

# Seminario 7. La ética del psicoanálisis

Ramon Miralpeix,  
Donosti, 16 de febrero 2018,

## LA PARADOJA DEL GOCE (I)

### *La muerte de Dios. Clase XIII del 16 de marzo de 1960.*

Lacan inicia la clase que Miller tituló “La muerte de Dios” con una nueva referencia al artículo de Sperber, porque se encuentra en la vía de su desarrollo sobre la sublimación.

Sigue con una crítica de este artículo más extensa de lo que quizás merece. La hipótesis de Sperber es que el origen del lenguaje está ligado a la significación sexual de las primeras actividades comunitarias de trabajo que se desarrollaron en la evolución del hombre, y a los sonidos “espontáneos” que las acompañaban. Está claro el interés de esta hipótesis sobre la (205-2)<sup>1</sup> “*relación radical que existe entre las relaciones instrumentales primeras, las técnicas primeras, los actos mayores de la cultura, el abrir el vientre de la tierra o incluso los actos mayores de fabricación del vaso, y el órgano sexual femenino, más que el acto sexual*”. Es decir, que el artículo tiene su interés (205-3) “*en la medida en que el órgano sexual femenino o, más exactamente la forma de abertura y de vacío está en el centro de todas las metáforas*”; es decir, el artículo nos permite (206-1) “*percibir... que el simbolismo sexual, en el sentido ordinario del término, puede llegar a polarizar en el origen el juego metafórico del significante*”. No voy a redundar en los puntos en que se apoya la crítica que hace Lacan, todos podemos leerlos y no parece que haya dificultades para entenderlos (se trata de todo el punto 1 de esta clase), sólo voy a resaltar los que me parecen más interesantes, como que Sperber se olvida de distinguir (204-2) “*la función –propia- del significante, de la creación de la significación mediante el uso metafórico y metonímico de los significantes*”; o la diferencia que hay entre el grito (205-5) “*más o menos tipificado que acompaña una actividad, y el uso de un significante que desprende de ella (esa actividad) el elemento de articulación con, o bien el acto o bien el órgano*” ... Algo que nos sorprendió del artículo en cuestión fue que para Sperber apareciera fundamentalmente antes el verbo –la conexión del sonido emitido con el acto- que el sustantivo<sup>2</sup>. Finalmente no se encuentra la estructura significativa -de oposición como conocemos desde el “fort-da”- en lo que sería el llamado sexual natural (¿?). Recuerden dos cosas a nivel intrínseco del lenguaje: en primer lugar sólo un signo fónico, vocal, es significante por oposición a otro significante; y en segundo, este significante representa a un sujeto para otro significante... lo que implica, a nivel extrínseco, la necesidad de otro sujeto que recoja la cadena  $S_1 - S_2$ . Esa necesidad que se deduce de la articulación significativa, veremos más adelante como va a deducirse también del par imaginario-simbólico en relación a lo real del goce.

---

<sup>1</sup> NOTA GENERAL: entre paréntesis se indica la página y el párrafo del Seminario 7, *La ética del psicoanálisis*. Ed Paidós 1988

<sup>2</sup> Si bien Sperber hace un corte, diferencia bien entre el nacimiento del lenguaje a nivel individual (a través de la relación madre-hijo) y el nacimiento del lenguaje a nivel filogenético, no creo que hubiera que desestimar, igualmente para la especie, la conexión de nombrar, dar nombre, al objeto, siendo ese nombrar el objeto una primera “condensación” entre el objeto y todo lo que acompaña su “obtención” a partir de su ausencia.

[La pregunta que nos queda por resolver, es la relación entre este artículo y lo que ha dicho hasta ahora sobre la sublimación.]

### Las conferencias de Bruselas.

En el segundo punto retoma y abunda en algunas de las cosas que dijo unos días antes, el 9 y el 10 de marzo en la Universidad Católica de Bruselas. Entonces, voy a empezar este punto señalando lo que conviene resaltar de esas conferencias, por la cocontinuidad que tienen en las clases que me corresponde comentar.

Lacan toma carrerilla para hablar de la ética, desde Freud y el psicoanálisis, a partir de la crítica de un posible abordaje de la cuestión desde el yo y la consciencia. Para ello, parte de los equívocos sobre éstos y prosigue con la estructura del lenguaje como siendo la del inconsciente, para terminar en la cuestión de la ley del padre en relación con el deseo (ley y deseo relativos a la misma estructura del orden signifiante, de lo simbólico). Veámoslo

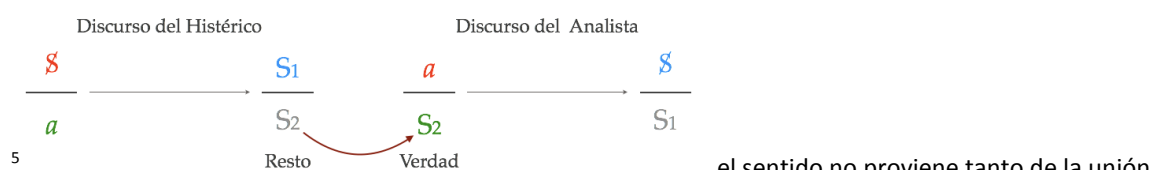
I) *“El yo, considerado como función de síntesis a la vez que de integración; la conciencia, considerada como la culminación de la vida y la evolución como vía del advenimiento del universo a la conciencia”* (3-1)<sup>3</sup> sólo sirven para camuflar que no hay manera de sostener ni la unidad del ser ni del saber, ni de las finalidades del sujeto.

La cuestión de que trata es la impotencia del hombre para alcanzar su deseo... por lo que pasa en las tinieblas, eso que Freud trató de esclarecer... puesto que *“lo propio del inconsciente freudiano es ser traducible incluso allí donde no puede ser traducido”<sup>4</sup>, es decir, en un cierto punto radical del síntoma,... como siendo de la naturaleza de lo indescifrado, por lo tanto de lo descifrado, es decir, de no estar representado en el inconsciente sino como prestándose a la función de lo que se traduce.* (4-1)

II) *Eso que se traduce, técnicamente, es lo que se llama el signifiante (con sus dos propiedades o dimensiones: 1.- de estar ligado sincrónicamente a una batería que lo contiene junto a otros elementos que pueden sustituirlo; y 2.- de estar disponible para su uso diacrónico para la constitución de una cadena signifiante)”. El ejemplo más puro de signifiante es la letra... una letra que no quiere decir nada... “ningún sentido nace de un juego de letras o de palabras sino en tanto que éste se propone como una modificación de su empleo ya recibido. Esto implica que toda significación ... participa de significaciones a las cuales ya ha sido ligado... Y esto constituye la dimensión que yo llamo de la metonimia, que hace poesía de todo realismo.”<sup>5</sup> Esto implica, por otro lado, que toda significación nueva no*

<sup>3</sup> Esta numeración corresponde a la página y el párrafo de “mi” captura de las conferencias –que se encuentran en el “tout pas-tout-Lacan”

<sup>4</sup> Se puede encontrar ahí el digno de lo que más tarde abordará como real, como sin-sentido.



entre el signifiante y el significado, sino que éste se produce por el hecho de que el significado de un signifiante proviene siempre del lugar que el mismo signifiante ocupa en otro discurso. Así, el sentido del signifiante binario,  $S_2$ , saber como verdad en el DA, no deja de tener relación con su valor de resto, de producto, en el DH. (De la clase sobre el Seminario “...o peor”, clase V “Topología de la palabra”, p 75)

*se engendra sino por la substitución de un significante por otro: dimensión de la metáfora por donde la realidad se perfora de poesía.” (4-párrafos finales) Toda nuestra conducta está marcada por las huellas del significante. (Estamos en pleno apogeo de lo simbólico)*

El deseo inconsciente lo es en tanto el discurso inconsciente habla (sueños, lapsus, chistes... síntomas) y que por el hecho de que habla, miente. Así, de este deseo la consciencia sólo puede saber que es incognoscible.

III) Lo que lo crea es la misma estructura del lenguaje, como la Ley crea el pecado (Referencia a la epístola de San Pablo a los romanos 7: 1-14<sup>6</sup>) y el deseo. (eso que por otra parte constituye el centro de los mitos de Edipo, del padre de excepción de Tótem y tabú, y de Moisés y el monoteísmo). En la clase (207-4) explica que se trata de substituir el pecado por la Cosa para llegar a la formulación precisa del nudo de la Ley y el deseo. Tenemos pues la Cosa articulada a la Ley y al deseo.

Sigue con una pregunta, pues no olvidemos que intentamos hablar de la ética del psicoanálisis: ¿cómo es que Freud siendo como era un gran materialista, no pudo resolver este fácil problema de la instancia moral por el recurso al utilitarismo? (de hecho, en un primer momento lo intentó con la substitución del principio del placer por el principio de realidad) Lacan se refiere aquí, a lo útil de la ley para funcionar en lo social, hasta el extremo de que alguien se condene por el placer de sacar adelante a aquellos que no podrían vivir sin su socorro. Sin embargo hay algo que no tiene relación con lo benéfico de la utilidad que marcaría la moral, y que *“consiste primordialmente en la frustración de un goce convertido en ley aparentemente ávida” (7)*

Freud intenta encontrar el origen de esta ley y –más allá de un esquema evolucionista según el cual la ontogénesis reproduciría la filogénesis (más allá, especialmente, porque de lo que se trata para nosotros no es del individuo sino del sujeto, de modo que lo que interesa de la historia es el discurso sobre lo acontecido por encima de lo acontecido en sí, como un sueño, del que importa el decir de quien lo cuenta contándolo)- lo encuentra alrededor de la función, de la figura, del Nombre del Padre, perfectamente articulable alrededor de la tradición judeo-cristiana. Es ahí donde Lacan hace referencia al “Moisés y el monoteísmo”, como la culminación de lo que empezó con el Edipo y siguió con Tótem y tabú, y cuya figura concentra sobre sí el amor y el odio.

---

<sup>6</sup> “Hermanos, ¿Acaso ustedes ignoran, hermanos -hablo a gente que entiende de leyes- que el hombre está sujeto a la ley únicamente mientras vive? Así, una mujer casada permanece ligada por la ley a su esposo mientras él viva; pero al morir el esposo, queda desligada de la ley que la unía a él. Por lo tanto, será tenida por adúltera si en vida de su marido se une a otro hombre. En cambio, si su esposo muere, quedará desligada de la ley, y no será considerada adúltera si se casa con otro hombre. (...) *¿Diremos entonces que la Ley es pecado? ¡De ninguna manera! Pero yo no hubiera conocido el pecado si no fuera por la Ley. En efecto, hubiera ignorado la codicia, si la Ley no dijera: No codiciarás. Pero el pecado, aprovechando la oportunidad que le daba el precepto, provocó en mí toda suerte de codicia, porque sin la Ley, el pecado es cosa muerta.* Hubo un tiempo en que yo vivía sin Ley, pero al llegar el precepto, tomó vida el pecado, y yo, en cambio, morí. Así resultó que el mandamiento que debía darme al vida, me llevó a la muerte. Porque el pecado, aprovechando la oportunidad que le daba el precepto, me sedujo y, por medio del precepto, me causó la muerte. De manera que la Ley es santa, como es santo, justo y bueno el precepto. ¿Pero es posible que lo bueno me cause la muerte? ¡De ningún modo! Lo que pasa es que el pecado, a fin de mostrarse como tal, se valió de algo bueno para causarme la muerte, y así el pecado, por medio del precepto, llega a la plenitud de su malicia. Porque sabemos que la Ley es espiritual, pero yo soy carnal, y estoy vendido como esclavo al pecado..”

Hemos visto pues el salto del placer (del bien, como el de amar al prójimo como a mi mismo) al goce como ley ávida... que estaría en el centro del deseo inconsciente y que constituye la Cosa freudiana.

Se trata de la “sustancia” –si puedo decirlo así- de la causa de ese deseo, del objeto causa del deseo, y es desde ahí que Lacan retorna a la función del Padre como constituyendo un punto de crucial en la preservación del deseo, principio de su potencia y principio correlativo de su interdicción, es decir, sobre la puesta a prueba de ese deseo.

Es decir, principio de potencia del deseo y principio de interdicción como en banda de moebius, el primero generando en el sujeto el miedo y la defensa que le sigue, y la interdicción que atrapa el enunciado del sujeto (enunciado del deseo) para hacerlo pasar al inconsciente que no sabe nada de lo que soporta su propia enunciación.

Este Padre sólo prohíbe eficazmente el deseo porque está muerto, y además no sabe que está muerto: este es el mito que Freud propone. La razón de esa paradoja es que si Dios está muerto, ya nada está permitido: eso es lo que explicaría que el deseo sea tan amenazante, y la prohibición, la interdicción, tan necesaria y tan dura.

De hecho, el declive del Edipo no es más que el duelo por el Padre, aunque ese tenga como saldo la identificación que se llama el Superyó que condensa los reproches sobre sí mismo.

Y es ahí donde Lacan nos invita a distinguir en la función del Padre, por un lado su instancia simbólica –la de la ley articulada- y por otro, la incidencia del Padre real, determinante de efectos maléficos, de efectos de estrago.

En definitiva, Lacan considera al hombre sobredeterminado por un Logos que está por todas partes y que constituye a la vez su necesidad, una subestructura que sostiene la intención, que articula en él la falta del ser y que condiciona su vida como pasión y sacrificio.

En realidad, el pensamiento de Freud es desmitificador –en cuanto a la moral: por un lado, el dolor –al que se somete el sujeto- le parece inútil (recuerden el utilitarismo del sacrificio) y en cuanto al malestar en la civilización, parece resumirse en eso: tanto trabajo, tanto padecimiento para un resultado cuyas estructuras finales fundamentalmente lo agravan – este padecimiento.

Frente a la tradición moral que se sostendría en tres pilares: el bien soberano, la honestidad y la utilidad, Freud contrapone que el placer no es ningún bien soberano (el bien no existe en sí mismo, y el bien soberano no sabría ser representado); que el psicoanálisis no es ningún esbozo de honestidad de nuestro tiempo; y respecto del utilitarismo del placer, que la culpabilidad encuentra sus raíces en el inconsciente, cuya razón –de la culpabilidad- se encuentra en lo más profundo del hombre desde que el deseo es cadena de lenguaje articulado aunque él mismo no sea articulable.

Se trata del nudo de verdad donde el deseo y su regla se dan la mano con “eso” cuya naturaleza toma menos del ser-siendo del hombre que de su falta de ser de la cual lleva la marca.

Ahí termina su primera conferencia, y la segunda, del 10 de marzo, profundiza un poco más sobre la cuestión ética a partir del principio de la moral cristiana: “amarás a tu prójimo como a ti mismo”. Hay algo de excesivo en ese “amarás a tu prójimo”, sobretudo por lo que le sigue: “como a ti mismo”... Pues se trata de eso, del amor a sí mismo, es decir del narcisismo, (cuya dialéctica es necesario abordar desde los tres registros). Estoy ligado a mi

cuerpo por esa energía que Freud llamó la libido. Pero lo que amo en tanto hay un yo -al que me adhiero con una concupiscencia mental- es una imagen engañosa que me muestra una unidad en su forma: en realidad, me amo en tanto me desconozco, puesto que en el espejo amo a otro. En este espejo, no es extraño pues que no sea más que a mi a quien amo cuando amo a mi prójimo, ni que haga pasar por altruismo lo que es mi amor-propio... se trata de una otredad en la que el cazador se convierte en presa por la vanidad de una forma visual. *“Ésta es la cara ética de lo que articulé –para hacerlo entender- bajo el término de estadio del espejo”*. (13)

Sí, el hombre está hecho de identificaciones superpuestas, lo que hace que a veces aparezcan ensamblajes –personalidades- algo bizarras. El hombre cree reconocer, gracias a esas identificaciones imaginarias, el principio de su unidad bajo la ilusión de dominio de sí mismo, ilusión porque él es el engañado necesario, pues esa imagen no le contiene para nada, y sólo su desarticulación o su desmembramiento, permiten ver cuál es su lugar –de ese hombre- en el mundo.

Por el lado de lo simbólico, los elementos que lo constituyen, tal como Freud mismo los trata a partir de la asociación libre, son los significantes cuya emergencia implica, ante todo, su relación con lo que se oculta de radical en la estructura como tal. Eso es, el principio de la permutación: a saber, que una cosa puede ponerse en el lugar de otra por alguien, y por eso solo la representa. No se trata de la comprensión en Freud, sino más bien de un “raro acuerdo”, una conjunción, entre el decir de Freud y la Cosa. Se trata del funcionamiento efectivo de la cadena y sus efectos en el inconsciente –y por tanto, en sus formaciones, desde el lapsus al síntoma.

La consecuencia del inconsciente es que el hombre sabe que subsiste en una relación de ignorancia, “lo que quiere decir que la primera división que implica el acontecimiento psíquico en el hombre es aquella por la cual todo lo que resuena -como entendiéndolo bajo algún dominio de apetito, de simpatía, y en general, de placer- deja afuera y pasa por alto la Cosa a la que está destinado todo lo que experimenta en una orientación del significante ya predicativo.”<sup>7</sup> (15-2)

La Cosa es pues lo que marca –en el viviente- el lugar donde él padece del hecho que el lenguaje se manifieste en el mundo. *“Así es como el ser<sup>8</sup> aparece en todas partes donde el Eros de la vida encuentra el límite de su tendencia unitiva.”* (15) Se trata del principio de insatisfacción propio de las relaciones de amor. Hay algo irremediamente “hurtado”, no, mejor faltado, en la sexualidad humana.

### *El hombre, la mujer, el deseo, el falo y el objeto*

Por ello entra en juego el falo, cuya función, en la virilidad está sujeta a la fórmula “no lo es sin tenerlo”, y en la feminidad depende de la experiencia primitiva de su privación para llegar a hacerlo ser simbólicamente en el producto del dar a luz, lo tenga o no.

Así, este objeto como tercero, el falo, juega su función metonímica más secreta según se interponga o se absorba en el fantasma del deseo: este fantasma es al nivel de la cadena inconsciente, lo que corresponde a la identificación yoica en el discurso de la consciencia

---

<sup>7</sup> Predicativo, en oposición a atributivo. Es decir lo que dice de algo o alguien.

<sup>8</sup> Este *ser* no es ni el del yo ni el del sujeto. Va pareciéndose a lo que más adelante será el *parlêtre*

Consciente → identificación yoica  
inconsciente → fantasma del deseo

*“En el fantasma, el sujeto se experimenta como lo que él quiere al nivel del Otro, es decir, en el lugar donde es verdad sin consciencia y sin recursos: es ahí, en esa ausencia espesa que se llama deseo, que el sujeto se hace”*. (17\*) (pues) el deseo no tiene objeto, sino lo accidental que llega a significar los confines de la Cosa, es decir, esa Nada alrededor de la cual toda pasión humana regresa con su espasmo, con una modulación corta o larga, con un retorno periódico.

Lo que ha intentado Lacan es mostrarnos “las cadenas de esta topología que mete en el corazón de cada uno de nosotros este espacio abierto desde donde la Nada nos interroga sobre nuestro sexo y sobre nuestra existencia” (17): Ese es el lugar desde donde debemos amar al prójimo como a nosotros mismos, porque en ella –la Nada- ese lugar es el mismo.

Lacan cita en ese punto el poema “Humilis”, de Germain Nouveau<sup>9</sup>: se trata de un poema que agrupa los versos de dos en dos, en el primero se dirige al hermano, al sujeto trabajando en algo y en el segundo, como conclusión, le dice al hermano que se ame a sí mismo como lo que hace ama lo hecho... al final la conclusión del poema es: “Pero en Dios, Hermano, has de saber amar como a ti mismo a tu hermano y, sea quien sea, que sea como tu mismo.”

Tal es el mandato del amor al prójimo, y lo que ha descubierto el psicoanálisis es la ambivalencia por la cual el odio sigue como su sombra al amor por ese prójimo que es también lo más extraño, extranjero. Para muestra, lo que pasa con los refugiados. O el “a por ellos” cantado por los que les quieren, a esos ellos,... en la inexistencia.

En su radicalidad, ese “ama a tu prójimo como a ti mismo” se topa con el goce sin freno que requeriría, más que del sadismo, de un amor absoluto, es decir, imposible.

Aquí está la llave de la sublimación con la que el hombre intenta componer algo con la Cosa, en el arte (que la hace representar en el vacío del vaso), en la religión (que le inspira el miedo para mantenerse a la distancia justa de la Cosa), en la ciencia (que precisamente por no creer en ella, nos confronta a su maldad fundamental –de la Cosa)

---

<sup>9</sup> « Frère, o doux mendiant qui chante en plein vent  
Aime-toi comme l'air du ciel aime le vent  
Frère, poussant les bœufs dans les mottes de terre  
Aime-toi comme au champ la glèbe aime la terre  
Frère qui fait le vin du sang des raisins d'or,  
Aime-toi comme un cep aime sa grappe d'or  
Frère qui fait le pain, croûte dorée et mie  
Aime-toi comme au four la croûte aime la mie  
Frère qui fait l'habit, joyeux tisseur de drap  
Aime-toi comme en lui la laine aime le drap  
Frère dont le bateau fend l'azur vert des vagues  
Aime-toi comme en mer les flots aiment les vagues  
Frère joueur de luth, gai marieur de sons  
Aime-toi comme on sent la corde aimer les sons  
Mais en Dieu, Frère, sache aimer comme toi-même ton frère  
Et, quel qu'il soit, qu'il soit comme toi-même ».

Pues recordemos que la pulsión en Freud avanza hasta la pulsión de muerte. Por ello Lacan termina la conferencia con una alusión a la prudencia antes de avanzar demasiado rápido... *“protejamos las leyes para que podamos reencontrar el camino de la Cosa, las leyes de la Palabra por la cual está rodeada, cernida”*(18\*)

En el segundo punto de la clase que nos corresponde comentar, Lacan justifica que no es necesario adherir a verdades religiosas para interesarse *“en lo que se articula en términos propios en la experiencia religiosa [—por ejemplo, en los términos del conflicto entre la libertad y la gracia”]*(207-5). Aunque para Freud la religiosidad eran, para él, “letra muerta”, como recuerda Lacan, por más muerta que esté esa letra, fue realmente articulada (208-5). En realidad esa es la eficacia inconmensurable, que no se puede medir a priori, de la letra y el significante: una vez articulados, puestos en cadena, son capaces de producir efectos —de hecho es lo que pasa siempre— distintos a los esperados. Pues bien, Freud, a las puertas de su muerte, decide escribir un artículo muy atrevido... hay que ser muy valiente, o estar empujado por una razón o una causa muy potente para escribir “Moisés y la religión monoteísta” (que empieza en 1934 y termina, ya en Londres, en 1938) Recordemos que en su *Advertencia preliminar I*, escrita en Viena en 1938, Freud, después de constatar que el progreso ha sellado un pacto con la barbarie, se expresa en los siguientes términos:

*Vivimos aquí en un país católico, bajo la protección de esa Iglesia, sin saber por cuánto tiempo ha de ampararnos. Pero, mientras perdure, es natural que vacilemos en emprender cosa alguna que provoque la hostilidad de la Iglesia. No es cobardía, sino precaución; el nuevo enemigo, bajo cuya servidumbre no queremos caer, es más peligroso que el antiguo, con el cual ya hemos aprendido a convivir. Es que la investigación psicoanalítica que nosotros cultivamos es ya, de suyo, mirada con desconfianza por el catolicismo. Y no afirmaremos que injustamente.*

Mientras que ya en la segunda, escrita ya en Londres, después de la ocupación alemana de Austria añade:

*Las particularísimas dificultades que me asediaron durante la redacción de este estudio referido a la persona de Moisés —reparos íntimos y disuasiones exteriores— hicieron que este tercer ensayo, el de conclusión, lleve dos diversos prólogos que se contradicen y aun se anulan entre sí. En efecto, en el breve lapso que media entre ambos han variado radicalmente las circunstancias externas del autor. En aquel tiempo vivía bajo la protección de la Iglesia Católica y con la angustia de perderla con mi publicación y provocar, para los seguidores y discípulos del psicoanálisis una prohibición de trabajar en Austria. De pronto sobrevino la invasión alemana; el catolicismo reveló ser, para decirlo con palabras bíblicas, una «caña flexible». En la certidumbre de que ahora no me perseguirían sólo por mi modo de pensar, sino también por mi «raza», abandoné con muchos amigos la ciudad que había sido mi patria desde mi temprana infancia y durante 78 años.*

Bien, como resalta Lacan, lo que Freud trata en esa obra, es de explicar el triunfo del monoteísmo sobre *numen que surge a cada paso en la naturaleza* (cualquier cosa puede ser

entendida como manifestación de los poderes divinos) *“Lo numinoso pulula y actúa por doquier en la existencia humana, con tal abundancia además que, al final, el hombre debe dar muestras de cierto dominio para no dejarse desbordar”*<sup>10</sup> (209-3) Podríamos añadir que lo numinoso, lo que es interpretado como una manifestación de los dioses, no es más que una consecuencia lógica del lenguaje, es decir, el empuje al sentido, o la huida de lo informe, de lo inconcluso, de lo enigmático; en el corte de aguas que surge del lenguaje entre el sentido (ese mixto de simbólico e imaginario) y lo real (definámoslo de entrada como todo lo que le es ajeno, exterior) elegimos el sentido; como elegimos el placer (es decir, el principio de realidad) frente al goce (el más allá del placer). Y para Freud, el monoteísmo surge en Moisés, a partir de una serie de dualidades (Lacan habla de disociación (211-5)), homotópicas a la dualidad príncipes en Freud, la del inconsciente que por estar escondido domina lo consciente: *“...a las consabidas dualidades de esa historia - dos masas de pueblo, conjugadas para formar la nación; dos reinos, en que esta nación se fragmenta; dos nombres de Dios en las fuentes escritas de la Biblia-, agregamos nosotros dos nuevas: dos fundaciones de religión, reprimida {verdrängen; «suplantada»} la primera por la segunda, si bien luego sale triunfante a la luz por detrás de esta; y además, dos fundadores de religión (Moisés el egipcio, que mantiene la antorcha de Akhenatón en su razón para unir Egipto, todas sus tribus, todos sus pueblos, por el efecto de una sola creencia, un solo dios, frente la disgregación de cultos que se contagia en la forma de dificultad para amalgamar cualquier forma de unidad, sobretodo por el poder de las castas sacerdotales que quieren mantener y aumentar sus privilegios; y Moisés el Medianita, el del dios del fuego, de la zarza ardiente, el que dice “Yo soy lo que yo soy” , ambos llamados con el mismo nombre de Moisés, pero cuyas personalidades nosotros tenemos que separar. Y todas esas dualidades son consecuencias necesarias de la primera: el hecho de que una parte del pueblo había tenido una vivencia valorada como traumática, vivencia a que la otra parte permaneció ajena.”*<sup>11</sup>

Es decir, lo que cuenta es lo que ha quedado guardado, precisamente guardado en tanto que reprimido, en la oscuridad... La experiencia traumática es la del asesinato de Moisés el Egipcio –el Gran Hombre, y es la que culmina en el segundo asesinato, el de Cristo:

*“En la medida en que la maldición secreta del asesinato del Gran Hombre, que en sí misma sólo tiene poder pues resuena sobre el fondo del asesinato inaugural de la humanidad, el del padre primitivo, en la medida en que éste surge a la luz, se realiza lo que realmente hay que llamar, porque está en el texto de Freud, la redención cristiana.”* (212-0)

De esa forma, la ley de la palabra, de la letra escrita, manifiesta su dominio sobre lo imaginario de los dioses dispersos; y la ley de la segunda escena, la ley del inconsciente, la ley de lo que ya no puede recuperarse, se ve narrada de manera sublime bajo la forma del

---

<sup>10</sup> El mismo monoteísmo puede entenderse como una defensa contra un exceso de dioses, cada cual con sus fobias y filias particulares, con su goce singular: Frente a eso, el orden de un dios único que con sus mandamientos, con su ley, ordena todo el mundo, hasta las relaciones entre los *parlêtres*, la vida, la muerte y el sexo, tiene un efecto apaciguador.

<sup>11</sup> Volumen 23 (1937-39). Moisés y la religión monoteísta. Esquema del psicoanálisis. y otras obras / Moisés y la religión monoteísta. (1939 [1934-38]) / Si Moisés era egipcio...



templo que contuvo el Arca de la Alianza, destruido, desaparecido hasta el mínimo indicio: desaparición necesaria para sostener la eficacia de la ley, de la Alianza.

La pregunta que se formula Lacan es sobre por qué Freud se empeña en demostrar que la ley moral culmina en lo que llama el cristocentrismo sorprendente de Freud. Es por ello que intentará encontrar sus razones. Y después del Edipo por el que la muerte del padre, a pesar de todo, permite al hombre gozar de una mujer prohibida –a lo que hay que añadir, que Edipo no explica la ley, sino que la da por supuesta, la ley estaba ahí y Edipo la atravesó sin saber que lo hacía; entonces, Edipo más bien explica las consecuencias de su burla, sean o no conscientes, bajo la forma de castración. Entonces, la siguiente razón fundamental la encontramos en *Tótem y tabú*, en el asesinato del padre y sus consecuencias, la más importante la instauración de la ley como pacto entre los iguales, entre los hermanos. La ley ligada a la muerte del padre, a su asesinato, y vinculada a la *“ambivalencia que funda las relaciones con el padre, es decir, el retorno del amor una vez realizado el acto”*(214-0) *“Todo el misterio es ese acto. Está destinado a ocultarnos el hecho de que no sólo la muerte del padre abre la vía hacia el goce, que su presencia supuestamente prohibía, sino que refuerza su interdicción”* (214-1).

La cuestión es: el padre, en vida prohíbe, si muere podrán librarse de la prohibición, y es por ello que es asesinado por todos los hijos, para librarse de la prohibición. La paradoja es que la alianza, la ley necesaria después del acto, sostiene con más fuerza la prohibición por la que, al querer librarse de ella, se eliminó al padre. Esta *“falla interdictiva”* implicará que *“todo ejercicio de goce entraña algo que se inscribe en el Gran Libro de la deuda en la Ley”*. Es lo que vimos de alguna manera en San Pablo, y es, según Lacan, lo que Freud nos dice en *El malestar en la cultura*: *“todo lo que del goce se gira hacia la interdicción se dirige en dirección a un reforzamiento siempre creciente de la interdicción. Cualquiera que se dedique a someterse a la ley moral ve siempre reforzarse las exigencias más minuciosas, más crueles, del superyó.* (214-4)

Entonces, hay un estrecho nudo entre la transgresión por la cual uno tendría acceso al goce, y la Ley. Hay una especie de vuelco, de problema como de qué es primero si el huevo o la gallina: la ley sirve para limitar, prohibir, impedir el goce, pero a la vez es la que, por su transgresión, genera el goce.

Tiempo 1: todo goce –supuesto- está limitado por el padre real.

Tiempo 2: eliminación del padre, y supuestamente, liberación de la posibilidad de gozar.

Tiempo 3: la ley del acuerdo, de la alianza, limita el goce.

Tiempo 4: el goce encuentra su sitio en un más allá de los límites de la ley, en su transgresión. Es decir, la ley crea el lugar del goce.

*“La transgresión en el sentido del goce sólo se cumple apoyándose sobre el principio contrario, sobre las formas de la ley. Y si las vías hacia el goce tienen en sí mismas algo que se amortigua, que tiende a ser impracticable, es porque la interdicción le sirve, si puedo decirlo, de vehículo todo-terreno, de tanque oruga para salir de esos lazos que conducen siempre al hombre, dando vueltas en redondo, hacia el camino trillado de una satisfacción corta y atascada.”* (214-6) Es porque el pecado tiene ley que uno puede ser pecador: a más severidad de la ley, mayor goce prometido en su transgresión. He aquí la razón del porqué una mujer puede ser más deseable en bañador que desnuda en una playa nudista, *“el*

*estrecho nudo del deseo y la ley”.*

Si el mito del origen de la Ley se encarna en el asesinato del padre, entonces, *“el mito del asesinato del padre es el mito de una época para la cual Dios está muerto.”* (215-4), es decir, solo fue padre en la mitología del hijo, la *“del mandamiento que ordena amarlo, y en el drama de la pasión que nos muestra que hay una resurrección más allá de la muerte. Es decir, que el hombre que encarnó la muerte de Dios siempre está ahí... con ese mandamiento que ordena amar a Dios”* (215-5/6), y al prójimo como a sí mismo. Podríamos ir un poco más allá, o desviarnos, para preguntarnos sobre el padre en sí... Es una pregunta que se formulan Freud y Lacan y que éste último reparte en distintos momentos bajo los epígrafes de real, simbólico e imaginario, pero yo me refiero a algo más básico, relativo, frente a la garantía de la madre, a la incertidumbre que pesaba sobre él, claramente al nivel simbólico e imaginario y quizás no tanto a nivel real, pues padre, lo hay (ni que adopte la forma de paloma) –digo que pesaba porque ahora es distinto desde que tenemos las pruebas de ADN: la cuestión interesante, también para una sociología de las relaciones intergeneracionales, sería la de atrapar, si la hay –que debe haberla-, la relación entre esta nueva garantía posible sobre el padre y su desvanecimiento, o su esparcimiento, en lo simbólico y lo imaginario, en las formas que pueden ir desde la proliferación de constituciones familiares que regulan variadamente la economía de los afectos, hasta la variedad de normalidades en lo que se refiere a las relaciones sexuales entre sujetos, pasando, a nivel más global, por las distintas modalidades del reparto del poder en el mundo. Pero lo dejo ahí, pues es un programa que me excede.

### *El amor al prójimo (Clase del 23 de marzo de 1960)*

En la siguiente clase se ocupa justo de eso, del *“mandamiento [resultante de la función religiosa en el hombre] que se articula en nuestra civilización como amor al prójimo”* (218-3)

Partimos del hecho de que *Dios está muerto*, y es precisamente por estar muerto que un mensaje puede pasar como creencia de que está siempre vivo *“resucitado del vacío dejado por su muerte en los dioses no contradictorios”* (218-2). No sé muy bien lo que significa *“dioses no contradictorios”*, a qué se refiere Lacan, pero, no sé por qué desvío, me viene a la cabeza el salto que va de la muerte del padre a la muerte de Dios, a no ser que Padre cubra por entero a Dios: en Tótem y tabú, se ve bien que el salto se produce como efecto de la sublimación, del alzamiento idealizado del padre por el amor unificante que los hijos le deben proferir, desde el padre que goza y no deja gozar a sus hijos, al Padre que ama a todos sus hijos porque todos le deben amar a él. De hecho, el padre muerto queda como el secreto a reservar entre todos, es aquello que resuena sin ser dicho, la Cosa que hace el lenguaje<sup>12</sup>. En Moisés, el problema no queda resuelto, pues él, la síntesis de los dos –del egipcio y del medianita-, solo es sacerdote, portavoz, profeta de ese Dios vivo, aunque su asesinato reproduzca en la memoria *“filogenética”*, el *“asesinato arcaico del padre”* (218-3). Por ello, creo, el cristocentrismo que Lacan señala en Freud: para culminar la muerte de

---

<sup>12</sup> Podríamos aquí hacer un cierto paralelismo entre la necesidad lógica de ese padre muerto y la Urverdrangung, la represión primaria frente Ley y la represión como tal, la secundaria.

Dios, para “verificarla”, es necesario que el Hijo, igual al Padre, -un Hijo-Padre todo poder, como lo expresan los milagros, y muy especialmente la devolución a la vida y su propia resurrección- es necesario que muera para resucitar y permanecer, como muerto, siempre vivo.

El mensaje de un solo Dios está dado, arranca en Akhenatón, “*amo del mundo y dispensador de la luz que calienta la vida y difunde la claridad de la conciencia*” (218-3) al que se llega por la razón, por el “*amor intellectualis Dei*”, sostenido por el axioma de la ciencia según el cual lo real es racional y lo racional es real. Y se sigue en el de Moisés el medianita, “aquel cuya Cosa, la que habla en la zarza ardiente” (219-2).

Quizás se trata de una con-fusión anterior, entre Atón<sup>13</sup> y Amón<sup>14</sup>, Atón, el único, proveniente de la razón de lo uno frente la disgregación de lo múltiple; y el segundo como proveniente de la brisa, y de la vida, y catapultado como el primero, el más importante entre otros especialmente después de unirse a Ra: “*“Amón-Ra, rey de los dioses”; es la exaltación consiguiente a la categoría de dios supremo de Egipto. También fue identificándose con los demás dioses principales, que se convirtieron en manifestaciones de Amón, denominándose “el dios único que se convierte en millones”. Uno de los nombres por el que era designado es “Aquel que habita en todas las cosas”*” (http://egiptologia.org/?page\_id=1892)

Pero al final de lo que se trata en Freud es de “demostrar” que “*si ese Dios-síntoma, si ese Diós-tótem en tanto que tabú, merece que nos detengamos en la pretensión de hacer de él un mito, es en la medida en que fue el vehículo del dios de verdad. Por intermedio de él pudo nacer la verdad sobre Dios, es decir, que Dios realmente fue muerto por los hombres y que habiéndose producido la cosa, el asesinato primitivo fue redimido. La verdad encontró su vía por aquel que la Escritura llama sin duda el Verbo, pero también el Hijo del Hombre, confesando así la naturaleza humana del Padre.*” (219-3)

Así entra en la función del Padre, como sublimación, “*un paso en la aprehensión de la realidad como tal*” (219-4) (no sé muy bien a qué se refiere Lacan con esa realidad... si alguien puede echarme una mano...) Y ahí es donde podemos confundirnos si no recordamos que estamos en 1960, y que el concepto de real está lejos de quedar definido como lo será 10 años más tarde. “*Freud –dice- no descuida al padre real. Para él es deseable*

---

<sup>13</sup> Uns cinc anys després de ser coronat, es va canviar el nom d'Amenhotep, que significa 'Amon està satisfet', pel d'Ejn Aton (**Akhenaton**), que significa 'Agrada a Aton' o 'Està al servei d'Aton', i va intentar promoure una reforma religiosa al voltant del nou culte monoteista, l'atonisme, entorn d'un Déu-Sol anomenat Aton. Aton se simbolitza amb un gran disc solar, els rajos del qual acaben en mans. D'aquesta manera, s'oposava al poder de la classe sacerdotal que afavoria el culte a Amon. (https://ca.wikipedia.org/wiki/Akhenaton)

<sup>14</sup> Amon era un déu gairebé desconegut en els llunyans períodes de la història de l'Egipte faraònic; va anar prenent un lloc cada vegada més preponderant a mesura que els prínceps de Tebes varen guanyar en poder. (https://ca.wikipedia.org/wiki/Amon)

Amón-Ra en este período (siglos XVI al XI aC) ocupaba la posición de divinidad trascendental, creadora de sí mismo por excelencia, era el dios de los pobres y de la piedad personal. Su posición como Rey de los Dioses se desarrolló hasta el punto del monoteísmo virtual donde otros dioses se convirtieron en manifestaciones de él. (https://es.wikipedia.org/wiki/Amón)

Dios antiguo, personificación de lo oculto y del poder creador asociado al abismo primitivo. Es el dios que no puede ser visto con ojos mortales, que es invisible tanto para los dioses como para los hombres. (http://egiptologia.org/?page\_id=1892)

que en el curso de toda aventura del sujeto exista, si no el Padre como un Dios, al menos un buen padre” (219-5) y sigue con la importancia de “la identificación viril que se desprende del amor por el padre y de su papel en la normalización del deseo”, un padre de la realidad que en el ejercicio de su función se articula al Nombre-del-Padre.

...

En el segundo punto de esta clase es una escapada, Lacan se va por las ramas, habla de política del psicoanálisis y de ideología, de los tontos de capirote, de los intelectuales de derechas o de izquierdas, del *sot*<sup>15</sup>, del *fool*<sup>16</sup> -inocente, retardado, bufón- como la sombra que define el valor del intelectual de izquierdas; frente al *knave*, el villano consumado, el “Señor-todo-el-Mundo”, el canalla (221). (sería interesante pensar en nuestros políticos y ordenarlos en esas categorías, pues también aquí, en nuestra política de estado, podemos ver como la foolery del intelectual de izquierda culmina en una knavery de grupo, una canallada colectiva –yo pienso, por ejemplo, en nuestro 155) (222-1)

Freud no está ni en lo uno ni en lo otro, era un humanitario que no era progresista.

Acaba este punto con el comentario de un sueño de un paciente dirigido a él, Lacan: *¿Pero por qué no dice lo verdadero sobre lo verdadero?* (222-6) a lo que Lacan responde que en cuanto uno quiere decirlo, de lo verdadero queda poco y que es una pretensión escabrosa que puede hacernos caer fácilmente en la canallada, pues se hace pasar por verdadero lo que no lo es (lo que no es).

En el tercer punto parte de algo verdadero desde el análisis de Freud: 1.- Dios está muerto, y 2.- él no lo sabe. El problema es que saber eso, no hace que el goce sea menos interdicto para nosotros que antes de saberlo.

Y la razón está en el goce, pues siguiendo al Freud del *Malestar en la cultura*, “el goce es un mal porque entraña un mal en el prójimo”. (223-4) Esto es lo que corresponde al más allá del principio del placer. Vean lo que dice Freud al nivel más simple y entendedor: “Sobre la base de reflexiones de alto vuelo acerca de los procesos que constituyen la vida y conducen a la muerte, parece verosímil que deban admitirse dos variedades de pulsiones, en correspondencia con los procesos orgánicos contrapuestos de anabolismo y catabolismo. Un grupo de estas pulsiones, que trabajan en el fundamento sin ruido, persiguen la meta de conducir el ser vivo hasta la muerte, por lo cual merecerían el nombre de «pulsiones de muerte», y saldrían a la luz, vueltas hacia afuera por la acción conjunta de los múltiples organismos celulares elementales, como tendencias de destrucción o de agresión.”<sup>17</sup> Porque está claro que “el ser humano no es un ser manso, amable, a lo sumo capaz de defenderse si lo atacan, sino que es lícito atribuir a su dotación pulsional una buena cuota de agresividad. En consecuencia, el prójimo no es solamente un posible auxiliar y objeto sexual, sino una tentación para satisfacer en él la agresión, explotar su fuerza de trabajo sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerlo de su patrimonio, humillarlo, infligirle

---

<sup>15</sup> Qui est dénué d'intelligence, de bons sens. Synon. balourd, bête, borné, idiot, imbécile, niais, obtus, stupide; anton. avisé, clairvoyant, intelligent, sage, sensé. <http://www.cnrtl.fr/definition/sot>

<sup>16</sup> tonto, que hace tonterías,

<sup>17</sup> Freud, S. «Teoría de la libido” (1923 [1923]) Amorrortu Vol 18

dolores, martirizarlo y asesinarlo. «Homo homini lupus»<sup>18</sup>

Aquello de que se trata, añade Lacan, en el *Malestar en la cultura* es de “repensar un poco seriamente el problema del mal, percatándose de que el mismo sufre una modificación radical por la ausencia de Dios” (224-2) Ya hemos visto como la Ley instaurada por la muerte del Padre como protección contra el goce, no hace más que, en dirección opuesta, empujar hacia este goce prohibido. Esto ya había aparecido en *Más allá del principio del placer*, cuando justamente este principio entraña un más allá, y que es para protegernos de él que tiene su sentido.

Es en esta dialéctica del placer y el goce que hay que analizar el mandamiento “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”. Y Freud se propone hacerlo desde una actitud ingenua (“dupe”) “como si lo escucháramos por primera vez” ... seguro que nos produciría uanto menos, asombro, pues, en primer lugar, “mi amor es algo valioso para mí”, y no es cuestión de desperdiciarlo... ese prójimo sólo merecería mi amor “sí en aspectos importantes se me parece tanto que puedo amarme a mí mismo en él; lo merece si sus perfecciones son tanto mayores que las mías que puedo amarlo como al ideal de mi propia persona; tengo que amarlo sí es el hijo de mi amigo, pues el dolor del amigo, si a aquel le ocurriese una desgracia, sería también mí dolor, forzosamente participaría de él. Pero si es un extraño para mí, y no puede atraerme por algún valor suyo o alguna significación que haya adquirido para mi vida afectiva, me será difícil amarlo. Y hasta cometería una injusticia... Y si considero mejor las cosas, hallo todavía otras dificultades. No es sólo que ese extraño es, en general, indigno de amor; tengo que confesar honradamente que se hace más acreedor a mí hostilidad, y aun a mi odio. No parece albergar el mínimo amor hacia mí, no me tiene el menor miramiento. Si puede extraer una ventaja, no tiene reparo alguno en perjudicarme, y ni siquiera se pregunta si la magnitud de su beneficio guarda proporción con el daño que me infiere. Más todavía: ni hace falta que ello le reporte utilidad; con que sólo satisfaga su placer, no se priva de burlarse de mí, de ultrajarme, calumniarme, exhibirme su poder; y mientras más seguro se siente él y más desvalido me encuentre yo, con certeza tanto mayor puedo esperar ese comportamiento suyo hacía mí.”<sup>19</sup> (Dense cuenta la relación “especular” entre esta cita y la anterior).

Pero la consecuencia de ello nos asusta todavía un poco más, porque si analizamos esta cuestión en espejo, reflexivamente, como corresponde en las tareas del amor, resulta que “esa maldad fundamental que habita ese prójimo... habita también en mi mismo. ¿Y qué me es más próximo que ese prójimo que ese núcleo de mí mismo que es el goce, al que no oso aproximarme? Pues una vez me aproximo a él surge esa insondable agresividad ante la que retrocedo, que vuelvo en contra mío, y que viene a dar su peso, en el lugar mismo de la Ley desvanecida, a lo que impide franquear cierta frontera en el límite de la Cosa” (225-5)

Lacan va a terminar este tercer punto con una digresión sobre el utilitarismo, pasando por San Martín, por el utilitarismo egoísta de mi altruismo, como “el pretexto mediante el que evito abordar el problema del mal que yo deseo y que desea mi prójimo” (226-3) “Lo que quiero es el bien de los otros a imagen del mío... lo que quiero es el bien de los otros a

---

<sup>18</sup> Freud, S. “Malestar en la cultura” (1930 [1929]) Amorrortu Vol 21

<sup>19</sup> Op.Cit.

*condición de que siga siendo a imagen mía*"(227-1)<sup>20</sup>. Es a partir de ahí que el amor al prójimo podría adquirir un nuevo sentido: *"para ello habría que saber enfrentar el hecho de que el goce de mi prójimo, su goce nocivo, su goce maligno, es lo que se propone como el verdadero problema para mi amor"* (227-2) Es ahí donde Lacan va a buscar en algunos ejemplos extremos místicos los ejemplos de ese amor que alcanzaría más allá del principio del placer, de la Cosa innombrable. Se trata de Ángela de Foligno, que tuvo una primera vida "salvaje, adúltera y sacrílega", y que a raíz de una confesión –de la que, como es natural, no se sabe su contenido- se convierte, como San Pablo después de la caída del caballo, para, después de la muerte de su marido, sus ocho hijos y su madre, ingresar en el Tercer Orden Franciscano. Es ahí donde empiezan sus experiencias místicas recogidas en el *Memorial* que registró Fray Arnaldo . O Maria Allacoque que hizo voto de virginidad antes de saber qué significaba, y que tuvo conversaciones con Cristo en carne y hueso. Lacan cuenta de una y otra sus cuitas con su más allá del amor y del placer, algo que creo, no queda velado para nada, pues sus actos, no tienen nada que envidiar lo que Arnaud Danel escribe en su poema *Domna Ena*, lo pornográfico de su goce (Ver p198) –no les repito cómo gozaban del prójimo esas damas, pueden leerlo, y expresar en sus rostros, en soledad, los signos de la aversión o atracción con que nos afecta el goce ajeno.

Lo nombra a Sade, a quien reconoce haber dicho *"las cosas más firmes en lo concerniente al problema que ahora se son propone."* (228-0) pero nos dice que antes de seguir con él quiere hacer una pequeña parada en Kant.

Es el cuarto punto de esta clase sobre el amor al prójimo, y usa dos ejemplos que Kant quiere que sirvan para demostrar *"el peso de la Ley, formulada por él como razón práctica"* (228-2). En los dos se trata de una elección en la que uno de los términos concluye con la muerte, o bien porque el sujeto elige el deseo y el goce –entra en la habitación de la dama, satisface su deseo y al salir ya sabe que va a ser ahorcado; o bien porque elige el deber entendido desde Kant, como el del bien universal –ahí el sujeto se abstiene de hacer un falso testimonio que le salvaría a él, de modo que también es ejecutado(228-3).

En el primer caso Kant no tiene dudas: hay que elegir no entrar en la habitación de la dama para librarse de la muerte. Lacan señala la homogeneización, en este ejemplo, de la satisfacción del placer y la muerte que postula Kant (2292), pero si en lugar de hacer pasar la disyunción entre los vectores del placer y la muerte, lo hacemos pasar por los del goce y la muerte, el ejemplo ya no sirve de nada (229-2/3), se trata de la elección entre lo malo y lo malo. Para Guy Briole

*"De todas las soluciones posibles, Kant excluye una: aquella según la cual un hombre pudiera estar tentado por la primera solución. Por lo menos, pareciera que Kant no concibe que un hombre pueda considerarla, por ejemplo, a la luz de una sobrevaloración del objeto. Entonces, según Lacan, sólo podría ser aceptada por un hombre cuando ciertas condiciones de la pasión amorosa adquieren una significación particular:*

*- La sublimación del objeto femenino por exaltación del amor: es el amor cortés,*

---

<sup>20</sup> Piensen simplemente lo difícil que puede resultar hacer un regalo a un amigo sin tener para nada en cuenta lo que me gusta a mí.

*- Los excesos pasionales de aquél que elegiría -dice Lacan- acostarse con la dama pese a correr el riesgo de que lo cuelguen... por el «placer de cortar a la dama en pedazos». Y ésta sería la tendencia sadiana.»<sup>21</sup>*

Tendencia que revela el fantasma sadiano según el cual uno puede torturar indefinidamente a la víctima que encarna la belleza, sin que por ello esa belleza se vea alterada, como si ese cuerpo fuera inmortal. Se trataría aquí, pues, de la dramatización de un atravesamiento de ese fantasma.

Pero, Zizek resalta otro aspecto:

*“...el punto de Lacan es que si la satisfacción de la pasión sexual involucra la suspensión de incluso los más elementales intereses "egoístas", si esta satisfacción se localiza claramente "más allá del principio de placer", entonces, a pesar de todas las apariencias de lo contrario, nosotros estamos tratando con un acto ético, entonces su "pasión" es stricto sensu ética...”<sup>22</sup> (Pienso que se refiere a lo que Lacan dice en 229-2)*

En cuanto a la sublimación Zizek añade que detrás de nuestro deseo “oficial” de acostarnos con la Dama, *“en realidad no hay nada a lo que temamos más que a la concesión generosa por parte de la Dama de nuestro deseo -lo que realmente esperamos y deseamos de la Dama es simplemente otra prueba, otra demora... quizás, él preferiría incluso la horca en lugar de la gratificación inmediata de su deseo de la Dama”<sup>23</sup>*

Para Lacan, la diferencia entre el primer ejemplo, el de la elección entre el placer y la vida, y el segundo en el que se trata de tu muerte o la mía, es que en el primero se trata de placer y pena, de la homogeneización entre ambos (si no hay placer, no hay pena), mientras que en el caso del hombre que puede salvar su vida a cambio de la de otro, Lacan señala que se trata de “placer o pena”. Aquí es más complejo, porque el placer del que se trata es el del prestigio, si puedo decirlo así, el de ser fiel a sus principios, en los cuales no cabría el falso testimonio, y por los que es reconocido por el Otro, además del de no causar daño al otro inocente (en una posición –al menos aparentemente- de exterioridad al fantasma sadiano) y de lo que resulta la muerte, sea cual sea mi elección.

Pero Lacan da un giro más a la tuerca y plantea la cuestión entre testificar contra alguien muy próximo, alguien a quien quiero, porque sé que ha cometido un delito grave contra el estado, y no hacerlo. Si mi deber es preservar mi goce, ¿cómo voy a poder responder: traicionando “a mi prójimo para proteger a mi semejante” o amparándome “detrás de mi semejante para renunciar a mi propio goce”? Una disyunción en la que a pesar de todo, se trata de: mi goce, o mi goce.

---

<sup>21</sup> Guy Briole, Sublimación y perversión. En Freudiana 41, 2004.

<sup>22</sup> “/.../si, como Kant afirma, ninguna otra cosa sino la ley moral puede inducirnos a dejar de lado nuestros intereses patológicos y aceptar nuestra muerte, entonces el caso de aquellos quienes pasan la noche con una mujer sabiendo que deberán pagar por ello con su vida, es el caso de la ley moral” Alenka Zupancic, "The Subject of the Law," en Cogito and the Unconscious, editado por Slavoj Žižek, Durham: Duke UP, 1998, p. 89.

<sup>23</sup> Slavoj Zizek, El acoso de las fantasías. Siglo XXI, 1999

## El goce de la transgresión. Clase XV, del 30 de Marzo de 1960

Retoma en esta clase a Sade, no sin antes dar algunos tumbos sobre ¿cómo hacer?, del psicoanalista, en su función y en la enseñanza (232-3.4.5) En cualquier caso ese paso por Sade apuntala lo que llama “la paradoja del goce”. Se trata en realidad de una doble paradoja: la primera, ya la hemos visto con la epístola de san Pablo, referida a la dependencia del pecado, del goce, con respecto de la Ley que lo prohibiría; y la segunda cara de lo paradójico de la relación del goce con la Ley tendría que ver con el hecho de que esta Ley, que estaría fundada en el Otro, lo estaría en tanto se postula la muerte de Dios, para la que Lacan propone el matema del significante de la falta en el Otro –S(A)-, y que *“indica la respuesta última a la garantía demandada al Otro del sentido de esa Ley articulada en lo más profundo del inconsciente. Si no hay más que falta, el Otro desfallece, y el significante es el de su muerte. En función de esa posición, suspendida ella misma a la paradoja de la Ley, se propone la paradoja del goce”*(233-4.5)<sup>24</sup>

El cristianismo da pleno sentido al drama que encarna esa muerte de Dios –pudimos ver, creo, el desarrollo de la función del padre como representante (la función es el representante!) de la Ley que se levanta y se sostiene por su muerte (del padre, de Dios), y le da pleno sentido por la substitución –función metafórica y, quizás podamos añadir, sublimatoria- de esa Ley que afecta al goce, como prohibido, como límite, como interdicto, po un mandamiento único: *Amarás al prójimo como a ti mismo* (233-6). Los dos términos son solidarios como las dos caras de una banda de moebius:

La Ley (no gozarás /gozarás) → (incide sobre lo prohibido, sobre lo que no)  
Muerte de Dios → -----  
Amarás a tu prójimo como a ti mismo → (incide sobre lo mandado, sobre lo que sí,  
necesario)

Mandamiento inhumano, le parece parece a Lacan, pues la eudemonia, la promesa de prosperidad, de felicidad que deberían ser efectos de ese mandato, más que constatarse, se refuta, pues lo que aparece es lo contrario, la muerte y la destrucción (recordemos que estamos en pleno apogeo del nazismo) que Freud observa con horror y que da cuenta del núcleo de maldad en lo más profundo del hombre (234-4.5)

Si *“La verdad de que el hombre busca la felicidad sigue siendo verdadera”*, ésta topa con el mandamiento “amarás a tu prójimo como a ti mismo”, y con la Ley que prohíbe el acceso al goce, siendo el mandamiento y la prohibición “una sólo y única cosa” (234-6)

Eso lo podemos observar, nos dice Lacan, cada vez que el sujeto retrocede ante su goce, momento en el que se constata “la agresividad inconsciente que contiene, el núcleo de esa *destruido*” (234-7) que habita en ese nudo del mandamiento y la prohibición, ni que sea bajo la forma del superyo como la piensa Freud, cuya potencia provendría de la vuelta contra sí mismo de la agresividad que genera la posición estrictamente especular con el semejante, con el prójimo, de modo que el “él como yo” que se deduce del mandato, conduce inexorablemente al “o él o yo”

---

<sup>24</sup> La paradoja es la necesidad de un límite al amor, cómo, o hasta dónde amar sin alcanzar el odio y la destrucción.



a  $\leftrightarrow$  a'  $\rightarrow$  "él como yo/yo como él"  $\rightarrow$  "o él o yo"

Por ello, para el sujeto, *amarás a tu prójimo como a ti mismo*, define el campo del goce cuyo término es la muerte. Por esa misma razón, retroceder ante este mandato es idéntico a retroceder frente al goce. (235-3) "*Retrocedo en amar a mi prójimo como a mí mismo en la medida en que en el horizonte hay algo que participa de no sé qué intolerable crueldad. En esa dirección, amar a mi prójimo puede ser la vía más cruel. Tal es el filo de la paradoja*" (235-4.5)

Y nos anuncia, Lacan, que vamos a andar pasito a pasito para captar el signo de esa "*línea íntima de división*" y "*presentir los accidentes que nos ofrece su camino*".

Esa línea íntima de división debe ser el goce de la transgresión y los accidentes de los que se trata deben ser los de su atravesamiento. A pesar del conocimiento que tenemos de la perversión no sabemos cual es la naturaleza de este goce, a pesar de lo publicado por Krafft-Ebing<sup>25</sup>, o Havelock Ellis<sup>26</sup>, a quien Lacan no quiere "*dejar de darle la suerte de bastonazo que merece*" su obra –aunque nosotros pasaremos por alto este debate, para volver al goce de la transgresión. Lacan pone el ejemplo del goce relativo a la puesta a prueba de la propia potencia frente a lo que pueda ocurrir al atravesar la línea, al transgredir, por ejemplo, pisoteando un libro sagrado. Seguro que en ese momento Lacan no pensaba en el Corán o en Mahoma... pero miren lo que ocurrió en Charlie Hebdo, por ejemplo... transgredir tiene sus riesgos... a pesar de ello, "*ese sendero es necesario*" (236-1) La cuestión es "*¿Hacia qué meta progresa el goce para tener que apoyarse, para alcanzarla, en la transgresión?*"

Lacan va dando tumbos de la Ley y su transgresión a "*Amarás a tu prójimo como a ti mismo*", y ahora regresa al mandato. Ya dijimos antes que se trataba de las dos caras de una banda de moebius. En el mandato, de lo que se trata es de percatarse de las consecuencias que implica, en tanto supone la identificación con el otro: es ahí donde reside la *potencia del altruismo*, que se modula también en *potencia uniformante* (lo que tiene como corolario en una cara de respeto a determinados derechos elementales, tiene en la otra la exclusión, la segregación de "*lo que no puede integrarse en sus registros*" (236-3)), y en *potencia de expansión*, como propensión utilitarista, de la que da cuenta la potencia cautivante de la filantropía cuyo punto de apoyo es el sentimiento de compasión (237-0), sentimiento que bebe todo él del registro imaginario (237-1), por lo que somos solidarios de nuestro semejante, del que es como yo... Los atentados del último agosto en Barcelona produjeron

---

<sup>25</sup> Richard Freiherr von Krafft-Ebing (nacido el 14 de agosto de 1840 en Mannheim y fallecido el 22 de diciembre de 1902 en Graz) es un psiquiatra austrohúngaro, autor de un estudio de perversiones sexuales titulado *Psychopathia Sexualis*, publicado en 1886, que popularizó los términos masoquismo y sadismo, que pasaron después al lenguaje cotidiano, referidos a las respectivas obras de Leopold von Sacher-Masoch y el Marqués de Sade. Fundó un hospital cerca de Graz donde trató a la élite europea, especialmente a la hermana de la emperatriz Sophie-Charlotte en Baviera, duquesa de Alençon.

<sup>26</sup> "El sexo se halla en la raíz de la vida". Así de claro expresaba Ellis una idea que empezó a cobrar vigencia a principios del siglo XX: la centralidad de nuestra condición sexuada.

Ellis dedicará gran parte de su vida a analizar en qué consiste esa dimensión sexuada de hombres y mujeres. Así lo atestiguan los 7 gruesos volúmenes de sus [Studies in the psychology of sex](#), también conocidos como su *summa* sexológica. Para ello, primero decidió estudiar medicina y obtener un velo de respetabilidad. Nadie que no fuese médico podía hablar de cuestiones sexuales en la Inglaterra victoriana sin enfrentarse al oprobio o la irrelevancia.

una avalancha de mensajes de solidaridad para con las víctimas y la ciudad... entre “nosotros”. Para nada la misma solidaridad con las víctimas -muchísimo más numerosas- que el mismo Estado Islámico produce en Asia o África. Vean las muestras de solidaridad del “Mi too” entre las estrellas, y el semi-silencio, semi-olvido del uso de la imagen que coloca a la mujer –ya empieza también para el hombre- como objeto, o el semi-silencio, semi-olvido de las mujeres sin nombre vejadas o violadas como práctica de guerra.

Y ahí están las contradicciones prácticas, individuales: ese sintecho que me pide algo de dinero para comer, ¿es mi prójimo?; y sociales: estamos dispuestos a soportar los inconvenientes que puede causarnos una huelga del metro, por solidaridad, o incluso, en caso de una emergencia meteorológica podemos ir a repartir bocadillos al pabellón de deportes donde el ayuntamiento ha improvisado un espacio donde acoger y dar abrigo a los damnificados, pero siguen muriendo miles de personas en el mediterráneo y soportamos un dolor de conciencia que, si fueran los “nuestros” no resistiríamos. En ese ejemplo se ve bien la paradoja en sus dos extremos: el de la “santidad” –Óscar Camps, de Open Arms- y el del cinismo de los estados cuya actuación permite la muerte de miles de personas y la miseria en campos de detención, de refugiados, de millones.

Cuando leemos en el texto sagrado que “Dios hizo el hombre a su imagen”, podemos “devolver” la frase y rehacerla en sentido inverso: “El hombre hizo Dios a su imagen”... así es más fácil reconocer a los hermanos, a los semejantes. Pero en cuanto a la imagen, Lacan (238-0) nos reenvía a lo que falta en la imagen que nos captura y nos hace semejantes, al vacío que implica... Es ahí, en este vacío, donde el reconocimiento del otro “se revela en su dimensión de aventura” (238-1): Aventura que un conocido, autista, resuelve de una manera más simple, más clara: ese otro es o no cómodo, lo reconozco o no como prójimo... pero –aunque de otra forma- es lo que hacemos todos y cada uno de nosotros. Sade, añade Lacan, está sobre este límite, sobre el límite del reconocimiento del otro como yo. Y eso, enigmático en una primera lectura, es lo que trata de esclarecer en el siguiente punto (2) de esa clase.

### Sade

El campo en el que Sartre se encuentra en el límite, es el imaginario: imagina franquearlo “con delectación morosa”<sup>27</sup> (238-3). Este es su fantasma: Imagina franquearlo y lo franquea para entrar en el campo de la teoría del goce de la destrucción, del mal sin otra justificación que el goce de llevarlo a término, del mal por el mal. Es decir, se opera una inversión en el momento en que el supremo bien es el goce del mal. [Es a lo que puede conducir el Sistema del papa Pio VI<sup>28</sup>. En este sistema se entendería la Naturaleza como un sistema de atracción y repulsión del mal por el mal ](238-5)

### Escena fastasmática

Más allá del principio del placer

.....[.]..el mal por el mal.....  
a ↔ a'

<sup>27</sup> *Complacencia deliberada en un objeto o pensamiento prohibido, sin ánimo de ponerlo por obra.*

[Diccionario de la lengua española (RAL)]

<sup>28</sup> No he encontrado ninguna referencia a tal sistema en la biografía de Pio VI. Sólo su oposición a la revolución francesa en lo referente al control y designación de parroquias, sacerdotes y obispos. (Entre 1775-1799)

El campo en el que se juega la escena es el del sentido, en la intersección entre I-S. Se trata, en el fantasma sadiano, de una escena pactada, en la que el prójimo como ideal se destituye de este estado y muestra su estructura, en las leyes del espacio imaginario que lo gobiernan, las leyes de la captura imaginaria, “en la medida que él (este espacio) nos engaña la captura imaginaria por la imagen del semejante, de aquel que avanza en él en un discurso más que atroz? ... Subrayo los señuelos del semejante, en la medida en que de ese semejante como tal nacen los señuelos que me definen como yo” (239-1.2)

Quizás no se ha observado bien el trasfondo de lo que representa la captura imaginaria por el otro del espejo. Veamos si podemos ayudar a vislumbrar algo de su significación más profunda. Hay un eje que parte del “pre” y otro del “post”, de lo previo y de lo posterior a esa captura, a esa alienación imaginaria, especular.

Lo que encontramos en lo previo es un supuesto en el ser que habla: es lo fragmentado, o mejor, siguiendo con el ejemplo que dará después, lo que tenemos es la mostaza derramada, o mejor aún, sus ingredientes esparcidos antes de estar en su pote, es decir, ni tan siquiera existe puesto que no sabe de sí, no sabe que estos ingredientes juntos en un pote, van a ser la mostaza, va a tener este nombre. La captura imaginaria lo que hace posible es meter esos ingredientes juntos, mejor o peor emulsionados, en el pote que es yo a imagen y semejanza del pote que tengo enfrente... ¿O es al revés? La ley de lo especular es que uno se puede tomar por el otro y viceversa. Y es ahí donde la imagen del otro que está ahí contiene lo desagregado, lo fragmentado que antes era yo, es decir, ese yo ideal, ese pote de mostaza, puede derramarse en cualquier momento y dejar trocitos dispersos, unos por aquí, otros por allá. Creo que Melanie Klein intuyó algo de eso con la idea de objeto –bueno, o malo. Podemos discutir sobre esto, pero no es para nada valadí que el objeto *a*, el invento de Lacan, se decline desde este *a* que es el otro, el semejante, el prójimo.

Si hemos visto como resultado de lo previo a la construcción imaginaria del yo, la emergencia del objeto *a* en el otro, el problema que surge después de la captura, es el que Lacan nombra como el de la individuación (239-3), todos los potes de mostaza son potes de mostaza, pero “*existe ese que no es aquel*”. Se trata de una cuestión central –y que lo será más, a partir de los 70, en tanto referencia principal del final del análisis en Lacan. Se trata de identificar “*lo más yo mismo de mi mismo*”<sup>29</sup>, *lo que está en el núcleo de mí mismo y más allá de mí* [más allá de yo -moi], *en la medida en que el yo se detiene a nivel de esas paredes* [del pote de mostaza que lo contiene] ... *Ese interior, ese vacío que ya no sé si es mio o de alguien* [no lo sé porque yo es un otro], *esto es lo que sirve para designar la noción de lo mismo.*”<sup>30</sup> (239-4)

Es por ello que Lacan puede decir que el prójimo, constituido en la misma operación de captura por la que yo me constituyo, contiene toda esa maldad de la que habla Freud, esa maldad que no es otra que la mía propia<sup>31</sup>. El homomorfismo entre la maldad y el objeto

---

<sup>29</sup> Ref. a *metipse* [metipsimus superlatif de metipse : le plus moi-même de moi-même]

<sup>30</sup> Quizás *lo mismo* sea una declinación de lo que más adelante será *el Uno*.

<sup>31</sup> Podemos entender eso un poco mejor con el ejemplo del pote de mostaza: 1.- tenemos los elementos dispersos; 2.- se produce la captura en el pote de mostaza por la imagen que contiene esos elementos

que pueden deducir de lo que he planteado me ayuda a captar mejor el punto de encuentro entre los extremos de la línea que es la del amor: del sacrificio mio al tuyo, de mi muerte a la tuya, de tu crueldad a la mía. Tuya o mía *“son la misma, a condición de que los límites que me hacen plantearme ante el otro como mi semejante sean franqueados”* (240-0) Pero vean la facilidad de este franqueamiento en cualquier relación entre dos, sea materno-filial<sup>32</sup>, sea de amistad<sup>33</sup>, sea de pareja<sup>34</sup>.

Para terminar esta clase, en el tercer punto, Lacan sigue con lo que puede representar una paradoja... me explico. De lo que se trata es de la actitud de Sade en tanto nos indica *“el acceso al espacio del prójimo”* a partir de la idea de *“una técnica orientada al goce sexual en tanto que no sublimado”* (240-3) Freud ya sabía de la distancia entre la satisfacción de un *“goce en su estado primero”* (241-5) y el que deriva de su sublimación. El acceso al espacio del otro implica la *“creencia”* en la escritura de la relación sexual, puesto que se trataría del goce sexual en tanto no sublimado del y por el otro, y sin embargo lo que plantea, lo hace en tanto inserto en una escena, por lo que hay algo de representación (ahí nuevamente estamos en el terreno del sentido, en el espacio I-S)... pero no sólo eso.

Es en esa dirección como interpreto lo que dice más adelante Lacan, cuando habla de la posición de Sade como la del *“hombre de placer”* (241-2) que confiesa los extremos a los que llega en la aplicación de su técnica... y Lacan nos recuerda el marco en el que aparece la obra de Sade, que es el mismo que el de la época del Terror, o de lo que podían permitirse los grandes señores con sus campesinos. En este sentido, les recomiendo encarecidamente que si pueden, vean *“Calígula”*, la obra de teatro de A. Camus, en la que nos muestra el sentido del ejercicio de la máxima libertad, el máximo poder, a partir de la lógica implacable de su ejercicio: la destrucción de cualquier sentido de la ley siendo esa la ley del goce, la ley de la anti-ley, el alzamiento de lo arbitrario como principio y de el dolor y la soledad como consecuencias de esa libertad radical. Aunque no es necesario ir tan lejos: hemos sido testigos de los atravesamientos de esa frontera en las guerras de la ex Yugoslavia, de algunas milicias del Estado Islámico o de mercenarios occidentales... incluso en lo parecido a los hechos de Auvernia en la actualidad, en las figuras de esos poderosos, como el *“depredador”* sexual Dominique Strauss Kahn, o los productores de Hollywood... y en medida más perversa puesto que se vende como lo normal, el trato de las empresas, de los grandes de las finanzas, al pueblo raso al que sodomizan –sublimatoriamente- y controlan en lo que convierten en necesario para su provecho (el provecho de los poderosos, claro).

Es ahí donde Lacan retorna sobre la sublimación, en su forma *“más difundida, más truculenta y cínica que Freud nos propuso ...la transformación de la tendencia sexual en una obra ...”* (242-2). No es de eso de lo que se trata en la obra de Sade, que va más allá del escandaloso Henry Miller

---

dispersos que se convierten, así, en mostaza; 3.- esa imagen tiene su *“verdad”* en lo disperso, fragmentado de lo que contiene; 4.- la causa de esa fragmentación es la relación especular moi – a.

<sup>32</sup> Desde los estragos, a Medea

<sup>33</sup> Veán *“Por un sí o por un no”* de Nathalie Serrault; o *“Arte”* de Yasmina Reza.

<sup>34</sup> Desde las separaciones que abren la puerta a lo peor de uno en la suposición de lo peor en el otro, a la muerte, de uno o los dos.

Voy a ir directamente al final, cuando Lacan promete aislar los dos términos con los que va a continuar:

1.- el acceso al goce bajo la forma de fragmentación del cuerpo... del prójimo. Es el punto que ya había introducido hace un momento, por el que la constitución del yo se encadena a la del otro en una suerte de circuito cerrado que hace siempre posible la inversión de los términos  $a \leftrightarrow a'$ ;  $a' \leftrightarrow a$ , y la declinación del otro en objeto parcial, de lo que da cuenta la cita *"Présteme la parte de su cuerpo que pueda satisfacerme un instante y goce, si eso le place, de la del mío que pueda serle agradable"* (244-2), para terminar en la creencia – también lo decía hace un momento- de la relación sexual, es decir, la convergencia del objeto en el objeto total del *"pretendido estadio genital"* (244-4)

Referencia al Carpaccio de San Giorgio:



2.- *"El segundo término que Sade nos enseña, es lo que aparece en el fantasma como el carácter indestructible del Otro, en la medusa en que surge en la figura de su víctima."* (244-5) Creo que podemos ubicarlo en el mismo esquema del circuito  $a \leftrightarrow a'$ . Para que la escena no se consuma, para que se sostenga y se mantenga, es necesario que el otro sea imperecedero, para hacer que el suplicio –mi goce- sea eterno.

No es de extrañar que esa relación sádica con el otro nos *"muestre su parentesco con la psicología del obsesivo... cuyas defensas tienen la forma de una armadura de hierro, de una montura, de un corsé, donde se detiene y se encierra, para impedirse acceder a lo que Freud llama en algún lado, un horror que él mismo desconoce"* (245-3)

En lo que debería ser la siguiente sesión del seminario, Lacan se excusa en la redacción de un trabajo sobre la estructura, y delega en el Sr Kaufmann un trabajo sobre Bernfeld y la pulsión de muerte. Antes, pero, sitúa donde hemos estado: en la barrera, en la frontera *"en la que se producen los frenos, donde se organiza la inaccesibilidad del objeto en tanto que objeto de goce. Aquí –añade- se sitúa el campo de nuestra experiencia"* (246-4) y al otro lado de la barrera está la Cosa analítica. Lo que se organiza en la barrera, es la pulsión, en su radicalidad, la pulsión de muerte. Y lo que responde al franqueamiento de la barrera es la sublimación. No creo que sea muy aventurado señalar que por ahí asoma el Falo simbólico como el gran organizador del goce, en el sentido de contención –en el marco de la Ley del Padre supuesto- y en el sentido de un *"como si"* de atravesamiento que es la sublimación.