación entre el modo de vida de uno y el conocimiento de la verdad. La idea cínica de que una persona no es nada más que su relación con la verdad, y que esta relación con la verdad toma la forma de su propia vida, eso es completamente griego"* (Foucault, 2003:348).

De la parresía cínica Foucault valora la idea tanto de que una vida de filósofo debería ser ejemplar y heroica (Diógenes fue una figura heroica, a diferencia de Platón o Aristóteles, autoridades filosóficas más que héroes) como de que la *"vida verdadera"* no es una vida contemplativa alejada de lo mundano sino una vida sin disimulos, ostentosa, transgresiva e inclusive escandalosa. Una vida que rechaza la riqueza, los placeres físicos y el poder político, que se opone a la hipocresía y a las costumbres, que necesita de los otros y requiere de una gran actividad pública.

Pero más allá de sus múltiples declinaciones, el tema de la parresía sirve a Foucault para dar cuenta de la relación entre las prácticas de la libertad y el cuidado de sí, que es también la

relación entre la verdad y el discurso crítico. En efecto, la verdad parresiástica no es para el sabio francés la verdad como adecuación sino como composición (entre el discurso y los actos), la verdad como intervención. Esta distinción reenvía a aquella que Foucault establece entre conocimiento y sabiduría, o entre epistemología y espiritualidad, o mejor aún, entre dos tradiciones filosóficas acerca de la verdad, a saber, la tradición contemplativa de la verdad (o analítica de la verdad), y la tradición crítica, la del decir la verdad como actividad.

Si para la primera el sujeto es concebido como el lugar de la verdad ya constituido, lo que implica la fijeza del sujeto que conoce, su inmodificabilidad, para la segunda este es concebido como un sujeto que se vuelve otro en relación con la verdad, lo que implica la modificación del sujeto por el trabajo que efectúa para conocer.

Foucault opone la "actitud crítica" a la analítica de la verdad, el cuidado de sí al conocimiento de sí, la parresía a la confesión cristiana, la meditación cartesiana y la psicoterapia moderna. Apuesta a un tipo de parresía actual, ligada a las prácticas de la libertad y a la creación de nuevas formas de individualidad y de nuevas formas de comunidad, ajena al paradigma de la liberación final de todo poder o de una racionalidad histórico-teleológica que determina nuestra acción.

Como señala Rajchman, existe un uso escéptico, político y crítico de la parresía por parte de Foucault, que apunta a la elaboración de un nuevo tipo de cuidado de la verdad, *"escéptico en cuanto a las instituciones del conocimiento informal, orientado hacia la problematización de las estrategias de gobierno, antipsicológico en la poesía libre de vivir"* (Foucault, 2001: 152).

La ética foucaultiana es a la vez pensamiento crítico, bioestética y práctica de sí, creación y experimentación política, erótica y libertad. Una ética que solo es pensable a través de

nuevas formas de subjetivación que preserven un cierto tipo de vínculo con la verdad y con el decir verdadero, pues no hay *"nada más inconsistente que un régimen político indiferente a la verdad, pero nada más peligroso que un sistema político que pretenda prescribir la verdad. La función de decir la verdad no tiene que adoptar la forma de la ley, así como sería vano creer que reside con pleno derecho en los juegos espontáneos de la comunicación. La tarea del decir verdadero es un trabajo infinito: respetarla es una obligación que ningún poder puede economizar"* (Foucault, 1999: 380)

CAPITULO 5

A MANERA DE CONCLUSIONES

1. PRAGMATICAS

A lo largo de este trabajo, se ha tratado de hacer visible la forma en la que tanto en Lacan como en Rorty y Foucault, una cierta concepción de la ética se deriva de una perspectiva particular sobre el sujeto. Hemos intentado abordar algunos temas de los que se desprenden, al confrontar las ideas de unos y otros, consideraciones críticas que invitan a la reflexión, sin perder de vista que el horizonte desde el cual cada uno piensa es distinto. Para terminar nuestro texto, queremos en este apartado destacar algunos de los puntos en los que las ideas de nuestros autores se entrecruzan, para poder arribar a partir de allí a algunas conclusiones provisionales.

Hemos visto que cada uno de ellos establece una relación con el legado freudiano, si bien con tintes más o menos críticos. Asimismo, tanto Lacan como Foucault y Rorty pueden ser considerados como pensadores ajenos a la metafísica de la subjetividad de origen cartesiano. Todos ellos, por un lado, rechazan el concepto de un sujeto unificado, sustancial, racional y expresivo, es decir, la idea de sujeto como forma elemental, originaria y autosuficiente. Por otro lado, coinciden en el esfuerzo por hacer pensables nuevos tipos de sujetos, descentrados, liberados de identidades fijas y unificadas, dispersos y reconstituibles a partir de distintas modalidades prácticas de subjetivación.

De la misma forma, está presente en ellos un estilo de pensar anti-metafísico que no es ajeno al giro hacia el lenguaje que permea a buena parte de la filosofía del siglo veinte. Un pensar crítico que asume el hiato entre discurso y mundo, pensamiento y ser, saber y verdad, palabra y cosa, concepto y objeto, sujeto y

sustancia, consciente e inconsciente, ideología y realidad, yo y otro.

A este respecto, tanto Foucault como Rorty y Lacan asignan una importancia capital a la reflexión sobre el lenguaje, interrogándose sobre la materialidad del mismo, así como sobre las relaciones entre el lenguaje y el ser, la verdad, lo inconsciente, la subjetividad y el poder. Los tres suscriben una concepción no instrumental del lenguaje, opuesta tanto a la idea del lenguaje como un recurso a disposición de un sujeto intencional, calculador y racional, como a aquella que piensa al lenguaje como un espejo de la realidad o una imagen especular del mundo, en donde a cada palabra corresponde un referente.

Por el contrario, todos ellos comparten la idea del lenguaje como horizonte de sentido y esfera en la cual se constituyen las relaciones humanas, lo que implica que es el lenguaje quien habla a través de los hombres y no a la inversa, que el lenguaje es creador de mundos pero también constituyente de las subjetividades y las pertenencias. Una visión que pone el énfasis en la función poética y metafórica del lenguaje, más que en la referencial, que acentúa lo implícito y lo no dicho por sobre lo manifiesto, y el contexto y el uso más que la gramática.

Por lo que toca a la ética, todos ellos coinciden en postular los principios de una ética no esencialista, sin relación alguna al bien, al deber, a obligaciones o a ideales universales. Si en Rorty los valores de la autocreación y de la metáfora son más importantes que los de la verdad, la racionalidad y la obligación moral, en Foucault el cuidado de sí, que acarrea un arte de vivir en el que la relación consigo mismo es la condición para la relación con los demás, es contrapuesto a la moral de la renuncia y del conocimiento de sí. En Lacan, por su parte, la experiencia analítica alienta la concepción de una ética que, por ser del deseo, apunta a lo real, lo sublimatorio y la singularidad subjetiva, oponiéndose por ello a cualquier ética del ideal, sea colectivo o sea personal.

En todos los casos, se trata de una ética que no es ajena a una estética de la existencia y que coloca en su centro al acto creador, pensado en diversos tonos, bien como el resultado del cuidado de sí, de la redescrición de sí mismo o de la confrontación con el abismo del deseo radical⁶⁰.

En lo que atañe al alcance y la validez acordada a la concepción psicoanalítica del sujeto, Lacan coincide solo en parte con las ideas de Rorty y de Foucault. En efecto, el sesgo historicista, nominalista y antiesencialista que caracteriza al pensamiento de Foucault y de Rorty acarrea diferencias entre ellos y Lacan en torno a este punto. La presencia en los dos primeros de una hermenéutica de la historia de los saberes fuertemente des-ontologizada está en el origen de su rechazo a las pretensiones de validez universal de la teoría psicoanalítica, pretensiones que Lacan suscribe, si bien de manera crítica.

Tanto Foucault como Rorty relativizan e historizan, particularizandolas, las implicaciones del saber psicoanalítico, aunque paradójicamente, para arribar a interpretaciones totalmente opuesta sobre los alcances de la experiencia psicoanalítica. Así, mientras que Foucault reprocha al psicoanálisis el no escapar al cientificismo y a la trama del biopoder que nace con la modernidad, contribuyendo así a la reproducción del dispositivo de la sexualidad que gobierna a los

⁶⁰ Adicionalmente, otro aspecto que une a Foucault, Rorty y Lacan es su común afinidad con el legado filosófico tanto de Nietzsche como de Heidegger, más allá del modo en que asumen dicha herencia. Rorty, por ejemplo, reconoce abiertamente y por igual la influencia de ambos maestros en su obra, recuperando en clave pragmática sus ideas (el antirepresentacionalismo, el papel de la metáfora y la concepción retórica y poética de la verdad y del lenguaje). Lacan recupera más de un tema heideggeriano para repensar la experiencia psicoanalítica (la hermenéutica historizante y el problema del ser-para-la-muerte, la definición antepredicativa de la verdad, la escucha del ser, la Cosa) siendo Nietzsche una presencia más bien subterránea pero no menos decisiva en su obra. Y en el caso de Foucault, al proyecto nietzscheano de desmitificación cultural (que inspira su genealogía del poder, su arqueología de los saberes, su perspectivismo y su antiesencialismo histórico) se suman varios temas heideggerianos, desde la crítica al humanismo hasta la reflexión sobre la técnica.

sujetos, Rorty valora positivamente el alcance práctico de la experiencia psicoanalítica, a la que concibe como uno de los grandes inventos de la sociedad democrática, y antes que como una ciencia, como un juego de lenguaje que posibilita distintas modalidades de autocreación.

Lacan, por su parte, sigue a Freud cuando concibe al psicoanálisis como un saber científico cuyo objeto son las determinaciones estructurales de la mente, a las que otorga un alcance universal inherente a la condición humana. Sin embargo, aunque retiene la idea de que existe un ser ahistórico cuyas determinaciones valen en todo tiempo y lugar, Lacan introduce una serie de inflexiones historicistas que matizan su perspectiva.

En efecto, Lacan desecha el principal argumento con el que Freud buscó dar cuenta del carácter universal, prehistórico e inmemorial de las estructuras del psiquismo, el argumento evolucionista y biologista, según el cual la ontogenia reproduciría una herencia filogenética, arcaica y atemporal. En su lugar, Lacan lleva a cabo una relectura del psicoanálisis que despeja sus hallazgos y los formaliza de acuerdo a un modelo lingüístico que permite pensarlos a la vez en su universalidad y en su particularidad histórica⁶¹. Pues si por un lado Lacan concibe al psicoanálisis como una ciencia de lo real, es decir, de aquello que remite a la falta, al malestar inherente a nuestra condición de seres pulsionales y a la castración, hiato trágico que nos constituye por nuestra condición de seres hablantes, por otro lado, dicho hiato y dicho malestar, a pesar de ser estructurales, revisten una dimensión histórica en la que asumen formas muy diversas que invitan a un análisis particular para dar cuenta de los cambios y las metamorfosis de la subjetividad en el tiempo.

⁶¹ Se trata de una variante de la célebre *ilusión arcaica*, denunciada por Lévi-Strauss, que equipara la mentalidad del hombre primitivo a la del niño y del loco, mentalidad que se contrapone a la del hombre normal, adulto, racional y civilizado.

Lacan enfatiza la dimensión trágica de la experiencia analítica, dado que ésta confronta al sujeto a lo reprimido, a la inconmensurabilidad del deseo, que lo condena a la división y a la opacidad. A diferencia de Foucault y Rorty, el psicoanalista francés otorga un alcance mayor a la división subjetiva, fenómeno indesligable de su manera de concebir la clínica psicoanalítica. Dicha división, correlativa a la hipótesis misma de un sujeto del inconsciente, apunta a lo fuera-de-significado, a Das Ding, a aquello que hace límite a toda pretensión de alcanzar una plenitud de sentido, a toda tentativa de totalización simbólica y de síntesis subjetiva.

En contraste, tanto Foucault como Rorty tienden a asociar la ética estetizante que desarrollan a la idea de un sujeto más allá del lacaniano orden de la falta y la lógica de lo reprimido, que más que ineluctablemente escindido es un sujeto en devenir, capaz de reinventarse y recrearse conscientemente, y que aparece por ende como un agente activo de su autotransformación.

Sin duda, existe tanto en el pensamiento de Rorty como en el del último Foucault un acento afirmativo, una apuesta por las capacidades conscientes de los sujetos para modelar ética y estéticamente sus vidas, que los aleja del realismo trágico lacaniano. Se trata de una posición que no es ajena al perspectivismo que une a ambos pensadores, y que alienta en ellos una visión pragmática para la que la ética como estética vital arraiga en un saber-hacer con relación a sí mismo y a los otros, saber-hacer contingente y sin relación a algún esquema gnoseológico o a algún determinismo a-histórico.

Un saber-hacer que para Foucault va más allá del conocimiento de sí, y que para Rorty está lejos de cualquier pretendido acceso a la verdadera esencia de sí. Por esta razón, Rorty y Foucault acentúan la fuerza inventiva de una poética de la subjetividad basada, sea en el reconocimiento de la contingencia histórica del yo, sea en la fuerza libertaria de una práctica de sí mismo capaz de subvertir las relaciones de poder establecidas, al margen de

cualquier concepción trascendental del sujeto y de la eticidad.

Con todo, es de llamar la atención la presencia en Lacan de una inflexión en su última enseñanza, inflexión que posee un fuerte sesgo pragmático, y en la que se vislumbra la emergencia de un nuevo modelo de la interpretación y de la clínica analítica. Un modelo que, radicalizando sus reflexiones sobre la problemática de lo real y de una ética de lo real, acarrea una reconsideración del lugar atribuido al modelo lingüístico-simbólico para pensar las cuestiones cruciales del psicoanálisis, y una ruptura con la concepción del análisis como un acontecimiento de orden epistémico en el que está en juego un cierto tipo de acceso a la verdad.

Una inflexión que, sin abandonar la dimensión trágica de la experiencia psicoanalítica, privilegia un "saber-hacer con" el síntoma en detrimento del descifraje del mismo. Y que evoca y hace pensar en las ideas de Rorty y el último Foucault, con las cuales comparte un común suelo pragmático. Dar cuenta de estas variaciones pragmáticas nos permitirá valorar los derroteros a los que ha conducido el diálogo entre los pensadores aquí estudiados, que es también el diálogo entre la filosofía y el psicoanálisis.

2. REDESCRIPCION ANALITICA

Hemos visto como el ironismo de Rorty apela a una filosofía poética en contra de una filosofía metafísica, a una victoria de las metáforas de creación de sí mismo sobre las metáforas de descubrimiento de sí. Destacamos también como el perspectivismo al cual suscribe, significa pensar que el conocimiento de sí no supone alcanzar una verdad esencial sobre sí mismo sino crearse a sí mismo a través de un nuevo lenguaje y por medio de una operación que es llamada redescrición. Finalmente, mostramos

como el pragmatismo rortyano sustituye la noción de verdad como algo absoluto y eterno por la idea de verdad como creencia justificada, como algo transitorio e histórico, que implica la sustitución de la sed de certidumbre por la esperanza y la apuesta por el futuro.

Ironismo, perspectivismo y pragmatismo son, en este sentido, las vías a través de las cuales Rorty se acerca a los problemas filosóficos, y en particular al ámbito de la ética y al terreno del psicoanálisis. En efecto, para Rorty el surgimiento del inconsciente freudiano acarrea un replanteamiento crítico de las interrogantes éticas. El reconocimiento de la estructura inconsciente implica otorgar a la división subjetiva un peso decisivo en cualquier redescrición de sí, ampliando y complejizando notablemente el léxico moral con el cual cada sujeto elabora el relato de su propia existencia.

El psicoanálisis, afirma el filósofo, está basado en una concepción personalista de la mente que postula una partición del sí mismo, al concebir la oposición entre lo consciente y lo inconsciente como equivalente a la oposición existente entre dos personas que establecen relaciones causales entre sí y con el cuerpo. Asimismo, la experiencia del inconsciente implica para Rorty que lo que podemos conocer de nosotros mismos no es una esencia ni remite a una naturaleza humana común. Por el contrario, ella es lo que más nos separa de los demás, pues remite a nuestra idiosincracia accidental y a los componentes irracionales que nos escinden en distintas cuasi-personas.

El principal aporte de Freud, cree Rorty, consistió en desdivinizar al yo, permitiéndonos remontar a los orígenes contingentes de la consciencia a través del análisis de los procesos tempranos de educación y socialización. Por ello, más que ofrecernos una descripción de la naturaleza humana universal, lo que Freud nos brinda es un conjunto de herramientas para construir nuestro propio léxico privado de deliberación moral.

Rorty sugiere que, al alejarse de cualquier teoría de la naturaleza del hombre, Freud rechaza toda idea de algo verdaderamente humano, y al desdivinizar al yo, rompe con todo intento por concebirnos como seres enfrentados a los mismos imperativos o a las mismas exigencias incondicionales. Gracias a esto, el sabio vienés nos permite escapar de la elección entre modelos paradigmáticos del ser humano. En este sentido, Freud es para Rorty un intelectual liberal cuyos descubrimientos teóricos se restringen al ámbito de lo privado y alientan una defensa irreductible de la diferencia subjetiva frente a cualquier subordinación de ésta a lo público.

Para Rorty, la máxima moral freudiana, la de establecer un diálogo entre lo consciente y lo inconsciente para que "ahí donde estaba el ello, llegue a estar el yo", significa que sondear nuestros motivos inconscientes es una obligación moral que nos lleva a abrirnos a la idiosincracia accidental de nuestro inconsciente. Un inconsciente que es ingenioso, lingüístico y que demuestra que el relato sobre nuestra propia vida no puede ser unificado, dado que el sí mismo no constituye un todo homogéneo y coherente.

Rorty concibe al psicoanálisis como una redescipción en la que se opera una apertura a la retórica inconsciente a partir no de una lógica argumentativa, sino de una deliberación asociativa y aleatoria que produce un vocabulario personal, poético y cifrado. Una redescipción que no solo permite enriquecer la experiencia moral y su léxico, sino que también conduce a una captación irónica de sí mismo. El objetivo de un análisis consistiría, en esta óptica, en alcanzar nuevas redescipciones del pasado adoptando una actitud nominalista e irónica de sí mismo, hasta conseguir el tipo de carácter que uno desearía tener, una vez abandonado el supuesto de un único vocabulario y una vez asumido el intento por ampliar y revisar dicho vocabulario.

Al concebir a los hombres como agregados descentrados y aleatorios de necesidades contingentes, el psicoanálisis nos permite, en opinión de Rorty, concebir a la reflexión y el conocimiento moral menos como autoconocimiento que como auto-creación, permitiéndonos volvernos más irónicos, lúdicos e inventivos en la manera de auto-describirnos⁶². Por esta causa, Rorty postula que el psicoanálisis freudiano alienta un modelo de ética privada de tipo expansivo, comparable a una estética de la existencia que busca la perfección de uno mismo y el desarrollo del carácter propio.

Por ende, se trata de lo más alejado del modelo ascético basado en el deseo de purificación, el despojamiento y la sencillez. A diferencia de la moral de tipo kantiano, moralidad en la que priva el olvido de sí mismo, la igualación de los hombres y el actuar conforme a lo que es común a todos, la moralidad freudiana subrayaría la idiosincracia, lo singular, lo excepcional, en una palabra, la variedad de la vida humana.

Rorty, en contraste con Foucault, y así lo hemos destacado, tiene una opinión bastante positiva del psicoanálisis, al que considera uno de los grandes inventos de la cultura liberal moderna, el cual ha hecho posible una "democratización del genio". Si bien Rorty desarrolla sus reflexiones sobre el

⁶²Las ideas de Rorty sobre la experiencia psicoanalítica no dejan de evocar, con las debidas salvedades, a las de Wittgenstein. Para Wittgenstein el psicoanálisis es menos una ciencia que un juego de lenguaje eficaz, basado en un cierto uso del mito. Por ello el filósofo austriaco califica al psicoanálisis de "mitología poderosa" y al psicoanalista de "mitólogo". Más que una explicación científica, para Wittgenstein el psicoanálisis produce explicaciones estéticas, basadas no en causas, pruebas y predicciones sino en motivos convincentes y atractivos que dependen del asentimiento del interlocutor. Freud crea y propone no una nueva ciencia sino un mito etiológico que refiere el origen de los síntomas nerviosos a un proceso del tipo « esto es desenlace de algo que sucedió en el pasado ». De este modo, el psicoanálisis aporta al paciente no una explicación mas o menos comprobable de sus padecimientos sino un esquema trágico en el cual inscribir su existencia, aliviándolo a través de su conversión a el. Curiosamente, si Rorty converge con muchos de los juicios de Wittgenstein, lo hace por razones completamente opuestas a éste. En efecto, lo que para Wittgenstein es un defecto y una limitación del psicoanálisis, su carácter estetizante y no científico, para Rorty es su principal virtud.

psicoanálisis en función de un diálogo con Freud y no con Lacan, su interpretación del freudismo puede hacerse extensiva al lacanismo, al cual se acerca en algunos puntos (Iglesias, 2000).

Evidentemente, sería muy interesante saber cual sería la lectura que Rorty haría del corpus lacaniano, pero que yo sepa el no ha escrito nada al respecto. En cualquier caso, quisiera resaltar los puntos en los que hay entrecruzamientos conceptuales entre ambos pensadores.

En principio, habría que decir que tanto para Rorty como para Lacan la experiencia analítica apuesta a un cambio en el modo de habitar la lengua, a una nueva experiencia con el lenguaje. Asimismo, ambos piensan que el análisis produce una transformación en la economía libidinal del sujeto que necesariamente implica una nueva posición con respecto a sus semejantes.

Rorty coincide también con Lacan en la idea de que una obra o una escritura cumplen la función de engendrar a un sujeto, hacer algo con su nombre propio, inscribir su lugar y procurarle un andamiaje que supla aquello que falla en la estructura siempre contingente de su constitución subjetiva.

Para los dos, la experiencia analítica apunta a una ética, no de lo universal, sino de lo particular, que posibilita una captación de sí que lejos de acercarnos a los otros, nos hace ver una dimensión exclusivamente nuestra que es contraria a cualquier ideal colectivo o a cualquier paradigma de la naturaleza humana. Una ética privada que desuniversaliza el sentido moral y que Rorty concibe como una redescipción que procura un léxico de auto-creación no compartido, y Lacan como una experiencia trágica orientada por la lógica del deseo radical, que solo puede ser singular e irreductible. En ese sentido, tanto en Rorty como en Lacan esta presente una tensión entre lo público y lo privado, entre lo comunitario y lo individual, que torna problemática su reconciliación.

Por último, para ambos pensadores la verdad que está en juego en la experiencia analítica no existe en términos absolutos sino solo como un efecto contingente, para Rorty de la invención de un nuevo léxico que no es definitivo sino un punto de vista sobre sí mismo, para Lacan de aquello, lo real, que imposibilita el acceso a la plenitud de sentido y limita toda representación o apropiación simbólica de *das Ding*. Guardadas las debidas proporciones, el ironismo rortyano converge aquí con la asunción de la falta y la castración en psicoanálisis, en la medida en que en ambos casos está presente la conciencia de los límites, de la incompletud y la inconsistencia del lenguaje, así como el cuestionamiento y la duda radical con relación a los léxicos propios.

Ahora bien, son varias las diferencias que a partir de estos elementos comunes se dibujan. En primer lugar, la idea del inconsciente que el filósofo americano tiene, y que lo concibe como una cuasi-persona con la cual otra cuasi-persona, el yo, puede mantener un diálogo y llegar, así sea provisionalmente, a una suerte de acuerdo, es completamente ajena al pensamiento lacaniano. En todo caso, se trata de una idea de lo inconsciente que pertenece más a la tradición norteamericana de la filosofía de la mente⁶³ y del psicoanálisis del yo que a la perspectiva de Lacan, para quien el inconsciente es, ciertamente, "discurso del Otro", pero de un Otro impersonal, que se despliega como una cadena significante que tiene como efecto un sujeto que no es un yo, sino un lugar vacío, inestable y sin sustancia.

Asimismo, la tensión entre lo privado y lo público, entre lo individual y lo social, remiten a causas distintas en ambos autores. En efecto, para Rorty las fuentes de la realización privada y las de la solidaridad humana no son las mismas, dado que el léxico de la autocreación y el léxico de la justicia son

⁶³ La concepción del inconsciente en Rorty, como el mismo lo reconoce, debe mucho a las ideas de Davidson, quien se acerca al psicoanálisis desde el campo de la filosofía de la mente. El reciente trabajo de Marcia Cavell sobre la relación entre el freudismo y la filosofía, se inscribe en esta misma línea, y retoma las ideas de Davidson y Rorty (Cavell, 2000).

completamente distintos, el primero personal y no argumentativo, el segundo público y sujeto al diálogo racional. En contraste, para Lacan y en la perspectiva del psicoanálisis, el lazo social solo es pensable desde el malestar engendrado por la incompletud estructural y la inconsistencia del ser de los sujetos, es decir, desde una economía pulsional que, por ser del orden de lo irreductible y de lo indomesticable cultural y simbólicamente, torna imposible la armonía social.

En esta misma dirección, la perspectiva de Rorty difiere claramente de la de Lacan en lo que toca al reposicionamiento que el análisis provoca en la relación del sujeto con los otros. El liberalismo ironista al que suscribe Rorty defiende una concepción antimetafísica de la solidaridad que, por no apelar a un nosotros común o a una naturaleza humana universal, la entiende como una redescrición práctica y contingente de las fronteras entre nosotros y los otros, inmunizada de cualquier esencialismo. En este sentido, la ausencia de fundamentos, la aprehensión del sí mismo como contingente e irreductible y la posibilidad de dudar de sí mismo que la experiencia psicoanalítica induce, y que nos enseña que no existe un verdadero sí mismo compartido con los otros seres humanos, conduce, según Rorty, a una preocupación por los otros acorde con esta noción de la solidaridad. La desfundamentación irónica de sí que el psicoanálisis produce, tiene su correlato, para Rorty, en una idea sobre el respeto de sí y de la solidaridad como disposición hacia el sufrimiento de los otros y como combate a la crueldad.

Para Lacan, por el contrario, la voluntad de benevolencia y la solidaridad son trabas que impiden al sujeto acceder al deseo que lo habita. Lacan nos recuerda que el campo del deseo radical se sitúa más allá del egoísmo, que se satisface muy bien con el altruismo y el reparto de los bienes. Desear radicalmente, en este sentido, es avanzar en el camino de la crueldad, del goce y del mal, franqueando los límites del yo, que son los límites que

permiten concebir al otro como un semejante. La lógica del deseo en Lacan apunta a lo real como fundamento para un acto sin garantías que prescinde del Otro. Si existe una barrera al goce, si algo hace retroceder al sujeto frente a lo real, es la imagen del otro, sobre la cual nos constituimos como un yo y sobre la cual se funda tanto el altruismo como el egoísmo. La economía de los bienes, en cualquier caso, levanta una muralla en la vía del deseo. El reposicionamiento del sujeto con relación a lo otros conlleva así, para Lacan, una voluntad de destrucción como voluntad de creación, que como tal es contraria al altruismo o a la búsqueda del propio bien, y equidistante tanto del ideal colectivo como del ideal individual.

Por último, la noción de redescrición de sí, que da cuenta para Rorty de la operación puesta en juego por un análisis, y que es también pensada como creación o invención de sí, tiende a evocar más la idea de un sujeto psicológico capaz de auto-realizarse y que aparece hasta cierto punto como un amo y soberano del discurso, que la idea lacaniana de un sujeto atravesado por un goce que lo divide y que, por convocar a la repetición, al trauma, al más allá del principio de placer y a la compulsión, atenta contra cualquier ideal de armonía interior o de libre autodeterminación.

Y ello a pesar de que Rorty nos advierta que es difícil imaginar una vida humana que se sienta completa y que haya alcanzado todo lo que deseaba, o que el ideal de vernos en nuestros propios términos, de decirle al pasado "así lo quise", sigue siendo un proyecto antes que un resultado, o que ningún proyecto de redescrición de sí mismo puede evitar el trasfondo parasitario de los hechos "literales", ya que toda redescrición de sí, aunque supone un uso inhabitual del lenguaje, se despliega siempre a partir del lenguaje habitual.

Rorty es consciente, a pesar de su acento pragmatista en la esperanza y en la auto-creación, de los límites del lenguaje, y por ello reconoce que no puede haber una vida como poema

plenamente realizada, una vida puramente activa y no reactiva, que no este lastrada por la opacidad y la finitud derivadas de la relación del hombre con la pulsión, la muerte y lo real del goce. Por este motivo, y en esto tal vez podría coincidir con Lacan, Rorty debe admitir que toda vida humana es la elaboración de un poema personal que la presencia de la muerte torna inconcluso.

3. CUIDADO DE SI O HERMENEUTICA DEL DESEO

A pesar de que entre Foucault y el psicoanálisis freudiano se da una relación ambivalente en la que termina por prevalecer una crítica sin concesiones y una ruptura global, entre Foucault y Lacan existen más afinidades de las que uno podría pensar. En efecto, en los dos está presente una crítica a la episteme humanista (que desborda el campo de las ciencias humanas y diluye la noción de Hombre que estás promueven), que apela a la primacía de estructuras invisibles, anónimas e inconscientes, sea en el plano de la arqueología de los saberes, sea en el plano del psiquismo.

Ambos comparten también una visión de la locura que, más que reducirla al silencio de la sinrazón o a la "ausencia de obra", la aborda como un lenguaje y una posibilidad inscrita en la estructura de la existencia y el acontecer cultural. Asimismo, se encuentra una inquietud por una ética de la singularidad y de la diferencia subjetiva, ajena a la idea de una esencia humana que debiera actuar conforme a los mandatos del deber o el bien universal.

Una ética del deseo inconsciente a partir de la experiencia psicoanalítica, por un lado; una ética como invención de nuevas formas de subjetividad a partir de una crítica al tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante varios siglos, por el otro lado. Esta también presente en los dos una concepción no substancial del sujeto, el cual, efecto de juegos significantes o de regímenes discursivos, es visto como un sujeto sin identidad a

priori, no presupuesto, plural, variable, inestable y sobredeterminado.

Por último, en los dos el pensamiento de Heidegger ejerce una influencia innegable, una influencia que si en Lacan es temprana, en Foucault se vislumbra en particular en sus últimos trabajos. En ellos, como señala Schmid⁶⁴, la propuesta de una estética de la existencia encuentra en la pregunta por la técnica, pensada desde la perspectiva de las tecnologías del yo, y en la repetición del gesto heideggeriano de retornar a las fuentes griegas para superar nuestro presente, un recurso capital para subvertir la tradición moral que se extiende desde el cristianismo medieval hasta nuestros días.

En su obra tardía Foucault recupera de la antigüedad clásica, en contra de las morales prescriptivas, los elementos de una ética como arte de la existencia. A partir de dichos elementos, Foucault avizora un nuevo régimen de la verdad de sí, una nueva erótica y una nueva práctica de la libertad, ajena al biopoder y al dispositivo sexual moderno, del que el psicoanálisis es en su opinión una pieza estratégica en tanto que heredero del dispositivo confesional cristiano. Más que la "liberación sexual", lo que está en juego aquí es nuestra posible liberación de "la sexualidad".

La meta de Foucault es en este sentido la de concebir nuevas modalidades de subjetivación que vayan más allá del modelo psicoanalítico de "la ética del deseo sexual sublimado". Nuevas modalidades de subjetivación que conducen a Foucault a la recuperación de los temas de la espiritualidad, de las prácticas de la libertad, y sobretodo del cuidado de sí, todos ellos

⁶⁴ Para este autor "puede decirse que los trabajos foucaultianos siguen en otro sentido la estela heideggeriana: allí donde Heidegger trata de evidenciar hasta que punto el planteamiento de la técnica está en condiciones de producir objetos, Foucault pretende mostrar lo mismo en el ámbito de los sujetos... de ahí que el concepto de la estética de la existencia guarde una fuerte relación con la pregunta heideggeriana por la técnica: arranca precisamente de ese ámbito abordado por Heidegger definido por la relación con uno mismo" (Schmid, 2002: 196)

asociados al mundo clásico grecolatino y a una cierta interpretación del mismo.

Foucault revaloriza de la ética grecorromana un aspecto esencial, el autogobierno o autodomínio, que implica la idea de que el poder sobre sí regula el poder sobre los otros, y que no cabe anteponer el cuidado de los otros al cuidado de sí. Y demuestra que solo en el marco de la moral cristiana o moderna el amor de sí mismo puede ser percibido como el origen de todas las faltas morales, desde la ignorancia de los otros hasta el abuso de poder.

Desde la perspectiva del cuidado de sí, Foucault denuncia los límites que han impedido al freudismo desarrollar lo que él concibe como una espiritualidad, y que derivan de la subordinación de la cuestión del cuidado de sí a la del conocimiento de sí, que convierten al psicoanálisis en una hermenéutica carente de una auténtica espiritualidad, una hermenéutica que estipula que nuestro deseo sexual subyace en todo lo que decimos y hacemos y que para descifrarlo requerimos de un largo trabajo de análisis.

En oposición a una tal hermenéutica, Foucault aboga por una nueva erótica y una nueva relación del sujeto a los placeres que de pie a una espiritualidad, a un nuevo juego de la verdad ajeno al deber de ser fiel a la verdad del deseo oculto en los pliegues más profundos del alma.

Por este motivo, su crítica al psicoanálisis cuestiona la destitución que éste hace de la conciencia y del cuidado de sí mismo y el privilegio acordado al deseo oculto, que en su opinión es un invento del cristianismo del que lo inconsciente reprimido sería su sucedáneo. La crítica foucaultiana entiende por ello al psicoanálisis como un saber sobre el deseo sexual que ha convertido en una norma y en un universal ético el imperativo de vencer nuestras represiones y sublimar nuestros impulsos sexuales. De allí su reivindicación de otras formas de subjetivación, plurales, dispersas y descentradas, basadas en una

desexualización del placer y ajenas al placer sexual como paradigma de todos los placeres posibles.

En esa vía, Foucault trata de concebir otros "usos de los placeres" y del cuerpo, vinculados a prácticas de la libertad que estén basadas en políticas de autogobierno y autodomínio individual alejadas de cualquier paradigma represivo-sublimatorio, en una perspectiva que se concibe como una estética de la existencia antes que como una epistemología de la existencia⁶⁵.

La estética de la existencia, en este sentido, no está interesada en el análisis del "alma" sino en el "redescubrimiento de ciertas artes, a la luz de las cuales el yo puede darse una cierta forma y en esa medida conferir a su existencia una estructura artística", puesto que lo que está en juego "no es una hermenéutica del yo, sino la constitución de sí", no la cuestión "del sometimiento a una norma, sino de una activa constitución en torno a la pregunta por la forma de la existencia" (Schmid, 2002: 342)

La postura de Foucault frente al psicoanálisis freudiano en general, y al lacaniano en particular, ha sido motivo de enconadas controversias y de fuertes críticas por parte de sus adversarios. Muchos de los discípulos de Lacan que desestiman los cuestionamientos dirigidos por Foucault al psicoanálisis, lo acusan de defender el proyecto utópico de "un cuerpo independiente del sexo". Le reprochan que su concepción de una estética de la existencia no deje de evocar una cierta plenitud de ser, en la medida en que su propuesta de un uso de los placeres ignora o subestima aquello que, situado más allá del

⁶⁵ Para Habermas, uno de sus más célebres críticos, Foucault habría sustituido el modelo represión-emancipación fundado por Marx y Freud por el modelo genealógico nietzscheano, lo que lo conduce a privilegiar un tipo de análisis en el que la historia es pensada como una pluralidad de formaciones discursivas y de poder que se suceden y se articulan contingentemente pero que carecen de jerarquía y validez. Habermas, como es sabido, califica a Foucault de neoconservador y anti-ilustrado, y explica la ausencia de principios universalistas en su pensamiento como resultado de su postura anti-humanista (Habermas, 1989).

principio del placer, atenta contra el cuidado de sí, a saber, el goce, el trauma y la repetición. Para Foucault, en este sentido, la transformación del sujeto se realizaría a través de un Eros que no se ve afectado ni por las exigencias pulsionales del goce ni por la existencia del inconsciente.

Esto último sería, para alguien como Zizek, el resultado de lo que él llama "la filosofía perversa" de Foucault. En efecto, para este autor la afirmación que Foucault lleva a cabo del potencial subversivo de las perversiones implica necesariamente una negación del inconsciente, dado que, a diferencia de la neurosis y la psicosis, el inconsciente no es accesible a través de las perversiones⁶⁶.

Otros lacanianos, desde un ángulo distinto, acusan a Foucault de no advertir, más que una ruptura, la profunda continuidad que se da entre las prácticas del cuidado de sí que él observa en la antigüedad y el psicoanálisis, dado que *"esa experiencia que Foucault describe como alojada en la Antigüedad, en la que el acceso a la verdad cobra, como precio, la transformación del sujeto, es la experiencia que, precisamente, se ha depositado en el psicoanálisis en la época de la ciencia"*(Alemán, 2000: 166).

A este respecto, cabe recordar que Foucault reconoció en Lacan, a diferencia de Freud, el intento por plantear al interior del psicoanálisis la principal cuestión que atañe a la

⁶⁶ Zizek plantea que en nuestra era, dominada por la "declinación del Edipo" y la "función paterna", la forma paradigmática de la subjetividad corresponde a la del sujeto "perverso polimorfo" que obedece al mandato superyoico de gozar, forma que ha desplazado a la del sujeto neurótico, integrado a la ley paterna mediante la castración simbólica. Desde la perspectiva de un psicoanálisis en extensión entendido como crítica cultural, Zizek sostiene que la neurosis, por revelar la división subjetiva y afirmar la existencia del inconsciente, es más contestataria que la perversión, que solo es transgresiva en apariencia. Por ello sostiene que Foucault, al exaltar la perversión como poder alternativo, encarna *"el modelo de la falsa radicalización subversiva que se adecua perfectamente a la constelación existente del poder, un radicalismo transgresor falso"*. En esa misma línea, Zizek afirma que la imagen foucaultiana de la Antigüedad es estrictamente fantasmática, y que en su intento por romper con el dispositivo sexual y el orden disciplinario confesional del poder practicado desde el cristianismo hasta el psicoanálisis, oponiéndoles el uso de los placeres y el cuidado de sí, Foucault *"recurre al mito de un Estado anterior a la caída en el cual uno mismo forjaba su propia disciplina, que no era un procedimiento impuesto por un orden moral universal culpabilizador"* (Zizek, 2001:268)

espiritualidad, es decir, la cuestión del precio que el sujeto debe pagar para decir y acceder a la verdad, poniendo con ello su propio ser en juego. Sin embargo, el filósofo francés cuestionó el alcance que puede tener una espiritualidad que es pensada solo en términos de conocimiento, como efecto de conocimiento, y ello en la medida en que el psicoanálisis es precisamente un producto de la época de la ciencia.

En efecto, para Foucault lo propio del mundo moderno es que el acceso a la verdad no exige la transformación del sujeto. A diferencia de lo que ocurre en el mundo antiguo, en el que las prácticas de sí implican que el sujeto cuestione su propio ser para acceder a la verdad, Foucault sostiene que en la modernidad, que nace con el surgimiento del sujeto del conocimiento, el sujeto actúa sobre la verdad pero la verdad deja de actuar sobre el sujeto.

Y el psicoanálisis, al formar parte de este horizonte, en opinión de Foucault no puede ir más allá de ciertos límites, por lo que difícilmente puede alentar una auténtica espiritualidad, la cual implica el rechazo del sujeto epistemológico, universal y sustancial, en favor del sujeto ético, que *"ya no es más ningún sujeto asentado en el cogito ni un sujeto trascendental, sino un sujeto constituido en las prácticas del yo y capaz de transformarse a sí mismo a través de la apertura a la experiencia"* (Schmid, 2002: 345)

4. SABER HACER CON EL SINTOMA

En mi opinión, las ideas del último Lacan se sitúan en un punto intermedio entre el pragmatismo foucaultiano y el rortyano. Existe una diferencia importante entre Foucault y Rorty en lo relativo a la idea de autotransformación de sí mismo, pues mientras que la concepción de Foucault apunta a una imbricación entre vida y discurso, enfatizando por ello la primacía de la acción en el ejercicio del cuidado de sí, la concepción de Rorty

privilegia el discurso, es decir el poder de la redescrición, por encima de las acciones.

La autocreación difiere en Foucault y en Rorty en la medida en que para el primero significa autoproducirse, mientras que para el segundo significa autoconcebirse. Más que un proceso que requiere de un auto-disciplinamiento, como en Foucault, la autocreación es en Rorty sobretudo una acción ideológico-discursiva basada en la metáfora y en la invención poética. Si para Foucault autocrearse es hacerse y producirse de otra manera, para Rorty consiste en expresarse y decirse de otra manera (Ramirez, 2006:121).

El pensamiento clínico del último Lacan converge con las propuestas de Rorty y Foucault en torno a un "saber hacer" como fundamento de una ética que, situándose más allá del paradigma epistémico que convierte al "conócete a ti mismo" en la vía de acceso a la verdad subjetiva, es una ética como invención, como acto y creación de si.

Sin embargo, a pesar de las afinidades entre Rorty y Lacan en lo que toca a su alta valoración del pensamiento de Freud, las ideas del último Lacan sobre el "saber hacer" con el síntoma se acercan más a los preceptos disciplinarios de la espiritualidad foucaultiana que a la redescrición rortyana.

En su momento hemos señalado que a lo largo de la obra de Lacan pueden reconocerse dos paradigmas teóricos en su abordaje de lo inconsciente, los cuales enfatizan, respectivamente, la problemática de lo simbólico y la de lo real. De ellos derivan dos modelos contrastantes de la interpretación y de la clínica analítica, modelos que algunos consideran irreductibles y otros sitúan en un continuum no contradictorio.

El primer paradigma alienta una concepción de la interpretación y de la clínica dominada por el modelo de la comunicación, es decir, de la articulación significativa, una concepción que toma la forma de una heterología, en la medida en que remite a un Otro simbólico. La formula canónica de este

modelo es "el inconsciente es el discurso del Otro" o "el inconsciente está estructurado como un lenguaje".

Este modelo toma de Saussure la referencia al lenguaje y su estructura formal, de Hegel la referencia a la palabra y al diálogo y de Heidegger la referencia al ser para la muerte. La interpretación es vista aquí como un asunto de significantes inconscientes que pasa por la adición y la combinatoria significativa y por diversas modalidades de efectos de sentido (equivoco, homofonía, etc) que se despliegan en el registro de lo simbólico, del gran Otro, más allá de los efectos imaginarios propios del dualismo especular. En la medida en que al síntoma se le supone un saber que hace sufrir al sujeto por no poseerlo, de lo que se trata es de descifrar el enigma del síntoma por el rodeo del Otro y gracias a la interpretación analítica.

Al margen de sus variaciones conceptuales, para este paradigma la interpretación es respuesta y su modelo es el de la comunicación, modelo animado por un querer decir que es voluntad de decir al Otro, para el Otro, hacia el Otro, en función del Otro. Al atribuir al inconsciente un carácter autoplástico y al reducirlo a una estructura significativa y descifrable, depositaria de un saber que se sabe sin saberlo, esta concepción de la interpretación desemboca en una religión del sentido y de la búsqueda de la verdad.

El segundo modelo de la interpretación y de la clínica, derivado de la problemática de lo real, parte de una cierta concepción de la letra, del signo y la escritura que va más allá de la representación significativa y los efectos de verdad, es una problemática que no es la del sentido y el sinsentido sino la del más allá del sentido, la del fuera-de-sentido. El paradigma de lo real, que encuentra su punto de partida en el seminario sobre la ética del psicoanálisis, en mi opinión alcanza su plena expresión a lo largo de los últimos seminarios de Lacan, en los años setentas.

En ellos, lo real de la pulsión se distingue del orden simbólico-imaginario. La interpretación no apunta a la puntuación de la significación inconsciente ni al equívoco significante, apunta a la separación del sujeto de los efectos del significante, que son efectos de verdad. Este modelo supone una nueva definición del lenguaje, no como medio de comunicación sino como aparato de goce.

En el último Lacan, la interpretación se apoya en una batería conceptual hecha de neologismos difícilmente traducibles (la lalangue -lalengua-, l'aparole -la apalabra-, la jouissance -el goce- sentido-, el sinthome -el sinthombre- , l'unebevue -el unerror-) y nociones (la no relación sexual, el signo) que substituyen a su anterior léxico (el lenguaje, la palabra, el sentido, el significante, el síntoma, el inconsciente). Asimismo se constata un progresivo desplazamiento de la problemática del Otro de la comunicación por la del Uno del monólogo, y en lugar del primado acordado a la estructura trascendente, un creciente interés por la pragmática (Miller, 2000: 173)

La noción de lalangue, por ejemplo, introducida por Lacan en su seminario veinte, es un buen ejemplo de esta nueva constelación conceptual. A diferencia del inconsciente, la noción de lalangue no es concebida por Lacan como una estructura ni está estructurada como un lenguaje, es la palabra antes de su captura por el lenguaje y su estructura. El fenómeno esencial de lalangue no es el sentido, es el goce. Lacan hace de la pulsión y no de la significación el motor del ser hablante, rompiendo el vínculo que entre ambas nociones había establecido en una época anterior.

En efecto, en el contexto del paradigma de lo simbólico, Lacan intentó estructurar a la pulsión según el modelo de la comunicación intersubjetiva, como un modo de mensaje, en un intento por dar su lugar a la pulsión como querer gozar pero siempre bajo el dominio del querer decir. La figura con la que es pensado el fin del análisis desde esta perspectiva es, como ha

sido señalado, la de la destitución subjetiva por medio del atravesamiento del fantasma, que si bien implica una suerte de acción transgresiva en dirección del vacío no escapa a la forma y la estructura de un efecto de verdad⁶⁷.

En el segundo modelo, la interpretación no apunta a la verdad, es interpretación del goce. Lacan avanza la idea de que existe un goce que habla, un goce de la palabra que es monológico y no dialógico, goce-uno que supone el cuestionamiento de la tesis del inconsciente estructurado como un lenguaje.

En este sentido, la interpretación adquiere una nueva función: poner límites al monólogo autista del goce. Cuando es de sentido, la interpretación es ilimitada, cuando no verifica el sentido sino lo real es finita, finitiza, es tope y no relanzamiento. Para el último Lacan, el inconsciente enmascara el "eso quiere gozar" con el "eso quiere decir", y por ello en esta nueva perspectiva la interpretación supone la extracción del "eso quiere gozar" a través de un "eso no quiere decir nada".

⁶⁷ La naturaleza de la destitución subjetiva es pensada en los textos lacanianos de los años sesentas, en los cuales esta problemática se plasma en su forma más elaborada, por medio de diferentes formulas que aluden a la liquidación de la transferencia en el análisis: como des-ser, como destitución del sujeto supuesto saber, como caída del analista (quien como semblante del objeto (a) deviene al final del análisis un puro desecho). Todas ellas reconducen a la tesis que entiende el fin del análisis como una operación lógica ligada a la llamada travesía o atravesamiento del fantasma fundamental. El fantasma fundamental hace referencia a un semblante simbólico de lo real (un semblante que ocupa el lugar de lo real aunque no es lo real) que opera como un axioma inamovible en la vida del sujeto, por la significación de verdad última que transporta. En el se anuda la relación del sujeto con el objeto pulsional, objeto que evoca a la vez la pérdida del goce y su recuperación. El fantasma es una formación del inconsciente que presenta una inercia y una mayor resistencia a la articulación significante en comparación con el síntoma, el cual depende de la lógica del fantasma pero se deja descifrar más fácilmente. El análisis, de acuerdo a este modelo, conduce al sujeto a deducir de los enunciados del discurso inconsciente, y siempre de manera retroactiva, las leyes de transformación que le aseguran al fantasma su lugar de axioma, y por ello, el atravesamiento del fantasma constituye una operación lógica que es del orden de un efecto de verdad pensado como conclusivo. Pero se trata de un efecto de verdad sui generis, experimentado como el advenimiento de una ausencia o una pérdida, en la medida en que el atravesamiento consiste en una cierta subjetivación de la pulsión que es simultáneamente destitución y eclipse del sujeto del inconsciente. Una subjetivación que implica la abolición del objeto fantasmático, y como su correlato, la experiencia de la falta en el Otro, de su inconsistencia. En efecto, al perder su consistencia fantasmática, al cambiar radicalmente de estatuto y transformarse en un puro desecho, el objeto deja de cumplir la función de ocultar la falta en el Otro, y con ello se revela la inexistencia del Otro simbólico como garante de la verdad del sujeto.

Ello implica un camino distinto hacia la formalización que es contraria al sentido o a la verdad, del lado del escrito más que de la palabra, del signo más que del significante.

Si la clínica de lo simbólico se basa en la lógica significante, si el significante hace serie y conjunto, si invoca al Otro, si el significante representa al sujeto para otro significante, en la clínica de lo real el significante es desplazado por el signo, el cual es concebido como un elemento no relacional que opera fuera de sistema, con un valor absoluto e indescifrable que evoca al Uno y no al Otro, al cuerpo más que al sujeto, al goce más que al sentido, a lo real y no a lo simbólico.

La clínica que deriva de este modelo de interpretación es calificada de borromeica, en la medida en que el abordaje de la lógica del síntoma queda subsumido en un espacio conceptual cada vez más privilegiado por Lacan, el de la teoría de los nudos, desde el cual se postula como meta del análisis la identificación con el síntoma más que su interpretación.

De esta nueva orientación de la experiencia analítica, del lado de la identificación y los nudos, se desprende una pragmática, es decir, un "saber hacer" con respecto al síntoma, que es un saber anudarlo y desanudarlo. En detrimento de la idea de un acceso a la verdad del síntoma a través del descifraje, en lugar de buscar la verdad oculta en el síntoma, se trata de deshacerse de lo que ata al mismo, desanudándolo.

Lacan avizora una renovación de la interpretación psicoanalítica que va mas allá del inconsciente, y que tiene el objetivo de desabonar al sujeto del inconsciente, una concepción post-interpretativa (en el sentido lenguajero) que se inspira en la revaloración de los principios de la psicosis, estructura que al mostrar la articulación entre la función significante y el goce del lenguaje permite vencer el ardor interpretativo. La cuestión que se plantea el Lacan tardío es la de una práctica de la interpretación de la que el inconsciente como lenguaje no sea

el modelo, preludio a una época en la que la interpretación debe funcionar como el reverso del inconsciente, alimentando una reflexión guiada por una pragmática que coloque en el centro la cuestión del acto, la identificación al síntoma y el saber hacer con el mismo.

4. POR UNA EROTOLOGIA ANALITICA

A diferencia de Foucault, Rorty no llegó a referirse directamente a las ideas de Lacan en su obra. Freud aparece en ella como el interlocutor privilegiado de su lectura del psicoanálisis. Lacan, por su parte, no fue indiferente a las ideas de Foucault, pero sí a las de Rorty, un autor prácticamente ausente en sus seminarios. En ese sentido, las articulaciones y los trasvasamientos conceptuales entre el lacanismo y los filósofos aquí considerados han encontrado un terreno más favorable en el diálogo con el foucaultismo que con el rortysmo.

Aunque no es improbable el desarrollo en el futuro de diversas síntesis entre el lacanismo y el rortysmo (sobre todo pensando que el reciente fallecimiento de Rorty pone fin a una obra que a partir de este momento puede tomar toda clase de derivas) lo cierto es que hasta el día de hoy son las posibles articulaciones entre Lacan y Foucault las que han sido puestas de relieve o reivindicadas por algunos. La obra de John Rajchman es sin duda un parteaguas en esta dirección, y ha estimulado diversos trabajos, entre los que destacan los de un conocido psicoanalista lacaniano, Jean Allouch, autor de varios textos en esta línea (Rajchman, 1991; Allouch, 1998, 1999)

Terminaremos este trabajo comentando las ideas de este autor, quien al sostener que el psicoanálisis será foucaultiano o no será, nos invita a reflexionar sobre los horizontes a los que puede conducir el diálogo entre el psicoanálisis y la filosofía, permitiéndonos constatar la riqueza y la multiplicidad de

problemas que dicho diálogo abre⁶⁸. A juicio de este psicoanalista, la bio-norma y el bio-poder descritos por Foucault han sido tan eficaces que han logrado convertir y someter a sus enemigos, entre los cuales se cuentan el psicoanálisis freudiano e incluso la versión más crítica del mismo, el lacanismo. En su opinión, la disolución casi al final de su vida de la escuela por él fundada, sería la prueba más cruda de la conciencia que Lacan tenía de este riesgo.

Al igual que Foucault, Allouch piensa que la razón psicoanalítica, obstinándose en concebir a la verdad como un fin, en la medida en que sugiere que el analizante debe decir la verdad sobre su sexo, su deseo, sus amores y sus penas, ha persuadido a cada uno de que su sexualidad es la verdad de su vida y que por ello es necesario descubrirla. Ha olvidado con ello que la verdad en psicoanálisis es un juego, que el análisis constituye un juego de la verdad, y que la verdad no se define por su adecuación a la realidad ni por su idealidad, a la cual el sujeto debería conformarse, sino por su contraposición al olvido

Si bien la teoría lacaniana del sujeto supone un paso más allá de la metapsicología freudiana, Allouch cree que ella permanece prisionera de algunos de sus principios, y en particular de una cierta concepción de la verdad así como de la idea de que existe un ser ahistórico cuyas determinaciones valen en todo tiempo y lugar (y al que reenvían las principales nociones lacanianas, el Deseo, el Otro, el Sujeto, el Goce, el Falo o la Estructura, escritas con mayúsculas).

Esto es particularmente visible, afirma él, en aquellas versiones del lacanismo que reducen la experiencia analítica a un modelo de acceso a la verdad subjetiva inspirado en el paradigma

⁶⁸ Jean Allouch, discípulo de Lacan y miembro de su Escuela hasta la disolución de ésta, ha desarrollado una versión del psicoanálisis basada en la discontinuidad entre Freud y Lacan, a quien considera el creador de un nuevo paradigma, fundado en el ternario RSI y en la teoría del objeto (a), paradigma que implica una episteme totalmente ajena a aquella creada por Freud. A la muerte de Lacan, Allouch y otros psicoanalistas afines, fundan la ELP (Escuela Lacaniana de Psicoanálisis), con el fin de promover el programa de un lacanismo post-freudiano.

estructuralista de lo inconsciente como lenguaje y en la travesía del fantasma, fórmula con la que Lacan describió el fin de análisis en una época, y que muchos de sus herederos han convertido en su versión consagrada, en particular los millerianos⁶⁹. Estos confunden erróneamente, según este autor, la travesía del fantasma con la castración simbólica, puesto que la primera puede realizarse sin que la segunda lo haga. Más aún, en su opinión la travesía del fantasma no acarrea la destitución subjetiva que se supone es el objetivo de un fin de análisis real, sino su evitamiento.

Tal destitución implicaría ir a la pulsión radical, es decir, ir más allá del inconsciente y del fantasma, ya que la cuestión de fondo que se plantea es si el sujeto, al final de análisis, tiene o no inconsciente. Según Allouch, el mérito de Lacan, sobretodo en sus últimos seminarios, habría consistido en situar el fin del análisis más allá del fantasma y del inconsciente, es decir más allá de Freud, en la medida en que estar analizado significa, en esta perspectiva, no tener más que ver con el inconsciente sino con lo que Lacan llamó *l'unebévue* (que puede traducirse como el error o tropiezo).

Habría así una oposición entre *l'unebévue* lacaniana y el inconsciente freudiano⁷⁰, entre la episteme de Lacan y la de Freud, oposición que lleva a redefinir al psicoanálisis y concebirlo menos como la intelección de la verdad que como una

⁶⁹ Jacques Allain-Miller, yerno de Lacan y heredero de los derechos de edición de sus seminarios, encabeza en la actualidad la Escuela de la Causa Freudiana, institución que surge tras la muerte de Lacan y cuyas ramificaciones tienen una amplia implantación a nivel mundial. Miller es hoy en día el más conocido divulgador del pensamiento de Lacan, a cuyo comentario se ha abocado desde los años ochentas a través de su seminario. Si para muchos el trabajo de Miller representa la versión más fiel de Lacan, para otros constituye la versión más clara del "lacanismo oficial", una versión considerada dogmática y excluyente con relación a otras interpretaciones y corrientes del lacanismo.

⁷⁰ Acuñado por Lacan, la noción de *unebévue* aparece en su seminario 24, de 1976-77, y es un neologismo en francés que deriva del término alemán para inconsciente, *Unbewusste*, con el cual Freud se refería al objeto de la disciplina por él inventada. Lacan juega con las semejanzas fonéticas para destacar sus puntos de contacto pero sobretodo sus diferencias con Freud y con el concepto del inconsciente, cuyas limitaciones señalará en sus últimos seminarios.

erótica de la verdad en la que está en juego un radical desabonamiento del sujeto al inconsciente, es decir, el rechazo definitivo del Sujeto supuesto saber, "*figure fantomatique qui vient aisément donner corps au concept d'inconscient*" (Allouch, 1998:138).

Allouch cree que es posible prolongar a Lacan uniéndolo a Foucault, y que el punto de articulación entre ambos podría ser la problemática del sí mismo y del cuidado de sí. En oposición al conocerse a sí mismo, relación a la verdad que ha dominado la metafísica occidental, se trataría de proponer un psicoanálisis fundado en el cuidado de sí mismo.

Un cuidado que implica un desprenderse de sí mismo ahí donde eros lo fija, a través del fantasma, a una cierta identidad sexual. Así, más allá del fantasma, el psicoanálisis debería ser concebido como una *erotología analítica* que implicaría asumir la posibilidad de vivir sin suponer la identidad sexual y por ello constituiría una *erotología de pasaje* que lleve al sujeto al umbral en el que la erótica le daría su identidad y no su identidad sexual un acceso a la erótica.

La erotología analítica como erótica de la verdad se contrapone, en consecuencia, al psicoanálisis tradicional y su mandato de decir toda la verdad. A la luz de esta erotología, en el análisis no se trataría de decir la verdad sobre eros sino del carácter erótico del decir verdadero. Porque el problema que se plantean Foucault y Lacan no es el de la verdad sino el del decir verdadero, no se trataría de como hablar verdaderamente sobre la vida erótica sino de como eros interviene en un hablar verdadero cuyos fines atañen a la seducción o al gobierno del otro, en la medida en que el cuidado de sí es un modo de tratamiento del otro.

En esta perspectiva, habría que definir al síntoma menos como una verdad reprimida u oculta que como una memoria o recuerdo que priva del olvido, como *a-letheia*, es decir, como verdad en tanto

que no-olvido, y en consecuencia, como obstáculo. Por partir de este no-olvido, el psicoanálisis se habría orientado hacia la búsqueda de lo olvidado cuando de lo que se trata es de olvidar lo que no ha podido serlo, olvidar lo no olvidado. Este viraje ha llevado de la necesidad de olvidar a la exigencia de rememoración y a la búsqueda de la verdad.

Y la búsqueda de la verdad del síntoma tiene como fundamento el postulado sobre la existencia del inconsciente, más allá del cual Lacan sitúa, en su obra tardía, la castración y el fin del análisis. Porque la verdad está al principio del psicoanálisis, no al final, y se trata no de confesarla sino de olvidarla⁷¹.

El trabajo de Allouch, un trabajo innovador y aún en proceso, retoma y prolonga las reflexiones del último Foucault sobre los movimientos feministas, lésbicos y gays, aplicándolas al campo psicoanalítico. Reflexiones que ven en estos movimientos el fundamento de nuevas y variadas experiencias libertarias que cuestionan la idea de una identidad sexual como un estado natural predeterminado, que demuestran la fragilidad y contingencia de todo modo de identificación, y que alientan formas de subjetivación que suponen tanto la trasgresión de los dispositivos político-sexuales normalizadores como la invención de formas inéditas en el terreno del lazo social y la construcción de sí.

La articulación entre la teoría del cuidado de sí, los estudios gays, la teoría Queer y el psicoanálisis lacaniano ha conducido así, al menos entre ciertos psicoanalistas, a una

⁷¹ En este sentido, porque el olvido cuestiona la verdad y su principal arma contra el olvido, el falo y el orden falocéntrico, solo el olvido, sostiene nuestro autor, apunta a la castración. Para Allouch existe una forma de verdad que es el saber, un saber que se sabe verdad, es decir, que sabe a que limitaciones debe el saberse, en que dispositivo de verdad es verdad. El saber es así para este autor el nombre lacaniano del olvido, el saber es la verdad en tanto olvidada, el saber es en verdad en la medida en que la verdad se encuentra olvidada. Por esta razón, la apertura del sujeto al olvido del olvido que el análisis posibilita no tiene nada en común, piensa Allouch, con la idea de un sujeto habitando el Ser ni con la claridad de la verdad. Si la verdad del ser olvidado puede gracias al análisis pasar al saber, este saber no conduce a ningún suplemento de ser, a ninguna proximidad mas grande con el Ser, sino a su olvido, en la medida en que, en esta óptica, Ser no es otra cosa que olvidar.

redefinición de los fundamentos, la práctica y las metas del psicoanálisis por venir, el cual, pensado en términos foucaultianos, se caracterizaría por el abandono de toda teoría ahistórica del sujeto que le atribuya a éste un fundamento inalterable, o que lleve a pensarnos como determinados fatalmente por un orden simbólico universal.

Un psicoanálisis que, más allá del inconsciente y de la estructura, y en contra de todo esencialismo o naturalismo, capte al sujeto como pura forma, lejos de cualquier sustancialismo, y se desplaze, para pensar la experiencia analítica, del modelo del sujeto epistémico al del sujeto ético, entendido éste último desde la problemática de la invención de sí.

Bibliografía

- Abraham, Tomás.
2001 *El último Foucault*. Buenos Aires. Sudamericana
- Alemán, Jorge
1996 *La Experiencia del Fin. Psicoanálisis y metafísica*. Málaga. Miguel Gómez Ediciones.
2000 *Lacan en la razón posmoderna*. Málaga. Miguel Gómez Ediciones
- Alemán, Jorge y Sergio Larriera
1998 *Lacan: Heidegger. El psicoanálisis en la tarea del pensar*. Málaga. Miguel Gómez Ediciones.
2000 *El Inconsciente: Existencia y diferencia sexual*. Madrid. Editorial Síntesis.
2004 *Filosofía del límite e inconsciente: Conversación con Eugenio Trías*. Madrid. Editorial Síntesis
- Allouch, Jean
1998 *La psychanalyse: une érotologie de passage*. Paris. Cahiers de l'Unébévue. EPEL
1999 *Le sexe et la vérité. Erotologie analytique II*. Paris. Cahiers de l'Unébévue. EPEL
- Arrivé, Michel
2001 *Lingüística y psicoanálisis*. México. Siglo XXI
- Assoun, Paul-Laurent
1982 *Freud, la filosofía y los filósofos*. Buenos Aires. Paidós.
1984 *Freud y Nietzsche*. México. FCE
1992 "El sujeto del psicoanálisis" en Revista *Anamorfosis* No.1. México
- Balmès, François
2002 *Lo que Lacan dice del ser*. Buenos Aires. Amorrortu.
- Bekerman, Jorge y otros
1990 *Acerca de la ética del psicoanálisis*. Buenos Aires. Manantial

Buci-Glucksmann, Christine
 1994 "Lacan ante Aristóteles. De la estética" en Barbara Cassin (comp) *Nuestros Griegos y sus modernos*. Buenos Aires. Manantial
 Cavell, Marcia
 2000 *La mente psicoanalítica. De Freud a la filosofía*. Buenos Aires. Paidos
 Deleuze, Gilles
 2005 *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Valencia. Pretextos.
 Derrida, Jacques
 1997 *Resistencias del psicoanálisis*. Buenos Aires. Paidos
 Eribon, Didier
 1992 *Michel Foucault*. Barcelona. Anagrama
 Foucault, Michel
 1980 *Historia de la sexualidad*. México. Siglo XXI
 1984 *Enfermedad mental y personalidad*. Barcelona. Paidos
 1985 *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. México. Siglo XXI
 1987 *Historia de la Sexualidad 3. La inquietud de si*. México. Siglo XXI
 1999 *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona. Paidos.
 2002 *La Hermenéutica del Sujeto*. México. FCE
 Freud, Sigmund
 1976 *Obras Completas*. Buenos Aires. Editorial Amorrortu
 Fimiani, Maria Paola
 2005 *Foucault y Kant. Crítica, clínica, ética*. Buenos Aires. Editorial Herramienta.
 González, Juliana
 1986 *El malestar en la moral*. México. Joaquín Mortiz
 1996 *El héroe en el alma. Tres ensayos sobre Nietzsche*. México. UNAM
 Guyomard, Patrick
 1992 *La Jouissance du tragique*. Paris. Aubier

1998 *Le desir d'ethique*. Paris. Aubier
Habermas, Jurgen

1989 *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid. Taurus
Hadot, Pierre

2001 *La philosophie comme manière de vivre*. Paris. Albin Michel
Halperin, David

2004 *San Foucault*. Córdoba. Ediciones Literales
Iglesias, Mercedes

2000 "Predominio de lo ético en Richard Rorty: ¿coincidencia con Lacan?" en varios autores, *Lacan y el pensamiento anglosajón*. Málaga. Miguel Gómez Ediciones
Juranville, Alain

1992 *Lacan y la filosofía*. Buenos Aires. Nueva Visión
Lacan, Jacques

1985 *Escritos 1*. México. Editorial Siglo XXI

1985 *Escritos 2*. México. Editorial Siglo XXI

1988 *La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires. Paidós
Le Brun, Jacques

2004 *El amor puro. De Platón a Lacan*. Córdoba. Ediciones Literales.
Kant, Imanuel

2001 *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*. Madrid. Alianza Editorial.
Merquior, J.G

1988 *Foucault o el nihilismo de cátedra*. México. FCE.
Miller, Jacques Alain

2000 *El lenguaje, aparato del goce*. Buenos Aires. Colección Diva.
Poster, Mark

1987 *Foucault, el marxismo y la historia*. Buenos Aires. Paidós
Potte-Bonneville Mathieu

2004 *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*. París.PUF
Rajchman, John

1994 *Erotique de la vérité. Foucault, Lacan et la question de*

l'ethique. París. PUF
Editorial Manantial
Rieff, Philip
1966 *Freud, la mente de un moralista*. Buenos Aires. Paidos
Rorty, Richard
1993 *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*.
Buenos Aires. Paidos
1996 *Contingencia, ironía y solidaridad*. Buenos Aires. Paidos
1997 *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*.
Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica
Roudinesco, Elisabeth
1993 Jacques Lacan. *Esquisse d'une vie, histoire d'un système de
pensée*. París. Fayard
2003 *La familia en desorden*. Fondo de Cultura Económica.
Roudinesco, Elisabeth y Michel Plon.
1997 *Dictionnaire de la Psychanalyse*. París. Fayard.
Roustang, Francois
1989 *Lacan, del equívoco al callejón sin salida*. México.
Editorial Siglo XXI
Scott Lee, Jonathan
1986 « Del saber a lo real: la filosofía después de Lacan » en *El
Discurso del psicoanálisis*. Nestor Braunstein (ed). México.
Editorial Siglo XXI
Schmid, Wilhelm
2002 *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el
fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*.
Valencia. Pre-Textos
Teodoro Ramírez, Mario
2006 "La autocreación. Para una ética de la creación y una
estética de la existencia" en Rosario Herrera Guido (coord.)
Hacia una nueva ética. México. Editorial Siglo XXI.
Varios autores
1990 *Michel Foucault, filósofo*. Madrid. Editorial Gedisa

1991 *Lacan avec les philosophes*. Paris. Albin Michel

Veyne, Paul

2008 *Foucault, sa pensée, sa personne*. Paris. Albin Michel

Wallwork, Ernest

1994 *El psicoanálisis y la ética*. México. FCE