

Encrucijadas de Lacan y la filosofía

Eugenio Fernández G.

1) Encuentros.

Me encontré con J. Lacan sin buscarlo. Quiero decir con sus textos. ¡Ya me hubiera gustado encontrarme con él en persona! Me salieron al paso, tropecé con ellos y me he quedado prendido de algunos de sus hilos. Hilando sigo.

Estaba estudiando Psicología, conocía a algunos psicoanalistas y había comenzado a interesarme por Freud, especialmente por sus obras más ‘teóricas’ como El porvenir de una ilusión o El malestar en la cultura. Pero no fue allí, sino estudiando filosofía y en un seminario sobre la Fenomenología del espíritu de Hegel. Me correspondía hacer una exposición sobre el texto de la dialéctica del amo y el esclavo. Mientras buscaba materiales para prepararla, el profesor, conocedor de mi interés por el psicoanálisis, me remitió a la ‘dialéctica’ del sujeto en Lacan. El primer encuentro tuvo algo de sorprendente, pero también de obstáculo. Si la claridad es la cortesía del filósofo, como decía Ortega y Gasset, Lacan no me resultaba muy cortés.

Mi camino siguió por Spinoza. En el arduo y pausado trabajo de una tesis sobre “potencia y razón”, en medio de la fina geometría de su sistema, descubrí la importancia capital de su afirmación: “el deseo es la esencia del hombre”, de suerte que su esfuerzo por perseverar en su ser no depende de que sus ideas sean claras o confusas¹. En torno a ella se dibujaba una visión de la filosofía moderna que no se limita a ser la constelación del *ego cogito*.

Entretanto me adentré en el estudio de Nietzsche y fueron apareciendo la importancia de la crítica de los enredos de verdad y de la moral, el sentido de la genealogía, la transvaloración y nihilismo como condición de afirmación libre y gozosa de la voluntad de ser. Basten como muestra unos versos del canto de ronda de Zaratustra:

“De un profundo soñar me he despertado:
El mundo es profundo,
Y más profundo de lo que el día ha pensado.
Profundo es su dolor.
El placer es más profundo aún que el sufrimiento.
El dolor dice: ¡Pasa!
Más todo placer quiere eternidad”²

También la lectura de Heidegger me sorprendió con consonancias y diferencias profundas incluso antes de conocer el sostenido interés de Lacan por su pensamiento. En particular la problemática de la diferencia ontológica, del lenguaje y la verdad, la crítica del humanismo y el concepto de acontecimiento. En mi caso la atención a su planteamiento de la angustia y de la cura vendrían luego.

Al hilo de esos autores, y también por el interés que ellos mismos ofrecen, vinieron lecturas de Deleuze, Derrida, Lyotard, Ricoeur y Foucault: de la Historia de la locura a la Historia de la sexualidad, del saber al poder, con el placer enredando, sobre

¹ SPINOZA, B. Ética 3ª parte, proposición 9 y definiciones de los afectos 1.

² NIETZSCHE, F. Así habló Zaratustra, 4ª parte, “La canción del noctámbulo” 12, Sämtliche Werke (ed. Colli-Montinari) 4, p. 404. Trad. Madrid, Alianza, 1972, p. 429

el fondo del sujeto tachado pero deseante y el inquieto cuidado de sí, sin olvidar la ‘genealogía’ como irrupción o brote.

Ellos, a su vez, me reenviaban al psicoanálisis y en particular a Lacan. Críticamente con frecuencia, lo cual es más estimulante para un filósofo. También lo hacían algunos spinozistas que lo habían conocido, como por ejemplo E. Balibar y P. Macherey.

Así, mientras esos distintos caminos seguían su propia lógica filosófica y se articulaban sobre todo en torno a la problemática de ‘saber y deseo’, esbozaban en otro plano la guía de otro discurso que apuntaba una y otra vez hacia algo extraño y sin embargo íntimo.

En esa red se anudaban incluso recorridos cuya conexión era indirecta. Por ejemplo, los autores de la Escuela de Frankfurt, y no tanto Marcuse cuanto Th. W. Adorno y en especial W. Benjamín con su concepción de la memoria involuntaria, del ‘tiempo ahora’ (*Jetztzeit*), de los momentos de peligro y emergencia y del *angelus novus* que aletea mientras clava sus ojos desencajados sobre las ruinas de la catástrofe que viene de lejos³.

Paralelamente una lectura más detenida y articulada de Freud y la colaboración con amigos psicoanalistas en el ‘Master en Teoría psicoanalítica’ y en el Programa de doctorado ‘Fundamentos y desarrollos psicoanalíticos’, también me impulsaban hacia Lacan, a pesar de, y quizá justamente por, haber optado por dedicarme a la filosofía en vez de a la psicología.

Poco a poco y retrospectivamente me fui dando cuenta de que esos caminos que yo transitaba a tientas desde la filosofía hacia el psicoanálisis, coincidían en buena parte con los que Lacan había recorrido desde el psicoanálisis hacia la filosofía: Spinoza, Hegel, Heidegger. Sin haberlo previsto, múltiples caminos me conducían a esa ‘Roma’ seductora y enigmática. Aún lo sigue siendo. Y mi conocimiento de Lacan es sólo fragmentario y tentativo. Tengo la convicción de que al acercarme a él por sendas que los filósofos puristas consideran perdidas y extravagantes, no me alejaba de la filosofía, sino que me he reencontrado en medio de ella y filosóficamente emplazado.

Una vez más parece advenir un encuentro sorprendente, el descubrimiento de algo de lo buscado pero no ahí, ni así. Podría decir de mí lo que Foucault escribía en plural: “Creíamos alejarnos y nos encontramos en la vertical de nosotros mismos”⁴. Sin saberlo, esas trayectorias y encuentros ocasionales, propios de una biografía, van dibujando algunas líneas de la relación estructural entre psicoanálisis y filosofía. Así las anécdotas adquieren cierta significación de categoría.

Es ya una constatación, recogida en los archivos y las bibliotecas, que no se puede recorrer ni comprender la filosofía del siglo XX sin descifrar las huellas marcadas por el impacto del psicoanálisis. Y resulta también claro, aunque no sea tan reconocido, que se comprenden mejor algunos retos actuales de la filosofía desde Lacan; y que la filosofía ayuda a entender a Lacan. Quizá no esté aún tan claro el significado de esa relación compleja.

2) Cruces

³ Ver FERNANDEZ, E. “La recepción de Freud en la Escuela de Frankfurt” Anales del Seminario de Metafísica XXII (1987) pp.73-87 y “W. Benjamín: Experiencia, tiempo e historia” Anales del Seminario de Historia de la filosofía 12 (1995) pp. 107-130

⁴ FOUCAULT, M. Histoire de la sexualité II, p.19 Paris, Gallimard, 1984. Trad. Madrid, Siglo XXI, 1987, p. 14

La filosofía no es para Lacan un tipo específico de patología intelectual, un adorno culto, ni el cemento para que su discurso fragüe y resulte sólido. Y los filósofos no son casos curiosos que analizar o autoridades que avalan retóricamente. La filosofía no era para él sólo una cantera de la que arrancar materiales de construcción. Buscaba filosofía en la Filosofía. Y la encontró donde no la hallan algunos profesores porque pensaba filosóficamente. Él mismo hace a veces filosofía; y de tal manera que resulta antifilosofía y filosofía consecuente al mismo tiempo. Toca el nervio de la actividad filosófica; y lo hace desde la experiencia propia del psicoanálisis. “Lacan ha visto y comprendido la ruptura liberadora de Freud. La ha comprendido en todo el sentido de la palabra, tomándola en todo su rigor, forzándola a producir, sin tregua ni concesiones, sus propias consecuencias. Puede, como todo el mundo, errar en el detalle, incluso en la elección de puntos de referencia filosóficos, pero le debemos lo *esencial*”⁵. Y a la inversa, el interés de Lacan para los filósofos no se resuelve, o mejor disuelve, en un psicoanálisis especulativo, difuso y sin clínica

Porque a ráfagas en algunos de sus textos se respira filosofía, puedo encontrarme en ellos como en mi elemento, implicado en la causa de la verdad, que ha podido adoptar el nombre de Freud o el de Lacan, aunque no es privativa de nadie.

No es extraño. Esa implicación está en la raíz del psicoanálisis. Freud, que tenía más reticencias hacia la filosofía, la llevaba dentro y la despliega a veces sin pretenderlo. Se olvida con frecuencia el relieve que le da a la filosofía en la descripción de su trayectoria intelectual. Como muestra baste aquí el ejemplo de lo que le dice a Fliess: “Compruebo que por el rodeo de la medicina alcanzas tu primer ideal, el de comprender la fisiología humana. En cuanto a mí, alimento en lo más recóndito de mi mismo la esperanza de alcanzar por el mismo camino mi primera finalidad: la filosofía”⁶. Puestas en relación con esta confesión, sus declaraciones posteriores, insistentes sobre su abstinencia de la filosofía por incapacidad constitucional y sobre su satisfacción por no participar de ese derroche de poder intelectual, inducen a pensar en un auténtico conflicto, hecho de atracción y rechazo⁷

A ello se une su relación con algunos filósofos como Brentano y su lectura de otros como Kant o Schopenhauer. Particular significación tiene su persistente relación con Nietzsche, tejida de interés y resistencias⁸. Más significativa aún es su decisión de elaborar una metapsicología, a pesar del riesgo de que fuera asociada con la denostada metafísica. Al explicar el inconsciente no se contenta con describir sus manifestaciones o efectos, sino que lo concibe como un sistema y para dar cuenta de él esboza un verdadero manifiesto categorial contrapuesto al de la realidad convencional: En el sistema inconsciente no hay negación, ni identidad sustantiva, ni tiempo, ni criterio de realidad⁹. En esas pocas palabras se condensa una verdadera posición filosófica.

⁵ ALTHUSSER, L. « Philosophie et sciences humaines » Revue de l'enseignement philosophique 5, julio (1963) nota 14. Recogido después en « Freud et Lacan » Ecrits sur la psychanalyse p. 26, Paris, Stock/Imec, 1993

⁶ FREUD, S. Carta a Fliess del 1 de enero de 1897. Citada por ASSOUN, P.L. Freud, la philosophie et les philosophes p. 117, Paris, P.U.F., 1995 (2ª edic. ampliada). Trad. (de la 1ª edic.) Barcelona, Paidós, 1982

⁷ Cfr. FREUD, S. Presentación autobiográfica en Obras completas XX, 55, Buenos Aires, Amorrortu, 1988, y carta a Eitingon del 24 de abril de 1939

⁸ Ver ASSOUN, P. L. Freud, la philosophie et les philosophes Paris, P.U.F., 1995 (2ª ed. ampliada) Trad. Barcelona, Paidós, 1982 (de la 1ª edic. francesa). Y del mismo autor Freud et Nietzsche Paris, P.U.F., 1980. Trad. México, F.C.E., 1985

⁹ Ver FREUD, S. Lo inconsciente en Obras Completas XIV, 183-184

Ciertamente es contraria a la filosofía del sentido común, pero no menos filosófica que ella.

Freud quería ser un científico y un pensador crítico y emancipador según el modelo ilustrado. Explorando se encontró con lo que no esperaba: el inconsciente. Ese descubrimiento le hace retornar a la filosofía, replantear críticamente el ideal del saber panóptico y retomar la autocrítica y la tensión interna que recorre a la filosofía moderna. Son sus propios pasos y su experiencia nueva los que le llevan a ella. Por eso hace filosofía allí donde funda y construye psicoanálisis, por ejemplo, en La interpretación de los sueños, Lo inconsciente, Más allá del principio de placer, El Yo y el Ello o Esquema del psicoanálisis. Más incluso que en sus textos convencionalmente denominados ‘filosóficos’.

La costumbre de considerar a los saberes y a las prácticas como ya constituidos e institucionalizados induce a yuxtaponer a la filosofía y el psicoanálisis y a establecer entre ellos relaciones de mera de vecindad. Pero en realidad el psicoanálisis lleva a la filosofía de los márgenes a su centro. La convoca al cuestionarse los principios y los conceptos fundamentales y así descubre con ella que el fundamento no tiene fondo y que construir supone poner en vilo, suspender. En ese reto la emplaza ante su condición radical y la llama a no renegar de sí misma. Por eso resulta ingenua la idea de que cada uno puede dejar de lado al otro y situarse el psicoanálisis más allá de la filosofía y a la inversa.

Lacan nos ha posibilitado comprender profundamente esa implicación justamente cuando la relación corría el riesgo de ser disuelta, o más bien negada, por considerarla nociva. Negada y sin embargo realizada de manera vergonzante y acrítica en la medida en que “los post freudianos eran los más filosóficos de los psicoanalistas”¹⁰. Lo cual es un indicador de que filosofar es una tentación y un refugio también para los psicoanalistas. Por eso resulta ingenuo y engañoso intentar presentarla como un fantasma del que hay que huir. Explicar la experiencia analítica requiere atravesar ese espejo desfigurador y defensivo.

Probablemente el lúcido reconocimiento de la filosofía por Lacan tenga mucho que ver con la riqueza de su formación y con su capacidad y voluntad de adentrarse en los distintos registros y pliegues del lenguaje y del sentido. Subyace a su obra el trabajo intelectual de un médico que lee a Spinoza, Hegel o Heidegger, a los lingüistas y a Levi-Strauss, que se relaciona con los surrealistas etc. No pasó de ser médico-psiquiatra a ser psicoanalista lacaniano sólo de la mano de la experiencia clínica, sino ayudado de una compleja red de influencias y conexiones. La genealogía del psicoanálisis lacaniano no comienza en los años cincuenta con el Seminario, como es sabido pero con frecuencia se olvida. Hay mucho Lacan aún no ‘lacaniano’. Su obra es abierta y compleja, su pensamiento atraviesa otros campos y se deja impregnar por muchos.

En medio de eso que podría parecer extravío y mezcla, surge con toda su fuerza el retorno a Freud. Lacan retorna avanzando. Su intento fundamental es dar cuenta de la experiencia analítica. A ello responde también su diálogo con los filósofos, más que a un afán de completar o reforzar un saber. Reúne conocimientos para despejar mejor el significado de las cuestiones fundamentales y cifradas. Sumando, resta. Complicando, intenta desvelar. Su ‘plus de conocimiento’ es un ‘menos saber’ en favor de ‘más verdad’. Se adentra en el núcleo del enigma conjugándolo y diseminándolo.

Lacan convoca e interpela a la filosofía no como quien recurre a un peritaje, sino porque la hipótesis misma del inconsciente la afecta en la niña de sus ojos: la conciencia y la transparencia del conocimiento. Porque ambos habitan extrañamente en el lenguaje;

¹⁰ ALEMAN, J. Lacan en la razón postmoderna p.22, Málaga, Miguel Gómez Ediciones, 2000.

y ambos, aunque de forma diferente, sostienen el imperativo de no ceder el deseo de verdad. De esa causa común deriva la fraternidad en cruz y tachada que hay entre ellos. El psicoanálisis pone en cuestión las pretensiones de la filosofía, pero eso le exige a él atravesarla. Entonces puede y necesita llamarla a ser fiel a sí misma, a no renunciar al acto de pensar que la funda, en beneficio de la acumulación y el poder del saber. Si la filosofía es amor a la sabiduría y “eros es filósofo”¹¹, necesita “un decir menos tonto” que el psicoanálisis le muestra a su manera¹².

La encrucijada y la interpelación entre ambos surge también de la experiencia del sufrimiento, de la locura y de la cura. En la medida en que toma en serio lo que hay en ellos de profundamente humano, pero rebelde e irreductible a razones, el psicoanálisis advierte que considerarlos como un problema menor o propio de mentes débiles, es una huida. Y desenmascara la ilusión filosófica que cree contar con remedios maravillosos a la medida de sus pensamientos. Freud aplica irónicamente al filósofo estas palabras de Heine: “Con sus gorros de dormir y jirones de su camión, taponan los agujeros del edificio universal”¹³ Además, como las ‘almas bellas’, tiene la tentación de creer que “las heridas del espíritu se curan sin dejar cicatriz”¹⁴.

El psicoanálisis denuncia esa ilusión piadosa en nombre del cuidado de la verdadera ‘humanidad’. Pero, a su vez, la filosofía lo llama a no confundir los remedios con interpretaciones y explicaciones verdaderas; a no reducir su función a la eficacia inmediata; a no renunciar a ser teoría con la pretensión de convertirse en técnica pura. Una ‘psicología de lo profundo’ merece mejor destino que “hallar su depósito definitivo en el manual de psiquiatría dentro del capítulo ‘Terapia’, junto a procedimientos como la sugestión hipnótica, la autosugestión, la persuasión, que, creados por nuestra ignorancia, deben sus efímeros efectos a la inercia y cobardía de las masas de seres humanos”¹⁵

3. El signo de la relación

La relación entre el imperativo “atrévete a saber” y el deseo de verdad es conflictiva pero crucial. Discurre “bajo el signo de Edipo”¹⁶, esa criatura del *logos* cuyo afán de saber y cuya rectitud incondicionales no logran hacerlo señor de su destino, aunque lo conviertan en rey aclamado como sabio y justo. Su lucidez es ciega y lo lleva a arrancarse los ojos. A pesar de su decidido compromiso con el bien de la ciudad, su presencia causa males. Su llegada aleja la peste, pero la trae de nuevo más tarde. En definitiva, su existencia, caracterizada por la rectitud y la integridad, es trágica. En la figura de Edipo cristaliza el cruce de los caminos de la filosofía y el psicoanálisis. En ella se muestra su anudamiento y su desconocimiento mutuo. Bajo ese signo emblemático, el psicoanálisis forja un “logos en falta” y “un menos saber que es más verdadero”. Algo que no puede dejar indiferente a la filosofía. No es casual que Edipo fuera una versión trágica de la figura del filósofo-rey.

También la figura de Hemón expresa bien la encrucijada entre filosofía y psicoanálisis. Hijo de Creonte y novio de Antígona, da voz a una posición singular que cada uno de ellos desconoce y rehuye, es desgarrado por el conflicto y, sin embargo,

¹¹ PLATON Banquete 204b

¹² Cfr. ALEMAN, J. y LARRIERA, S. Lacan: Heidegger. El psicoanálisis en la tarea del pensar pp. 81ss. Málaga, Miguel Gómez Ediciones, 1998

¹³ FREUD, S. Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis en Obras Completas XXII, 148

¹⁴ HEGEL, G.W.F. Fenomenología del espíritu p. 390 México, F.C.E. 1966. Werke 3, p. 492 Frankfurt, Suhrkamp, 1970

¹⁵ FREUD, S. ¿Pueden los legos ejercer el análisis? en Obras Completas XX, 232

¹⁶ ASSOUN, P. L. Freud, la philosophie et les philosophes p. 382, Paris, P.U.F., 1995

constituye un vínculo decisivo. Hemon llama a su padre a no absolutizar una ley de la ciudad que lo niega como padre. E incita a Antígona a vivir el amor en vez de quemarse en un deseo fraterno incestuoso y entregarse al encierro/entierro de su vida por salvar la dignidad de una muerte. Hemon representa la posición del sujeto escindido y de la diferencia, es decir, del viviente sexuado y hablante. Desde ella muestra la relatividad de las partes, el conflicto entre ellas y la importancia del reconocimiento mutuo, para que la fraternidad no mate al amor y no se sacrifiquen uno a otro la ley de la igualdad ciudadana y los lazos de la sangre. Incluso en su enfrentamiento a muerte, la voz oscura del corazón y la ley de la ciudad se inscriben en un lenguaje común que ni siquiera la muerte disuelve.

Psicoanálisis y filosofía están unidos en ese desgarramiento intentando evitar que la absolutización de una de las partes añada una muerte a la anterior. El símbolo de esa relación es el juego frágil del amor que no lo sacrifica todo al goce, ni cede a la ilusión de una consumación y un triunfo que sólo son plenos en cuanto resultan mortales.

Trenzadas en esa urdimbre, filosofía y psicoanálisis son uno para otro signo, indicador de su condición, es decir, de su posición fundamental y de lo que de ella misma se le escapa, desconoce, le falta. El conflicto hace que justamente eso tome cuerpo y se muestre en el otro. Por eso, “psicoanálisis y filosofía son el uno para el otro el mejor síntoma”¹⁷. Es decir, un signo cargado de significación, pero a la vez un punto de fuga que cuestiona la redondez y consistencia de los discursos. El buen síntoma es el que permite nombrar lo real y “cuya verdad no taponar el agujero de lo real, sino que lo deja ser nombrándolo”¹⁸ “El psicoanálisis y la filosofía nombran la una para el otro el lugar por donde deben hacer la prueba de lo real que les permita ser ellos mismos”¹⁹

Su encuentro traza el recorrido y la figura de lo “*unheimlich*”. De lo “*deinon*”, lo extraordinario que caracteriza la condición humana según el coro de Antígona²⁰. Su sino es encontrar en lo extraño lo más íntimo, familiar y propio. Y extrañar lo más entrañable. De ahí la inquietante fraternidad que los une y la facilidad con que ella se vuelve siniestra. En virtud de esa condición, el psicoanálisis y la filosofía se encuentran recíprocamente dislocados. Frente a la tentación de trazar una línea divisoria que coloque a cada uno en su sitio, hay entre ellos una exterioridad íntima, una auténtica *extimidad*. Extrañeza y complicidad en torno al abismo central y fundante.

Encuentro en y a través de la línea. El criterio de ordenación por división de campos y ubicación de cada uno en el suyo, no es aquí buen juez. En efecto, esa *ratio* “empuja irreflexivamente a todo lo que no le parece adecuado a *ella* a la supuesta ciénaga de lo irracional, de la que, además, ella misma pone los límites. La razón y su representar son sólo *un* modo del pensar que de ninguna manera está determinado por sí mismo, sino por lo que ha conminado al pensar apelando para que piense a la manera de la *ratio*. Que éste erija su dominio como racionalización de todos los órdenes, como normalización y nivelación en el seno de desarrollo del nihilismo europeo, da tanto que pensar como los correspondientes intentos de escapatoria a lo irracional”²¹. Esa operación pretende componer excluyendo y armonizar haciendo que los unidos por la espalda se ignoren. El hombre mismo no se limita a estar de una parte. Está en el borde,

¹⁷ JURANVILLE, A. “Psicoanálisis y filosofía” *Ornicar* n° 29. Trad. en *Boletín de Cepyp* n° 8 (1985) p. 17 y 23.

¹⁸ JURANVILLE, A. *Lacan et la philosophie* p. 484 Paris, P.U.F., 1984

¹⁹ JURANVILLE, A. “Psicoanálisis y filosofía” p. 24

²⁰ SÓFOCLES *Antígona* vv. 332 yss. Como es sabido Heidegger tradujo e interpretó *deinon* como *unheimlich*. Ver *Introducción a la metafísica* p.136 ss. Barcelona, Gedisa, 1997. Ver también el comentario de J. Lacan en *Le Séminaire VII. L'éthique de la psychanalyse* p. 320ss. Paris, Seuil, 1986

²¹ HEIDEGGER, M. “En torno a la cuestión del ser” en *Hitos* p.316, Madrid, Alianza, 2000

“en la zona crítica de la línea”, más aún, él mismo “es esa zona y por ende la línea”²². La condición humana es una encrucijada en correspondencia con el ser tachado y con la realidad que no puede ser representada como absoluto, “uno y todo”. Y su existencia se juega en el umbral del presente que puede resultar cruz o resurrección, acontecimiento o desistimiento.

Se trata, pues, de un conflicto que no se resuelve repartiendo el campo y fijando las diferencias, sino manteniéndose en el límite y movilizándolo el pensar. Como explica E. Trias, el límite no es sólo línea de separación y exclusión o frontera; es también borde, filo, umbral, punto de paso, de mutación y transformación, línea de giro y de articulación²³. Incluso en cuento corte, el límite reúne dos caras. No es sólo el fin, la determinación que niega y cierra, sino también la que afirma y abre, el inicio, la fundación. Y no se encuentra sólo fuera, en el borde exterior, sino también dentro, en el centro. Hay un límite interior inscrito en el anillo o en el nudo y contorneado por el movimiento de sus cabos sueltos. Al intentar nombrar el fundamento nos encontramos con el límite que, a la vez, es principio. En la dimensión temporal, Nietzsche concebía el instante presente, frontera entre pasado y futuro, como puerta²⁴. Por todo ello el límite puede actuar como articulador, hacer la función de bisagra. De su carácter fundamental da mejor idea una pequeña pieza tradicional: el quicio. El límite actúa como quicio. Relación, pues, entre psicoanálisis y filosofía en el límite y en el quicio. Sobre la línea, donde precipitan los momentos de emergencia y comienza a relampaguear, sobre la posibilidad cierta de sufrimiento y destrucción, otro modo de ser y de pensar, es decir, de desear.

De hecho, mi desasosegado interés por el psicoanálisis está ligado a la experiencia de la condición humana en la especial desnudez y fragilidad en que la pone la filosofía. Y no es sólo, en cierto sentido ni siquiera es sobre todo, interés por la ‘teoría psicoanalítica’ y por Lacan como excepcional teorizador y el más especulativo entre los psicoanalistas. Desde el momento en que la filosofía no cede a la tentación de negar afirmando que “todos los hechos que nos atormentan no existen, porque no pueden existir”²⁵, la clínica es eso otro que ella rehúsa, pero no puede ignorar. El filósofo que se abandona al sueño de omnipotencia de la voluntad de saber, fomenta los malestares y patologías de la cultura, pero el filósofo crítico es también “médico de la cultura”²⁶, cuidador de la condición humana y de la verdad. Analiza críticamente la proliferación cancerosa del saber y de la ‘cura sui’, a sabiendas de que el nihilismo es incurable, pero requiere ineludiblemente atención y cuidado. Escarmentada de salvadores y de medicinas milagrosas, está en condiciones de reconocer la importancia de la cura y de resistir a la exaltación del ‘*furor curandi*’. La filosofía no puede renegar de la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo, sin traicionarse a sí misma.

Se trata de hacerse cargo de la vulnerabilidad de los hablantes mortales. Y de asumir dignamente la fragilidad del bien. El bien no sólo es difícil, sino que ni siquiera es uno y pleno. Como muestra la tragedia de Antígona, el bien común de la ciudad, así como el determinado por una ley universal, no dejan lugar para la honda fraternidad de

²² HEIDEGGER, M. *Ibidem* p. 333

²³ Ver especialmente de E. TRIAS *Lógica del límite* Barcelona, Destino, 1991 y *La razón fronteriza* Barcelona, Destino, 1999

²⁴ NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra* 3ª parte, ‘Dela visión y del enigma’ 2, *Sämtliche Werke* 4, p. 199-200. Trad. Madrid, Alianza, 1979, p. 225-226.

²⁵ FREUD, S. Carta a K. Abraham del 14 de enero de 1912. *Correspondencia de S. Freud* III, p. 352 Madrid, Biblioteca Nueva, 1997

²⁶ NIETZSCHE, F. “El filósofo como médico de la cultura” Fragmentos de 1873. *Sämtliche Werke* (Edic. Colli-Montinari) 7, p 545. Trad. en *El libro del filósofo* p.77ss .Madrid, Taurus, 1974.

la sangre y de los afectos. Y ésta, a su vez, puede hacer triunfar la ley de la muerte por amor al hermano muerto.

Precipita ahí la tragedia del deseo. De un lado éste es incondicional, y nuestro imperativo ético básico es actuar conforme al deseo que nos habita, no usarlo como moneda de cambio, “no ceder sobre su deseo por el buen motivo, ni siquiera por el mejor”²⁷. Pero ese deseo irrenunciable, no es lo que la filosofía tiende a pensar como deseo puro. Paradójicamente, el deseo puro termina siendo deseo de muerte y mata. La pasión subjetiva incondicionada no logra la verdad del deseo, ni libra de la exaltación sádica del sacrificio. En ese extremo, la lucidez de la filosofía propicia, como hace Spinoza, un amor inteligente que no conduzca a la disolución del deseo en el goce, ni a su consumación siniestra en el sacrificio a dioses oscuros o a causas imaginarias²⁸. “Un amor menos tonto” y más verdadero. “Es un amor que ya no hace de la soledad una tristeza, (...) que ya no es impotente para captar la verdad de la soledad”²⁹. La verdad de que la sexualidad y la pasión amorosa, marcadas por la castración, levantan, enredan y transforman las vidas de los seres humanos, pero no existe la relación plena con la que sueñan y de la que están suspendidos. Justamente porque no existe.

Encuentro y diferencia, pues, en el corazón de la ética. Si lo bueno para los hombres es el arte de vivir como humanos, nuestra responsabilidad implica cuidar nuestro deseo, nuestra esencia, es decir, sostenerlo y despejarlo, llevarlo a su verdad. En lugar de banalizar evasivamente el malestar, un filósofo tiene que afirmar que no sólo lo más urgente, sino también lo más digno éticamente es curar. Pero curar no es cualquier cosa. No es cuestión de curas, curanderos, tranquilizantes, adaptaciones. Curar es cuidar nuestro modo de ser, despejarlo y articularlo en una urdimbre de palabras y acciones. Sostenerlo en su lanzamiento simbólico, impulsarlo en el vuelo propio de un cuerpo que sueña.

Cuidar la condición humana no es sólo conocerse, intentar poner remedio a los males y, en todo caso, tener piedad o *humanitas*, sino también ser y actuar de otra manera. En eso consiste el *ethos* humano, el carácter y la ética, antes que en la compasión y la benevolencia. Y eso implica construir y sostener un horizonte digno de los hombres. Responder de sí y corresponder a los otros. En esa condición abierta y expuesta radica el poder de la palabra, afirmada por el psicoanálisis, en su bajada a los infiernos del sufrimiento y la locura, con un vigor que la filosofía ha concebido sin atreverse a ponerlo a prueba hasta ese punto. Así interpretar y dar sentido se convierte en un auténtico ejercicio de humanidad. “La experiencia sobre el sentido afecta en la cura analítica a lo real de la pulsión”³⁰.

4) Núcleos, nudos.

En su relación con el psicoanálisis la filosofía no se juega una ampliación de su parcela, sino un cambio de actitud, de disposición. Compromete la persistencia en su condición de ‘posición’, de hacer presencia; o el abandono a los espejismos y la especulación. Y su interés para los psicoanalistas no está en pasar por los filósofos, de Descartes a Spinoza, de Kant a Hegel y de éste a Nietzsche, de la fenomenología a

²⁷ Ver LACAN, J. L'éthique de la psychanalyse p. 368 y 323ss, 329, 362, 370. ALEMAN, J. Lacan en la razón postmoderna p. 135

²⁸ Cfr. LACAN, J. Le Séminaire XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse p. 247, Paris, Seuil, 1973

²⁹ ALEMAN, J. LARRIERA, S. Lacan: Heidegger. El psicoanálisis en la tarea del pensar p. 89 y pp. 84ss

³⁰ ALEMAN, J. Lacan en la razón postmoderna p. 27

Heidegger etc. Ni siquiera en pasar de la conciencia al deseo que se hace consciente en los afectos, o del *ego cogito* al sujeto deseante y a su geometría complicada. Su *Erfahrung*, su experiencia formadora, no es ese viaje de ilustración y progreso, sino la experiencia insustituible de la condición humana que se hace en el pensar libre.

El interés del psicoanálisis para mí en tanto que dedicado a la filosofía, no ha consistido en que él brinde la oportunidad de una excursión para recuperar temas perdidos y rellenar sus huecos: el cuerpo, los afectos, la sexualidad. No se trata de una ocasión para el aprovechamiento y la apropiación, que rápidamente olvida al expoliado. El encuentro se produce de nuevo en el centro: en el logos, en la condición de vivientes que hablan, en la estructura de sujetos. El psicoanálisis ayuda a comprender lo que algunos filósofos balbucían: Que el yo es una instancia de desconocimiento, no sabe bien lo que dice, ni quien es. Que la supuesta transparencia del lenguaje es un velo. Que el sujeto es excéntrico y está radicalmente escindido; escisión constitutiva, estructural e insuperable, pero que puede realizarse, discurrir y tratarse de distintas maneras.

Los dos hilos se anudan en torno a esa escisión y a nuestra doble dimensión de cuerpos y signos; dos dimensiones inseparables pero irreductibles y no armónicas. La sexualidad condensa con especial intensidad esa encrucijada. Si resulta crucial es porque atraviesa el cuerpo y la mente, concita la pulsión y los símbolos y recorre un arco que va desde el instinto a la sublimación, en el sentido más activo de creación de lo sublime. Justamente por eso entraña un profundo desajuste con el propio cuerpo, con el mundo de la vida y sus compensaciones; y conlleva vivir en la desmesura y el 'exceso', en la extrañeza.

Desde esas coordenadas, el psicoanálisis convoca e interpela a la filosofía en su fuerte: la ontología. Atreverse a pensar el ser como devenir y acontecimiento, conduce a una forma de negatividad que lleva a la filosofía a su mayor perplejidad. En ese extremo, donde se queda sin palabras, se atisba una radical relación entre ser y falta como indica el nihilismo. Justamente ahí comparece el psicoanálisis y afirma la copertenencia entre ser y falta, con el significado tejido en su propio recorrido. La experiencia analítica muestra reiterada y crudamente que la esencia del objeto es fallar, y la del lenguaje tirar la red y no dar siempre ni por entero a la caza alcance. Cuando la filosofía reconoce eso, está en su sitio aunque lo aprenda de otros.

En ese filo compartido, ella contribuye a revertir la negación y resignificar la falta, a concebirla como condición de posibilidad y como fundamento, lo mismo que hace con el abismo. Así podrá afirmar con Lacan que no se trata de falta de esto o aquello, sino de "falta de ser por la cual él existe"³¹. Se trata de una falta constituyente, de la falta que hace falta que haya. Falta en ser y no sólo en el tener, que ninguna propiedad o adquisición puede cubrir. Falta que no es mera carencia, sino matriz del deseo. La filosofía por su parte advierte que la falta no es necesariamente la huella de lo perdido. La pérdida no es la medida de la falta, ni encierra todo su significado. La falta es también sombra del exceso constitutivo del lenguaje, de su dimensión simbólica, de su capacidad de tejer con lanzadera. Exceso que anima la vida y la tarea de pensar. Cuando interpretamos la falta como pérdida de una condición inicial privilegiada, la sometemos al esquema del paraíso perdido, que, a su vez, es la retroproyección de una posibilidad deseada e idealizada. Esa falta constitutiva no es una deuda, no tiene medida, ni precio. No se puede saldar ni pagando con alguna libra de carne.

Ahora bien, era capacidad afirmadora de la filosofía encierra su mayor peligro. Alimenta la tentación de confundir ese pensar con el saber y la ilusión de que la verdad sea una y toda. En esa desmesura anida la locura propia de la razón. La pretensión de

³¹ LACAN, J. *Le Séminaire II Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* p. 261, Paris, Seuil, 1978

encerrar la verdad en márgenes seguros de un saber la traiciona y la pierda. Además, la verdad se convierte así en señuelo de una técnica de caza y de dominación. El ideal de un saber absoluto engaña en nombre de la verdad, sacrifica en nombre del bien y aliena en nombre de la omnipotencia.

El psicoanálisis despoja a la filosofía de esa ilusión de un saber completo. Le enseña la dura lección de que para aproximarse a la verdad es preciso llegar a tener razón y saber perderla. Decir la verdad no depende sólo de la intención y la voluntad de un sujeto que no es el dueño del lenguaje. El inconsciente no es lo meramente desconocido y extraño al saber. Su paradoja consiste en estar estructurado como un lenguaje con su propia lógica y encerrar un saber que sólo fragmentaria e indirectamente puede ser sabido. Se expresa en signos, pero codificados y parcialmente sustraídos. Su desconocimiento no radica sólo en el olvido o la omisión, sino que entraña una ausencia estructural, un 'no poder decir' inherente al lenguaje y en particular a aquello que se oculta en los signos que hace, porque es, estructural y no sólo incidentalmente, inconsciente. El inconsciente marca el corte que señala que no puede haber absorción y apropiación completa de la verdad por el saber, que el fin no puede ser la síntesis completa. Al mismo tiempo, su forma de hacer signos alimenta de una manera perversa el afán y la insatisfacción del deseo de verdad, como Freud vio que ocurre con la histeria. De ahí su deriva destructora. El psicoanálisis muestra la dinámica perversa que puede anidar en el amor a la verdad.

Justamente por eso es preciso elaborar rigurosamente los conocimientos para vivir sanamente y no sólo para saber. Pero a pesar de todo, la verdad no se logra por acumulación de saberes, no se conquista, es huidiza, se esconde. El pacto de Fausto falla tanto si se cede la vida para lograr el saber, como si se cede el saber para lograr la juventud y el goce. El lenguaje mismo necesita pliegues para ser habitable. Un saber liso y completo, panóptico, sería como una estepa helada, resultaría siniestro.

Frente a la tentación de asegurar la verdad en los dominios del saber, es preciso llevar a éste hasta los bordes de aquella. El deseo de verdad característico de la filosofía es voluntad de sistema, y no puede renunciar a ello. Se rebela contra la limitación y la fragmentación y aviva la potencia antes de aceptar la imposibilidad. En la tensión sostenida de ese esfuerzo se pone de manifiesto que estructurar, tejer de principio a fin, es propio de la dinámica del *logos*. Pero también lo es dejar huecos y no conseguir el anclaje primero y último de la red. En ese movimiento sobre el límite brilla la condición de la verdad no-toda y se reconoce que ella habla a medias palabras. Avanzar sobre ese filo requiere asumir la finitud y la negatividad y posibilita hacerlo no sólo negativamente, sino de modo afirmativo. En efecto, no se trata de una privación o condena, sino de una condición, y más que renuncia o resignación requiere resignificación y recreación, que siempre serán parciales pero pueden ser incesantes.

Al don de la verdad no-toda que el psicoanálisis le hace, la filosofía responde ofreciendo su propia experiencia doble: no vale cualquier explicación, pero la lógica no resuelve ni garantiza la verdad. El rigor y la formalización son condiciones necesarias pero no suficientes. Es precisa una reforma o reconstrucción del entendimiento, como proponía Spinoza, por exigencia de la razón misma. La matriz de la verdad es gravemente humana y su alumbramiento no sucede sin desgarros y llanto. Ni los filósofos ni los psicoanalistas están llamados a ser fontaneros o reparadores del sentido y el orden. A pesar de sus reiteradas ilusiones, la filosofía no tiene como destino comparecer como testigo en el juicio final y decir toda la verdad y nada más que la verdad. Un mundo sin enigmas sería inhóspito y terrible también para un filósofo. Hay algo obsceno, perverso y despótico en el afán de saberlo y decirlo todo.

Así en el deseo de verdad se produce una sorprendente y delicada alianza: El psicoanálisis practica la suspensión del significado para que acontezca algo de verdad. La filosofía practica la suspensión de las pretensiones excesivas de sentido para no ignorar el que realmente se puede dar y para valorar las preguntas y repuestas pequeñas. Desde esa perspectiva, “nuestra dificultad primaria no es la pérdida de sentido, sino el exceso de pretensión de sentido”³². Padecemos no sólo de la falta de sentido, sino también de su exceso. Para ser íntegramente humanos necesitamos el coraje de la imperfección, de buscar sentido en los restos y darle valor. El hombre requiere que las luces sean moderadas para poder pensar y vivir humanamente. La luz total ciega y la oscuridad pudre. Filosofía y psicoanálisis deben en cierta manera fracasar para seguir siendo fieles a sí mismos. Su fracaso parcial los sostiene y su éxito completo sería una desgracia.

En su encrucijada ambos cuestionan sobre todo el dogma supremo y más actual, el que rige la economía del máximo beneficio y se levanta como fin último que lo ordena y justifica todo. Puede adoptar diversas formas, pero todas convergen en la racionalidad instrumental y la lógica económica funcionando como auténtica teología. De ahí la importancia y el alcance de la subversiva genialidad de Freud al abordar un “más allá del principio de placer” y romper con la legitimación del orden e incluso del principio de realidad por ese principio que se postula como último y supremo. No es extraño que en su planteamiento la categoría misma de principio salte a primer plano y que Freud se vea envuelto en cavilaciones filosóficas.

Lacan da un paso más al explicitar que ese régimen extraño que funciona más allá del principio de placer no es una excepción perversa, sino la norma. El imperativo de la moral y de la ley encierran “voluntad de goce”. Voluntad que al universalizarse y aliarse con la pretensión de sentido, se vuelve imperativa. Hay una sorprendente afinidad de “Kant con Sade”³³. Ese imperativo de goce no obedece ya al principio de placer, ni por supuesto al bien. El capitalismo le confiere una generalización desvergonzada, lo recubre de rentabilidad y lo resume en un mandato inequívoco: ¡produce y goza!

“El problema económico del masoquismo” no es sólo el de algunas patologías; sino también, y especialmente el de la moral y la perfección. Hay un masoquismo moral cultivado por el Super-Yo y por el afán de perfección. De ahí el descubrimiento inquietante según el cual el bien no sólo es raro y frágil, sino que a veces, además, lleva a lo peor. En el retablo luminoso de los ideales se dibuja en negativo el rostro de las víctimas sacrificadas en su altar. Entregado a esos valores, el yo se degrada hasta convertirse en “siervo sumiso que corteja el amor de su amo”³⁴.

El psicoanálisis desmonta esa economía sangrienta de justificación y, sin necesidad de esperar un bien absoluto, tiene el valor de atreverse a intervenir allí donde es más difícil e ineludible: en el sufrimiento y el malestar, incluido el de la misma cultura. Se esfuerza en curar sin halagar con promesas de bienestar y en ayudar a asumir la insatisfacción propia de la condición humana. En este sentido, el psicoanálisis avanza “más allá de la ética del bien”³⁵. Esa dignidad ética es para la filosofía una invitación a sostener la suya propia y a resistir a la tentación de rehuir el problema y refugiarse en la especulación. Llamamiento especialmente valioso si se tiene en cuenta que “la mayoría no practica estas cosas, sino que refugiándose en el logos creen filosofar y

³² MARQUARD, O. *Apología de lo contingente*, p. 57, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2000

³³ LACAN, J. “Kant con Sade” en *Escritos* II, pp. 744-770, México, Siglo XXI, 1984.

³⁴ FREUD, S. *El yo y el ello* *Obras completas* XIX, p. 56

³⁵ LACQUE-LABARTHE, Ph. “De l'éthique: à propos d'Antigone » p. 23 en AUTONOMOVA, N. et al. *Lacan et les philosophes* Paris, A. Michel, 1991

llegar así a ser hombres cabales. Se comportan como los enfermos que escuchan con atención a los médicos, pero no hacen caso de lo que les prescriben, y así como estos pacientes no sanarán del cuerpo con tal tratamiento, tampoco aquellos sanarán el alma con tal filosofía”³⁶

A su vez la filosofía despierta al psicoanálisis de su sueño de convertir la terapia en fármaco y le recuerda que éste es medicina y veneno al mismo tiempo. En la cultura actual la ilusión de omnipotencia está más intensa e impunemente vinculada a la técnica que al conocimiento. Tomar la terapia como un remedio automático, más que una cura es un modo de cultivar la enfermedad y el malestar en una forma más sutil y perniciosa. Sin esa cautela, el psicoanálisis se desliza hacia la impostura y se convierte en una trampa.

Despejado así el campo y a través de ese despojamiento la filosofía y el psicoanálisis pueden reconocerse. Ser solidarios en la tarea de abrir un horizonte digno de los humanos, sin ceder ese firmamento por una pieza, sea ésta una habitación en la que cobijarse o una moneda. Ambos tienen en común un asunto pendiente: concebir y hacer valer otra economía del deseo. Atreverse a tomar en serio la felicidad, al menos tanto como al sufrimiento, y concebirla no como premio y lenitivo, sino de manera que sea digna de los seres humanos. Una felicidad lúcida, libre y efectiva aunque sea parcial y no haya consumación.

En medio de esa tarea inacabada, la filosofía crítica sabe que si no cede a la ilusión y salva el honor del pensamiento, siempre queda una página ausente. El psicoanálisis se lo recuerda a ella y a sí mismo cuando ambos están tentados de rellenarla con la urgencia y contundencia del imaginario. La filosofía le recuerda a él que no basta curar para hacer el bien verdadero; y se recuerda a sí misma que el bien tiene que ser práctico. En medio de la diferencia y la tensión entre ambos, cada uno ayuda al otro a salvar su dignidad cuando están inclinados a perderla cediendo a las razones y los encantos del saber y del bien. Se emplazan mutuamente ante sí mismos, convocados cada uno a sostener su condición y responsabilizarse de ella. Si no es así corren el riesgo de convertirse en disciplinas, dominios cómodos pero inhabitables, siniestros.

³⁶ ARISTÓTELES Ética a Nicómaco II, 4, 1105b 12-18