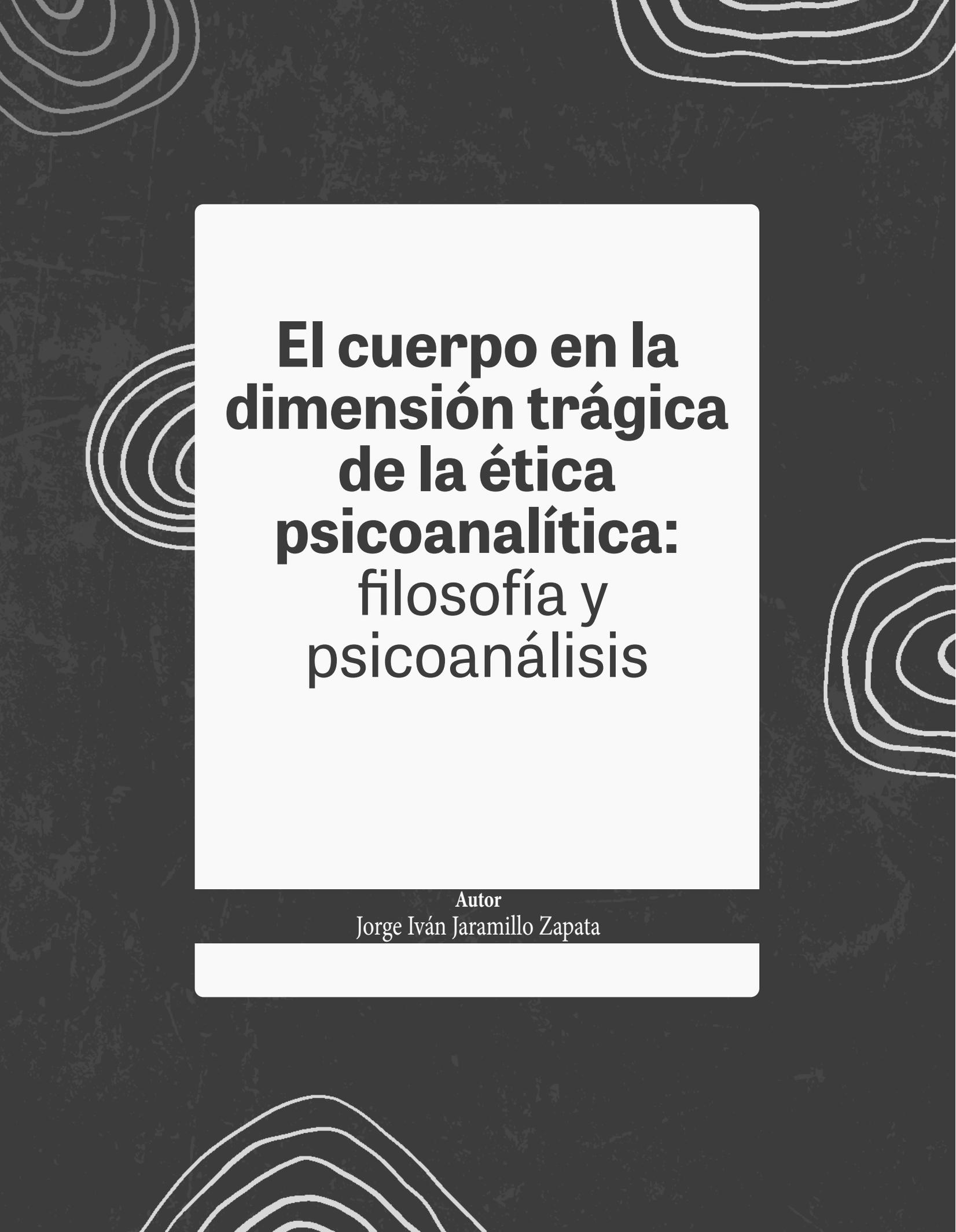




El cuerpo en la dimensión trágica de la ética psicoanalítica: filosofía y psicoanálisis

Autor

Jorge Iván Jaramillo Zapata



**El cuerpo en la
dimensión trágica
de la ética
psicoanalítica:
filosofía y
psicoanálisis**

Autor

Jorge Iván Jaramillo Zapata

CD-150.195 J37

Jaramillo Zapata, Jorge Iván

El cuerpo en la dimensión trágica de la ética psicoanalítica: filosofía y psicoanálisis [Recurso electrónico] / Jorge Iván Jaramillo Zapata; prologuista Juan Diego Hernández Londoño. -- Medellín: Fondo Editorial Universidad Católica Luis Amigó, 2022
129 p.

Incluye referencias bibliográficas

Texto resultado de investigación

ISBN 978-958-8943-81-7

MENTE Y CUERPO (PSICOANÁLISIS) – INVESTIGACIONES; ÉTICA (PSICOANÁLISIS) – INVESTIGACIONES; PSICOANÁLISIS; TRAGEDIA (PSICOANÁLISIS); LITERATURA – FILOSOFÍA; LACAN, JACQUES, 1901-1981 - CRÍTICA E INTERPRETACIÓN; FREUD, SIGMUND, 1856-1939 - CRÍTICA E INTERPRETACIÓN; ARISTÓTELES - CRÍTICA E INTERPRETACIÓN; NIETZSCHE, FRIEDRICH WILHELM, 1844-1900 - CRÍTICA E INTERPRETACIÓN; Hernández Londoño, Juan Diego, prologuista; Jaramillo Zapata, Jorge Iván

Ubicación: Virtual. Libro del Fondo Editorial

El cuerpo en la dimensión trágica de la ética psicoanalítica: filosofía y psicoanálisis

© Universidad Católica Luis Amigó

ISBN (Versión digital): 978-958-8943-81-7

<https://doi.org/10.21501/9789588943817>

Fecha de edición: 19 de julio de 2022

Autor: Jorge Iván Jaramillo Zapata

Prologuista: Juan Diego Hernández Londoño

Jefe Fondo Editorial: Carolina Orrego Moscoso

Asistente Editorial: Luisa Fernanda Córdoba Quintero

Diagramación y diseño: Arbey David Zuluaga Yarce

Corrección de estilo: Andrés Esteban Zapata

Melissa Pérez Peláez

Editor:

Fondo Editorial Universidad Católica Luis Amigó

Transversal 51A 67B 90. Medellín, Antioquia-Colombia

Tel: (604) 448 76 66

www.ucatolicaluissamigo.edu.co – fondo.editorial@amigo.edu.co

Libro resultado de investigación

Esta obra ha sido evaluada por pares, aprobada por el Fondo Editorial de la Universidad Católica Luis Amigó y editada bajo procedimientos que garantizan su normalización. Cumple, además, con el depósito legal en los términos de la normativa colombiana (Ley 44 de 1993, Decreto reglamentario No. 460 de marzo 16 de 1995, y demás normas existentes).

Texto presentado como producto de la investigación “El cuerpo en la dimensión trágica de la ética psicoanalítica”. Grupo de investigación Filosofía y teología crítica, línea de investigación Estética, poética y hermenéutica, Universidad Católica Luis Amigó.

Hecho en Colombia / Made in Colombia

Publicación financiada por la Universidad Católica Luis Amigó.

El autor es moral y legalmente responsable de la información expresada en este libro, así como del respeto a los derechos de autor; por lo tanto, no compromete en ningún sentido a la Universidad Católica Luis Amigó. Así mismo, declara la inexistencia de conflictos de interés de cualquier índole con instituciones o asociaciones comerciales.

Para citar este libro siguiendo las indicaciones de la cuarta edición en español de APA:

Jaramillo Zapata, J. I. (2022). *El cuerpo en la dimensión trágica de la ética psicoanalítica: filosofía y psicoanálisis*. Fondo Editorial Universidad Católica Luis Amigó. https://www.funlam.edu.co/uploads/fondoeditorial/731_El_cuerpo_en_la_dimension_tragica_de_la_etica_psicoanalitica.pdf



El libro *El cuerpo en la dimensión trágica de la ética psicoanalítica: filosofía y psicoanálisis*, publicado por la Universidad Católica Luis Amigó, se distribuye bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Sin Derivar 4.0 Internacional. Permisos que vayan más allá de lo cubierto por esta licencia pueden encontrarse en <http://www.funlam.edu.co/modules/fondoeditorial/>

Índice general

Pág.

Prólogo

Introducción

Problema de la investigación	7
Metodología	10
Presentación del recorrido	12

I. La tragedia como arte (po)ética en Aristóteles

El concepto de mimesis en Aristóteles	14
La ética aristotélica	21

II. Nietzsche y el origen de la tragedia

Antecedentes conceptuales del pensamiento trágico nietzscheano	24
La tragedia en Nietzsche	27
<i>Apolo y la Fisiología del Sueño</i>	28
Dionisos y la fisiología de la embriaguez	30
Apolo, divinidad ética-Dionisos, la desmesura	31
Hombre creador-hombre creado	35
El pensamiento trágico más allá de <i>El nacimiento de la tragedia</i>	36

III. Lacan, la ética como experiencia trágica

Antígona, paradigma ético	43
Antígona: Hölderlin y Kierkegaard	44
Lacan y Antígona	46
<i>Las dos muertes</i>	51
<i>Antígona y el significante: la Ατη (áte)</i>	54

IV. Nietzsche: el cuerpo, territorio trágico

58

V. Freud: esbozos del cuerpo	70
El concepto de pulsión	71
<i>Conceptos que estructuran la pulsión</i>	74
<i>Destinos de la pulsión y sus puntos de convergencia</i>	76
El narcisismo freudiano	78
Entre Nietzsche y Freud, lo que retorna	84
La pulsión de muerte	88
La segunda tópica: el yo-cuerpo	94
VI. Lacan: el cuerpo en la experiencia trágica de la ética	97
Aún en el cuerpo	97
El cuerpo: lo imaginario efecto de lo simbólico	103
El cuerpo en el nudo borromeo	113
Conclusiones	118
Referencias	

Prólogo

Juan Diego Hernández Londoño

El cuerpo es la fuente de estudio cuando se intenta indagar sobre el ser humano. Esto puede sonar un poco obvio, puesto que nuestra calidad de vivientes nos pone de manifiesto el espacio que ocupa nuestro cuerpo.

Sin embargo, no resulta tan obvio cuando se examina bajo la lupa del psicoanálisis. Ya desde Freud (incluso desde sus trabajos tempranos) se advierte un interés por analizar la cuestión del cuerpo, tanto para el entramado teórico de la disciplina, como para preguntarse algo que ronda desde hace siglos en la filosofía occidental: ¿qué puede un cuerpo?, en otras palabras, ¿cuál es el lugar de este en la dimensión de la ética?

Acá suceden algunos vasos comunicantes entre la filosofía y el psicoanálisis, como se acaba de señalar. Por esta razón, hace falta indagar en lo que la filosofía tiene para decir sobre el cuerpo en relación con la ética. En este orden de ideas, Aristóteles propone algunos conceptos que dan luces sobre el cuerpo y sus posibilidades en términos éticos.

Ahora bien, también existe una consideración acerca de la dimensión trágica del cuerpo. Lo que le añade una vuelta de tuerca al problema abordado. Es por ello que el trabajo de Nietzsche sobre la tragedia y sobre el cuerpo cobra relevancia a la hora de este análisis.

Otra voz que se hace imprescindible en este recorrido es la de Lacan, pues trata los conceptos de la ética y el cuerpo sin dejar de lado la tragedia. Por esta razón, el psicoanalista francés se remite a la obra clásica de Sófocles, en particular Antígona, y ofrece algunos elementos de juicio que resultan útiles para el quehacer del psicoanalista.

El presente trabajo pretende hilar entre los conceptos de cuerpo, tragedia y ética desde un diálogo entre los textos de los autores acá enunciados, en complementado con otras posturas teóricas. Para esto se establece un recorrido hermenéutico desde los antiguos griegos, pasando por la filosofía hasta llegar al psicoanálisis.

Introducción

Problema de la investigación

Dionisos ha engañado a Erígone y al padre de esta, Icario, con la fruta embriagante de la vid. Con este regalo, Icario presenta a los habitantes de Ática un líquido que tiene como efecto dejarlos inconscientes, y estos, sospechando de sus intenciones, deciden matarlo. En el momento de su muerte recordó que un día, en los tiempos en que Dionisos le enseñaba a cuidar de la vid, en espera de la cosecha, él atisbó a un macho cabrío que comía de las hojas de su cultivo; lleno de furia, Icario emprendió el ataque contra el animal. El suceso de su muerte fue como una repetición. En el momento en que Icario moría, él mismo se equiparaba a ese cabrío animal por un motivo semejante: la embriaguez. Icario recordaba que tras haber asesinado al animal, lo había despellejado y se había arrojado con su piel, improvisando luego una danza junto con otros pastores de la región.

Es así como Calasso (2006) recrea el origen de la tragedia, en la cual se plantea el dilema histórico entre Aristóteles y Eratóstenes. Dicotomía que Calasso resuelve al conciliar ambas posturas: la danza alrededor del macho cabrío y la danza del macho cabrío son la misma cosa. Ambas danzas son simultáneas, puesto que, para que el macho cabrío devenga bailarín, ha de ser asesinado. Según esto, en la tragedia se recrea la danza en torno a la muerte del personaje silénico, figura dionisiaca que acompaña siempre el devenir trágico.

Esta danza se constituirá, más adelante en la historia, en el canto que relata las relaciones del hombre en el mundo y la fatalidad que las atraviesa. Motivo de interés para el campo de la filosofía y también para el psicoanálisis.

Desde los primeros escritos psicoanalíticos, Freud se interesó en el mito trágico para dar cuenta de la experiencia del análisis. Para él, *Edipo* de Sófocles exponía muy bien lo que se lleva a cabo en el proceso de la cura. No en vano, una de las referencias importantes en su *Traumdeutung*¹ es el hecho de que en la relación del hombre con sus seres queridos hay siempre un componente hostil, sea con sus hermanos o con sus padres. Desde esta perspectiva, Freud (1991) argumenta que la relación del

¹ *La interpretación de los sueños* (1991).

niño con sus padres, además de amorosa, es también una relación de rivalidad. Así, el niño presenta sentimientos hostiles hacia el padre por ser este un rival para su relación amorosa con la madre.

A partir de esta exposición, la cual recrea Freud para dar cuenta de la universalidad de la relación edípica en los seres humanos, se desprenden dos vías: la primera es el advenimiento del deseo, que se relaciona también con la muerte del otro; y la segunda es la constitución de un sentimiento ético producto de las relaciones tempranas del niño con sus cuidadores, evidencia de un interés teórico por el comportamiento moral en el hombre.

Desde el *Proyecto de psicología* (1992f), se puede pensar un surgimiento del sentimiento y de la acción ética a partir de una experiencia primordial de satisfacción. Esto tendrá consecuencias importantes para la formulación de la teoría que alcanzará a desarrollarse, finalmente, con la segunda tópica del aparato psíquico, donde se explicita el surgimiento de la conciencia moral a partir del “superyó”. Con este texto, Freud nos muestra que el sentimiento moral² se encuentra íntimamente relacionado con una vivencia satisfactoria y con la imposibilidad del infante humano de alcanzar por sí mismo tal satisfacción. Así, solo es posible el surgimiento del sentimiento moral o ético en referencia a un otro omnipotente que coadyuve con dicha satisfacción.

El nacimiento del sentimiento moral, el cual se encuentra ligado a la constitución de la realidad a partir de la relación con el objeto, queda expuesto, según el *Proyecto* (Freud, 1992f), de la siguiente manera: frente a una exigencia (tensión) que proviene del interior del organismo, el infante en su estado prematuro es incapaz de lograr la acción que le permita la liberación de dicha tensión, por lo cual es necesario la intervención de otro que permita resolver este trabajo. Es en función de ese otro omnipotente que se desprenderán todas las aspiraciones morales, pues las nociones de lo bueno y lo malo, inicialmente, dependerán de la relación con él.

De antemano, la primera sospecha que viene a nuestro encuentro es que ese sentimiento moral se inaugura por el hecho de que hay algo que interviene para que haya una disminución de la carga de tensión y que tiene por consecuencia una cierta modificación en el cuerpo. De esta manera, el cuerpo viene a ser ese campo o territorio a partir del cual se desprende todo sentimiento moral.

Es por esta razón que en años posteriores Lacan acude a una revisión del *Proyecto* de Freud para fundamentar la ética del psicoanálisis y, finalmente, hace recurso de la tragedia para ilustrar lo que se lleva a cabo en un análisis. En este sentido, la ética

² Debe tenerse en cuenta que utilizo el término “ética”, por el momento, sin diferencia alguna de “moral”, puesto que, etimológicamente, tienen el mismo significado.

que plantea Lacan es la experiencia misma del dispositivo analítico; es el juicio que, sobre la acción, se llega a enunciar en el dispositivo clínico. Que sea la tragedia uno de los recursos más importantes para dar cuenta de lo que se lleva a cabo en un análisis, nos da la pista de que se trata de algo más allá de una mera relación analógica, y que de allí es posible extraer la estructura misma del dispositivo analítico.

Por otra parte, Soler (2006) ha planteado el análisis como un tratamiento del cuerpo. De tal suerte que si la ética es el dispositivo mismo del análisis, no habría más ética que la del cuerpo.

Un antecedente lo encontramos en las líneas anteriores cuando hablamos de la relación de la vivencia originaria de satisfacción con el surgimiento del sentimiento moral, pero algo no ha sido dicho en este terreno. Creemos que esas dos afirmaciones, a saber, el dispositivo analítico como formulación de la ética del psicoanálisis y el psicoanálisis como un tratamiento sobre el cuerpo, no deben ir separadas. De este modo surge la idea de la relación entre clínica, ética, tragedia y cuerpo.

Sin embargo, la pregunta no radica en el hecho de si hay relación entre la ética y la tragedia, o de si hay una relación posible entre la ética del psicoanálisis –y su dimensión trágica– con el cuerpo. Lo que ha permitido una revisión de antecedentes es que tanto para el psicoanálisis como para la filosofía, la ética y la tragedia se pueden encontrar en una relación posible. Sin embargo, para la filosofía, el lugar del cuerpo ha sido poco relevante, posiblemente hasta el advenimiento de Nietzsche en la historia del pensamiento, el cual viene a retribuir al cuerpo su lugar. Si bien para el psicoanálisis se hace imprescindible el lugar del cuerpo, aún no nos queda claro cuál es ese lugar en el estatuto ético de la experiencia psicoanalítica; estatuto que, por lo demás, tiene un componente trágico irreductible. De allí que el problema de investigación no radica en buscar si hay o no relación entre esa experiencia trágica del análisis con el cuerpo, sino en establecer cuál es el lugar del cuerpo en dicha relación.

Por lo anterior, será necesario fundamentar en qué se sostiene esa relación entre la ética y lo trágico, llegando a justificar el hecho de que ese vínculo se desdibuja en la medida en que vienen a configurar un solo campo del lado del psicoanálisis. No obstante, es necesario que tengamos el recurso de la filosofía para tener una panorámica del estatuto de la tragedia en su relación con la ética, y también para observar el lugar del cuerpo en esa relación ética-tragedia entre la filosofía y el psicoanálisis.

Por consiguiente, se apela al recurso de Aristóteles, primer autor en tratar ambos problemas (el de la ética y la tragedia), posteriormente se recurre al trabajo de Nietzsche, para quien la tragedia fue un tema de interés desde sus primeras reflexiones. Con ello se emprende el recorrido por parte del psicoanálisis, no solo

para argumentar el carácter trágico de la ética, sino también para justificar el lugar del cuerpo en ella. De esta manera, se pretende hacer un diálogo entre la postura filosófica y la psicoanalítica, y establecer cuáles serían sus lugares comunes y los de divergencia, de tal suerte que se determine la especificidad de lo que plantea el psicoanálisis respecto de la filosofía. Ello llevará a reflexionar sobre las consecuencias de este trabajo en el hacer clínico del dispositivo analítico.

Metodología

El presente trabajo se orienta desde una metodología cualitativa con un método hermenéutico, contando con que este no se refiere a una interpretación cerrada que no permita avanzar en otras preguntas que surjan con la investigación. Teniendo en cuenta lo anterior, se propone como estrategia la investigación de tipo documental que, según Galeano (2012), “no sólo es una técnica de recolección y validación de información, sino que constituye [en] una de sus estrategias, la cual cuenta con particularidades propias en el diseño del proyecto, la obtención de la información, el análisis y la interpretación” (p. 114).

En este sentido, la población objeto de la investigación es la realidad escrita. Para esto, el procedimiento que se utiliza es el propuesto por Galeano (2012), esto es, la gestión e implementación. Este procedimiento consiste en el rastreo, el inventario y muestreo de los documentos existentes; la selección de los textos de acuerdo con el objeto de investigación; análisis, valoración e interpretación; lecturas cruzadas y comparativas; y triangulación y confrontación con otras fuentes.

El primer momento del proceso investigativo consistió en una revisión de los estudios previos para identificar el estado del conocimiento en ambas disciplinas, con el fin de reconocer qué es lo que de ellas se sabe acerca del tema en cuestión y las preguntas que aún no tienen respuesta. Este punto permite formular el problema de la investigación.

Un segundo momento es el que, según Galeano (2012), se denomina “gestión e implementación” que, en términos generales, consiste en la clasificación y análisis de los documentos primarios y secundarios que tratan sobre el tema de la ética, la tragedia y el cuerpo en los autores elegidos (Aristóteles, Nietzsche, Freud y Lacan). De modo que aquí se trata de un rastreo de los documentos existentes referentes al tema y se elige el análisis de contenido de dichos documentos.

El análisis de contenido consiste en una lectura rigurosa –poniendo en crisis cada uno de los documentos revisados– en la que se puedan identificar los elementos recurrentes, los patrones y los elementos convergentes en los distintos textos. También consiste en la categorización de las unidades de análisis, esto es, el asunto del cuerpo en convergencia con la ética y la tragedia, y la ética en el campo de la filosofía y del psicoanálisis. En suma, la técnica de análisis de contenido se entiende como un análisis de discurso, es decir, se intenta acceder al sentido de los textos.

El análisis de contenido puede articularse con el ejercicio propio del psicoanálisis, a saber, la interpretación, entendida como el recurso del ejercicio hermenéutico. Recurrir a la hermenéutica como puesta en diálogo es lo que permitirá que nuevas preguntas surjan. Así, para tal método, la herramienta metodológica será solidaria con la propuesta lacaniana de la “disciplina del comentario de texto”, el cual tiene su referencia primera en la *Respuesta al comentario de Jean Hypolitte sobre la Verneinung de Freud* (2003a). La disciplina del comentario de texto, expuesta en 1954, ofrece una riqueza nunca agotada de significación en un texto, en tanto este no es plano, enmarcado en un saber ya constituido, sino uno cuya significación nunca se agota, puesto que todo ejercicio del comentario permite una emergencia nueva de la verdad. Lo anterior no quiere decir que sea una verdad nueva, sino una nueva forma de ser dicha, una verdad vehiculizada por la palabra.

Para abordar un texto, Lacan (1995) propone la “exégesis psicoanalítica”, un modo de crítica histórica que debe estar cercana a todo psicoanalista y que supone, además, una interpretación. La exégesis, depuración, explicación y a la vez interpretación, es psicoanalítica en tanto cuenta con la transferencia; se podría decir que es la transferencia al texto contando con que no se trata de un escrito asociado libremente.

Aquí se deberá hacer una digresión sobre lo que se entiende por interpretación. En otros espacios se ha dicho que la investigación científica se puede dar en dos lugares bien distintos; por un lado, está el lugar donde se busca: en este se instala la investigación que supone que algo hay que encontrar; por otro lado, está el lugar del encuentro, que pone de relieve lo novedoso.

De manera que se deben tener en cuenta dos cosas importantes. Ante todo, poner de relieve el hecho de que en el psicoanálisis siempre está puesta; por una parte, la sorpresa; y por otra, toda búsqueda que supone un encuentro previo, lo que por lógica diría que si se busca algo es porque se sabe que algo habrá de encontrarse.

La interpretación analítica se sirve gustosa de lo que podemos llamar reivindicación hermenéutica. Se trata de un trabajo de interpretación de texto donde se puede, a partir de lo ya escrito, dar una nueva significación. Sin embargo, la interpretación

analítica se sirve de la hermenéutica –sin que sean equivalentes–, en la medida en que la interpretación analítica no cierra la significación, sino que deja una apertura que permite que nuevas formas de interpretación recaigan sobre el mismo texto. A esto se refiere Lacan (1995) al decir que la disciplina del comentario de texto permite la significación nunca agotada. Se puede observar que en la investigación psicoanalítica siempre habrá un texto de referencia del cual habrá una exigencia de rigor de lectura. No en vano, Lacan, a manera de anécdota, dice que tras la *poubellication*³ –publicación que siempre queda como resto– de *Escritos*, no tuvo otra afirmación que decir que ellos no eran para ser leídos, sino explicados.

Tenemos un ejemplo de un texto a interpretar, central en el análisis: el sueño. En su *Traumdeutung* (*La interpretación de los sueños*, 1991), Freud argumenta que el sueño es algo que debe leerse. En este sentido, se trata de una tarea de desciframiento, de una significación del sueño. Al traducir al español el término *deutung*, encontramos el acto de interpretar, de explicar y de hacer exégesis. Este último término, en su acepción más pura, proviene del griego *exigó*, que significa explicar. Entonces, se tiene que la “exégesis” es la acción de estar explicando. Así, al hablar de la disciplina del comentario de texto (en este caso el sueño), se habla de una exégesis por parte del lector, acto mismo que se basa en no comprender, entendiendo esto como dar sentido a un texto no en una explicación, sino vía una depuración del texto, de un examen riguroso.

Con esta herramienta metodológica, se tratará de dar consistencia a las argumentaciones para dar cuenta del recorrido planteado.

Presentación del recorrido

De manera general, en el primer capítulo se exponen las formulaciones aristotélicas sobre el problema de la tragedia. Este autor es el primero en la historia en reflexionar acerca del asunto de la tragedia y de la ética, siendo el referente para lo que posteriormente Nietzsche argumentará sobre la tragedia, así como también es referencia obligada para el mismo Lacan.

El segundo capítulo es una revisión en la obra nietzscheana del concepto de voluntad como fundamento del problema de la tragedia. En dicho apartado se argumenta que si bien hay modificaciones y postulaciones diferentes entre lo que

³ Juego de palabras entre *poubelle* (cubo de basura) y *publication* (publicación).

Nietzsche consideraba al principio como fundamento de la tragedia, el concepto de voluntad se mantiene para dar cuenta de esa relación entre tragedia, ética y creación.

El tercer capítulo revisa el carácter trágico de la experiencia psicoanalítica, en el cual Lacan hace referencia constante a la *Antígona* de Sófocles. Allí se expone, en términos generales, lo esencial en el mundo trágico como fundamento de la ética misma.

El cuarto capítulo presenta las elaboraciones nietzscheanas del concepto de cuerpo. En tal apartado se tiene como propósito justificar el lugar del cuerpo en el carácter trágico de la creación, soporte último de las reflexiones nietzscheanas sobre la teoría del devenir y su carácter trágico.

El quinto capítulo realiza una panorámica general sobre las nociones que soportan la idea de cuerpo en Freud, idea que será el referente inmediato y el antecedente de la formulación del concepto de cuerpo para Jacques Lacan. En este capítulo, el desarrollo del concepto de pulsión y la alusión al narcisismo se convierten en piezas claves para entender la idea del cuerpo, en Freud, del lado del “yo”.

Finalmente, el último capítulo consagra su recorrido a la noción de cuerpo que tiene Lacan; concepción esta que afina la idea freudiana del cuerpo en relación con el “yo” y la imagen. El recorrido por el estadio del espejo, el esquema óptico y el nudo borromeo como herramientas para discernir el tema del cuerpo, ayudarán a justificar y explicar el lugar del cuerpo en esa experiencia trágica de la ética. De manera que se puedan, finalmente, poner en tensión las posturas anteriormente expuestas.

I. La tragedia como arte (po)ética en Aristóteles

El concepto de mimesis en Aristóteles

Para introducir lo que del pensamiento nietzscheano se refiere a la tragedia, es menester incluir las reflexiones aristotélicas sobre el tema, no solo por ser el primero en la historia de la filosofía que dice algo al respecto, sino porque lo que Nietzsche plantea como “nacimiento” de la tragedia es, en cierto sentido, una respuesta a lo que Aristóteles expone en su tratado sobre la *Poética* (1992). De hecho, el propio Lacan retomará algunos puntos de esta reflexión para configurar lo específico de la ética del psicoanálisis en su relación con la tragedia, y para tomar distancia de la apreciación aristotélica.

Ahora bien, el tratado sobre la *Poética* hace parte de los textos “no publicados” de Aristóteles, es decir, hace parte de los libros que no eran destinados a ser divulgados para el público. Estos eran de destinación únicamente oral, de ahí que fueran llamados libros “esotéricos” o “acroamáticos”⁴. Es bien sabido por los estudiosos, que la obra de Aristóteles sufrió una particular odisea en el paso del mundo griego al latino, lo que deja noticia al lector de las interpretaciones que en esta última época se hicieron respecto de esta obra. Así, lo que conocemos como la *Poética* no es más que una obra fragmentaria, inconexa y no terminada. Esto debido, según sus comentaristas⁵, a que era un texto “esotérico” y, por ello, destinado a constituir los apuntes personales del autor.

Por fortuna para esta investigación, el fragmento que se conoce como la *Poética* de Aristóteles es el tratado sobre la tragedia, concebida como una de las artes poéticas por excelencia. De suerte que el objetivo planteado por Aristóteles no se cumple debido a lo fragmentario del texto; este, según el autor, se propone hablar de la poética y de sus especies, de la potencia de cada una y de lo que diferencia a cada arte de las demás (Aristóteles, 1992).

⁴ Del verbo *acroaomai* que significa oír, escuchar.

⁵ Tal como lo señala Valentín García Yebra, editor y traductor de la *Poética* en la edición de Gredos (1992).

Cada una de estas artes poéticas, incluyendo la poesía trágica, es descrita en su conjunto por el autor como “imitación”. Es preciso abrir aquí un paréntesis y decir que la imitación, en griego *mímesis*, no es un término cualquiera, es un concepto que atraviesa toda la *Poética*. Trataremos de ver cómo se constituye este concepto, fundamental para concebir la tragedia desde la perspectiva de Aristóteles y posteriormente la de Nietzsche.

Tenemos así que la tragedia, en el conjunto de las artes poéticas, es una imitación. Pero, ¿con qué se relaciona dicha imitación? La respuesta más apresurada nos llevaría a decir –pero también a sustentar– que hay una estrecha relación entre la *mímesis* y el lenguaje. Un primer apartado nos serviría para comenzar a desarrollar esta idea: “entre las artes dichas⁶, todas hacen la imitación con el ritmo, el lenguaje (*logos*) y la armonía” (Aristóteles, 1992, p. 23).

Tendremos que decir que, para Aristóteles, las artes poéticas, si bien son todas imitaciones, se diferencian una de la otra por la utilidad que cada una encuentra en dicha imitación. Así pues, hay algunas que imitan con diversos medios, otras que imitan diversos objetos y unas más que imitan de diversas formas (Aristóteles, 1992), con lo cual tenemos el medio, el qué y el cómo de la *mímesis*. No obstante, nos es lícito decir que el *logos* es el medio principal, o más bien, aquello que permite que haya imitación, aunque diga Aristóteles que aquel arte que hace *mímesis* con el lenguaje, como es el caso de la prosa o el verso, carece de nombre. Esto es un punto problemático, pues no se trata del *logos* en toda su magnitud, sino de un uso específico de este que diferenciaría al verso y a la prosa de la tragedia misma y, en tal caso, se refutaría la idea anteriormente planteada.

Sin embargo, mantendremos la idea para sustentar en qué lugar vienen a converger la *mímesis* y el lenguaje para dar nacimiento a lo propiamente humano; podríamos decir que es el lugar de una convergencia humanizante. Dejamos de lado, entonces, la cuestión referente al medio con el cual se hace *mímesis*, cuestión en la cual la tragedia hace recurso del ritmo, el lenguaje y la armonía. Dejemos de lado también la cuestión de los objetos imitados –pues más adelante veremos que la tragedia es definida por Aristóteles en relación con el objeto que es imitado– y el modo de imitar.

Regresemos a nuestra primera tesis, esto es, que hay una relación entre *mímesis* y lenguaje. Encontramos que las causas que Aristóteles propone como aquellas que han permitido el surgimiento del arte poético –y por lo tanto, de la tragedia– son la facultad de imitar y el placer que dicha imitación conlleva. Nos dice, además, que dichas causas son de índole natural (*physikai*). De esta manera, la *mímesis*, como facultad humana, es también causa natural. Nos dice el autor que “el imitar, en efecto,

⁶ Se refiere el autor a la epopeya, la poesía trágica, la comedia, la ditirámica, aulética y citarística.

es connatural al hombre desde la niñez, y se diferencia de los demás animales en que es muy inclinado a la imitación y por la imitación adquiere sus primeros conocimientos” (Aristóteles, 1992, p. 5). Según esta afirmación, la *mímesis* es una facultad que aparta al hombre de cualquier otra criatura existente en el mundo y, además, es gracias a dicha facultad que se dan las primeras intelecciones y conocimientos del mundo circundante.

Ahora bien, bastaría poca experiencia para percatarnos de que otras criaturas, distintas del hombre, hacen recurso de esta facultad imitativa. Entonces, ¿esto es un motivo para desdeñar la afirmación de Aristóteles, o se trata de un motivo para decir que el filósofo se ha contradicho en sus otras obras? O más bien, ¿se tratará de dar un estatuto distinto a esta imitación, con lo cual hay una separación radical del humano en relación con el resto de las criaturas?

Para ampliar un poco el panorama que permita aclarar esta diferenciación, citaremos un pasaje de Aristóteles en la *Política* (1943a):

Y la mayor razón por la que el hombre es un animal político en mayor grado que cualquier abeja o cualquier animal gregario es algo evidente. La naturaleza, en efecto, según decimos, no hace nada sin un fin determinado; y el hombre es el único entre los animales que posee el don del lenguaje. La simple voz, es verdad, puede indicar pena y placer y, por tanto, la poseen también los demás animales –ya que su naturaleza se ha desarrollado hasta el punto de tener sensaciones de lo que es penoso o agradable o de poder significar esto los unos a los otros–; pero el lenguaje tiene el fin de indicar lo provechoso y lo nocivo y, por consiguiente, también lo justo y lo injusto, ya que es particular propiedad del hombre que lo distingue de los demás animales, el ser el único que tiene la percepción del bien y del mal, de lo justo y lo injusto y de las demás cualidades morales, y es la comunidad y participación en estas cosas lo que hace una familia y una ciudad-estado. (p. 10)

Si tratáramos de tomar la cita anterior por cada uno de los elementos expuestos, tendríamos rendimientos que, posiblemente, excederían los propósitos de este capítulo y los consecuentes. Por ahora, habremos de tener en cuenta que se plantea la palabra como propiedad única del humano; propiedad esta que, justifica el hecho de que el animal político sea el hombre y no cualquier otra criatura. La palabra otorga al hombre la posibilidad de hacer lazo con otros y es la facultad que permite comunicar. Por ello, podemos ver que la palabra –que se plantea en la *Política* (1943a) como el diferenciador con otros animales gregarios– es aquello que introduce la posibilidad de lo ético en la convivencia con los otros. Podemos comunicar entre humanos lo que es conveniente, lo justo y las ideas del “bien” y del “mal”, categorías que se inscriben en la moral y/o ética.

Una muestra de lo anterior es el hecho de que la misma idea se repite en la *Ética Nicomáquea* (1943b):

Resulta, pues, de ello que es necesario tener sentimiento de la existencia del amigo, cosa que tiene efecto generalmente cuando se convive en intimidad con él y se intercambian palabras y reflexiones. Así es, en efecto, como parece hay que definir la sociedad humana, que no tiene analogía con la de los animales, la cual no consiste más que en compartir los mismos pastos. (p. 1294)

Vemos así que, si bien el término *logos* abarca un terreno mucho más amplio que el de la palabra, esta y aquél bien pueden articularse, de igual manera que con el término *mímesis*, elemento facultativo que en la *Poética* (1992) marca la diferenciación con cualquier otro animal. En este sentido, ¿puede decirse que hay una contradicción o inconsistencia en el autor? Parecería más bien que tanto la *mímesis* como la palabra son elementos que fundan humanidad por estar íntimamente ligadas con el *logos*, el cual, no reduciéndose a la *mímesis* o a la palabra, es el elemento principal que permite que estas dos existan.

Si el punto de partida para esta reflexión es el mundo griego, es un recurso para esta investigación el étimon, la búsqueda de algo puro, original, primero, y, en esa medida, la palabra y la *mímesis* tienen una dimensión arqueológica. El nombrar, como lo dice ya el *Crátilo* (Platón, 1981), implica una etimología, y la *póiesis* es aquel lenguaje que tiene un sentido originario, creador, de allí derivarían los elementos lingüísticos del arte poética que se han examinado.

Tenemos pues dos elementos importantes que nos ponen al tanto de la relación palabra-*logos* como fundamentos para la separación del hombre con cualquier otra criatura animada. La palabra tiene un tratamiento especial en algunos apartados del *Tratado del Alma* y en el *Organon* o el *Tratado de Lógica* (Aristóteles, 1943c). Dichos tratamientos dan cuenta en Aristóteles de esa relación intrínseca entre palabra, pensamiento y alma ($\Psi\upsilon\chi\eta$, *Psyché*).

En el apartado “Sobre las Interpretaciones” (*Peri Hermenéia*), Aristóteles se propone definir el nombre, el verbo, la afirmación, la negación, el juicio y la enunciación. Elementos que fundamentan la lógica y que permiten establecer los caracteres de verdadero y falso en determinada afirmación. Para tal propósito, y para dar cuenta de estos componentes lógicos, el autor comienza por definir la palabra hablada y la palabra escrita, diciendo que la primera se trata de una imagen de las modificaciones del alma y la segunda se trata de la imagen de la palabra hablada (Aristóteles, 1943c).

¿Qué tiene que ver esto con lo que se ha venido planteando?, ¿cuál es el propósito de este aparente desvío? Se ha dicho en líneas anteriores que tratamos de dar fundamento a la tesis de que el acto mimético y la palabra aparecen como principios separadores entre lo humano y lo animal. Así pues, será necesario invertir algunas líneas a la palabra, que fundamenta la lógica en Aristóteles.

La palabra hablada y la escrita –que bien podemos llamar letra– no son más que imágenes de las modificaciones del alma, teniendo estas dos el carácter de no ser universales. En oposición a esto, en lo universal, es decir, en lo que es válido para todo hombre, se encuentran las modificaciones del alma. Lo anterior merece una explicación: la palabra hablada y la palabra escrita no tienen carácter universal porque ellas no son las mismas en todos los hombres, mientras que las modificaciones del alma –los modos en que el alma se manifiesta– sí son universales por estar presentes en todos los hombres.

Cabe aclarar en este punto que dado que la definición de la palabra hablada y escrita como meras imágenes es un tanto ambigua, estas aparecen definidas, asimismo, como signos inmediatos de los modos del alma y también son representaciones de las cosas. Ahora bien, la relación entre palabra y pensamiento no se da únicamente en el hecho de que la primera sea una forma de expresar el segundo. Si tenemos en cuenta al pensamiento como una “modificación del alma”, veremos que se trata de algo más complejo. Nos dice Aristóteles que puede haber en el alma tanto pensamientos como palabras; y los unos como las otras pueden ser, o bien verdaderos, o bien falsos, o ni lo uno ni lo otro, en la medida en que para que una palabra o un pensamiento sean verdaderos o falsos se hace necesario que estos se combinen con otros. Es decir, de una palabra sola o de un pensamiento solo no se podrá decir nunca que sea verdadero o falso, si no entra en una relación con otra palabra u otro pensamiento que permita adjudicar un juicio.

¿Qué quiere decir lo anterior? Nuestro argumento apunta a que hay una estrecha relación entre pensamiento y palabra, a que en el alma hay pensamientos porque las palabras lo permiten. Por otro lado, está la afirmación de que la palabra que designa un nombre no tiene el carácter de verdadero ni de falso porque esta, por sí sola, no dice nada. Aquí sería válido el ejemplo del *hipocentauro* que trae Aristóteles para decir que este no es ni verdadero ni falso, en cuanto no haya una combinación de dicho nombre con otra cosa, por ejemplo, que se diga de este que existe o que no existe.

¿Cuál sería la relación entre la palabra y el nombre? La respuesta es sencilla: el nombre es una palabra que, según el autor, no tiene un significado dado por naturaleza, sino por convención (Aristóteles, 1943c). Tenemos que el nombre –que por sí solo

no significa nada— nombra algo, pero lo significa por mera convención. Esto quiere decir que a la palabra no le corresponde ser natural, pues no hay palabras en la naturaleza, en otras palabras, lo convencional, en Aristóteles, se opone radicalmente a lo natural. En este sentido, las palabras adquieren su estatuto en la medida en que se vuelven signo, distinto al sonido producido por los animales (Aristóteles, 1943c).

Lo anterior nos lleva a suponer que en Aristóteles hay una idea de la desnaturalización del hombre por medio de la palabra. Por otro lado, la cuestión del mero sonido, que también puede significar algo, nos pone al tanto de una estructura en el λογος (*logos*), donde hay elementos previos a la palabra misma que pueden guardar una cierta significación.

El pasaje que hemos tomado en cuenta nos permite recoger algunos elementos que posibilitan sustentar la tesis inicial. Tenemos la μιμησις (*mímesis*) y la palabra como principios diferenciadores del hombre y el animal. Por otro lado, la palabra, signo inmediato de las modificaciones del alma, también aparece como representación de alguna cosa del mundo, lo cual significa que la palabra/representación no llega a ser equivalente a la cosa del mundo; no hay una relación directa, si se puede decir, entre la palabra que designa y lo designado por ella.

Con dicha afirmación volvemos a la μιμησις. Comúnmente se ha traducido el término μιμησις como copia o imitación. Esto es evidente tanto en la traducción misma del texto de la *Poética* (1992), como en algunos comentaristas de esta obra. Carmen Trueba (2004), en su texto *Ética y Tragedia en Aristóteles* argumenta que si bien la mayoría de los traductores del filósofo tratan la μιμησις como copia o imitación, tales traducciones son insuficientes frente a un término tan potente y tan amplio. Es así como esta comentarista de la *Poética* prefiere el término de “representación”, que bien nos liga a la idea de la relación entre μιμησις y palabra, anteriormente expuesta, y que incluso nos abre el panorama para tratar la mimesis del lado del Λογος (*logos*).

Teniendo en cuenta esta coordenada, pasaremos a la definición de tragedia que nos propone Aristóteles. Tal vez ya se expuso en muchos trabajos que preceden a este, pero que el mismo Lacan retoma para hacer su tratamiento de la tragedia del lado del psicoanálisis, tanto para servirse de ella como para tomar distancia de tal afirmación. Por ahora lo comentaremos tal y como lo muestra el pensador griego, y veremos los frutos que dicha definición nos da:

Es, pues, la tragedia imitación (μιμησις) de una acción esforzada y completa, de cierta amplitud, en lenguaje sazonado, separada cada una de las especies [aderezos] en las distintas partes, actuando los personajes y no mediante relato, y que mediante compasión y temor lleva a cabo la purgación de tales afecciones. (Aristóteles, 1992, p. 25)

La cita anterior define a la tragedia en su esencia misma. Dicha cita, de la cual veremos posteriormente el tratamiento de Lacan, pone de relieve la μιμησις de la acción. Ha de entenderse que lo que se pone en examen es la relación entre una acción y lo que se representa de ella del lado del λογος (logos). No obstante, Aristóteles es categórico al afirmar también, y ello sin contradecir la definición esencial, que la tragedia, –la cual alude al ετιμον (étimon) del canto del macho cabrío– es ella misma μιμησις (mímesis) de una vida⁷ (Aristóteles, 1992).

La “representación” trágica implicaría ya un pleonasma, si tenemos en cuenta que se trata de una μιμησις (μιμησις). A esto habremos de agregar que tal representación lleva implícito un lenguaje sazonado, en el cual la música es el medio para la presentación de la μιμησις (Aristóteles, 1992).

Se introduce, para retomar la definición de Aristóteles, que la μιμησις es ejercida sobre la acción y es esto lo que se define como fábula. El término fábula se nos ha presentado comúnmente como una pequeña historia. No obstante, contando con la palabra griega que se nos presenta, μυθος (mythos), tenemos que la tragedia, como μιμησις de una acción, es el mito mismo, es decir, aquello que por medio del habla compone el escenario y la escena de la representación trágica. En este momento es menester hacer una aclaración del término: el sentido craso de μυθος se desliza al latín *fabula*, que en nuestra lengua conocemos como relato. La precisión radica en que para Aristóteles, ese μυθος (mythos) no alude al relato, pues ya nos ha dicho que la tragedia se presenta con acciones (hechas μιμησις) y no mediante relato, lo cual no niega la existencia de la palabra, es decir, de la convención allí presente.

La tragedia para Aristóteles es μιμησις, mito, es composición de los hechos y las acciones. Esto hará que cobren mayor relevancia las acciones en su estructura que los personajes mismos. De allí que se pueda anudar en Aristóteles la “definición esencial” de la tragedia con esta otra: “[l]a tragedia es μιμησις, no de personas, sino de una acción y una vida⁸, y la felicidad y la infelicidad están en la acción, y el fin es una acción, no una cualidad” (Aristóteles, 1992, p. 15), afirmación que también aparece en la *Física* y en la *Política*.

Aquí ingresa el registro ético en lo tocante a lo esencial de la tragedia, pues si la ética la definimos, *grosso modo*, como el juicio que conlleva toda acción humana, es decir, la valoración que se hace sobre las acciones, la μιμησις (mímesis) de la acción debe estar puesta también sobre el juicio de esta. Ahora bien, no es tan sencillo

⁷ Al respecto, habrá de tenerse en cuenta la lectura y la afirmación nietzscheana de *El nacimiento de la tragedia* (2000) en torno a la mímesis como imitación de la naturaleza.

⁸ Ver nota anterior.

lograr hacer una juntura entre la tragedia y la ética, pero si tomamos más de cerca la afirmación sobre la felicidad, la acción y el fin, tendremos una pista referente a la ética, tal y como expone la tesis de la *Ética Nicomáquea* (1943b).

La ética aristotélica

De acuerdo con la idea anteriormente planteada, será necesaria una pequeña digresión sobre las generalidades que plantea la ética del lado de Aristóteles. Así, se hace necesario aclarar que son cuatro los tratados que componen esta reflexión, tal vez, de las más importantes en la obra del pensador griego. Estos tratados son: *Ética Nicomáquea*, *Ética Eudemiana*, *Gran ética* y *De las virtudes y los vicios*.

Dado que los cuatro tratados, aunque independientes, tienen en su eje el mismo tema y comparten la misma reflexión, se hará referencia solamente a la *Ética Nicomáquea* (1943b), la cual alude al problema de la acción y es la obra referencial para Lacan en torno a la ética de Aristóteles, que le permitirá ponerla en relación con la ética del psicoanálisis.

La ética aristotélica plantea un movimiento importante en la historia de la filosofía. En relación con su maestro Platón, Aristóteles coloca a la ética más allá de la mera reflexión teórica, dado que la considera, ante todo, un saber práctico. Ello no excluye a lo primero, dado que se necesita del acto contemplativo que tenga como consecuencia la buena acción. Así, la ética se presenta como una ciencia del carácter ($\epsilon\theta\omicron\varsigma$, *ethos*) y del comportamiento humano, y es, como también lo afirma Francisco Samaranch (en Aristóteles, 1943b), un componente importante de la política o, lo que es lo mismo, la política está fundamentada en la ética. De esta manera, si la política se encarga de la acción colectiva, la ética procura su reflexión sobre lo individual. Por lo tanto, al tener una reflexión sobre lo individual, ello no dejará de tener consecuencias en lo colectivo.

Al hacer un recorrido sobre el tratamiento de la ética en Aristóteles, esta se presenta como la ciencia más elevada, puesto que ella da cuenta de la acción humana y a lo que dicha acción está dirigida que, en todos los casos, se trata de un bien.

Ello puede verse en el comienzo de la *Ética Nicomáquea* (1943b): “todo arte y toda investigación, igual que toda acción y toda deliberación consciente, tienden, al parecer, hacia algún bien” (p. 1174). La ética, pues, se presenta como aquella que reflexiona sobre toda acción humana, contrastando la afirmación anteriormente

expresada en la *Poética* (1992), en la cual la felicidad e infelicidad se encuentran en la acción. Aquí tenemos que la acción tiende hacia algún bien. De lo anterior se colige que un bien es aquello a lo cual apunta la ética aristotélica.

No obstante, el bien al que tiende toda acción implicaría los mayores problemas para la reflexión ética. Si cada acción tiende, por su naturaleza misma, a algún bien, este debería tratarse en un sentido particular referido a cada acción. Por ello, el interés de Aristóteles es tratar el bien en un sentido general.

Para interrogar el problema del bien del que se trataría en Aristóteles, en relación con las posteriores propuestas del psicoanálisis, sería preciso revisar el comentario que de esta obra hace Lacan en su *Seminario 20: Aún* (Lacan, 2004). Allí se propone que el séptimo libro formula la pregunta por el placer, asunto que, de entrada, ya introduce el cuerpo. Hay que tener en cuenta que Lacan hace referencia al modo de satisfacción implicada en los seres hablantes, satisfacción cuyo modo introduce una modificación en ellos. De esta manera, en Aristóteles hay una separación entre el placer y las necesidades, las cuales refieren al movimiento. Las necesidades, entonces, se instalan y se satisfacen mediante el movimiento, lo cual sería correlativo a lo que Freud, posteriormente, formula como principio de placer, evocándolo con respecto a la excitación que llega a lo anímico y al movimiento que dicha excitación provoca para evadirse de ella.

Lo que se plantea con Aristóteles es que si bien el placer está articulado con la noción del “bien” –el bien soberano–, no todos los placeres refieren a él, pues todos los placeres son un bien en sí mismo, pero no el soberano. De este modo, se llega a la única posición de que el verdadero placer en Aristóteles se refiere solo a este último, de lo cual se fija que lo tocante al placer en la actividad (*energía*) –que se distingue del nivel de la generación (*génesis*)– es lo que introduce el placer en el acto de ver, es decir, lo que deriva en la contemplación (*theoría*).

Por otro lado, para Aristóteles hay una relación en la ética con el término φρονησις (*frónesis*), que en el mejor de los casos se puede traducir como prudencia. No obstante, a este se le opondría la ὑβρις (*hybris*) como exceso, como ruptura con el estado fronético. Al respecto, lo que Aristóteles señala como el núcleo de la acción trágica es la αμαρτία (*hamartía*), la que comúnmente pasó a llamarse en latín *peccatum* y que constituiría el error, el yerro que lleva al personaje al giro abrupto de la historia, lo que le conduce al final trágico.

Saúl Sánchez (2008) sugiere una estrecha relación entre ese yerro y el exceso, cuando expresa lo siguiente: “se puede afirmar que todo error de juicio es (...) parte de un exceso” (p. 37). Reforzando esta idea, líneas adelante dice:

Por otra parte, aunque no sea fácil saber cuál pueda ser una *αμαρτία* para Aristóteles ya que él mismo no dio un ejemplo claro de ello, vale la pena hacer un ejercicio al respecto, partiendo de esto que se ha podido deducir que la produzca, o sea, la relación que pueda haber entre *ὑβρις* y *αμαρτία*. (p. 37)

Por lo pronto, aquí radicaría la implicación trágica en Aristóteles. Lacan, a diferencia del filósofo griego, no situará el problema de la tragedia y la ética en torno a la *αμαρτία*, pero esto será motivo de desarrollo en otro capítulo.

II. Nietzsche y el origen de la tragedia

Antecedentes conceptuales del pensamiento trágico nietzscheano

Tragedia, arte y estética aparecen como nociones tempranas en el pensamiento de Nietzsche. Posiblemente, el interés particular de este autor por los antiguos es lo que lo lleva a escribir en 1872, *El nacimiento de la tragedia*, texto que lo hace indefinible e inubicable en una disciplina específica, sea del lado de la filología o de la filosofía.

Existen varias posturas vinculadas con esta temprana aparición de Nietzsche en el mundo intelectual, las cuales distan unas de otras en relación con lo que creen fundamental en el pensamiento de este autor. Dichas divergencias reposan sobre la idea de la existencia o no de una teoría estética que subyazca a dicha obra, divergencias que, en última instancia, pueden ser complementarias, bien que lleguen a ser antagónicas.

Agustín Izquierdo (2000), por ejemplo, considera que hay en Nietzsche una teoría estética definida en tres momentos específicos de su obra, los cuales presentan puntos de ruptura sin que la preocupación por la estética desaparezca. Estos corresponden, según Izquierdo, a las distintas posturas intelectuales del pensador alemán que comienzan con la publicación de *El nacimiento de la tragedia*, continúan con el periodo de autocrítica y finalizan con la teoría del eterno retorno y la voluntad de poder.

A pesar de lo anterior, el hecho de que haya o no una teoría de la estética carece de importancia, pues lo esencial es el interés de Nietzsche por la tragedia y su origen, tal vez con la finalidad de comentar y parodiar el pensar aristotélico en la *Poética*.

El nacimiento de la tragedia tiene un corte transversal provocado por el concepto de “voluntad”. Sin este concepto es imposible hablar de tragedia o de estética e, incluso, del arte mismo. La voluntad es pues el concepto esencial del primer libro publicado por Nietzsche y da cuenta de la definición de este “laberinto”⁹ del cual es difícil salir.

La “voluntad” no es un concepto nuevo agregado por Nietzsche a la tradición filosófica. Se trata de un concepto que toma prestado del filósofo Schopenhauer, quien define al mundo como dividido entre la voluntad y la representación. Tal definición implica que el mundo se rige y se define por dos principios de naturaleza diversa y enteramente distintos en su aparición.

El rigor de tal definición del mundo remite a Kant, quien en su *Crítica de la razón pura* (2006) quiso otorgar a la metafísica el rigor de la ciencia para conciliar de una vez por todas el conflicto, siempre constante, entre aquellos que inclinaban la balanza hacia la razón como fundamento del conocimiento y los que optaban por la experiencia empírica como razón de este. Tal disputa puede llegar a una conciliación en el momento en que el conocimiento que procede de la experiencia no depende enteramente de ella. Dicho carácter del conocimiento tendría dos vías distintas; por un lado, lo *a posteriori*, que es la experiencia misma; y, por otro lado, lo *a priori* que lo antecede, es decir, que carece de experiencia y que es previo a ella.

Con tales categorías, Kant (2006) llegará a definir una estética trascendental que cuenta con dos categorías *a priori* fundamentales, a saber, el espacio y el tiempo, como condiciones necesarias para la emergencia de cualquier fenómeno. En tal sentido, de eso se trata la estética kantiana, esto es, de la emergencia de lo fenoménico fundamentada en el espacio y el tiempo como condiciones de lo que hay en el mundo.

Para Kant, la *Crítica de la razón pura* (2006) fundamenta la distinción existente entre lo fenoménico, la condición de ello y lo que en definitiva prescinde de toda experiencia. Es así como al “fenómeno” se opone el “noumeno”, estableciendo más allá de lo sensible, más allá de lo que puede ser experimentado por los sentidos, la cosa en sí como aquello de lo cual la razón jamás podrá dar cuenta alguna, pero que en sí misma tiene su realidad. La cosa en sí, entonces, es real en sí misma, pero carece de representación posible en el plano de la realidad, es decir, de lo que se manifiesta a partir del tiempo y el espacio.

⁹ Así denomina Nietzsche al “nacimiento de la tragedia” en el libro que lleva el mismo título (2000).

Esto tendrá como consecuencia, dirá Kant en su *Crítica de la razón pura* (2006), la emergencia y la necesidad de una moral que cuente con categorías puras, o sea, una moral que se fundamente, no a partir de fenómenos, sino a partir de conceptos, tales como dios, la libertad, entre otros que en últimas tienen más el carácter de “cosa” que de “fenómeno”.

Dejando esto un poco de lado, contamos entonces con la formulación que, a partir de ello, hace Schopenhauer sobre el concepto de “voluntad”. Este pensador, quien aparece en la primera mitad del siglo XIX, cree haber dado un paso adelante más que Kant y logra otorgar, con ese concepto, el nombre que para Kant había sido imposible conferir a la “cosa en sí”.

Para Schopenhauer (2004), en *El mundo como voluntad y representación*, esta “cosa en sí” es la “voluntad”. Schopenhauer se apoya en las matemáticas y en la biología para dar contenido a su concepto. Sin embargo, estas dos disciplinas no dan cuenta más que de fenómenos, es decir, de aquello que aparece en las caracterizaciones kantianas de “espacio” y “tiempo”, nombradas por Schopenhauer como el *principium individuationis*. Lo que necesita Schopenhauer (2004) es llegar a la esencia interna, a saber, a la voluntad. La voluntad aparece como una fuerza, un instinto que es entendido como una “tendencia hacia” algún fin, que no necesariamente implica el conocimiento de aquello a lo que se dirige. Schopenhauer propone el ejemplo del ave que sin tener representación alguna de los huevos, fabrica su nido. Para este autor, la “voluntad”, es decir, la “cosa en sí”, se encuentra por fuera del principio de razón, es un instinto que obra por su propia naturaleza sin pensamiento alguno, es un obrar ciego. Igualmente, para Nietzsche la voluntad carece de fondo e inteligencia, o más bien, la voluntad obra con una inteligencia, pero no consciente de sí misma; es un “oscuro instinto”, es decir, es inconsciente.

Esta concepción es similar en Eduard von Hartmann, para quien la voluntad es inconsciente, pero se estructura en una metafísica de lo inconsciente, es decir, en su relación directa con la representación (Pérez, 2001). Para Schopenhauer, la voluntad como cosa en sí, por fuera del plano fenoménico, es lo realmente importante.

Sin embargo, la voluntad se convierte en objeto por medio del fenómeno. El fenómeno es lo que está regido por el principio de razón suficiente, esto es, por el tiempo, el espacio y la causalidad. En pocas palabras, por lo que Schopenhauer (2004) define como el *principium individuationis*, o sea, lo que permite la pluralidad, la diferencia, es decir, el fenómeno. Así pues, el mundo es el fenómeno; allí la voluntad se objetiva en cada individuo, en cada fuerza, los cuales son copias de las formas universales contenidas en el plano de las ideas. La voluntad constituye la esencia del mundo.

Habremos de tener en cuenta que en adelante al hablar del *principium individuationis*, nos referimos al plano fenoménico, a lo estético que constituye la realidad del conocimiento humano a partir de lo formulado por Schopenhauer y su inspiración kantiana, y a la forma como lo emplea Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* (2000).

La tragedia en Nietzsche

La tragedia como fenómeno artístico constituye para Nietzsche la cópula sexual de dos fuerzas pulsionales antagónicas que las más de las veces se encuentran enemistadas, pero cuya reconciliación permite la inseminación, la germinación, la gestación y el nacimiento de esta. Dichas fuerzas se representan en las figuras de Apolo y Dionisos, que a su vez encarnan lo que, para Schopenhauer es la oposición entre el mundo como representación y el mundo como voluntad, respectivamente.

Así, para Nietzsche será fundamental, al tratar la tragedia, tener en cuenta no solo que se trata de una concepción producto de una relación copulativa, sino que además el arte, en general, tiene igual característica. De esta manera, al hablar de la tragedia se habla igualmente del arte como fundamento de toda la existencia humana, incluso como fundamento mismo de la ciencia.

En este punto es necesario aclarar el hecho de que desde el comienzo de *El nacimiento de la tragedia* (2000), Nietzsche tiene el objetivo de desarrollar lo que en muchas ocasiones nombra su “metafísica del artista”¹⁰. Dicha metafísica consiste en la tensión provocada por las dos fuerzas artísticas que permiten el surgimiento de las artes en general y de la tragedia en particular.

La metafísica del artista es, entonces, lo que resulta del examen crítico de la plasticidad de la forma y el sustrato metafísico de la voluntad, únicos garantes del surgimiento de la tragedia, tanto como obra artística, como verdad sufriente del ser humano.

Como se ha dicho anteriormente, existe desde el comienzo de la obra de Nietzsche una íntima relación entre la ciencia, el arte y la vida, en la medida en que hay en este autor un interés particular de observar el arte como algo vital y que promete, en sí mismo, lograr un entendimiento de la ciencia. Hay que hacer la salvedad de que aquí la ciencia no se presenta como aquello que pueda dar cuenta de la vida y del arte,

¹⁰ Así, en el prólogo dice Nietzsche (2000) “yo estoy convencido de que el arte es la tarea suprema y la actividad propiamente metafísica de esta vida” (p. 40).

sino que, al contrario, la ciencia se transforma en objeto del arte y este, a su vez, en objeto de la vida. Por lo tanto, el logro que se permite Nietzsche es la comprensión de la “ciencia estética” a partir de la metafísica.

Hemos dicho que la metafísica del artista consiste en una relación paralela, antagónica y discordante entre dos fuerzas artísticas, dos voluntades –si puede decirse– que funcionan cada una separada e independiente de la otra, pero cuya eventual unidad fecunda nos entrega ese regalo vital que se denomina “tragedia”. Se trata de un antagonismo bastante particular, dado que, según nos muestra el autor, es una duplicidad de fuerzas representadas en dos divinidades del mundo helénico y no en conceptos con los cuales operaría una ciencia o un sistema filosófico en particular.

El hecho de que hablemos de dos “voluntades” puede sonar impreciso. Hemos anotado en líneas anteriores que la duplicidad divina de Apolo y Dionisos es el equivalente del mundo como representación y del mundo como voluntad. No obstante, es necesario decir en este punto que estas dos fuerzas artísticas tienen un carácter instintivo¹¹ (*Trieb*), con lo cual nos da a entender Nietzsche que el mundo representado es también, en sí mismo, una forma de la “voluntad”. Por otro lado, la voluntad, recordemos con Schopenhauer, carece de fondo, es irreductible y obra por fuera del intelecto. Así, podremos decir “románticamente” que la voluntad es inconsciente, pues obra sin inteligencia alguna y allí es en donde radica su valor.

Regresando de nuevo al problema metafísico de la creación artística, nos percatamos de que se trata de una relación ambivalente entre dos pulsiones que son representadas mediante dos divinidades griegas: Apolo y Dionisos. Que estos sean tomados por el autor como un préstamo del mundo helénico, que sean precisamente dos figuras dísticas y no dos conceptos, es lo que permite a Nietzsche desplegar su reflexión en torno al problema de la tragedia. Esto adquiere importancia en el hecho de que estas divinidades representan dos formas de la tensión provocada por su antagonismo: la caracterización fisiológica y la psicológica, la cual, según nuestro interés, podría llamarse ética. Ya veremos por qué.

Apolo y la fisiología del sueño

Nietzsche nos presenta la figura de Apolo a partir del término “apariencia”. Es tal vez este término el que atraviesa el problema de *El nacimiento de la tragedia*, y es lo que bien señala De Santiago-Guervós (2004).

¹¹ El término *trieb* aparece aquí traducido como “instinto”.

Dice Nietzsche (citando a Lucrecio) que el estado del sueño es en el cual se manifestaron por vez primera las múltiples figuras divinas y las figuras suprahumanas a los poetas y los escultores (Nietzsche, 2000). De esta manera, es en el mundo onírico donde puede decirse que hay mayor actividad creativa en el ser humano; es allí donde se pueden formar, cada vez más, nuevas figuras que suman a la realidad –ya plagada de ellas– una porción más de ilusión y apariencia.

El hombre filosófico tiene incluso el presentimiento de que también por debajo de esta realidad en que nosotros vivimos y somos yace oculta una realidad del todo distinta, esto es, que también aquella es una apariencia: y Schopenhauer llega a decir que el signo distintivo de la aptitud filosófica es ese don gracias al cual los seres humanos y todas las cosas se nos presentan a veces como meros fantasmas o imágenes oníricas. (Nietzsche, 2000, p. 43)

Es en este punto donde la divinidad apolínea nos permite no solo configurar la realidad como una apariencia, sino que el sueño, como función fisiológica, aparece como una re-presentación del mundo ya representado; una interpretación de la realidad, una apariencia de la apariencia (Nietzsche, 2000).

Apolo representa, de manera fidedigna, el mundo del sueño, pues en su etimología, el “resplandeciente” (Nietzsche, 2000, p. 44), se permite ser el dios de lo figurativo. El resplandor es lo que permitirá, finalmente, la emergencia de la buena forma, de la bella apariencia.

De esta manera, Apolo, dios del arte figurativo y bella apariencia, es el dios que, siguiendo a Schopenhauer, representa el velo de aquello que es carente de representación: el hombre cogido en el “Velo de Maya”. Es este hombre que ilusamente cree estar resguardado en una pequeña barca sobre un violento mar del cual nada sabe (Nietzsche, 2000, p. 44). Hermosa figura para mostrar que el marinero que anda sobre la superficie nada sabe de lo que hay hacia el fondo, ni de los peligros que ello trae. Con esta figura, Nietzsche representa el *principium individuationis* schopenhaueriano. Apolo viene a ocupar el lugar de lo individual, del objeto, cada uno separado del otro; se trata del individuo como apariencia e ilusión.

De Santiago-Guervós (2004) señala bien que esta idea de la apariencia, como mera ilusión, está situada desde Platón en la *República*, en el sentido de que dicha apariencia se presenta como una imagen falsa de la realidad. La diferencia entre Nietzsche y Platón radica en el hecho, según lo comprendemos en nuestra lectura, de que no se trata de una representación falsa de la realidad, sino de que dicha representación es la realidad misma. Con De Santiago-Guervós (2004) tenemos que Platón encamina la apariencia en relación con la verdad, en tanto que para Nietzsche se trata de la apariencia en relación con la vida. Mientras que para Platón la apariencia separa al hombre de la verdad de la realidad, para Nietzsche se trata de

liar la vida y la existencia con esa apariencia. No es esta la única objeción de Nietzsche contra Platón, hay una que cobrará mayor importancia y que será precisamente la que justifique la idea del cuerpo en la tragedia, tal y como veremos en el capítulo referente al cuerpo según Nietzsche.

Dionisos y la fisiología de la embriaguez

Encontramos ahora, en oposición con la imagen onírica (siempre escultórica), la función fisiológica de la embriaguez. Si con la figura apolínea se descubre el principio de individuación característico de la realidad, en la cual aparecen los fenómenos como individuos separados, con la embriaguez pasa todo lo contrario. La embriaguez se presenta como una transgresión de dicho principio, se trata de una irrupción de algo que se encuentra más allá de ese mundo individual que es la representación. Dice Nietzsche (2000):

Si a ese *espanto*¹² le añadimos el éxtasis delicioso que, cuando se produce esa misma infracción del *Principium Individuationis*, asciende desde el fondo más íntimo del ser humano, y aún de la misma naturaleza, habremos echado una mirada a la esencia de lo *dionisiaco*, a lo cual la analogía de la embriaguez es la que más lo aproxima a nosotros. (p. 45)

La embriaguez debe ser entendida en el sentido del estado del organismo por ingerir una bebida narcótica, pero más aún en el sentido de que hay una disolución del “yo” como individuo. Si este estado fisiológico se opone al mundo onírico, es en la medida en que hay una infracción de lo individual, una ruptura con el mundo representado, una irrupción en el fenómeno, una fragmentación del individuo. Por ello, la alusión a la embriaguez comprende para Nietzsche una desaparición de lo subjetivo y un olvido de sí. A lo individual se opone el “Uno primordial”¹³ de la voluntad planteada por Schopenhauer. Esto quiere decir que el estado dionisiaco, carente de representación, es aquello que ilustra lo primordial de la existencia o, si se quiere, lo que permite que esta sea. Lo “Uno primordial” se opone a lo fenoménico, pues no es el uno por uno del individuo, sino el “Uno” como unidad de las cosas.

En tal sentido, la embriaguez como estado del “Uno”, es lo que permite, según Nietzsche (2000), que haya una reconciliación del hombre, hijo perdido, con su madre, la *natura*. El desvanecimiento de la subjetividad y el olvido de sí (como individuo) es

¹² Lo que produce en el humano la perplejidad del mundo de la apariencia.

¹³ En el lenguaje de Schopenhauer, *Ur-Eine*.

el estado de éxtasis y de hermandad entre los hombres, aunque ya sea impreciso hablar de “hombre” en este contexto. Dirá Nietzsche (2000) que “bajo la magia de lo dionisiaco no sólo se renueva la alianza entre los seres humanos: también la naturaleza enajenada, hostil o subyugada celebra su fiesta de reconciliación con su hijo perdido, el hombre” (p. 46).

Solo en la medida en que el hombre, individuo, olvidado lo que es, entra en ese estado de unidad con el todo, estado puro de la voluntad que perfora al sujeto¹⁴, y que lo desvanece para dar lugar a ese estado de embriaguez propio de la divinidad dionisiaca.

Apolo, divinidad ética- Dionisos, la desmesura

Desde el momento mismo en que Nietzsche enuncia la fisiología apolínea, nos pone de manifiesto el carácter ético de esta figura. Que la apariencia se nos presente como la estructura de la realidad, hace que allí haya también una limitación para el hombre, una prescripción y una exhortación a la medida. Dice Nietzsche (2000) que “no es lícito que falte tampoco en la imagen de Apolo: esa medida limitación, ese estar libre de las emociones más salvajes, ese sabio sosiego del dios escultor” (p. 44).

El templo de Delfos, consagrado principalmente al dios Apolo, tiene en su frontispicio el mensaje “conócete a ti mismo”, consigna que ya da de qué hablar en diferentes interpretaciones, y en la cual se tiene en cuenta que sea un saludo de bienvenida a quien llegue al umbral y, además, un mandato de los dioses, en procura de la sabiduría del hombre. Se sabe por algunas fuentes que fue Apolo quien mató a la serpiente Pitón para robar de ella su sabiduría, y fue precisamente allí que se creó el templo en el cual se auguraba el destino de los hombres o donde los hombres consultaban sobre su propia verdad. Si el conocerse a sí mismo ha sido el mandato ético por excelencia¹⁵, no puede ser otra divinidad, sino Apolo, la que venga a ejercer su derecho de autoridad.

¹⁴ Entiéndase “yo”.

¹⁵ Foucault, por su parte, en la *Hermenéutica del Sujeto* (2001), señala que a ese mandato le antecede uno más importante, a saber: el *empiméleia heautó* (inquietud o cuidado de sí; Foucault, 2001), solo que, por no ser la finalidad de este trabajo, no será tomado en cuenta para su desarrollo.

Más que como principio ético del conocimiento de sí, Apolo es presentado por Nietzsche como el dios de la medida que, obviamente, acompaña dicho precepto. Por el lado contrario, Dionisos se presenta como el dios de la desmesura, de aquello que desborda la consciencia del hombre y que lo lleva al final trágico en las obras griegas. Nos dice Nietzsche (2000) en un largo pasaje:

Esta divinización de la individuación, cuando es pensada como imperativa y prescriptiva, conoce *una sola ley*, el individuo, es decir, el mantenimiento de los límites del individuo, la *medida* en el sentido helénico. Apolo en cuanto divinidad ética, exige medida de los suyos, y, para poder mantenerla, conocimiento de sí mismos. Y así, la exigencia del ‘conócete a ti mismo’ y de ‘no demasiado’ marcha paralela a la necesidad estética de la belleza, mientras que la autopresunción y la desmesura fueron reputadas como los demonios propiamente hostiles, peculiares de la esfera no-apolínea. (p. 60)

Téngase en cuenta que con lo no-apolíneo, se habla, en términos generales, de Dionisos, como aquello que no es de carácter figurativo, formal ni representativo. Es bien claro lo que nos muestra Nietzsche, esto es, que solo hay ética en el mundo de lo fenoménico, una ética posible porque ese mundo es ya un límite impuesto al hombre en relación con algo que puede llegar a desbordarlo. El exceso, la desmesura, propios de lo dionisiaco, no se refieren a una desmesura provocada en el hombre, sino que es algo que lo desborda a él. De ahí que, para Nietzsche, los titanes o el mismo Edipo, en el reconocimiento de sí como formas de la desmesura, sean el referente de lo no-apolíneo. Mientras que Apolo aparece como una divinidad ética, prescriptiva y como límite, Dionisos aparece como dios de lo transgresor, de la “infracción” del principio de individuación. Carlos Vásquez (2000) lo señala al mostrar la tensión ética entre estas dos divinidades:

Mientras Dionisos viola los límites, Apolo traza fronteras. Funda la ética del *conócete a ti mismo* en oposición a aquella que justifica la infracción, vía de acceso al fundamento de la vida. Apolo es el dios de lo prohibido y la ley, Dionisos el de su transgresión. (p. 79)

La ética –la prescripción moral– aparece como una necesidad vital. De ahí que la existencia humana implique siempre a la ética, pues solo ella puede hacer posible, según Nietzsche, que el hombre pueda vivir, aun conociendo esa verdad que lo desborda.

En consecuencia, Apolo, como deidad limitante, no solo prescribe una prohibición, sino que, paradójicamente, es la única manera de hacer manifestar ese núcleo irrepresentable de Dionisos. La tragedia no es, por lo tanto, un velamiento o un triunfo de lo apolíneo sobre lo dionisiaco, sino una redención de lo dionisiaco a través de la figura de Apolo, dado que lo dionisiaco, por sí mismo, es irrepresentable. En este punto tendremos que fijar un desacuerdo con De Santiago-Guervós (2004), pues este nos dice que “la belleza redime, triunfa sobre el sufrimiento y el dolor, vence a la sabiduría de Sileno, significa como afirma Kaufmann, el triunfo de Apolo sobre

Dionisos” (p. 191). Al contrario de lo planteado por De Santiago-Guervós, Apolo se presenta también como el único medio posible para que surja lo dionisiaco, a la par que limita el mundo de lo humano para ese no conocer “demasiado” que desborda la consciencia humana.

Es cierto que Nietzsche (2000) nos muestra el mito de Midas y Sileno para evocar esa verdad trágica y sufriente. Nos evoca cómo Midas secuestra a Sileno –personaje cabrió que acompaña a Dionisos– para que le anuncie lo mejor para el hombre, este, forzado a tal cumplido, irrumpe en una desbordante carcajada diciendo las siguientes palabras:

Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti; no haber nacido, no *ser*, *ser nada*. Y lo mejor en segundo lugar es para ti – morir pronto. (p. 54)

Esta pequeña fábula ilustra muy bien el sentido trágico de la verdad del hombre y de lo insoportable que es esa desmesura dionisiaca, una desmesura que lleva al ser nada o al no ser, característico de la no-existencia. El carácter sufriente de lo dionisiaco necesita de lo apolíneo para darse a la existencia. Así, Nietzsche nos muestra que la figura de Apolo (primera en los dioses) es aquella que permitió la existencia tranquila del hombre. Apolo aparece por una necesidad de existir y de soportar el carácter sufriente de su verdad. Esta deidad emerge como principio de los demás dioses del mundo olímpico. De este modo, Nietzsche (2000) plantea que el surgimiento de este mundo olímpico ha sido la condición y soporte para la existencia humana, “para poder vivir tuvieron los griegos que crear, por una necesidad hondísima, estos dioses” (p. 55).

Este surgimiento de los dioses para los helenos bien puede contradecir la idea de la ética como algo necesario para la existencia. El mismo Nietzsche nos advierte que se llevará una decepción quien busque en estas deidades alguna justificación religiosa y altura ética posible. Esta idea es reforzada en el “Ensayo de autocrítica”, donde precisa el hecho de que es el arte, y no la moral, la actividad puramente metafísica. El mundo, pues, está justificado de manera artística y no moral (Nietzsche, 2000). No obstante, ya está plenamente justificada la connotación ética de la divinidad apolínea.

Continuando con el desarrollo de este apartado, esa verdad sufriente y dolorosa del no ser tiene que ser redimida por la figura onírica, de tal suerte que esta redima dicho dolor. De modo que Apolo surge como una interpretación del ser y la apariencia como reflejo del dolor, fundamento de la existencia:

Yo afirmarí, sin embargo, aunque esto tenga toda la apariencia de una paradoja, que el sueño valora de manera cabalmente opuesta aquel fondo misterioso de nuestro ser del cual nosotros somos la apariencia. En efecto, cuanto más advierto en la naturaleza aquellos instintos artísticos omnipotentes, y, en ellos, un ferviente anhelo de apariencia, de lograr una redención mediante la apariencia, tanto más empujado me siento a la conjetura metafísica de que lo verdaderamente existente, lo Uno primordial, necesita a la vez, en cuanto es lo eternamente sufriente y contradictorio, para su permanente redención, la visión extasiante, la apariencia placentera. (Nietzsche, 2000, p. 59)

Lo figurativo de Apolo es oportuno para la existencia humana, de tal suerte que, desde Grecia misma, los dioses aparecen como condición para la existencia de los hombres, resolviendo la necesidad de que emergiera la apariencia del mundo representado que permitiera soportar lo eternamente sufriente del mundo dionisiaco. Se necesita, como lo muestra el apartado anterior, que ese “Uno” primordial, esa unidad que es un todo y a la vez nada, venga a dialectizarse y permita el devenir del individuo, el cual solo es posible –ya lo hemos resaltado– por medio de la apariencia o la representación. Con esto tenemos el fundamento metafísico del mundo, de la naturaleza, que no es otro que el artista mismo planteado por Nietzsche, salvo que, a diferencia de lo que hemos visto con De Santiago-Guervós (2004), no se trata de un triunfo de lo apolíneo sobre lo dionisiaco, sino que Dionisos, para poder surgir, necesita de la apariencia. De esta manera, más que un triunfo del uno sobre el otro, lo que tenemos es la reconciliación momentánea de estas dos fuerzas antagónicas, la cópula de los dos sexos contrarios que introducen el germen vital de la tragedia: “¡y he aquí que Apolo no podía vivir sin Dionisos!, ¡lo ‘titánico’ y lo ‘bárbaro’ eran, en última instancia, una necesidad exactamente igual que lo apolíneo!” (Nietzsche, 2000, p. 61).

La reconciliación entre las dos divinidades, el nacimiento propio de la tragedia es, según esto, una necesidad del hombre. La medida aparece como una necesidad para que se permita la vida, mientras que lo dionisiaco se constituye como verdad sufriente que fundamenta esa existencia, con lo cual no hay nada que esté más del lado de la vida que la tragedia misma. La desmesura, que también es transgresión de la forma, se muestra como el franqueamiento de la consciencia del individuo, desmascarándolo y permitiendo que allí surja la naturaleza.

Así, la tragedia, aunque con ese tinte pesimista –no solo del título del trabajo nietzscheano, sino por esa inmensa influencia schopenhaueriana–, muestra también ese lado vital, un surgimiento de la vida que está representado en esa unión de los sexos artísticos.

Hombre creador-hombre creado

El nacimiento de la tragedia nos ha presentado el paradigma de la metafísica del artista nietzscheano y las consecuencias éticas allí implicadas. Es solamente a partir de la unidad posible entre dos fuerzas artísticas que se permite el surgimiento de la tragedia, bien sea como obra artística o como forma de devenir en el mundo. En anteriores pasajes también hemos hablado de que el mundo de los olímpicos, con la figura de Apolo como principal, por ser este dios el “resplandeciente” –la divinidad de la bella apariencia–, es un mundo creado por el hombre debido a una necesidad de vivir y también como condición necesaria para que se pueda soportar la existencia. Con este fundamento tendríamos la claridad de que se trata de un hombre creador de mitos y, finalmente, de su propia existencia y de su propio mundo.

No obstante, al presentárenos la figura dionisiaca como la otra cara de la moneda de la existencia, esto no parece ser tan sencillo, pues hemos visto que la desmesura que representa esta divinidad produce un desvelamiento de ese Velo de Maya del mundo figurativo, para dar surgimiento a la naturaleza tal como es. Cuando Nietzsche habla de naturaleza se refiere al fundamento mismo de la vida, a lo sufriente, a la voluntad en sí.

La voluntad, la cual está presente en todo lo viviente –tal y como lo muestra Schopenhauer– es creadora a expensas del hombre mismo. El hombre, como creador, es un individuo ya determinado por esa fuerza que lo desborda, fuerza que es un mundo que acontece y en el cual el hombre es también un acontecimiento, un devenir. Así, la relación entre Apolo y Dionisos es una en la cual el hombre es una contingencia más que una necesidad: “hasta ahora hemos venido considerando lo apolíneo y su antítesis, lo dionisiaco, como potencias artísticas que brotan de la naturaleza misma, *sin mediación del artista humano*” (Nietzsche, 2000, p. 48).

Hemos visto con Aristóteles que la tragedia se presenta como la *μιμESIS* (*mímesis*) de una acción y de una vida. Hemos visto también lo complejo que ha sido determinar una traducción definitiva de dicha *μιμESIS*. Pero se ha notado, igualmente, que esta solo es posible mediante el *λογος* (*logos*) humano, y que la palabra, tal y como la ha mostrado Aristóteles, es mimética.

Del lado de Nietzsche, el simple hecho de que el estado fisiológico de la embriaguez sea una de las condiciones de la creación artística propia de la tragedia, nos muestra que no hay un sujeto del conocimiento y de la representación del mundo que sea el creador. Por ello Nietzsche, al presentarnos la embriaguez, dirá que el hombre es ahora una obra creada más que ser un creador.

La naturaleza, al presentarse como la creadora misma, como la voluntad en sí, hace que el hombre sea un imitador de ella. Sabemos que tal imitación no es otra que la *μίμησης* que nos plantea Aristóteles y, en tal sentido, Nietzsche se nos muestra como un conocedor de la tradición filosófica que le antecede.

Ahora el problema será definir quién crea y qué es lo que crea. Los planteamientos que hemos tenido hasta el momento nos muestran que las figuras de Apolo y de Dionisos se le presentan al hombre artista –bien sea mediante el sueño, bien mediante la embriaguez– como imposiciones de la voluntad y que representan el modo de ser de estas divinidades. Por nuestra parte, podremos decir que lo que más importa a Nietzsche es el hombre como imitador, el que finalmente dará fundamento a la tragedia como creación artística. Es el hombre que se reconoce como arrojado en el mundo bajo esa doble verdad que es el sufrimiento y la apariencia, y dicho reconocimiento es lo que permite que su creación sea trágica, como su vida misma. De allí que en adelante cobrará mayor importancia el hombre creador, pero creador en la medida en que es un imitador de la naturaleza, un imitador de la voluntad; aquél que, mediante el símbolo, es capaz de representar ese mundo desfigurado que desborda la consciencia de todo hombre.

El pensamiento trágico más allá de *El nacimiento de la tragedia*

Hemos visto autores que plantean que hay en Nietzsche una teoría estética que permanece a lo largo de sus reflexiones (Izquierdo, 2000). Asimismo, Carlos Vásquez (2000) afirma que Nietzsche se preguntó por el origen de la tragedia hasta su muerte. Si bien hemos de reconocer en la afirmación de Vásquez un equívoco en nuestra interpretación, pues este se refiere a la muerte de la tragedia –la cual Nietzsche denuncia como efecto de la entrada de la filosofía platónica, que hizo desaparecer esa sabiduría dionisiaca del heleno antiguo y cuyos antecedentes se encuentran en

la obra trágica de Eurípides¹⁶-. Aun así podemos arriesgarnos a argumentar que el pensamiento sobre la tragedia atraviesa toda la obra de Nietzsche hasta sus últimas reflexiones, hasta su muerte.

El nacimiento de la tragedia fue una obra bastante criticada por el círculo intelectual de la época. Años después, el propio Nietzsche hará una fuerte crítica a dichos planteamientos, denunciando la contaminación conceptual tomada de Schopenhauer –y, por ende, de Kant– y por haber estado plagado de la amistad con Wagner. Uno de los blancos esenciales de su crítica será aquello que con tanta fuerza había tratado de argumentar en la obra de 1872, a saber, la metafísica del artista. Aunque se trata de un ensayo en el cual retoma aspectos generales de lo trabajado en *El nacimiento de la tragedia*, es bien evidente su desacuerdo consigo mismo en esa temprana y prematura obra de su pensamiento.

Sin embargo, hay un concepto que se conserva y permanece, es el que toma gran fuerza en su obra a lo largo de ella. Se trata del concepto de “voluntad”. No obstante, esta irá perdiendo ese trasfondo metafísico característico de la primera obra, para finalmente tener ese carácter de representación. Así, la apariencia –de la cual ya hemos hablado– ya no tendrá esa antítesis de lo irrepresentable, sino que el mundo en su totalidad será solamente representación, incluyendo a la voluntad misma. En adelante, no hay duplicidad, solo creación a partir de esta voluntad. Por eso, contra Schopenhauer dirá años después que su mayor error fue haber hecho de esa voluntad la única cosa, producto del prejuicio filosófico, valga decir, metafísico (Nietzsche, 2000).

De este modo, la voluntad queda ligada al devenir en el mundo y a la constante creación que lo constituye. Por ello, Izquierdo (2000) argumenta que hay una continuidad del pensamiento estético, pues si bien ya no hay un trasfondo metafísico que soporte a la “voluntad”, este concepto da cuenta de lo sensible, de lo fenoménico, de lo que aparece en el mundo como devenir.

Una modificación tal de la perspectiva del concepto de “voluntad” tiene como efecto un cambio de perspectiva del mundo, pues este ya no distingue entre lo volitivo puro y la representación, sino que viene a configurarse como un modo entero de representación.

La “voluntad”, ahora considerada como no separada del mundo del devenir, es una voluntad que sigue manteniendo su estatus artístico. Ella es, en su esencia, pura creación; creación que nos es dada en el devenir de las cosas.

¹⁶ Contrario a lo planteado por Aristóteles, para quien Eurípides había sido el mayor exponente de la tragedia griega.

Si esta voluntad es ahora creación de las cosas en el mundo, ya no hay porqué pensar en una voluntad única, ya no hay un mundo primordial de lo “Uno” posible, pues solo hay lugar para lo múltiple. Por este motivo, es impreciso hablar de “la voluntad” –como única entidad–, pues esta tiene ahora ese carácter múltiple, es decir, ella misma es multiplicidad, ella misma es las cosas devenidas en el mundo. A este respecto, Deleuze (2002) afirma lo siguiente: “[l]a filosofía de Nietzsche no se comprende mientras no se tenga en cuenta su esencial pluralismo” (p. 11). Con esta frase, Deleuze justifica y explica la sentencia sobre la muerte de Dios. Si por un lado tenemos el paso lógico que consiste en que tras la muerte de Dios, lo que hay es también una muerte de la metafísica, por otro lado tenemos que al comprender la filosofía de Nietzsche como un pluralismo esencial, Dios, como lo “Uno”, ya no funge como fundamento del mundo.

Ahora esta voluntad, que es voluntad de poder, es una pluralidad. Esto nos lleva a afirmar que más bien existen “voluntades” y no una sola. Esta voluntad de poder es también la forma de la interpretación del mundo y, por ende, una acción en el mundo. Entonces, ¿en qué consiste tal acción?

La primera vez que Nietzsche nombra la “voluntad de poder”, lo hace en la primera parte de su *Zaratustra* (1997), en el capítulo titulado “De las mil metas y de la única meta”. El solo título de este pasaje nos da a entender que con esas “mil metas” y con esa “única meta” se está refiriendo a algo a lo cual debe tender una acción: un objetivo, un punto de llegada. Si somos fieles a la lectura deleuziana, a la vez que somos consecuentes con lo que Nietzsche plantea, tendremos que decir que para comprender a este filósofo, es necesario tener en cuenta su esencial pluralismo. Pero dicho pluralismo no tiene más que una meta: el devenir de las cosas en el mundo. De allí que podamos atrevernos a decir que mediante lo múltiple se afirma lo único y viceversa.

En el pasaje del *Zaratustra* anteriormente mencionado, dice Nietzsche (1997) que “una tabla de valores está suspendida sobre cada pueblo. Mira, es la tabla de sus superaciones; mira, es la voz de su voluntad de poder” (p. 99). Con esta breve sentencia, tenemos que esa voluntad de poder se encuentra relacionada con la superación, esta última, a su vez, se encuentra ligada al concepto de valor. Con Nietzsche podemos agregar que allí hay creación pura.

Poder, valor y creación conforman la terna que constituye esta nueva perspectiva de la voluntad, una terna que significa la unidad de la meta nietzscheana. Aquí encontramos ese carácter profundamente ético del pensamiento de Nietzsche. No se trata de lo ético en el sentido de la moralización que él tanto ataca, sino que ese acto volitivo es también una forma de dar sentido a las cosas, de pesarlas, de interpretarlas y de darles un valor. Así, dice Nietzsche (1997) en el mismo pasaje que “para

conservarse, el hombre empezó implantando valores a las cosas –¡Él fue el primero en crear un sentido a las cosas, un sentido humano!–. Por ello se llama ‘hombre’, es decir: el que realiza valoraciones” (p. 100).

Se puede notar en esta afirmación el profundo eco de ese hombre como medida de todas las cosas. Sin embargo, hay algo que va más allá de esta apreciación. El hombre es, por tal definición, valoración pura, es decir, solo el hombre es aquel que actúa y juzga sobre su acción. No obstante, aquí debemos resaltar lo que señala el traductor, esto es, que Nietzsche, en su calidad de filólogo, intuía una íntima relación entre el hombre (*mensch*) y la medida (*mensuratio*) de los latinos. Por ello, es válido decir que no hay nada ético por fuera de lo humano y que es más que evidente que tal ética, tal valoración, tal medida, es el acto de la voluntad misma.

Ahora bien, a esta valoración es preciso agregarle la creación: “valorar es crear” (Nietzsche, 1997, p. 100). Con esto se completa la triada constitutiva de la voluntad. Ese tinte moralista de la creación de valores pierde su color cuando la finalidad es que haya creación constante e inacabada. Ello implica también una dialéctica constante entre la destrucción y la creación, entre la muerte y la vida como elementos indisolubles. Ya no se trata de esa vida y esa muerte separadas, como las fuerzas artísticas trágicas, sino de la muerte incluida en la vida misma, la destrucción como elemento necesario de la creación.

Este movimiento de la destrucción y la creación no es un oscilar entre uno y otro. Se trata de dos cosas que acontecen en simultáneo, lo cual implica un fuera de tiempo entendido como *cronos*. Ahora es un tiempo distinto en el que la eternidad juega un papel primordial. Esta eternidad no habrá de ser entendida en el sentido de ese ser “Uno” inamovible, sino la eternidad como condición del instante del acontecimiento creativo. A este respecto dirá Nietzsche (1997), pasajes más adelante, en “De la visión y enigma”, que:

¡Mira ese portón! ¡Enano!, seguí diciendo: tiene dos caras. Dos caminos convergen aquí: nadie los ha recorrido aún hasta su final.

Esa larga calle hacia atrás: dura una eternidad. Y esa larga calle hacia adelante – es otra eternidad.

Se contraponen esos caminos; chocan directamente de cabeza: – y aquí, en este portón, es donde convergen. El nombre del portón está escrito arriba: ‘Instante’. (p. 230)

Tal vez se vea como una conexión apresurada, pero las palabras de Nietzsche indican que ese acto volitivo de valoración y de creación es la afirmación del eterno retorno, en el cual desemboca la predicación zaratustriana. ¿Qué es el eterno retorno sino el eterno retorno del instante, siempre presente, siempre móvil, que implica esa correlación entre el destruir y el crear; una vida que no es sin la muerte?

Es bajo esta premisa que encontramos el carácter trágico del pensamiento de Nietzsche, más allá de lo planteado en *El nacimiento de la tragedia* (2000). Respecto a esto, encontramos la siguiente afirmación de Massimo Cacciari en su libro *El dios que baila* (2000): “la forma artística abre al mundo, es una abertura al ser, en tanto lanzamiento de dados divinos, abismo del azar y de sus combinaciones, teoría trágica de una creación-destrucción eterna” (p. 100).

La obra de este autor encuentra su resonancia en la afirmación de Zaratustra con la cual Nietzsche finaliza su *Ensayo de autocrítica* (Nietzsche, 2000), la cual se encuentra también en el capítulo *Del hombre superior en el Zaratustra* (Nietzsche, 1997):

Esta corona del que ríe, esta corona de rosas: yo mismo me he puesto sobre mi cabeza esta corona, yo mismo he santificado mis risas. A ningún otro he encontrado suficientemente fuerte hoy para hacer esto.

Zaratustra el bailarín, Zaratustra el ligero, el que hace señas con las alas, uno dispuesto a volar, haciendo señas a todos los pájaros, preparado y listo, bienaventurado en su ligereza:

Zaratustra el que dice la verdad, Zaratustra el que ríe de verdad, no un impaciente, no un incondicional, sí uno que ama los saltos y las piruetas; ¡yo mismo me he puesto esa corona sobre mi cabeza! (p. 399)

El valor, el poder y la superación se encuentran en el baile, en el éxtasis, en la ligereza. Son todos estos elementos los que caracterizan al dios trágico, “el dios que baila”. Este es el eco de esa afirmación nietzscheana: “sólo creeré en un dios que sepa bailar” (Nietzsche, 1997, p. 166). El devenir, la creación, el acto de la voluntad de poder, implican siempre no solo la relación íntima entre el destruir y el crear, sino que a ello debemos agregarle que la divinidad trágica, Dionisos, se encuentra allí brindando vitalidad. La creación como afirmación es, por lo tanto, trágica, pero es también una superación de esto, es la juntura entre lo cómico y lo trágico en lo que aparece en el mundo. La risa, el baile y la ligereza –la cual tiene el efecto de elevación, es decir, de la superación– hacen que lo trágico pierda ese carácter mortificante e insoportable en la vida: “quien asciende a las montañas más altas se ríe de todas las tragedias, de las del teatro y de las de la vida” (Nietzsche, 1997, p. 74). Cacciari (2000) agrega también que:

En esta composición, el mundo, en tanto lanzamiento de dados, se expresa como Forma, cosmos, o, más bien, se da trágicamente *teorizado* por la tragedia. ... La voluntad de poder alcanza su apogeo en la voluntad de poder como arte, pero como arte trágico. (p. 101)

Con lo anterior se puede decir que esa voluntad, ahora despojada de su vestidura metafísica, conserva en su esencia ese carácter trágico de la creación, esa relación más vital aún que la que hemos notado en *El nacimiento de la tragedia*. Agregaremos, con el fin de dar mayor gravedad a nuestra argumentación, una afirmación de Deleuze (2002) que se acerca en demasía a la apreciación de Cacciari:

Según Nietzsche, lo trágico nunca ha sido comprendido: trágico=alegre. Otro modo de plantear la gran ecuación: querer=crear. No se ha comprendido que lo trágico era positividad pura y múltiple, alegría dinámica. Trágico es la afirmación: porque afirma el azar y, por el azar, la necesidad; porque afirma el devenir y, por el devenir, el ser; porque afirma lo múltiple y, por lo múltiple, lo uno. Trágico es el lanzamiento de dados. (p. 55)

La voluntad de poder es afirmación, es el “eterno decir sí” del niño zaratustriano, condición última para que devenga ese hombre superior. Afirmar el eterno devenir, lo más difícil para el hombre, es llevarlo todo al olvido; no solo el olvido de las cosas pretéritas, sino el olvido de sí mismo, característico de esa embriaguez dionisiaca, fisiología del arte trágico. Tal afirmación es la creación misma, la destrucción de lo pasado con el fin de que emerja lo nuevo, siempre nuevo; es olvido de sí que lleva al éxtasis, al baile, a la ligereza. Es también la apertura a aquello que para el hombre-individuo es insoportable. De allí que esa voluntad creadora –valga decir, ética– conserve ese carácter trágico. El mismo Deleuze nos muestra que esto implica una nueva posición ética frente al mundo y frente a la vida, con lo cual la tragedia y la ética siempre van de la mano.

Por otro lado, y sin contradecir lo anterior, si tenemos en cuenta esa afirmación donde el querer es equivalente al crear, tendremos mayores razones para darle ese estatuto ético de lo valorativo. Aquí aparece un elemento más: el querer. Con Nietzsche se nos presenta un nuevo imperativo ético, a saber, la creación. Por esto, en sus *Fragmentos póstumos* (1999), a propósito de la voluntad de poder dirá: “‘quiere’ y ‘tiene que’ (ambas expresiones son *para mí* equivalentes)” (Nietzsche, 1999, p. 128). Aumentando la serie de la ecuación tendríamos: querer=crear=tener que. Así, ese “tener que” no solo refiere a la necesidad –a lo que es necesario que suceda con el devenir, a un “así tiene que ser”–, sino que va más allá de lo necesario, nos lleva indudablemente a lo imperativo, a lo que debe ser la condición de crear. Hay, por lo demás, un cambio en el hecho de que la tragedia no es una experiencia mortífera para el hombre. Al contrario, la tragedia o lo trágico aparece como una de las manifestaciones más vitales en el pensamiento occidental. Por esto, retomando lo que ha dicho Aristóteles, la tragedia es la μίμησις (mímesis) de una vida, no de una muerte.

III. Lacan, la ética como experiencia trágica

Entre 1959 y 1960, luego de haber dedicado su seminario al asunto del deseo y de su interpretación, Lacan emprende su desarrollo acerca de la ética posible en el marco del psicoanálisis. Cabe anotar que el seminario acerca de *La ética del psicoanálisis* (1988b) no estuvo destinado a su publicación, debido a ciertas cuestiones que tienen que ver inicialmente con la noción de “deseo” y la relación, aún no esclarecida, con el concepto de “goce”, conceptos ambos esenciales para pensar la clínica psicoanalítica. En el *Seminario 20. Aún* (2004), dice:

Sucede que no publiqué *L'Éthique de la psychanalyse* [La ética del psicoanálisis]. En esa época, era de mi parte una forma de cortesía –después de usted, se lo imploro, se lo empeoro...-. Con el tiempo, descubrí que podía decir algo más sobre el asunto. Me percaté, además, de que mi manera de avanzar estaba constituida por algo que pertenecía al orden del *no quiero saber nada de eso*. (p. 9)

Es evidente que no se habría de publicar el seminario sobre la ética, en la medida en que había algo más por ser dicho, por ser formulado de otra manera y que, efectivamente, si nos atenemos a la propuesta del seminario, 13 años después, no es la ética del deseo sino lo que refiere al goce. No obstante, no es un impedimento el que se pueda hacer una reflexión en torno al problema de la ética en el psicoanálisis.

En este seminario, Lacan no solo especifica la ética respecto de la tradición filosófica, revisando autores como Aristóteles y Freud, sino que también analiza la relación entre Kant y Sade, para finalmente sostener el paradigma ético por medio de la lectura de Antígona desde la cual se justifica la ética como una experiencia trágica.

Lacan inicia su seminario haciendo un examen de tres categorías que son nodales en la obra freudiana y que permiten un abordaje de la experiencia misma del análisis, además de que conforman la estructura de la realidad humana. E incluso, como se verá más adelante, refieren también a la concepción que desde el psicoanálisis se tiene del cuerpo. Tales categorías son lo “simbólico”, lo “imaginario” y lo “real”. Lacan aborda estas tres categorías nodales, que permiten discernir su tesis de que se trata de una ética más allá de una psicología, pero teniendo en cuenta que también se trata de una ética concerniente al deseo. Es decir, de aquello que se encuentra más allá de la dimensión simbólica de la palabra y de la realidad imaginaria; es una ética de lo real, fuera de los límites del mundo y del lenguaje.

Desde la obra freudiana, el deseo es tomado como el resorte de la ética, tanto para la manera como esta última es entendida por el psicoanálisis, como para la forma en que se le concibe dentro del psicoanálisis. El deseo, cuyo campo moviliza las acciones humanas, desemboca, según Freud, en la pulsión de muerte; fundamento mismo de lo que surge en el hombre como sentimiento moral y que mortifica al ser hablante. Sin embargo, señala Lacan (1988b) que:

El análisis sigue siendo la experiencia que volvió a dar al máximo su importancia a la función fecunda del deseo como tal. Hasta el punto de que puede decirse que, en la articulación teórica de Freud, en suma, la génesis de la dimensión moral arraiga tan sólo el deseo mismo. De la energía del deseo se desprende la instancia que se presentará en el término último de su elaboración como censura. (p. 12)

Esta afirmación justifica lo que años después dirá Lacan respecto a la ética, pues esta, comenzando desde lo que la filosofía ha planteado, no se refiere a la obligación y encuentra su principio en el deseo (Lacan, 1988a). De manera que, está claro que la ética del psicoanálisis aborda aquello que al deseo concierne y que esto se encuentra íntimamente relacionado con la categoría de lo real como lugar de algo inefable, innombrable, insoportable, ante lo cual no hay que ceder. Esto es precisamente lo que fundamentaría el lugar de la tragedia en la ética psicoanalítica.

Antígona, paradigma ético

Freud encontraba como modelo de lo que se presenta en todo análisis –y en el marco de las relaciones humanas más tempranas– a la tragedia sofoclea de Edipo. Si bien esto es algo que en el marco de la experiencia freudiana es indispensable, Lacan encuentra como fundamento de la ética a Antígona, toda vez que ella muestra la dimensión del acto más allá de los preceptos morales y políticos puestos en juego. Se trata de aquello que representa la ética en el campo del deseo.

Para Freud, como hemos dicho en líneas anteriores, Edipo se convierte en un vivo ejemplo de cómo se conduce una experiencia del análisis. Por su parte, Lacan (2021) encontrará una continuación en la segunda obra sofoclea de los labdácidas, *Edipo en Colono*, el cual mostrará el “final del análisis de Edipo”, esto es, cuando Edipo alcanza lo que para él ha sido destinado:

Lo realizó hasta este término, que ya no es sino algo idéntico a una fulminación, a un desgarramiento, a una laceración por sí mismo: el no ser ya nada, absolutamente nada. Y en ese preciso momento es cuando pronuncia estas palabras que la vez pasada les recordé: ¿Ahora cuando nada soy, acaso me convierto en hombre? (p. 343)

La hija de Edipo, aquella que sirve de lazarillo a su padre hasta el momento en que desaparece sin saberse cómo, hasta el momento de la muerte del padre –que es una muerte no trágica, avisada por los dioses–, es quien determinará el problema de la tragedia y de su esencia para dar lugar al estatuto ético del psicoanálisis.

Etéocles y Polinices, hijos de Edipo, se han dado muerte mutua en una disputa por la invasión de Tebas. Mientras el primero defendía la ciudad, el otro la invadía. Ello lleva a Creonte a imponer la ley de honrar sepultura al defensor de la ciudad, en tanto que al segundo se le castigaría dejando expuesto su cuerpo como carroña para las aves y los perros. Quien osase contradecir esta ley estaría destinado a la muerte. Antígona, por su parte, en defensa y honra de sus hermanos, y sabiendo las consecuencias de tal acto, decide contradecir la ley del entonces rey de Tebas y dar sepultura a su hermano Polinices. Ello ocasiona la furia del rey y es condenada a muerte.

Esta tragedia ha sido motivo de interpretación de varios autores en el campo de la filosofía, lo cual justifica el valor que esta obra tiene para el pensamiento moderno. Autores como Hölderlin, Kierkegaard o Hegel anteceden a la interpretación particular que hace Lacan de esta obra. Expondremos algunas apreciaciones de Hölderlin y de Kierkegaard para dar lugar a la interpretación de Lacan.

Antígona: Hölderlin y Kierkegaard

En sus *Notas sobre Antígona*, Hölderlin (1976) expone lo que para él constituye la esencia de la tragedia y muestra una tensión inicial entre *Edipo* y *Antígona*. Para él, el problema radica en lo que llama la “ley calculable”, es decir, una relación de equilibrio entre el comienzo y el final de la obra. Mientras que en el *Edipo* habría una inclinación hacia el final de la obra, donde retroactivamente se presenta la *αναγνωρισις* (*anagnórisis* o reconocimiento) que desembocaría en el hecho trágico, para *Antígona* se trataría de una inclinación hacia el comienzo de la obra, donde se viene a determinar lo que para heroína habría destinado. Esta ley calculable, como regla, es un movimiento necesario, pues es lo que muestra el lugar de conexión entre el comienzo y el final de la obra.

Hölderlin (1976) nos muestra que Antígona no se encuentra ya regida por la ley humana, la ley de Creonte, sino por la ley divina. Se trata de un acontecimiento en que el dios se apodera del hombre; se trata de una unidad del hombre con el dios, unidad violenta con el tiempo y la naturaleza.

Aparece en este comentario una constante, una medida, una sucesión. Se trata de la fatiga del tiempo, un tiempo que va a un ritmo o un *tempo* constante. Es un tiempo que no tiene respeto alguno por el hombre; por ello, ese espíritu del tiempo, el dios, la naturaleza, es también el espíritu de la ferocidad y aquel que conduce al mundo de los muertos: el Zeus de Antígona, a quien ella invoca en la traducción hölderliniana.

Para Hölderlin, el lenguaje sofocleo tiene como particularidad lo oníricamente ingenuo, lo que es digno de amor lúcido en la desgracia objetiva: el entendimiento del hombre, puesto que este camina sobre lo impensable. ¿Cómo entender esto?, ¿es que hay algo más allá del entendimiento que es impensable? El entendimiento, en este sentido, no es más que un sueño ingenuo, fantasía, re-presentación que no logra capturar esa ferocidad siempre viviente del arrebatador espíritu mortífero del tiempo y de la naturaleza; del dios que posee al hombre y lo lleva a la locura sagrada, esa máxima consciencia que plantea Hölderlin.

Para el autor alemán, el más alto rasgo de Antígona es la sublime blasfemia que es equiparable a esa sagrada locura. Cosa curiosa, ya que hay blasfemia, es en el momento en que se entra en comunión con el dios, precisamente porque este se anula, dando lugar a esa unidad de dios y hombre.

La ley de Creonte es enfrentada por la de Antígona y lo que el uno piensa es desdicho por la propia Antígona (Hölderlin, 1976). Aquí, por medio de Antígona, se manifiesta lo esencial en Sófocles, a saber, lo que Hölderlin llama la objetivación del entendimiento humano, aquel entendimiento sonámbulo que camina a ojo cerrado o, lo que es igual, que no sabe realmente sobre qué anda. La ley de Antígona o su acción, va más allá del entendimiento: su deseo no tiene miramientos ante la ley de Creonte.

Por su parte, Creonte no mantiene relación con el nombre del dios, sino que es aquel que pisotea la honra de los dioses. En la versión de Hölderlin (1976) le dice Tiresias al regente que no será padre por mucho tiempo. El mundo, la tierra y los hombres tienen una ley que nada tiene que ver con aquello que se encuentra por encima de ellos; es algo que se encuentra más allá de la ley de los mortales: eso que no tiene respeto alguno por el hombre.

Por su parte, Kierkegaard (2005) tiene un breve, pero potencial ensayo sobre Antígona. En dicho texto, el autor danés nos muestra la oposición entre una Antígona antigua y otra moderna, haciendo mayor énfasis en la segunda, puesto que es aquella a la que considerará “suya”.

Para Kierkegaard (2005) tiene mayor predominancia no el deseo o la ley divina como tal, sino lo que a Antígona le antecede. Aunque dentro de esta reflexión hay algunos apuntes relacionados con la culpa trágica –la cual tendría que ver con la violación de la Ley de Creonte–, para el autor es claro que hay en Antígona un secreto que llevará a su tumba. Es bien sabido, como hemos dicho anteriormente, que Antígona será quien acompañe la deriva de su padre. Por otro lado, ella es quien sabe de la desdicha de Edipo y de su culpa. Antígona, la moderna, la versión kierkegaardiana, es aquella que irá a la tumba guardando el secreto del crimen paterno y con su acto pretende saldar la deuda de su padre: “pues bien, esto es lo que sucede con Nuestra Antígona. Está orgullosa de su secreto, orgullosa de haber sido favorecida para salvar de una manera singular la gloria y el honor de la familia de Edipo” (Kierkegaard, 2005, p. 60). Así, la Antígona de Kierkegaard es aquella que en vida se ha lamentado por el destino de su padre y, por ende, por el suyo propio.

De otra parte, la segunda muerte –aquella en la cual situará Lacan a Antígona– tendría el eco de una afirmación de este ensayo donde nos dice el autor que ella “está en la juventud de la vida y henchida de salud, pero su auténtica vida está encerrada con su secreto. Es verdad que vive, pero podríamos decir que en otro sentido está muerta” (Kierkegaard, 2005, p. 59). Con esto podríamos decir, por ahora, que es precisamente el crimen del padre, ese incesto y parricidio de Edipo, lo que ha marcado a Antígona y la ha condenado a estar muerta entre los vivos, mortificada por el secreto que llevará a su tumba.

Lacan y Antígona

La relación existente entre la ética y la tragedia es advertida por Lacan a partir de su comentario sobre Antígona. Para él no hay ética del psicoanálisis que no haga referencia a la dimensión trágica, en el sentido de la obra griega (Lacan, 1988b). Así, con el comentario de Antígona propuesto por Lacan y la elaboración freudiana respecto al mito y la tragedia de Edipo, se justifica que la ética del psicoanálisis es una experiencia trágica.

Algo a tener en cuenta es que, como ya se ha planteado, la ética del psicoanálisis tiene como principio lo que concierne al deseo, es decir, plantear una ética es producir un juicio sobre toda acción, acción que para el psicoanálisis tiene su fundamento en el deseo. Desde Antígona se tiene la tentación de proponer que se trata de la realización del deseo propio; sin embargo, no es posible, ni siquiera en Antígona, plantear la idea de la realización de un deseo propio, ya que lo puesto en acto no es otra cosa que el deseo del “Otro”.

Proponer la realización de un deseo propio haría que el psicoanálisis corriera el riesgo de caer en un individualismo, que en nada se diferenciaría de las lecturas que propenden por la unidad del “yo”. Tal vez sea más cercana a nuestra interpretación, como antecedente, la que nos ha presentado Kierkegaard, y acaso debamos poner de relieve que Antígona llega a su destino por el crimen de su padre y de Lábdaco. En cierto sentido, se trata de unificar ambas posiciones que son complementarias, es decir, que la cuestión del deseo tendrá que ver, finalmente, con aquella cuestión ancestral que enmarca esta tragedia. A propósito, Rostagnotto (2018) remarca:

En *Antígona* no se trata de la transgresión a las normas de la ciudad, sino de poner de relieve una decisión que va mucho más allá. Lacan focaliza el estudio de *Antígona* en otro eje de análisis, donde se encuentra el sujeto con la soledad. De esta manera, Antígona como *heroína trágica* es paradigmática de la ética del psicoanálisis en la medida que muestra, metaforiza, ejemplifica ese campo, más allá del principio de placer que el sujeto debe subjetivar. (p. 97)

Antígona es pues, para Lacan (1988b), el punto nodal de la ética. Su comentario respecto a la obra de Sófocles tiene como primer referente a Aristóteles, acerca de lo que ya hemos mencionado sobre la *mímesis práxeos* (imitación de una acción) desarrollada en la *Poética* (1992). Para Lacan, la μιμησις (mímesis) interesa no como elemento central de la tragedia, sino como medio para llegar a la purga de las afeciones del temor y de la compasión: la Καθαρσις (*katharsis*). La diferencia entre Lacan y Aristóteles tiene que ver con los afectos centrales de la tragedia; mientras que para el filósofo la catarsis se produce respecto al temor y la compasión, para el psicoanalista, la acción de Antígona no comporta ninguno de estos.

Ahora bien, tomaremos en cuenta elementos directos de la obra de Sófocles que ayuden a comprender la interpretación que hace Lacan de ella. En el comienzo todo sucede en el palacio tebano, allí Antígona aborda a su hermana Ismene y le insta a que honre el linaje de Edipo, en esa búsqueda de un socorro filial que se repite insistentemente en las tres obras labdácidas. Se trata del primer llamado a socorrer un dolor que es ancestral y que viene transmitido de padre a hija. La primera acción de Antígona tiene que ver con su descendencia y cuenta con ese “Otro” que ha hecho de ella lo que es, “Otro” cuya acción ha atravesado a la familia, acción de la cual la misma Antígona se siente desdichada.

Lo que fija el comienzo de la tragedia en Antígona, lo que fija su destino, yace en el hecho de que la honra por el linaje de los labdácidas, por el linaje de Edipo, implica una transgresión respecto de la ley impuesta por Creonte, rey de Tebas. Dicha transgresión consiste en violar la ley que prohíbe la sepultura del cuerpo de Polinices, hermano de Antígona, muerto en combate por su hermano Etéocles. Antígona, aun conociendo las consecuencias de dicha transgresión, decide dar sepultura a su hermano, considerado traidor de la ciudad.

Sergio Albano, psicoanalista que se encarga de hacer un estudio sobre Antígona, interpreta que la relación de ella con su hermano se enmarca en el hecho de ser la causa del deseo. Para Albano (2004), el cuerpo de su hermano Polinices, que debe ser expuesto a las bestias para ser devorado y, con ello, que la ciudad conozca el orden y el respeto que se le debe tener a la ley, es el objeto que causa el deseo en Antígona. Por nuestra parte, sería apresurado llegar a tal interpretación, pero nos sentimos tentados a afirmar que Eros ha cumplido un papel importante en el destino de Antígona; de allí que ella misma, al ser interpelada por su hermana sobre la consecuencia de tal desacato a la autoridad de Creonte, dirá: “¡hermana amante junto al hermano amado yacer unidos, después de haber cumplido con él todos los deberes de piedad familiar!” (Sófocles, 2007a, p. 252). Así, igualmente, en el momento en que Antígona es llevada en vida a su sepultura, el coro invoca al dios:

En el combate, oh Eros, eres invicto. Eros tú eres el que avasallas almas y cuerpos. Estás en vigilante mirada –viendo las mejillas de las doncellas que el pudor enrojece. Vences al mar, entras en los tugurios, y nadie evitar puede las fuerzas de tu brío. ¡Ni hombres ni dioses de ti quedan libres! El que te acoge en su alma, se trueca en loco. (Sófocles, 2007a, p. 267)

Por otra parte, Rostagnotto (2018) expone un paralelo entre la tragedia de Antígona y la de Hamlet, mostrando que la diferencia entre ambas radica en la relación entre el acto y el deseo. Mientras que en Hamlet la relación con el deseo se configura en la dependencia con el deseo del “Otro” (Lacan, como se cita en Rostagnotto, 2018), en Antígona se muestra un deseo decidido, un tipo de elección sin el “Otro”. Dicho de otro modo, no se trata de una acción sintomática en el sentido freudiano, como una formación de compromiso, sino de un acto sin transacción alguna, sin retorno (Rostagnotto, 2018).

Un elemento para tener en cuenta es que si bien el tema central de este trabajo es el lugar del cuerpo en la experiencia del análisis, es importante señalar que el cuerpo cobra una relevancia importante en el momento en que se presenta esta tragedia. Podemos decir que es un cuerpo lo que desencadena el relato: el cuerpo insepulto de Polinices. Este cuerpo, según lo plantea Rostagnotto (2018), ya no es un objeto de amor, sino un objeto descarnado que se encuentra por fuera del registro libidinal.

Para Lacan, lo que atañe al deseo tiene que ver con la muerte, deseo que es encarnado por Antígona quien, aun sabiendo el destino que viene como consecuencia de su acto, no cede en su decisión. Es precisamente no ceder lo que fija la peripecia dentro de la obra, de lo cual se puede decir que el deseo de muerte, soporte de la ética, es lo que fija el componente trágico. Además de lo anterior, nos servimos de la escritura de Sófocles, cuya evidencia es contundente: el corifeo, en advertencia a quien ose transgredir la ley impuesta por Creonte, cuando expresa que “nadie tan loco habrá que la muerte procure” (Sófocles, 2007a, p. 255).

Siguiendo la vía de la propuesta de Rostagnotto (2018), el concepto articulador con el deseo en clave trágica es la “pulsión de muerte”. Es a partir del concepto de “pulsión de muerte” que se establece la noción de “deseo puro”. El deseo de muerte en Antígona tiene una relación con la ley, aclarando que no se trata de la que fuera escrita por los hombres y representada en el establecimiento del rey Creonte. Este último no tiene mandato alguno sobre ella, pues la ley que Antígona obedece es la que ella misma desconoce. De suerte que, vemos una oposición entre la dimensión simbólica de la ley (representada en el mandato de Creonte) y una dimensión real (la ley divina), a la vez que esta segunda es una ley no escrita que, según lo planteado por Lacan (2004), es lo que fija el registro de aquello que en dicha dimensión “no cesa de no escribirse” (p. 174), para referirse a la no proporción sexual.

Tal vez esta afirmación aparezca aquí como algo disruptivo, pero debemos tener en cuenta que en años posteriores al seminario de la ética, Lacan hablará de lo imposible de alcanzar la felicidad en la ética por el hecho de que esta es equivalente a esa proporción sexual que es imposible de escribirse¹⁷.

Más fieles a la lectura del *Seminario 7* (1988b), los dioses representan ese campo de lo cual lo bello es un límite. Sabemos que en el asunto de la ética del psicoanálisis, lo que concierne al deseo, aquello que se encuentra en el corazón mismo de la subjetividad humana, es algo que desde un comienzo ha sido prohibido para el sujeto.

En este mismo orden de ideas, *Das Ding*, la “cosa”, es aquello que desde el origen mismo de la estructura le ha sido incalcanzable al sujeto por representar, esto es, eso mismo, el objeto incestuoso, la madre y el “Otro” originario. Respecto a esto, Rostagnotto (2018) expone: “lo real fue presentado como el rostro opaco, oscuro, del más allá del principio del placer, como una ley más allá de toda ley, como una estructura última, que no se encuentra en la realidad” (p. 79). Por tanto, el bien y lo

¹⁷ Véase, por ejemplo, la siguiente afirmación en el seminario 11, clase X: “Freud indica, como hice yo, en términos completamente claros, que sin duda respecto de las relaciones sexuales se inscribe una fatalidad que torna necesario lo que entonces aparece como los medios, los puentes, las pasarelas, los edificios, las construcciones, en resumen, que responden al hecho de que no hay relación sexual” (Lacan, 2009, p. 155).

bello tienen la función de mantener al sujeto en distancia con esa “cosa”, inaccesible, prohibida, que constituye el goce o, en términos más cercanos al seminario de la ética, la felicidad. Dice Lacan (1988b) que:

Esta relación es singular, es ambigua. Por un lado, parece que el horizonte del deseo podría ser eliminado del registro de lo bello. Y, no obstante, por otro lado, no es menos manifiesto, tal como se dijo desde el pensamiento antiguo hasta Santo Tomás, que proporciona al respecto fórmulas muy precisas, que lo bello tiene como efecto suspender, el desarmar, diría, el deseo. La manifestación de lo bello intimida, prohíbe el deseo. (p. 287)

Por su parte, lo bello guarda siempre una relación ambigua con el campo en el que se encuentra *Das Ding*, pues si bien por un lado prohíbe el acceso, por el otro es lo que muestra. Podría decirse que lo bello es como la estructura del significante que devela, en el mismo instante en que cubre aquello que al sujeto le está prohibido. Así, lo bello como último límite es lo que impide llegar a ese campo donde se encuentra la ley divina, la ley de los dioses, lo real.

Sin embargo, pese a lo que se ha dicho sobre encarnar el deseo –que es un deseo de muerte–, ¿qué puede significar la muerte, tanto en Antígona como en la ética? Es cierto, Sófocles mismo lo dice cuando argumenta que quien ose confrontar la ley de Creonte es aquel que desea su propia muerte, máxime cuando se trata de aquella que ha soportado, silente, las desdichas de su familia; que ha cargado con el pesado fardo de la ceguera y el destierro de su padre –como el perenne Sísifo cargando su piedra–, que además sufre del suicidio de su madre Yocasta y tiene a sus dos hermanos muertos por la lucha entre sí. Para Freud (1991), esta rivalidad es latente desde su *Traumdeutung*. Con una vida así, la muerte sería la medicina perfecta para el dolor del alma, el final melancólico de la ética de Antígona. Pero no, la muerte es algo que marca la existencia del humano, más que la terminación de la existencia misma. Por ello siempre se hablará de dos muertes y Antígona estará situada entre ambas. La primera muerte es aquella inexorable que llega con el tiempo y la corrupción del organismo, la evidencia de que Cronos sigue y seguirá devorándose a sus hijos, para usar la alegoría nietzscheana. Por otro lado, tenemos a la segunda muerte, la que atañe al deseo.

Paradójicamente, Antígona es una mujer que, en contra de la ley humana, se encuentra regida por la ley divina. A la vez que es una mujer desdichada que encuentra en la muerte la repetición y la honra de su linaje; por eso ella es inflexible como Edipo, su padre. Y es inflexible no solo en el sentido en que la mayoría lo concibe, a saber, como aquella que “no cede a su deseo”, sino que es como su padre Edipo, la Ομοσ (Ómos), la “inhumana”, la que ha traspasado los límites de lo humano, que hace que su acción tenga tal crudeza. Si bien ella en el comienzo de la obra ha actuado en conformidad con los suyos, su soledad es evidente y asumida frente al tirano de

Tebas. Ella le interpelará sus acusaciones sobre sus malas acciones, aquellas que también resaltaba Hölderlin: “¿ah, sabe alguno que allá abajo, en el reino de los muertos, se tienen por rectas tales leyes?” (Sófocles, 2007a, p. 261).

No se trata únicamente de la objeción a la ley humana, se trata además del desconocimiento de la ley que la empuja al acto. La ley divina, la no escrita, es también la no sabida, que empuja a una acción casi a ciegas. Por ello, el estar regida por tal ley, la sitúa en la inevitable soledad donde no hay más que aceptar la muerte –muerte en vida, antes de la muerte misma–, una muerte que se encuentra en el origen más que en el final, como lo dice la propia protagonista: “¿Ella [Antígona]? Ya no la cuentas: ya no existe” (Sófocles, 2007a, p. 262). Podemos decir que finalmente se presenta una sutil diferencia en Antígona respecto a la apuesta freudiana del cumplimiento de deseo. En el caso de la tragedia sofoclea, no se trata de la realización del deseo por la vía alucinatoria, sino por la vía del acto sin retorno (Rostagnotto, 2018).

Las dos muertes

“Antígona entre-dos-muertes”, así es como se ha titulado una de las lecciones del *Seminario 7* (Lacan, 1988b), precisamente una de las que están consagradas a la esencia de la tragedia. Con estas dos muertes, se trata de dos fronteras delimitadas y diferenciadas.

En primer lugar, se hace referencia a un *τοπος* (*topos*) en el que se puede ubicar la dimensión trágica. La muerte efectiva, el cese del ciclo de la vida, es lo que se enmarca en la primera frontera; es la muerte de la que ningún ser viviente podría escapar, pues se somete a las leyes del tiempo sucesivo y a la corrupción.

La segunda frontera es la segunda muerte, aquella que atañe al deseo y a su relación con el ser. Esta segunda es una muerte que, si bien es irrepresentable por tener esa dimensión real, está determinada por los efectos de lo simbólico. Entonces, para Lacan, la segunda muerte es la que se encuentra al franquear el límite de lo bello. Lo bello a que hace referencia Lacan en el *Seminario 7* (1988b) alude al brillo, al resplandor que se produce en el momento en que Antígona es llevada al lugar donde habrá de cumplir su condena. Así como lo bello es un límite con respecto a lo que no habría de ser develado, es decir, el límite relativo a lo que atañe al deseo, del mismo modo Antígona produce un brillo, algo en los espectadores del pueblo de Tebas que mezcla el enaltecimiento y la vergüenza. De esta manera, cuando el hijo de Creonte y prometido de Antígona, Hemón, se dirige a su padre con el fin de que este se retracte de su decisión, expresa:

Tu sola presencia congela a las gentes. No pueden decir lo que sienten, por temor a herirte a ti. Yo, recatado en la penumbra, oigo bien cuanto dicen todos. Toda la ciudad alza un lamento por esta joven. Ella, la que menos lo merece entre todas las mujeres, va a morir con muerte infame. Y, ¿por qué? ¡Por haber cumplido la más noble de las acciones! No permitió que el cuerpo de su hermano insepulto quedara. (Sófocles, 2007a, p. 265)

Dado que cada traducción es en sí misma una interpretación, máxime cuando se trata de la traducción de la lengua griega, es posible detectar en este pasaje ese estado de esplendor en el que se encuentra Antígona. Lo que hace de ella un ser encomiable y digno de admiración –su brillo–, es lo que impide que el pueblo tebanos pueda levantar su mirada hacia ella cuando le llevan al suplicio. Momento este en el que se pone en evidencia esa segunda muerte, que no es ya la de la terminación del ciclo biológico de la vida, sino esa muerte que se enmarca simbólicamente:

¡Llena de gloria y admiración bajas a la profunda morada de los muertos! No es la dolencia que muerde los cuerpos, no es la espada feroz que los lacera: eres tú la que quiere, eres tú la que baja, viva y triunfante y libre, vas a bajar a la misteriosa región de los muertos. (Sófocles, 2007a, p. 267)

Efectivamente, se trata de una muerte en vida, una anulación en torno al ser enmarcada simbólicamente. Cuando Antígona decide transgredir la ley de Creonte y someterse a la ley divina –no escrita y que ella misma desconoce–, deja de existir en el mundo de los vivos, ya no es digna de ser alguien, pues, como dice el tirano, “ella ya no existe”. Así, el brillo de Antígona se pone en relación directa con el deseo, con la segunda muerte. Lo bello representado en el brillo es el custodio del lugar de la segunda muerte, lugar que no podríamos definir de otro modo que como un lugar injurioso.

Ahora bien, esa segunda muerte, la que se encuentra fijada por el límite de lo bello, puede tener un eco sonoro con el lugar en el que debe advenir el sujeto, lugar de anulamiento, lugar en el que se es, paradójicamente, cuando no se es más. Por ello es que Lacan (2003c) decía en el *Seminario 8. Transferencia*, que se trata de un lugar de inscripción en el ser. Es sonoro el lugar del imperativo ético que Lacan rescata de la conferencia número 31 de “Introducción al psicoanálisis” que Freud dictara en sus últimos años de doctrina. En esta conferencia Freud (1996b) expone la segunda tópica psíquica así: “donde Ello era, ha de ser Yo” (p. 3146). *Wo Es war, soll Ich werden* (donde Ello era, Yo debo advenir) será el motivo de disputa y de objeción entre Lacan y los postfreudianos, y sobre tal imperativo, como lo llama Lacan, habrá más de una interpretación. Por lo pronto, una de las disputas cronológicamente más cercanas al seminario de la ética se encuentra en *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo*. Allí Lacan advierte que esa afirmación es equivalente a la ley presocrática y que:

Contentándonos con dar un paso en gramática: allí donde eso estuvo... ¿qué quiere decir? Si no fuese sino 'ello' que hubiese estado (en *aoristo*), ¿cómo llegar allí mismo para hacerme ser allí, por el hecho de enunciarlo ahora?

Pero el francés dice: *Là où c'était...* [allí donde estaba]. Utilicemos el favor que nos ofrece de un imperfecto distinto. Allí donde estaba en este mismo momento, allí donde por poco estaba, entre esa extinción que luce todavía y esa eclosión que se estrella, Yo [*Je*] puedo venir al ser desapareciendo de mi dicho. (Lacan, 2003h, p. 781)

El advenimiento del *Je* como *shifter* que permite la emergencia del sujeto, es un advenimiento en un lugar de anulación. Por ello, el sujeto del cual se ocupa el psicoanálisis se evanesce, es un sujeto que al decir "yo" (*Je*), desaparece. Tal es la relación con la muerte como se encuentra planteada en el seminario de la ética. Líneas más adelante, Lacan (2003h) dice:

Ser de no-ente, es así como adviene Yo [*Je*] como sujeto que se conjuga por la doble aporía de una subsistencia verdadera que queda abolida por su saber y de un discurso donde es la muerte la que sostiene a la existencia. (p. 781)

Con esta afirmación logramos sustentar que el sujeto, más que ser "para" la muerte, es un ser "por" la muerte, pues no se trata de la muerte como finalización de la vida, sino como soporte de la existencia en el mundo. No se trata de llegar a no ser, sino que el ser se define por no ser entificable, por no ocupar un lugar en lo fenoménico de las categorías de espacio y tiempo.

De igual manera, la muerte, en el *Seminario 7*, no se encuentra definida como la fatalidad del fenecimiento del organismo o cuerpo (por ahora similares), sino que se trata de una falta fundamental del sujeto en la cadena de los significantes. En el comienzo del seminario, Lacan (1988b) lanza una afirmación sobre el posible advenimiento de una virtud en el análisis. Esto suena paradójico por el hecho de que en un final de análisis, lo que se encuentra es que no podría haber ninguna virtud posible, pues no hay bien posible, contrario a lo que planteaba Aristóteles. Sin embargo, esto viene a resolverse hacia el final de dicho seminario. Precisamente el advenimiento de esta virtud, que es la virtud del signifiante, es lo que evidencia la relación del sujeto con la muerte, esa segunda:

¿Cómo el hombre, es decir, un ser vivo, puede llegar a acceder, a conocer ese instinto de muerte, su propia realización con la muerte? Respuesta – por la virtud del signifiante y bajo su forma más radical. En el signifiante, y en la medida en que el sujeto articula una cadena signifiante, palpa que él puede faltar en la cadena de lo que él es. (Lacan, 1988b, p. 352)

De suerte que la relación del sujeto con la muerte se define por la ausencia, la cual se encuentra marcada por la presencia del signifiante.

Volviendo a Antígona, ella se situará en esa ausencia marcada por lo simbólico, de igual forma que Creonte, aunque para este sea por un efecto distinto. Si Antígona se sitúa ante la segunda muerte sin temor ni compasión, el tirano se situará allí por su yerro. En tal sentido, Creonte es más aristotélico; su *αμαρτία* (*hamartía*) lo llevará a su propia fatalidad: la muerte de su hijo Hemón, quien al fracasar en el intento por atravesar a su padre con la espada, se da muerte a sí mismo. De hecho, podría decirse que Antígona es la tragedia de Creonte.

Ocurre que Tiresias visita al rey para advertirle que sus decisiones habrán de ocasionar una catástrofe y que todavía habrá tiempo de retractar dicha acción. Sin embargo, paradójicamente, es el momento en el cual aparece invocado el dios Dionisos, para mostrar que allí no hay reversa posible, que la decisión se ha tomado y que no hay retorno. Es el momento en que Creonte como ley cae y profiere unas palabras que recuerdan al viejo y errante Edipo: “¡[...] llevadme pronto... a mí que no soy nadie, a mí que no soy nada!” (Sofocles, 2007a, p. 277).

Antígona y el significante: la Ατη (áte)

A propósito de la pasión de Antígona, lo que se encuentra en el centro de la reflexión lacaniana es la relación del personaje con la Ατη.

Toda pasión humana, desde el comienzo de la historia, había sido atribuida a la obra de un dios en el hombre. De hecho, es así como Hölderlin habría interpretado a su Antígona. Para los griegos, por ejemplo, cualquier deseo, sensación o sentimiento tendría a un dios como causa. En el caso de la interpretación que trae Lacan, es la ley divina lo que exhorta a Antígona a la acción.

Calasso (2006), habla de esa originaria culpabilización a los dioses, incluso desde la histórica guerra homérica de la *Ilíada*. Dice el autor al propósito que:

Ninguna psicología ha dado desde entonces un paso más, salvo para inventar, para esas fuerzas que nos mueven, nombres más largos, más numerosos, más toscos y menos eficaces, menos afines a la estructura de lo que ocurre, sea placer o terror. Los modernos están muy orgullosos de su responsabilidad, pero así pretenden responder con una voz que ni siquiera saben si les pertenece. Los héroes homéricos desconocían una palabra tan molesta como ‘responsabilidad’ y no la habrían creído. Para ellos, es como si cada delito se produjera en un estado de enfermedad mental. Pero en este caso esa enfermedad significa presencia operante de un dios. Lo que para nosotros es enfermedad, para ellos es ‘exaltación divina’ (ατη). Sabían que esa invasión de lo invisible acarrearba, frecuentemente, la ruina: tanto que, con el tiempo, ατη pasó a significar ‘ruina’. Pero sabían también, y Sófocles lo dijo, que ‘nada grandioso se aproxima a la vida mortal sin la ατη’. (p. 91)

La *ατη*, tal y como es mostrada por este autor, es esa exaltación divina, la acción del dios a través del hombre que tendría para este la ruina como consecuencia. Si bien hay diferencias, esta interpretación se acerca mucho a la propuesta por el psicoanálisis, ya que en este término se viene a fijar la cuestión del deseo y la acción del personaje sofocleo.

Para Aristóteles el núcleo de la tragedia se soporta en la *αμαρτια* (*hamartía*), entendida como un error del juicio que lleva a la peripecia del personaje. Por su parte, Lacan sitúa el fundamento del acto de Antígona, no como un error, sino un acto llevado por la *ατη* (*ate*). Por supuesto, esto lleva a una interpretación de la tragedia de Antígona por fuera de los ideales de un individualismo, pues el deseo del que se trata no es el deseo propio, no se trata de que Antígona encarne su propio deseo, pues, como lo plantea Lacan en distintos momentos de su elaboración teórica –y consecuente con Freud–, el deseo del hombre es el deseo del “Otro”.

Comúnmente, *ατη* ha sido traducida por “locura”. Sin embargo, Lacan la presenta del lado del extravío o la fatalidad que, según la obra sofoclea, se presenta como un influjo externo que orienta la historia de Antígona en relación con su linaje. Es decir, se trata de una elección llevada por una marca ancestral, frente a la cual Antígona no es quien la porta, sino al contrario, es *ατη* la que la transporta en su decisión:

Esa, esa es la suerte de la casa de Lábdaco. Sobre los que murieron hace tiempo, azotados por ella, vienen desdichas nuevas a oprimir a los que nacen. Ninguna generación queda indemne.

Alguno de los dioses sobre ella se desploma y no tiene medio de escapar de su influjo.

Ahora la postrera esperanza que quedaba de los vástagos de Edipo nacida de sus raíces, la ha cortado la segur de los dioses del Averno, unida a la demencia del pensamiento y a la altiva soberbia de la mente. (Sófocles, 2007a, p. 263)

Es interesante ver cómo este significativo es lo que lleva a la locura. Somos invadidos por el *ιμερος εναργες* (*himeros enarges*) que, según Castoriadis (citado en Rostagnotto, 2018), se traduce como “deseo vuelto patente” (p. 104). Se trata de un deseo distinto al que se muestra desfigurado por las formaciones del inconsciente (sueños, síntomas, chiste, entre otros), es un deseo explícito.

La expresión psicoanalítica “no ceder en el deseo”, no se entiende como una decisión consciente de un “yo”. Es preciso tener en cuenta esa infusión de locura por parte del dios, una afectación en el pensamiento y en la acción del personaje. Antígona, más que encarnar al “yo” volente –característico de la Modernidad–, es un sujeto representado por la marca de sus ancestros, de suerte que, por ser una descendiente de Lábdaco, su acción carga con los crímenes de su padre y del propio Layo. Por esta razón, se argumentaba la cercanía de la interpretación de Kierke-

gaard, para quien Antígona se llevaba ese secreto del crimen del padre, que sería aquello que la llevaría a su muerte. Asimismo, por medio de $\alpha\tau\epsilon$, se pone de manifiesto que la infusión del dios se encuentra por fuera de la consciencia volitiva, está más allá de la decisión propia de Antígona, surge como otrora se presentó con Edipo y toda su estirpe.

De manera que, el deseo que habita en Antígona se relaciona con una marca ancestral que le antecede. Ella es llevada por una cadena de repetición, marca que llevan el incesto y el parricidio como crímenes fundamentales: los crímenes de Edipo, “te alzaste en tu audacia muy arriba: fuiste a chocar en el trono augusto en que se sienta la Justicia. Con duro golpe lo azotaste, oh hija... ¡un paterno delito estás expiando!” (Sófocles, 2007a, p. 268).

Antígona carga entonces con el antecedente de su linaje, al igual que el sujeto inmerso en la cadena: en nada puede entenderse que este habla o actúa. Esto es, decir “ello habla” quiere decir que el significante, con su insistencia en la repetición, es el que comanda el habla y el acto. El sujeto, en este lugar, es simplemente supuesto en esta cadena. Por ello no es válido decir que Antígona realice su deseo, porque el deseo no se captura en alguien deseante. Lacan, en su escrito sobre *La dirección de la cura y los principios de su poder* (2003d), argumenta sobre cómo se lleva a cabo esa captura del sujeto en relación con el deseo; no es en tanto deseante que esto se logra, pues no es posible que alguien diga “yo deseo”. Del sujeto, en relación con el deseo, dice Lacan (2003d):

Hacer que se vuelva a encontrar en él como deseante, es lo inverso de hacerlo reconocerse allí como sujeto, porque es como en derivación de la cadena significante como corre el arroyo del deseo y el sujeto debe aprovechar una vía de tirante para asir en ella su propio *feed-back*. (p. 603)

Debemos recordar que el deseo se encuentra en relación con la cadena significante que descentra la cuestión del sujeto. Si el sujeto está supuesto y vehiculado por la cadena significante, este no gobierna nada allí, ni siquiera el deseo. El sujeto está transportado explícitamente por la cadena significante, pero en el caso de la $\alpha\tau\eta$ (até) se trata ya de un significante primordial que no apunta a sentido alguno, que no hace más cadena, que lleva a la anulación del sujeto mismo, a que este desaparezca de la cadena significante. $\text{A}\tau\eta$ es el significante que se repite transgeneracionalmente, que sitúa a Antígona en relación con el deseo que, finalmente, es el deseo del “Otro”, es decir, el deseo en relación con la cadena del lenguaje. Dice Lacan (1988b):

Reflexionen bien en ello – ¿qué ocurre con su deseo? ¿No debe ser el deseo del Otro y conectarse con el deseo de la madre? El deseo de la madre es a la vez el deseo fundador de toda la estructura, es la que da a luz esos retoños únicos, Eteocles, Polinices, Antígona, Ismena, pero es al mismo tiempo un deseo criminal. (p. 339)

El significante que se presenta comandando al deseo es el significante de la memoria. En “La dirección de la cura” (2003d), Lacan nos muestra la diferencia entre la reminiscencia platónica y la rememoración. La primera es la palabrería, el leve recuerdo de una historia contada engañosamente en el proceso del análisis. La segunda es aquella que actualiza la cuestión del deseo en el dispositivo. La $\alpha\tau\epsilon$ es ese significante que rememora la cuestión de lo que atañe al deseo: el goce. Según Lacan (1988b):

Uno se acerca o no a $\alpha\tau\eta$ y cuando uno se acerca a ella eso se debe a algo que, en este caso, está vinculado con un comienzo y con una cadena, la de la desgracia de la familia de los labdácidas. (p. 316)

No es en vano que en este pasaje se haga referencia al $\mu\epsilon\rho\iota\mu\nu\alpha$ (*merimna*), que es casi equivalente al término griego $\mu\nu\epsilon\mu\epsilon$ (memoria), para mostrar que esa memoria, inconsciente, que se encuentra en el origen, es lo que empuja a Antígona hacia la $\alpha\tau\eta$.

Con esto podemos decir que al encarnar el deseo puro, Antígona no hace más que encarnar el deseo del “Otro”, deseo criminal que antecede la existencia del sujeto y que, incluso, lo anula. Antígona representa el crimen de sus padres, de sus antecesores. Está fijada por la $\alpha\tau\eta$ como significante de repetición y eso hace de ella la eternizadora de ese significante que fija la relación del sujeto con el deseo. Tal es, en nuestra interpretación, la experiencia trágica de la ética.

De manera que tenemos que al sujeto le es imposible alcanzar el bien soberano, la felicidad, la proporción con el Otro, por el Otro, esa relación con la muerte que siempre está implicada en la ética. Pero se trata de una muerte como ausencia en la cadena, como caída de la grandeza yoica, como anulación en la inscripción para el ser. Por ello, no podemos estar de acuerdo con una tanatología psicoanalítica, dado que no es de la muerte fáctica de lo que se trata, sino de esa muerte que, al contrario, inaugura y soporta la existencia. No obstante, cabe resaltar que como se trata del deseo, es lógico que las pasiones estén allí implicadas siempre en referencia con el cuerpo.

IV. Nietzsche: el cuerpo, territorio trágico

Para Nietzsche, la tragedia consiste en la conciliación de dos fuerzas antagónicas cuya cópula permite la emergencia de tal obra, esto es, un efecto vital. Apolo y Dionisos, dos divinidades con las cuales el filósofo representa, desde el mito, la doble cara de la composición trágica, tienen como especificidad una fisiología y una ética propia que constituyen el devenir trágico. La idea de una fisiología, en este caso del sueño y la embriaguez, sugieren que el cuerpo se haga presente en el origen de la tragedia.

La dualidad entre Apolo y Dionisos es equiparable al paralelo entre el alma y el cuerpo, entre la extensión y lo incorpóreo. Pero, tal y como hemos visto, para que la tragedia aparezca como elemento vital, Dionisos necesita de Apolo y viceversa. Justo en el momento en que aquello que es del orden de lo irrepresentable tiene necesidad de advenir en lo figurativo, puede aparecer el cuerpo como elemento esencial de la tragedia en tanto obra artística. Todo lo que en los primeros apartados de este trabajo se ha expuesto, sugiere que el cuerpo está presente. De hecho, hacia el apartado 7 de *El nacimiento de la tragedia* (2000), dice Nietzsche, con respecto al coro, que lo que allí se vislumbra tiene que ver con la creación artística, por un lado, y con la realidad empírica, por el otro. Así, la representación trágica tendría tal fuerza que, si bien se trata de una obra de arte más que de una realidad empírica, les es lícito también añadir, a quienes allí representan la obra, que son existencias corpóreas.

Si tenemos en cuenta el cuerpo del lado de lo apolíneo y la tragedia como esa irrupción dionisiaca en un mundo lleno de imágenes y figuras –necesitando así lo dionisiaco del cuerpo–, tendremos que el cuerpo, en este sentido, no sería más que una vana ilusión, y que el sueño, fisiología consagrada a la divinidad apolínea, sería el cuerpo del cuerpo, representación de la representación. Del lado de Dionisos, por el contrario, tenemos que la desmesura (antítesis de la ética apolínea) hace que el hombre se olvide de sí, pierda consciencia del mundo y se reconcilie con su naturaleza madre, lugar de una descorporización digna de toda ebriedad. Sin embargo, veremos que esto no es tan sencillo, el cuerpo vendrá a tomar mayor sentido con ese olvido y disolución del “yo”, para dar lugar al verdadero cuerpo.

En un texto compilatorio de fragmentos póstumos a la obra nietzscheana (1999), traducida por Agustín Izquierdo –quien a su vez recopila tales textos de las obras completas de Nietzsche *Sämtliche Werke y Kritische Studien Ausgabe*, editada por Giorgio Colli yazzino Montinari–, encontramos algunos fragmentos del autor alemán que dan luces a nuestro trabajo.

Hacia el final de 1870, incluso antes de que se publicara *El nacimiento de la tragedia*, dice Nietzsche (1999) lo siguiente: “[m]i filosofía, *platonismo invertido*: cuanto más lejos se está del ser verdadero, se es más puro, más bello, mejor. La vida en la apariencia como meta” (p. 151). Es evidente que en el primer libro publicado por el autor –un libro que causó revuelo entre la academia filológica y que otorgó dificultades para situar a Nietzsche entre la filología y la filosofía–, se encuentra ya su denuncia a Sócrates como asesino de la tragedia, cuyo crepúsculo se inauguraba con la obra eurípidea. La tragedia, que muere trágicamente, llega a su final con el nacimiento de la filosofía sistemática, esto es, el platonismo, el mundo de las ideas, el mundo de un ser estático, inmóvil y absoluto más allá de lo ilusorio de la realidad. Caso paradójico por la concepción dual de la tragedia, con ese trasfondo metafísico donde a lo representativo de la realidad le subyacía un lugar irrepresentable, doloroso e insoportable para el humano.

No obstante, a diferencia de Platón –y, por consiguiente, de Sócrates–, Nietzsche rescata en ese trasfondo metafísico a lo dionisiaco como esencia de lo trágico, bien que este sea también de lo Uno. Con esta afirmación, el proyecto nietzscheano es un proyecto filosófico de la apariencia, de lo bello, del cuerpo. El cuerpo como meta de la vida, lo múltiple como finalidad más que lo Uno, aparentemente, el triunfo de Apolo sobre Dionisos. De igual manera, con *El nacimiento de la tragedia* la reconciliación de lo Uno con lo múltiple, la necesidad de lo irrepresentable de hacerse cuerpo.

Otro fragmento reza lo siguiente: “[e]n el devenir se muestra la naturaleza de la representación de las cosas: no *hay nada*, nada es, todo deviene, es decir, es representación” (Nietzsche, 1999, p. 151). La inversión del platonismo se manifiesta en el devenir de las cosas y las cosas solo devienen en el lugar de lo que es representable. “Ser” y “devenir” son dos términos que se repelen y se contradicen, no hay más que devenir en la representación, devenir del cuerpo en la representación. En este fragmento encontramos una dificultad, pues contradice en cierta medida la afirmación silénica del “no ser, ser nada” como verdad trágica. Es muy posible que allí se pueda configurar la idea de que la verdad trágica conmina al hombre a no ser más que en la representación, a que no hay otra forma de ser sino a través de la representación, que este se manifieste en el devenir.

Años más tarde, la concepción de lo trágico tendrá mayor fuerza con la idea del devenir, tal y como lo hemos expuesto en el segundo capítulo de este trabajo, la idea del eterno retorno como algo trágico.

Hacia 1883, con el *Zarathustra* (1997), Nietzsche introduce nuevas ideas en su concepción filosófica. El platonismo invertido adquiere mayor poder con la idea de la muerte de dios y el “eterno retorno”. Nietzsche realiza una reforma en su pensamiento desde el momento en que realiza su *Ensayo de autocrítica*, el cual anexa a posteriores ediciones de *El nacimiento de la tragedia* (2000), argumentando en este texto con una contaminación de pesimismo que lo lleva a esa fascinación por Richard Wagner y Arthur Schopenhauer. No obstante, ya en el *Zarathustra*, con la idea de la muerte de Dios, se puede ver ese antiplatonismo de manera más evidente.

La muerte de Dios, más que ser una caída del ideal o caída de los preceptos morales y configuración de un ateísmo, es la muerte de la metafísica como doctrina filosófica. Esta idea ya se encuentra contemplada en *La gaya ciencia* y se reitera en el momento en que Zarathustra baja por primera vez de la montaña, en su encuentro con el Santo. La muerte de la metafísica es la presentación categórica de que no hay nada más que ese eterno devenir, en el cual la representación es la forma de emergencia. Aquí ya no hay un ser Uno, un trasfondo metafísico de las cosas, solo hay este mundo de lo corpóreo. La muerte de Dios es la desaparición del platonismo, del cual el cristianismo, como doctrina heredera, es su cúspide.

A esto se suma su propia crítica, que aparece en la primera parte de *Así habló Zarathustra* (1997). Es allí donde denuncia a los que creen en el mundo más allá del mundo, a los metafísicos, a los que desprecian el cuerpo. El despreciador del cuerpo y el transmudano son una y la misma cosa.

El argumento de Nietzsche contra Nietzsche tiene esta vez, más que un ensayo prosaico, un nivel poético mucho más alto, pero el ornamento del lenguaje no le resta en ningún momento categoría para dar cuenta de su nueva filosofía o, más exactamente, el haber materializado con sus palabras el proyecto de inversión del platonismo. El texto de los transmudanos comienza con lo siguiente:

En otro tiempo también Zarathustra proyectó su ilusión más allá del hombre, lo mismo que todos los transmudanos. Obra de un dios sufriente y atormentado me parecía entonces el mundo.

Sueño me parecía entonces el mundo, e invención poética de un dios; humo coloreado ante los ojos de un ser divinamente insatisfecho.

Bien y mal, y placer y dolor, y yo y tú – humo coloreado me parecía todo eso ante ojos creadores. El creador quiso apartar la vista de sí mismo, – entonces creó el mundo.

Ebrio placer es, para quien sufre, apartar la vista de su sufrimiento y perderse a sí mismo. Ebrio placer y un perderse-a-sí-mismo me pareció en otros tiempos el mundo.

Este mundo, eternamente imperfecto, imagen, e imagen imperfecta, de una contradicción eterna – un ebrio placer para su imperfecto creador: – así me pareció en otro tiempo el mundo.

Y así también yo proyecté en otro tiempo mi ilusión más allá del hombre, lo mismo que todos los trasmundanos. ¿Más allá del hombre, en verdad?

¡Ay, hermanos, ese dios que yo creé era obra humana y demencia humana, como todos los dioses!

Hombre era, y nada más que un pobre fragmento de hombre y de yo: de mi propia ceniza y de mi propia brasa surgió ese fantasma, y ¡en verdad! ¡No vino a mí desde el más allá! (Nietzsche, 1997, p. 60)

El Zarathustra de aquel tiempo es el joven Nietzsche impregnado de romanticismo en el que hubiese escrito *El nacimiento de la tragedia*, época en la cual la obra del dios sufriente, Dionisos, era el mundo. Hay que recordar esas palabras que recordaban que toda obra creativa, toda obra de arte, existía con el fin de hacer soportable la existencia, con el fin de que eso doloroso fuera tolerable en la existencia humana, así fuera ese humo coloreado, ese éter ilusorio del mundo. Pero ello hacía creer en un mundo después del mundo, en un más allá, en el transmundo, en todo caso, un fantasma que no es sino creación del hombre.

Lo que ha creado al transmundo, al mundo más allá del hombre, ha sido el sufrimiento y la impotencia, pero precisamente es el cuerpo el que viene a redimir al hombre mismo. La creación es, entonces, obra del cuerpo y nada más que del cuerpo. Del dolor de ese cuerpo es que adviene el cuerpo como creación, es decir, el cuerpo como condición y como finalidad de la creación misma. Así, dice Nietzsche (1997):

¡Creedme, hermanos míos! Fue el cuerpo el que desesperó de la tierra, – con los dedos del espíritu trastornado palpaba las últimas paredes. ¡Creedme, hermanos míos! Fue el cuerpo el que desesperó de la tierra, – oyó que el vientre del ser le hablaba. (p. 61)

Hay que advertir que una de las tesis fundamentales del *Zarathustra* (1997) es el superhombre como meta y como punto de partida de la creación. Así, el superhombre, como sentido de la tierra, es hacer del hombre una totalidad corpórea. Allí es donde se vuelve a introducir lo que se había argumentado como fundamento de una posible ética, esto es, el hombre como creador, como valorador, como medida de todas las cosas del mundo.

Junto con este argumento, algo aparece en relación con el cuerpo: el “yo”. No obstante, veremos que existe un pequeño paso más allá de tal concepción. Por lo pronto, accedemos al texto de Nietzsche en el mismo apartado en el cual argumenta que es del “yo” de lo que habla el cuerpo, más allá de que este “yo” quiera fantasear con otros mundos, con lo metafísico, con la idea de la vida eterna, por ejemplo.

El transmudano es para Nietzsche aquél que desdeña del cuerpo, es el ser más enfermo de todos los hombres. El transmudano es quien se acerca más a esa concepción platónica en la cual el cuerpo no es más que una prisión para el alma. Basta recordar aquí la defensa platónica, a través de Sócrates, de la inmortalidad del alma más allá de cuerpo. En el *Fedón*, por ejemplo, diálogo en el cual Sócrates se encuentra junto con algunos de sus discípulos horas antes de que se lleve a cabo su ejecución, el filósofo justifica la muerte y la apologiza, pues el ejercicio del filósofo consiste en estar preparado para ella. Es uno de esos diálogos en los que, a diferencia de su característica doctrina mayéutica, el filósofo presenta los argumentos sin la finalidad de evidenciar la ignorancia del otro. Es cierto, el ejercicio del filósofo es prepararse para la muerte, incluso, el solo hecho de abstraerse del mundo para observarlo y conocerlo es una forma de estar muerto para los demás. Por ello, se ha argumentado que la *theoria*, el acto contemplativo, se acerca a la divinidad. Es una mirada fuera del mundo para poder comprenderlo. Así, hay una preparación para la muerte en el ejercicio del pensar el mundo; sin embargo, el filósofo no tiene miedo, puesto que después de su muerte el alma seguirá eterna, en espera de otro cuerpo que le permita de nuevo ese ejercicio de pensamiento (Platón, 1981).

Para Nietzsche, al contrario, ese ejercicio y ese pensar solo pertenece a enfermos, enfermos del cuerpo, moribundos que no se percatan de que la creación de ese otro mundo es obra de su propio cuerpo creador. Esta nueva concepción que plantea Nietzsche promueve la salud del cuerpo. Enfermos del cuerpo están quienes predicán el transmundo, aquellos que, más allá de la vida, hablan de la muerte o de la vida eterna, que para Nietzsche es lo mismo.

Con esto se confirma la hipótesis inicial, a saber, que toda obra creadora, incluso la trágica, es una creación vital, que cree en la vida, en el devenir, en el movimiento, en el cuerpo. El nuevo llamado de Nietzsche (1997) es el siguiente:

Es mejor que oigáis, hermanos míos, la voz del cuerpo sano: es esta una voz más honesta y más pura.

Con más honestidad y con más pureza habla el cuerpo sano, el cuerpo perfecto y rectangular: y habla del sentido de la tierra. (p. 64)

El superhombre, sentido de la tierra, es aquel que cree nada más que en el cuerpo, un cuerpo que apunta al movimiento, a la vida y a la muerte incluida en ella, pues para que haya creación es preciso que algo se destruya. La destrucción es condición de la creación y viceversa.

Ahora bien, ¿cómo definir al cuerpo? El siguiente fragmento *in extenso* nos permitirá llegar a tal definición, al cuerpo como territorio. Cabe señalar que en esta definición se presenta ese movimiento del que anteriormente se había hablado y se pasa de concebir al cuerpo como hablando del “yo”, para que venga a estar relacionado con algo más fuerte:

A los despreciadores del cuerpo quiero decirles mi palabra. No deben aprender ni enseñar otras doctrinas, sino tan sólo decir adiós a su propio cuerpo – y así enmudecer.

‘Cuerpo soy yo y alma’ – así hablaba el niño. ¿Y por qué no hablar como los niños?

Pero el despierto, el sapiente, dice: cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo.

El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de *un único* sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor.

Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, a la que llamas ‘espíritu’, un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón.

Dices ‘yo’ y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa más grande aún, en la que tú no quieres creer, – tu cuerpo y su gran razón: ésa no dice yo, pero hace yo.

Lo que el sentido siente, lo que el espíritu conoce, eso nunca tiene dentro de sí su término. Pero sentido y espíritu querrían persuadirte de que ellos son el término de todas las cosas: tan vanidosos son.

Instrumentos y juguetes son el sentido y el espíritu: tras ellos se encuentra todavía el sí-mismo. El sí-mismo busca también con los ojos de los sentidos, escucha también con los oídos del espíritu. (Nietzsche, 1997, p. 64)

Varios elementos aparecen en este fragmento. Es efectivamente la definición exacta del cuerpo en la obra nietzschiana en relación –precisamente– con la creación. Con “los despreciadores del cuerpo” se refiere a esos mismos seres enfermos que han creado el transmundo, como alguna vez el mismo Nietzsche lo habría hecho en *El nacimiento de la tragedia*. Sin lugar a dudas, están los elementos esenciales de toda la doctrina zaratustriana.

En primer lugar, la concepción del niño; el que afirma, la eterna inocencia, ese estado del espíritu que, más que una finalidad, es el punto del cual se parte para la creación, condición del superhombre. Es el que afirma el devenir, quien ha rechazado el trabajo sometido del camello y la rebeldía del león; es el que dice que el alma y el cuerpo constituyen el ser.

En segundo lugar está el sapiente, que después del niño es el que se dice totalmente cuerpo (que no es más que la razón misma). Hay que aclarar algo, esto no quiere decir que el cuerpo se reduzca a la razón, sino que no hay más razón que el cuerpo. Es decir que, al contrario, la razón es la que queda reducida a este y, a diferencia de lo planteado en el fragmento sobre los transmundanos, este cuerpo no hace referencia al “yo”, sino al sí-mismo que hace al “yo” algo más allá de la propia consciencia.

De suerte que, hay un descentramiento del “yo” que se hace a partir del cuerpo mismo. El cuerpo como gran razón es “sí-mismo”, un impersonal que es condición del “yo”. La destitución de ese “yo” –llámese consciencia, espíritu o pensamiento– se hace tan evidente que nos percatamos de que el acto creador prescinde de la consciencia para dar lugar al advenimiento del cuerpo, que es mucho más que el “yo”. Ya no se trata del “yo” como ente gobernante del mundo, como condición de todo conocimiento, como autor infatuado de las cosas que aparecen, sino que el cuerpo, como verdadera razón, es lo que regula y hace la medida de la aparición de los objetos.

A esto nos habíamos referido como “verdadero cuerpo”. Ya no se trata del cuerpo como la vana ilusión a la que hace referencia Apolo, como divinidad plástica, sino de algo más concreto, esto es, un cuerpo que permite el devenir, devenir que es siempre del cuerpo, de la representación, de lo que se opone al ser.

Que el cuerpo sea definido como una gran razón, es decir, como una multiplicidad dotada con un único sentido, nos recuerda la afirmación de Deleuze, para quien no sería posible comprender lo trágico en Nietzsche si no se comprende en él el profundo pensamiento de lo múltiple. Pues bien, la multiplicidad tiene un único sentido y una única dirección, a saber, la creación. Sin embargo, dicha creación única es, a su vez, creación de lo múltiple, y por ello contiene al cuerpo. Se ha argumentado que lo corpóreo, lo que deviene en el mundo, debe ser contrario a lo Uno del ser platónico, incluso distinto al Uno de la divinidad dionisiaca de *El nacimiento de la tragedia*. A lo Uno se opone lo múltiple como lo que deviene en el mundo. A esto tenemos que agregar el sentido ético que ha dirigido la investigación, puesto que la creación es también valoración y medida.

Ética y tragedia confluyen en un territorio común, este es, el cuerpo; el cual, además de ser una multiplicidad, es una gran razón, la Gran Razón que no es la razón del “yo”.

En su conferencia intitulada *De la pequeña y la gran razón o al respecto del Yo y el Sí-mismo*, Gilvan Fogel (2000) nos dice que este fragmento que hemos citado se trata de la relación entre la voluntad de poder y la creación, relación en la cual el cuerpo es el único fundamento posible.

Se trata del caso contrario a lo que ha pensado la tradición al haber hecho del espíritu y del “yo” el centro del universo del conocimiento, los fundamentos del mundo, pero tal razón no dice “yo”, es del cuerpo de lo que se trata.

Fogel (2000) nos advierte que para comprender este fragmento, es necesario centrar nuestra atención en el término “razón”, concepto que en sí mismo ha sido transversal a toda la tradición filosófica. Fogel (2000) define la razón como “la fuerza de juntar, componer, integrar o reunir en el propio acto de ver” (p. 82). Entonces, el acto de ver aparece como elemento necesario de la razón, si se tiene en cuenta que esta es la que agrupa, aprehende y compacta los objetos del mundo. Con Nietzsche, en este caso, aquello que aprehende, integra y compacta no es el “yo” de la tradición –que se ha leído como moderna, pero que bien corresponde a toda la tradición platónica que el mismo Nietzsche, lo hemos visto, ha denunciado–. El cuerpo es el que aparece como la verdadera razón, esto es, como el verdadero fundamento y principio del conocimiento del mundo; es lo que viene a constituirse como el único fundamento, esto es, conocer será lo mismo que incorporar.

Dentro de nuestro lenguaje coloquial, “razón” hace referencia a una facultad del entendimiento que consiste en la invención. Por ello, el entendimiento, por medio de la razón, crea y hace al mundo. En el sentido que tomamos de Nietzsche, tal invención ocurre desde el cuerpo, desde la verdadera razón.

Dentro del ámbito filosófico, por otro lado, la “razón” alude a una multiplicidad de definiciones (Ferrater, 1964). No obstante, entre las más destacables se encuentra a esta como la facultad necesaria para el conocimiento del mundo y a partir de la cual se diferencia al hombre de las demás criaturas animales. A dicha definición equivale el término griego *λογος* (logos), con el cual se ha logrado acentuar el elemento diferenciador del hombre con el animal gregario desde la concepción aristotélica. A pesar de ello, la “razón” hace también referencia al término latino *ratio*, que es entendido como norma o proporción en un sentido matemático o topológico.

Para Gilvan Fogel (2000) se trata del término *ratio*, pero haciendo referencia al *νοῦς* (nous) de los griegos, el cual confluiría con el término alemán *Vernunft*. El verbo del cual se desprende el *νοῦς* es *νοεῖν* (noein), que se refiere al percibir frente a lo que aparece, lo cual hace que tome fuerza ese ver constitutivo de dicha razón. Pero percibir también alude al hecho de que hay apoderamiento de algo, toma posesión de eso que aparece como fenómeno. Sin embargo, esta percepción no tiene que ver con un “yo” o una consciencia. Al contrario, ese “yo” y esa consciencia vienen a ser efectos de la experiencia de la percepción.

La percepción que nos presenta Fogel (2000) es una que viene a través de los sentidos. De este modo, el νοεῖν (noein) es una percepción que se apodera de lo que aparece por medio de la vista, el oído, el tacto, entre otros sentidos.

Pero el cuerpo debe ser entendido, según este desarrollo, como pura afección, es decir, experiencia pura. Así, Fogel (2000) nos presenta una perspectiva en la cual tal afección no es entendida como una mera pasividad, sino que implica que haya actividad. Dice el autor que “el cuerpo es cuerpo en la medida en que es el lugar o la instancia de acción o de actividad de experiencia (afecto) auto-exponiéndose o auto-realizándose el venir-a-ser de interés para interés en el uso y en la apropiación” (p. 85). En tal sentido, la afección no puede ser ningún efecto secundario a la experiencia, sino que es la experiencia misma que constituirá, posteriormente, a ese yo-consciencia como producto del cuerpo.

Retornando al pasaje de Nietzsche, la Gran Razón hace referencia a hacerse dueño del mundo, a apropiarse de él, a incorporarlo. Por eso, para Nietzsche es un cuerpo creador. La Gran Razón, nos dice Fogel (2000), es el fundamento esencial. Por otro lado, al ser una multiplicidad implica que no haya “El” cuerpo, siendo así que el cuerpo es en realidad muchos cuerpos, multiplicidad de ellos, “el cuerpo es muchos cuerpos, todos los cuerpos posibles” (p. 87). De esta manera, para dicho autor, cada afección viene a configurar un cuerpo en sí mismo; por lo tanto, el cuerpo es la multiplicidad de cuerpos en él. Además, ese cuerpo, que es cuerpos, llega a ser el organizador, regulador y estructurador del mundo y de las cosas, es aquel que define la dirección.

Cuerpo, como hemos dicho –y aquí confluyamos con la idea de Fogel– es lo que marca el sentido; es condición y fin, punto de partida y punto de llegada en el acto creador, el cuerpo crea al cuerpo.

Sin embargo, es en esa definición de cuerpo en donde radica la dificultad de situar al cuerpo como multiplicidad más que como unidad. La ambigüedad de tal definición nos permite pensar que el cuerpo es unidad compuesta por multiplicidades, ya que es una multiplicidad dotada con un único sentido. De modo que el cuerpo es unidad de lo múltiple, lugar de confluencia de fuerzas, voluntades que crean cuerpos desde el cuerpo mismo.

Es en tal sentido que tomamos al cuerpo como territorio de lo trágico. Si lo trágico, después de *El nacimiento de la tragedia*, consiste en ese eterno devenir de lo corpóreo en lo cual viene siempre esa relación indisoluble entre la destrucción y la creación, entre la vida y la muerte, entonces no hay otro campo posible para que esto acontezca si no es en el cuerpo.

Pero este cuerpo, como territorio, implica que no se tome más como una entidad orgánica. Si bien se ha hablado de la fuerza de los sentidos, de la sensación (estética) del cuerpo y de la afección como experiencia activa en el ejercicio de la razón, de la Gran Razón, aun así ese cuerpo es algo más que una entidad orgánica. Al respecto, Fogel (2000) dirá que no es algo psíquico, somático o psico-somático, sino “un lugar, *medium* o elemento de dinámica de experiencia haciéndose y apareciendo como experiencia, cuya intensificación (crecimiento) hace visible el cuerpo” (p. 88).

Otra referencia que da fuerza a este argumento sobre el cuerpo y su lugar en la experiencia trágica, es la que nos presenta Deleuze en su libro sobre Nietzsche. Para Deleuze (2002), el cuerpo está situado en una relación íntima entre lo que él denomina “fuerzas activas” y “fuerzas reactivas”.

La situación de Nietzsche es, según Deleuze (2002), la misma que habría tenido Freud en años posteriores alrededor de la cuestión de la consciencia y lo inconsciente. Si para Freud (1992d) la relación entre la consciencia y lo inconsciente se presenta en términos de desconocimiento –provocando allí la tensión siempre constante entre los mecanismos inconscientes y los conscientes que determinan las relaciones humanas–, en el Zarathustra esta relación se da en términos de subordinación. La consciencia en Nietzsche, nos dice Deleuze (2002), nunca es una consciencia referida a sí mismo, sino que es una consciencia referencia que hace el “yo” en referencia a otro “yo”. De modo que la consciencia es un elemento siempre inferior a algo que llamamos inconsciente. En los términos que plantea Nietzsche, la consciencia se subordina a lo otro inconsciente en términos de incorporación (Deleuze, 2002).

El cuerpo, tal como lo define Deleuze (2002), siguiendo a Nietzsche, es “un campo de fuerzas, un medio nutritivo disputado por una pluralidad de fuerzas” (p. 60). Al contrario de lo que plantea Fogel (2000), Deleuze no considera a este cuerpo como un medio, sino como un lugar, un territorio en el cual confluyen estas fuerzas, las mismas que constituyen este cuerpo. De suerte que para Deleuze tampoco se trata de un sistema orgánico específico, puesto que hay diversas clases de cuerpo, tales como las instituciones, los cuerpos políticos, entre otras. Si el cuerpo es un campo de fuerzas, un campo nutritivo que permite el crecimiento, un cuerpo que otorga vitalidad, entonces es un cuerpo en el que estas fuerzas confluyen y se relacionan más que disputarse; no es un campo de batalla, dirá Deleuze. Esa relación es de mandato y obediencia.

Con Nietzsche hemos visto –en el capítulo dedicado a lo trágico y su relación con la ética– que hay una voz de mandato imperativa que exhorta y obliga a la creación. Tales son los términos en los que hemos entendido la voluntad de poder. Lo hemos señalado en el hecho de que valorar, crear y querer son términos equivalentes al mandato del “tener que”, el cual otorga ese estatuto ético de la creación.

Al igual que lo que se ha venido planteando, el cuerpo, tal y como nos lo muestra Deleuze, es una unidad, pero es la unidad de una multiplicidad de fenómenos que entran en relación en el cuerpo como territorio, permitiendo que este se presente.

Deleuze llamará “activo” y “reactivo” a lo que Nietzsche llama “mandato” y “obediencia”, lo que en la configuración de un cuerpo cualquiera viene a entrar en relación. Así, el azar, condición en la que se presenta el devenir, es el producto de esa relación necesaria entre el mandato y la obediencia, es la relación de poder.

Al respecto, Nietzsche (1997) habla de la obediencia y el mandato en los términos de quien no es capaz de gobernarse a sí mismo. Sin embargo, esto debe ser tomado con cuidado. Quiere decir que el mandato y la obediencia deben estar en relación desde “sí-mismo” y “para sí-mismo”. Por ello, esa Gran Razón, el cuerpo, es lo que gobierna, pero es precisamente porque gobierna que allí mismo debe haber obediencia. Solo de esta manera es posible la creación. De lo contrario, lo único posible sería un mandato exterior y una pura obediencia del lado de un “yo”, lo que Deleuze denomina pura pasividad. Por su parte, Nietzsche a esto lo llamaría “sentimiento de venganza”, el sentimiento de la fatalidad de lo que acontece sin que el hombre lo haya querido, es la negación del devenir. La creación es afirmación del devenir de las cosas, creación que es el producto del mandato del cuerpo para el cuerpo mismo. En eso consiste la voluntad de poder. De modo que el cuerpo debe convertirse en ese lugar de mandato y obediencia en el cual se lleva a cabo ese acto creador y, por ende, ético: “po-ético”.

No obstante todo lo anterior, hay algo que no puede quedar en el aire, pues es elemento esencial de toda creación. Es bien cierto que esa creación es voluntad de poder y este poder consiste, precisamente, en esa relación de mandato y de obediencia, en la eterna construcción y destrucción –única manera en que es posible el devenir, puesto que solo la destrucción olvida lo pasado para que aparezca lo nuevo, eternamente nuevo–. Sin embargo, no podemos dejar de lado que ese campo en donde se lleva a cabo la creación es el cuerpo, que es una Gran Razón. Según hemos visto, la Gran Razón hace referencia también al $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ constitutivo de todo hombre y que lo separa de cualquier otra especie.

El poetizar es posible gracias al $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ (logos), y por ello la cualidad del cuerpo como representación no desaparece. Hay que recordar aquí las primeras referencias que se hicieron a Nietzsche en este capítulo, a saber, que en el devenir está la representación, lo que deviene en el mundo como entidad corpórea es también una representación y ese cuerpo, como Gran Razón, es también representación en el mundo, pero es una representación móvil.

Zaratustra dirá que la virtud hay que conducirla de nuevo a su lugar de origen, a la tierra, al cuerpo. Pero en esa concepción de la tierra, el sentido del cuerpo se habla en términos simbólicos: “de tiempo y de devenir es que deben hablar los mejores símbolos; ¡una alabanza deben ser y una justificación de todo lo perecedero!” (Nietzsche, 1997, p. 137).

Por lo tanto, el cuerpo habla y poetiza, es decir, crea. Es aquello que permite que haya devenir y tiempo, es el lugar donde la vida se afirma con la muerte, eterno juego de creación y de destrucción, eterno juego trágico que constituye el εθος humano.

V. Freud: esbozos del cuerpo

En el *Banquete* de Platón (1981), encomio que realizan en torno a Eros, Erixímaco, el médico de los comensales que hay allí invitados, habla de la medicina en términos de una *επιστημη* (*episteme*) de las eróticas del cuerpo. Lacan, por su parte, en el seminario de *La transferencia* (2003c), dirá que no hay mejor definición del psicoanálisis que esta. La definición de Platón deja entendido (por lo menos) que el psicoanálisis, en su acción y en su campo, no desconoce la pertinencia del cuerpo y que es del cuerpo de lo que se trata en psicoanálisis.

En la época de Freud esto ya era evidente. Las quejas de sus pacientes histéricas mostraban signos de que algo sucedía en el cuerpo: parálisis, astasias, desmayos, entre otros síntomas. Por lo tanto, el psicoanálisis nace con el tratamiento que se hace sobre el cuerpo.

Aún en la época temprana, que bien puede llamarse “prepsicoanalítica”, es claro que Freud encuentra una disimetría entre lo que la medicina de su época percibía con el asunto del cuerpo y lo que él iba descubriendo en sus investigaciones.

Desde su paso por la clínica de Salpêtrière, junto con Charcot, Freud (1992a) descubre que hay una relación bastante particular entre las histéricas y su cuerpo. Durante su pasantía en Salpêtrière, Freud realizó un estudio comparativo entre las parálisis orgánicas y las parálisis histéricas. El trabajo de Freud muestra que si bien puede haber ciertas similitudes en los tipos de parálisis, las orgánicas se encuentran plenamente delimitadas en la medida en que responden a una lesión cerebral y se puede decir que corresponden anatómicamente con la zona cortical a la cual se encuentran asociadas, pero tal no es el caso de la lesión histérica.

Si la parálisis orgánica es delimitable anatómicamente, la parálisis histérica corresponde a una anatomía imaginaria, es decir, basada en la representación anatómica que se tiene del cuerpo. De modo que la histérica no sabría nada de la anatomía que tiene. La parálisis histérica obedece a una representación vulgar de la anatomía del cuerpo –vulgar en el sentido de que se encuentra asociada a las representaciones sociales que otorgan los sentidos a la persona– con lo cual tal parálisis se encuentra más asociada a la representación que a la anatomía misma. En este caso, algo de la representación no funciona, esto es, la representación de aquella parte del cuerpo que se encuentra en parálisis está en desconexión con la cadena de representaciones del cuerpo. Al respecto, dice Freud (1992a) que:

Considerada psicológicamente, la parálisis del brazo consiste en que la concepción del brazo queda imposibilitada de entrar en asociación con las demás ideas que constituyen el yo, del cual el cuerpo del individuo forma una parte importante. La lesión sería, pues, la abolición de la accesibilidad asociativa de la concepción del brazo. El brazo se comporta como si no existiese para el juego de las asociaciones. Seguramente, si las condiciones materiales que corresponden a la concepción del brazo se encuentran profundamente alteradas, tal concepción se perderá también, pero habremos de demostrar que puede ser inaccesible sin hallarse destruida y sin que su substrato material (el tejido nervioso de la región correspondiente de la corteza) se halle lesionado. (p. 20)

Desde este punto de vista, podemos apreciar que el psicoanálisis descubre que el padecimiento del cuerpo, a diferencia del trastorno médico, tiene que ver con una idea con la cual se representa al cuerpo.

De igual manera, en los *Estudios sobre la histeria* (1992g), Freud presenta ese avance importante que Lacan retomará en su enseñanza, a saber, la relación del cuerpo con el lenguaje. Si bien Freud no tiene a su mano la herramienta de la lingüística, es claro que el síntoma histérico viene a relacionarse con la representación del cuerpo, que, por medio de la palabra, viene a fijar el síntoma. El caso específico es el de Katarina, una joven que presenta una dificultad para caminar por una leve parálisis en una de sus piernas. Freud descubre en este síntoma un “giro lingüístico” que se manifiesta en una decepción amorosa. Para ella, quien tiene un amor no correspondido, algo no anda bien, paso dificultoso que viene a instalarse en el cuerpo.

No obstante, será el concepto de pulsión el que vendrá a justificar la idea de que lo psíquico afecta al cuerpo y viceversa, pues la pulsión es ese concepto con el cual cuerpo y psique se comunican.

El concepto de pulsión

Para abordar el concepto de pulsión, Freud (1992b) recurre en primera medida a la fisiología, extrayendo de ella las nociones de “estímulo” y “arco reflejo”. La fisiología diría que frente a un estímulo externo que afecta a la sustancia viva con una descarga determinada de energía, esta responde mediante una acción. Para Freud, aunque el estímulo es una causa o fuerza externa, produce en el objeto una reacción de alejamiento –por parte de la sustancia viva– debida al arco reflejo, que debe detener la acción del estímulo sobre el organismo.

Desde la definición de pulsión, Freud (1992b) nos muestra que esta no obedece a las leyes fisiológicas; por lo tanto, no es una condición instintiva ni natural. Lo que se pone en consideración es si tiene que ver con un acto que supone la libertad, cuando la pulsión es por esencia una fuerza constante inconsciente que opera independientemente del sujeto.

En primera instancia, se nos presenta la pulsión como un concepto que, en palabras de Freud (1992b), es “por ahora bastante oscuro, pero del cual en psicología no podemos prescindir” (p. 113). Esto nos muestra que la pulsión no solo es el cimiento de la construcción teórica psicoanalítica, sino también la base para la elaboración de este trabajo.

En algunos pasajes de su obra, Freud (1992b) asume haber encontrado en la filosofía, sobre todo en Schopenhauer, bastantes similitudes con el discurso del psicoanálisis. Pues bien, Schopenhauer hace de la “voluntad” un “oscuro instinto”, es decir, algo “sin fondo ni inteligencia”, como lo plantearía Nietzsche (1999) posteriormente. Un concepto que si bien tiene un estatuto netamente metafísico, comienza su bosquejo en las matemáticas y en la biología, más específicamente en la fisiología.

Vemos que la postura epistemológica de Freud es similar a la de Schopenhauer. Este pone en consideración los imperativos de la ciencia de su época y asume una posición polémica que muestra su lógica en el campo de la investigación. Pese a lo anterior, Freud no puede ubicar en el plano fisiológico a la pulsión. Esta se entiende como un estímulo que no proviene del exterior, sino que se produce en el interior mismo de la sustancia viva, por lo que no puede ser detenido por medio del arco reflejo. Es decir, no se detiene por un acto de fuga, por un alejamiento por parte del organismo de la pulsión, sino más bien por un “sumergimiento” en la misma o, expresado de otro modo, que la satisfacción es endógena. Lo que esto nos quiere decir es que, si la fisiología no da cuenta de su oscuro concepto, la pulsión no es equivalente al instinto y, por ende, no es natural, sino algo que se constituye *a posteriori*. La definición que nos presenta Freud (1992b) es la siguiente:

La ‘pulsión’ nos aparece como un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como un representante psíquico de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma, como una medida de la exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal. (p. 117)

De esta forma, Freud (1992b) asume una postura de carácter fenoménico basado en la experiencia de su clínica y que pertenece al plano de la subjetividad, ya que la pulsión es un estímulo que tiene que devenir signo para que su necesidad sea traducida, además de la importancia que tiene el otro como medio, no solo para la satisfacción, sino también para el nombramiento de la pulsión. En este caso, la pulsión no es únicamente un representante de lo psíquico, en tanto que permite la diferencia

entre estímulos endógenos y exógenos, sino que está ligada a su representación tanto del objeto como de la fuente. Cuando Freud nos muestra la pulsión como el concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, rompe con la concepción tradicional que asume un paralelismo psicofísico, esto es, una distinción entre cuerpo y alma. La pulsión es el punto de encuentro entre estos dos elementos; cuerpo y alma forman una unidad a través de ella.

Inicialmente Freud (1992b) muestra la naturaleza de la pulsión y las características que se derivan de dicha naturaleza. No obstante, que la pulsión sea un representante psíquico parece antitético, dado que a la vez que Freud nos expone la insuficiencia de la fisiología para dar cuenta de la pulsión y, por ende, para equipararla al instinto, nos muestra que la pulsión, “es de naturaleza *biológica*, trabaja con el concepto de tendencia” (p. 115). Al respecto, Freud (1992b) dice lo siguiente:

El sistema nervioso es un aparato al que le está deparada la función de librarse de los estímulos que le llegan, de rebajarlos al nivel mínimo posible; dicho de otro modo: es un aparato que, de ser posible, querría conservarse exento de todo estímulo. (p. 115)

Observamos, por un lado, el carácter constante de la pulsión y, por otro lado, el principio de constancia del aparato psíquico que tiende a mantenerse libre de estímulos. Dicho principio de constancia parece desdibujar su diferencia con el principio de placer, el cual es el principio regulador del aparato psíquico y consiste en regular las sensaciones de placer y displacer. El segundo tipo de sensación tendría que ver con la estimulación y el primero con la disminución del estímulo. Algo similar plantea Freud a propósito de la búsqueda de la felicidad, en el *Malestar en la cultura* (1992e): la felicidad es equivalente a la ganancia de placer o a la disminución de displacer.

Lo anterior nos lleva a pensar que la pulsión es una tendencia que busca un fin determinado. Dicho fin implica un gran esfuerzo del aparato psíquico por modificar el mundo exterior para que este fin sea alcanzado. Lo anterior exhibe que, a diferencia del estímulo que muestra la fisiología, la pulsión no es heredada como un saber transmitido por la filogénesis. Entonces, lo que nos muestra Freud (1992b) es una inversión en la perspectiva evolutiva del ser humano. En palabras de Freud (1992b), “las pulsiones mismas, al menos en parte, son decantaciones de la acción de estímulos exteriores que en el curso de la filogénesis influyeron sobre la sustancia viva, modificándola” (p. 116). Son las pulsiones las que han permitido, no solo la evolución del hombre, sino también la evolución de la cultura.

Conceptos que estructuran la pulsión

Para comprender los destinos de la pulsión, es necesario describir los conceptos que entran en conexión con esta. Dichos conceptos muestran no solamente la esencia misma de la pulsión, sino también su forma de funcionamiento en el sujeto y en relación con el mundo exterior. Tales conceptos son: perentoriedad, fin, objeto y fuente.

La esencia de la pulsión es su carácter de esfuerzo (*Drang*) (Freud, 1992b). La pulsión es un motor y una exigencia para el aparato psíquico. Freud nos dice que “es una propiedad universal de las pulsiones, y aun su esencia misma” (p. 117), lo que implica que la pulsión siempre actúa, aun cuando la posición del sujeto sea pasiva.

Teniendo en cuenta que la pulsión implica una actividad constante, esta debe tener un “fin” –el segundo concepto relacionado con la pulsión–. En la *Ética Nicomáquea*, Aristóteles (1943b) plantea que toda actividad humana tiene un fin determinado, indicando allí al bien como $\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ (fin) de toda acción. Este planteamiento nos permite ver que en Freud se encuentra un eco aristotélico en la manera de abordar el funcionamiento del aparato psíquico. Es así como en el *Malestar en la cultura*, Freud (1992e) se hace la misma pregunta, porque sería absurdo pensar que la vida no tiene fin alguno ya que perdería su valor. Entonces, Freud (1992e) formula como pregunta, lo que Aristóteles afirma:

¿Qué es lo que los seres humanos mismos dejan discernir, por su conducta, como fin y propósito de su vida? ¿Qué es lo que exigen de ella, lo que en ella quieren alcanzar? No es difícil acertar con la respuesta: quieren alcanzar la dicha, conseguir la felicidad y mantenerla. (p. 76)

Pues bien, el fin de la actividad del hombre, en todos los casos, es la satisfacción de la pulsión, en la cual, percatándonos de la lógica del texto de 1915 –fecha de publicación original de *Pulsiones y destinos de pulsión*–, la satisfacción es equivalente a la cancelación del estímulo pulsional. Tenemos, pues, una serie de sinónimos que podríamos ubicar en una misma línea, esta es, satisfacción, placer y felicidad. Lo que queda implícito es que, si la pulsión es de carácter constante, no hay forma de que dicho fin sea alcanzado. Por lo anterior, la respuesta a la pregunta del *Malestar en la cultura* es que la felicidad es imposible de alcanzar, pues el programa que impone el principio de placer, el de ser felices, es irrealizable. No obstante, es también imposible no seguir buscando la felicidad. Tal conclusión se debe al carácter de constancia de la pulsión, que difiere del estímulo exterior, el cual es una fuerza momentánea.

El tercer concepto es el “objeto”. A diferencia de lo que se piensa, que la pulsión tiende a un objeto, vemos que este no es el fin de la pulsión. El objeto, en Freud (1992b), es un medio, una herramienta para la satisfacción. Nos dice el autor que este:

Es lo más variable en la pulsión; no está enlazado originariamente con ella, sino que se le coordina sólo a consecuencia de su aptitud para posibilitar la satisfacción. No necesariamente es un objeto ajeno; también puede ser una parte del cuerpo propio. En el curso de los destinos vitales de la pulsión puede sufrir un número cualquiera de cambios de vía; a este desplazamiento de la pulsión le corresponden los más significativos papeles. (p. 118)

Aquí se presenta otra diferencia con la fisiología. En esta, el objeto es específico e idóneo, y obedece al orden de la necesidad. El objeto para la pulsión, además de ser solo un medio para llegar a su fin, es un objeto cualquiera, cuyo privilegio solo se determina en relación con el tipo de satisfacción que él permite. Para cada tipo de pulsión hay un objeto privilegiado, es decir, cada pulsión está “fijada” a un objeto determinado.

Finalmente, la “fuente” es el órgano del cuerpo de donde emerge la pulsión. Es el órgano libidinizado que se singulariza por el objeto, es decir, el objeto es el que erotiza al órgano, y el placer es lo que determina la zona erógena. Lo que nos sigue mostrando Freud (1992b) es que la pulsión, que funciona como signo, también tiene la función de representar al cuerpo, lo que implica que el cuerpo es producto de la pulsión y no al contrario. En el orden de la necesidad, es el organismo el que hace su operación.

A propósito de lo que Freud nos muestra –por un lado, el cuerpo como fuente somática de la pulsión y, por otro lado, el cuerpo como objeto de ella–, se puede ver que el cuerpo del que habla es uno del cual dispone el sujeto para su satisfacción pulsional. Tal vez sea necesario otro espacio para desarrollar esto, pero en su libro *Los ensamblajes del cuerpo*, Colette Soler (2006) muestra que el cuerpo en el psicoanálisis es fabricado por el significante, es una realidad, lo que implica una constitución que depende del Otro. La pulsión, a su vez, no está determinada por sí sola, si bien su esencia es la perentoriedad o esfuerzo, también está determinada por aquello que la representa, sin lo cual el instinto –la necesidad– no devendría deseo o, en términos freudianos, pulsión.

De lo anterior se podría decir que existen diversas pulsiones, pero hay algo en lo que Freud no fue suficientemente claro, esto es, que existe una esencia de la pulsión y una meta a la cual tiende, características estas que son universales de las pulsiones. Lo que se puede deducir es que la diversidad de pulsiones está determinada por la diversidad de medios para llegar a la satisfacción y por las diversas fuentes somáticas de donde emergen. Así, Freud (1992b) nos muestra que, cualitativamente, todas las pulsiones son iguales, pero se multiplican en relación con la cantidad de excitación y la diversidad de las fuentes.

Destinos de la pulsión y sus puntos de convergencia

La pulsión se instala en el cuerpo como fuente somática, como se ha visto hasta el momento, pero también como objeto propio de la libido sexual en el narcisismo, lo que veremos en adelante. Sin embargo, hay que hacer una salvedad. Para Freud (1992b), si la pulsión cuenta con un objeto, es porque se debe haber pasado de un estado narcisista a una libido de objeto.

Ahora bien, en el trabajo freudiano se presentan cuatro destinos pulsionales, de los cuales son desarrollados solo dos: el trastorno hacia lo contrario y la vuelta hacia la persona propia (Freud, 1992b). En cuanto a los destinos, se podría hacer una reducción en la forma de definir el concepto mismo de “destino” y plantearlo como equivalente a la meta, en tanto que los destinos de la pulsión son formas de satisfacción directa de esta última. También hay que tener en cuenta que la sublimación, como lo dice Lacan (1988a), es una forma de satisfacción directa de la pulsión sin que sea necesaria la represión. Por otro lado, en la represión hay una forma de satisfacción pulsional. De modo que, tanto la sublimación como la represión serían los otros dos destinos pulsionales, los que no desarrollaría Freud en el texto citado.

Aunque Freud presenta por separado aquellos destinos, existen puntos en los cuales las diferencias son desdibujadas. Esto se debe a que ambos destinos están determinados por la configuración narcisista del aparato psíquico.

Pues bien, Freud (1992b) pone a converger la “vuelta hacia la propia persona” y el “trastorno hacia lo contrario”, en tanto que la vuelta de “actividad” en “pasividad”-activo-pasivo- contiene las posiciones del sadismo-masoquismo y el mirar-ser mirado. Al respecto, dice Freud (1992b) que “la vuelta hacia la persona propia se nos hace más comprensible si pensamos que el masoquismo es sin duda un sadismo hacia el yo propio, y la exhibición lleva incluido el mirarse el cuerpo propio” (p. 122). Lo anterior nos muestra el punto de convergencia entre ambos destinos y también la dificultad en cuanto a la génesis de la pulsión sádica.

A propósito del sadismo, la definición que da Freud (1992b) es la siguiente: “consiste en una acción violenta, en una afirmación de poder dirigida a otra persona como objeto” (p. 123). Para la vuelta a sí mismo, luego de dirigirse al objeto, este se sustituye por la propia persona y así la meta pulsional deviene pasiva. Finalmente, se busca un objeto que cumpla el papel de sujeto sádico.

Solo en el momento en que el objeto se busca como agente, es posible hablar de masoquismo como una perversión. En esta etapa es claro que para Freud una posición sádica es en primera instancia la que determina luego la pasividad, aunque posteriormente propone lo contrario en *El Problema Económico del Masoquismo*

(Freud, 1992h) y lo aclara en una nota al pie. Sin embargo, se puede ver en el recorrido del texto publicado en 1915 (*Pulsiones y destinos de pulsión*, 1992b) que no es claro el sadismo originario.

Por otro lado, estos dos destinos divergen en la forma en que el agente opera en la pulsión. Así, la vuelta contra la persona propia, implica una vuelta del “martirizar” al “martirizarse”, mientras que en el masoquismo (trastorno hacia la pasividad, hacia lo contrario), el giro se da del “martirizar” al “ser martirizado”. Es claro que, gramaticalmente, en la vuelta contra la persona propia, es el sujeto quien dirige a sí mismo la agresión y por esto la voz es reflexiva.

Dado que en este momento de su teoría, el sadismo es la pulsión originaria, la constitución de la satisfacción, que proviene del dolor del otro, está determinada por el segundo momento, es decir, por la vuelta contra la persona propia. Solo en este momento es posible hablar de la sensación de dolor. La meta que acompaña a esta pulsión, dice Freud (1992b), es la humillación y el provocar dolor. Pero cuando la meta es masoquista –pasiva–, el dolor constituye la sensación de “dolor en el cuerpo propio” como meta de la pulsión sádica.

En este sentido, Freud (1992b) describe un primer momento en el cual se muestra la relación de la agresividad con la identificación:

Y una vez que el sentir dolores se ha convertido en una meta masoquista, puede surgir retrogresivamente la meta sádica de infligir dolores; produciéndolos en otro, uno mismo los goza de manera masoquista en la identificación con el objeto que sufre. (p. 124)

Lo que diferencia este destino de pulsión con la vuelta del “mirar-ser mirado” es que en esta existe un estado en que inicialmente la mirada se dirige a un objeto, donde se aclara que es un objeto que es parte del cuerpo propio. Podemos insistir que en el sadismo, aun en este texto, no es claro que no sea la pulsión sádica dirigida contra una parte del cuerpo propio. De hecho, Freud (1992b) dice que:

Una etapa previa semejante falta en el sadismo, que desde el comienzo se dirige a un objeto ajeno; empero, no sería del todo disparatado construirla a partir de los empeños del niño que quiere hacerse señor de sus propios miembros. (p. 125)

De hecho, posteriormente, se plantea la similitud entre la “pulsión escotofilia” y el “estado del narcisismo”, en el cual el cuerpo es el primer objeto.

Podemos ver aquí el fundamento del narcisismo en la dinámica de los destinos de pulsión. Este es definido por Freud (1992b) así: “nos hemos acostumbrado [...] a llamar *narcisismo* a la fase temprana del desarrollo del yo, durante la cual sus pulsiones sexuales se satisfacen de manera autoerótica” (p. 126). Es notorio, además,

que existe un vínculo entre el autoerotismo y el narcisismo, pero existe una diferencia entre ambos, a saber, que “autoerótica” es la posibilidad de satisfacción que se da en un estado –narcisismo– en el cual el “yo” es investido por las pulsiones; solo en un segundo momento, cuando el otro se presenta como imagen del “yo” que permite la identificación, es posible que se dé el enlace libidinal con el objeto. Esto es lo que nos muestra Lacan (2003a) en el “estadio del espejo”.

La conclusión a la que llega Freud (1992b) con respecto a la vuelta contra la propia persona y la vuelta de la actividad en pasividad, es que son destinos de pulsión que se fundan en la organización narcisista del “yo” y, por ende, son formaciones narcisistas. Aunque el trastorno, en cuanto al contenido, sea un destino de pulsión que Freud desarrolla aparte, no está muy lejos de ser también un destino fundado en esta temprana fase del desarrollo del “yo”.

Por lo pronto, observamos esa relación del cuerpo con el componente sádico a masoquista de la pulsión. Si es necesaria, como lo hemos visto en estos pasajes, la constitución de un objeto y tomar al cuerpo como objeto mismo de la pulsión, es porque será necesaria una constitución del “yo” en referencia a una imagen y, así, la constitución del cuerpo.

En este sentido, el antecedente que tiene Lacan (2003a) para su “estadio del espejo” se encuentra en la teoría freudiana del narcisismo, de la cual hablaremos un poco a continuación.

El narcisismo freudiano

El término “narcisismo” fue acuñado en 1899 por Paul Näcke (como se cita en Freud, 1992i) para designar la perversión en la que un individuo tiene por objeto sexual su propio cuerpo, del cual disfruta, acaricia y besa hasta obtener de él una satisfacción sexual plena. Pero dicha conducta narcisista no es exclusiva de dicha perversión, y se extiende –según Sadger (como se cita en Freud, 1992i)– hasta otras, tales como la homosexualidad.

Desde la investigación psicoanalítica, el narcisismo, que en un principio fue un obstáculo en la búsqueda de la cura de algunos pacientes, será considerado no como una perversión, sino como “el complemento libidinoso del egoísmo inherente a la pulsión de autoconservación, de la que justificadamente se atribuye una dosis a todo ser vivo” (Freud, 1992i, pp. 71-72). De ahí que para posteriores casos, Freud haya abarcado el narcisismo dentro de sus estudios. Considera que existe un narcisismo

dentro de todo tipo de estructura, incluyendo la demencia precoz y la esquizofrenia, para las que propone el nombre de parafrenia. En ambas enfermedades se manifiestan dos características fundamentales que son recurrentes, estas son, el delirio de grandeza y el desinterés por el mundo exterior (incluyendo personas y cosas).

Mientras que en la histeria y en la neurosis obsesiva es frecuente que los enfermos cambien sus objetos reales por imaginarios para tener una relación erótica con ellos, la libido en las parafrenias no está relacionada de ninguna manera con objetos o cosas, ni tampoco han sufrido sustitución alguna en sus fantasías. En los pocos casos en que esta aparece será como un intento de cura del enfermo, tratando de depositar la libido en un objeto.

El lugar indicado para esta libido, que no encuentra su lugar en el exterior, será su inverso interior, o más exactamente, el “yo”. Tal estado de engrandecimiento “yoico” recibirá ahora el nombre de narcisismo, cuyo paso antecedente es la megalomanía.

En su origen, la libido está íntimamente entremezclada y su diferenciación será posible solo a partir de la carga de sus objetos, ya sea que se vuelque al propio “yo” o al objeto. Su localización tiene como punto de partida los síntomas neuróticos, pero que se desplace hacia los objetos o permanezca retraída a ellos, permitió para su investigación, poder definir que existen entre ellas una clara oposición y, a la vez, dos diferentes vías posibles. La primera fue la mencionada libido yoica y posteriormente tenemos la libido objetal. Al parecer, la principal manifestación de esta última será el enamoramiento, en el que se presenta una forma de disolución parcial de la personalidad para dar paso a la carga objetal. Su antítesis será la paranoia, en cuyo caso sucede un retiro total de la libido yoica o la completa inversión de su libido en el objeto.

En lo que a nuestro interés concierne, es preciso aclarar qué tipo de relación existe entre el narcisismo y el autoerotismo, entendido este último como un estado primario de la libido. Hemos mencionado hasta aquí una carga primaria de libido dividida en dos partes, a saber, una libido yoica y una objetal. Pero, además de ello, debemos contar también con un posterior desarrollo de la primera. Hay que diferenciar entre una libido sexual y una libido no sexual de los instintos del “yo”, para conservar los términos freudianos. Mientras que el “yo” es una instancia que debe ser desarrollada, los instintos autoeróticos serán primordiales. La división que establecimos entre libido yoica y libido objetal no es otra cosa que la prolongación de una formulación inicial que dividió las pulsiones en yoicas y sexuales.

Su división, llevada a cabo por Freud (1992i), surgió del análisis de la histeria y la neurosis obsesiva. Tal división de las pulsiones está centrada fundamentalmente entre el hambre y el amor. Dicha división es de carácter ambivalente; por un lado,

el individuo es un fin en sí mismo, pero, por otro, es un fin que sirve en contra de su voluntad. La sexualidad, considerada como uno de sus fines propios, será muestra de su doble valor en tanto el individuo está en función de un plasma germinativo, cuya recompensa será la consecución de un efímero placer.

Otro de los destinos de la libido, una vez se ha retirado de los objetos, es el repentino interés hacia lo divino, lo natural o lo animal, sin que tal sublimación sea susceptible de llegar al estrado de las fantasías o sufrir posteriormente un retorno yoico. Siguiendo con otros destinos de la libido, tenemos en la enfermedad y en el sueño casos particulares. El individuo enfermo manifiesta hacia el mundo exterior poco o nulo interés y a esto añade, además, su falta de interés en los objetos eróticos. El enfermo pone toda su libido en su "yo", en procura del cese de su padecimiento. Asimismo, en el sueño se puede entender dicha conducta a partir del egoísmo característico en este. Su punto de convergencia radica en que la distribución de la libido se ve alterada una vez el "yo" ha sufrido una modificación.

Para continuar hablando de la distribución de la libido en el "yo", hemos de advertir, de la mano de Freud (1992i), que este había calculado su movimiento. Plantea que si el "yo" sufre una forma de estancamiento libidinal, habrá como resultado una sensación displacentera. Este es un buen indicio para entender el porqué de que la libido deba buscar luego un objeto exterior a sí para investir y para no ubicarse únicamente en el "yo" en estado narcisista. Dado el caso en que la libido yoica sobrepase, por así llamarla, su medida, lo que adviene será un desmedido egoísmo. Cabe anotar, igualmente, que cuando la libido se ha desplazado hacia objetos externos irreales o productos de la fantasía, el aparato psíquico sufre de nuevo un estancamiento de la libido, pues su destino será la propia introversión, fenómeno presente en las denominadas parafrenias, a diferencia de otras enfermedades como la neurosis de transferencia.

En este punto, la megalomanía se conduce como dominante de la libido que ha aumentado, siendo la antítesis de la neurosis de transferencia. Las diversas parafrenias presentan una disminución parcial de la libido objetal, la cual se manifiesta a su vez en tres aspectos diferentes. En el primero, resalta un estado neurótico o fenómeno residual; en el segundo, procesos patológicos tales como la inversión de la libido objetal en el "yo", procurando la megalomanía; y finalmente, la restitución de la libido objetal a manera de una histeria o parafrenia, cuando dicha recarga libidinal se llevará a cabo de distinta manera a la mencionada anteriormente.

La vida erótica humana revela también luces sobre el narcisismo. El niño toma como primer objeto sexual de su vida aquel que le dio su satisfacción, que en este caso es del orden de la conservación de funciones vitales fundamentales. De ahí la génesis de los instintos sexuales, que se apoyan en un principio en los instintos yoicos

y solo ulteriormente alcanzan su independencia. Para el niño, su primer objeto será aquella persona encargada de brindarle alimentación y cuidado, y tal tipo de elección objetal será denominada de apoyo o anaclítica. En casos en los cuales la libido ha tenido alguna clase de perturbación, se demuestra que tales individuos eligen su objeto erótico con base en su propia persona, elección que es denominada narcisista, la cual se da en perversos y homosexuales.

En el caso de la elección del hombre, se demuestra que este tiene una tendencia a elegir su objeto conforme al tipo de apoyo o anaclítico, para lo cual lleva a cabo una hiperestimación sexual del objeto, a lo que subsigue un empobrecimiento de su libido yoica. En el caso de la mujer, será en la pubertad donde se intensifique su narcisismo primitivo, razón para dificultar un amor objetal regular, especialmente en mujeres bellas. Surge entonces una satisfacción por sí misma, es decir, solo se aman a sí mismas y con la intensidad con que son amadas. La única condición que debe cumplir su objeto es que las ame sin reciprocidad del mismo tipo. Esta condición resulta altamente llamativa para los hombres, pues, para Freud (1992i), al individuo que ha perdido su narcisismo le es fascinante alguien que lleve el suyo elevado. Su inaccesibilidad y satisfacción propias son factores que despiertan la curiosidad de extraños, caso ilustrado en la atracción que siente el hombre (como especie, no como género) por las grandes fieras indómitas de la naturaleza.

Encontramos en la mujer un segundo caso, a saber, el amor materno. La manifestación plena de amor objetal en la mujer será –según Freud (1992i)– su hijo. El amor brindado al hijo, como una exteriorización de su propio cuerpo, le permite a la mujer dar pleno amor objetal conservando a la vez su narcisismo intacto; pero si es el caso de una mujer que se haya sentido masculina, no necesitará tener un hijo para hacer un trance de su propio narcisismo al amor de objeto.

El punto nodal del narcisismo será la inmortalidad del “yo”, conseguida en la procreación de un nuevo individuo. De ahí que sea en el hijo en donde sus padres ven reflejada la concreción de todas las frustraciones paternas. El amor hacia el hijo es “renacimiento y reproducción del narcisismo propio, ha mucho abandonado” (Freud, 1992i, p. 87).

En todos estos vertiginosos caminos que ha tomado la libido para exteriorizarse, la libido del “yo” ha sufrido algunos cambios. Según la llamada psicología de la represión, la libido es vulnerable de una represión cuando hay un conflicto con las convicciones éticas y morales del individuo, en tanto son tomadas como norma y les da a las mismas su valor. La represión nace del “yo” y se dificulta su proceso en tanto en un mismo individuo sucumben dos fuerzas simultáneas; la primera le provoca deseos, pensamientos y acciones conscientes, que para la segunda pueden

implicar un carácter nocivo, indigno o inmoral, a lo que el “yo” responderá con la construcción de un ideal, del cual surge en el “yo” la misma represión. Este “yo ideal” tiene, entre otras funciones, la de tratar de conservar de alguna manera la satisfacción conseguida en la niñez, poniendo en el nuevo “yo” ideal el narcisismo propio de la niñez, ausente ahora en su adultez. Una vez ha surgido un ideal, se elevan las expectativas del “yo”, favoreciendo así la represión.

A la altura de este desarrollo en la teoría freudiana, advertía el autor, que quizá existía una instancia psíquica especial que podría procurar la satisfacción narcisista al “yo” ideal, instancia que se ocuparía de hacer constantes comparaciones con el “yo” actual para así demeritarlo frente a su ideal; dicho proceso se denominará conciencia (moral). Para el año 1923 aproximadamente, Freud (1992d) tendrá lista su noción de “superyó”, instancia que servirá para una mejor comprensión del llamado delirio de autorreferencia, en el que, *grosso modo*, el individuo manifiesta ser observado o juzgado y escucha voces que le hablan constantemente en tercera persona. En el individuo sano acontece esta misma situación, con la diferencia de que la nuestra es una instancia “silenciosa”. Esta instancia superyoica tendrá su fundamento en los padres y, posteriormente, en los profesores y en la cultura misma.

Con estos aportes se forma el ideal del “yo” narcisista con cantidades de libido homosexual, y procura su conservación porque esta es satisfactoria. En un primer momento, la conciencia moral fue el resultado de la supervisión y del juicio paterno; luego, este derecho fue adquirido por la cultura y su sustrato en ambos momentos es el mismo, a saber, recordar una prohibición y una represión. Estas voces aparecen en la enfermedad como una manifestación dada desde el exterior hacia la conciencia, y las lamentaciones paranoicas demuestran que la crítica a la cual es sometida la conciencia es la misma de sus fundamentos.

Todos los logros y orgullos que posee un individuo fortalecen de nuevo su autoestimación perdida, producto del narcisismo primario. Al dividir los instintos en sexuales o de conservación, y yoicos, surge una relación estrecha entre la autoestimación y la libido narcisística. Esto se debe a que la autoestimación suele intensificarse en las parafrenias y se debilita en las neurosis de transferencia, así como también el individuo que no es amado pierde su autoestimación mientras que, sintiéndose amado, la intensifica; el individuo que se ama presenta la satisfacción en la elección de objeto narcisista. El objeto amado intensifica su valor, mientras que quien ama pierde una parte de su narcisismo, para lo cual la única forma de hallar una retribución es siendo amado de la misma manera.

El sentimiento de inferioridad propio de las neurosis de transferencia se funda, en buena parte, en la imposibilidad del individuo para amar, causada por alguna afección física o mental. Así, la causa de empobrecimiento yoico, debido a que este la ha sustraído y no tiene un destino preciso, no tendrá ningún control.

Para Freud (1992i), las relaciones con la libido objetal se formulan así: la carga libidinal puede ser egosintónica o pudo haber sufrido una represión. Para el primer caso, el amor tiene el mismo valor que cualquier otra actividad desempeñada por el "yo", en la que el amar disminuye la autoestimación, la cual será recuperada al ser amado o, en su defecto, correspondido. Para el caso de la represión de la libido, la carga libidinosa se experimenta por el individuo como un vaciamiento yoico, en donde su satisfacción es imposible y, para recargar nuevamente al "yo", esto se hará mediante el retiro de la libido objetal de su ser amado.

La evolución yoica se da en tanto el "yo" se aleja una vez de su narcisismo primario y luego lo reconquista, en cuyo intervalo el destino de dicha libido es posarse en un nuevo objeto distinto al propio "yo". En este caso será un nuevo "yo" ideal que se le ha impuesto desde el exterior, y su satisfacción se da en la medida en que se llenan las expectativas del ideal. Tanto el "yo" como el "yo" ideal sufren una disminución que será recompensada toda vez que se lleve a cabo una nueva satisfacción objetal.

La autoestima se compone de un residuo del narcisismo infantil, de la insatisfacción por no poder alcanzar el logro de los ideales impuestos y de la satisfacción de la libido de objeto. El "yo" ideal logra la satisfacción de la libido objetal en condiciones extremas y tras renunciar a una parte suya; donde no se desarrolla el ideal, la tendencia sexual toma tintes perversos. En términos psicoanalíticos, el enamoramiento no es más que el paso de la libido yoica a la objetal; tiene la capacidad de levantar represiones y recrear perversiones, eleva su objeto a la categoría de ideal sexual y puede entablar una relación auxiliar, en este caso, con el "yo" ideal. Si el "yo" ideal no consigue su satisfacción debido a obstáculos externos, el ideal sexual suple una satisfacción sustitutiva. Entonces podemos deducir que se ama al objeto que posee las cualidades que al "yo" le faltan para alcanzar su propio ideal.

Por su parte, el ideal del "yo" no es solo un ideal personal, sino que comprende las expectativas y deseos de la sociedad, los padres y demás. La insatisfacción de este ideal deja libre un monto de libido homosexual que se convertirá en sentimiento de culpabilidad. Sentimiento que en otro momento se manifestó como miedo al castigo de los padres y la pérdida de su amor, lo cual resulta posteriormente en una mortificación del "yo" o, en otros términos, la insatisfacción producida en el ideal del "yo" termina produciendo el cambio de ideales en trastornos parafrénicos. En tal sentido,

la constitución del ideal del “yo” y la relación del narcisismo con la pulsión, nos ponen al tanto de esa relación, por un lado, con el cuerpo y, por el otro, con la consciencia moral, necesaria para una elaboración sobre la ética en el psicoanálisis.

Entre Nietzsche y Freud, lo que retorna

Comencemos por retomar el asunto desde el concepto de voluntad, anteriormente trabajado en la obra de Nietzsche y su antecedente en Schopenhauer. Es pertinente retomar algunos aspectos ya expuestos acerca de dicho concepto, para articular con la propuesta freudiana sobre la pulsión. En primer lugar, está la “voluntad” como fundamento y, en segundo, se encuentra el plano de las ideas, que es igual al que propone Platón. En el plano de las ideas de Platón están las formas universales, y a partir de ellas surgen la pluralidad, el mundo y el fenómeno, que son ya pertenecientes al tercer plano.

La “voluntad” en sentido metafísico es una unidad, es un deseo incesante y sin sentido, no tiene un fin más que la satisfacción, pero aun lográndola, no muere porque es eterna. No se encuentra en el espacio, por eso es infinita; no está sometida a la ley de causalidad ni a la necesidad, porque es libre. La “voluntad” es una fuerza, un tender hacia algo, pero que no alcanza su meta, un tender hasta el infinito. Si la ubicamos en el pensamiento de Kant, el cual es el sostén teórico de Schopenhauer, la “voluntad” es la “cosa en sí”.

Aunque Kant no define la “cosa en sí”, en el prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (2006), nos advierte un límite en cuanto al conocimiento, a saber, que este se refiere a los fenómenos y que deja, en cambio, la “cosa en sí” como no conocida por nosotros, a pesar de ser real por sí misma. Lo que quiere decir Kant es que el conocimiento empírico se rige por los objetos, no como cosas en sí, sino como fenómenos posibles en los registros de “espacio” y “tiempo”. La “cosa en sí” es aquello que hace necesaria la existencia de un objeto, pero no hace parte de la pluralidad, sino más bien del plano de la unidad, de lo eterno y de lo libre.

Schopenhauer dice dar un paso más adelante que Kant. Nietzsche (2000) lo cita de la siguiente manera: “[l]o que por mucho tiempo se indagó bajo el nombre de filosofía y cuyo conocimiento estaba, por consiguiente, juzgado por los que conocen la

historia, es tan poco verosímil como el de la piedra filosofal” (p. 28). Schopenhauer se plantea una forma de llegar al conocimiento de la “cosa en sí”; su “voluntad”, pese al límite del cual nos advierte Kant.

Sin embargo, la “voluntad” se convierte en objeto por medio del fenómeno. Este último es lo que está regido por el principio de razón suficiente, es decir, por el tiempo, el espacio y la causalidad; en pocas palabras, por lo que Schopenhauer define como el *Principium Individuationis* (principio de individuación), esto es, lo que permite la pluralidad, la diferencia y, en últimas, el fenómeno. Así pues, el mundo es el fenómeno, en él la voluntad se objetiva en cada individuo y en cada fuerza, los cuales son copias de las formas universales contenidas en el plano de las ideas. La “voluntad” constituye la esencia del mundo.

La “voluntad” del lado de Schopenhauer se presenta en diversos niveles, tanto en el animal como en el hombre. Esta, para el mundo, es el fundamento metafísico. Es en este punto donde Nietzsche se separa. Si bien en el comienzo de su obra él plantea una metafísica de artista para sustentar el origen de la tragedia, su “voluntad”, como concepto, deberá despojarse de toda metafísica para dar cuenta de algo que es en el mundo, en el devenir.

Se observa que lo que queda como incognoscible es la “cosa en sí”, lo cual, para Nietzsche, carece de importancia en su sistema filosófico.

En general, podemos decir que aquello que es nombrado “voluntad” no es más que una “pulsión”, un tender hacia algo. Es esto lo que se mantendrá a lo largo de la obra nietzscheana.

Ahora bien, del lado de Freud tenemos un concepto, según sus palabras, oscuro aún, pero imprescindible para la psicología. Desde su texto *Pulsiones y destinos de pulsión* (1992b), la “pulsión” aparece como un estímulo que, a diferencia de un estímulo fisiológico, proviene del interior del organismo, además de que no es momentánea sino constante. Para Freud, la “pulsión” aparece como una fuerza interior que está buscando satisfacerse constantemente. El carácter de perentoriedad de la pulsión hace de ella una fuerza inagotable que busca eternamente una satisfacción antes encontrada. A este respecto, en *Más allá del principio del placer*, dice Freud (1992c) que:

La pulsión reprimida nunca cesa de aspirar a su satisfacción plena, que consistiría en la repetición de una vivencia primaria de satisfacción; todas las formaciones sustitutivas y reactivas, y todas las sublimaciones, son insuficientes para cancelar su tensión acuciante, y la diferencia entre el placer de satisfacción hallado y el pretendido engendra el factor pulsionante, que no admite aferrarse a ninguna de las situaciones establecidas, sino que en las palabras del poeta, ‘acicatea, indomeñado, siempre hacia adelante.’ (p. 42)

Este texto freudiano pone en entredicho la tarea del principio del placer como regulador del curso de los procesos anímicos. La tesis de Freud (1992c), en este difícil texto, es que existe algo del lado de la pulsión que se encuentra más allá del principio de placer. Por medio de su experiencia clínica, Freud afirma que el fenómeno de la repetición por medio de la transferencia de vivencias displacenteras para el “yo” del sujeto es justamente ese algo del lado de la pulsión.

Haciendo un recorrido por la actividad anímica infantil, y en la dirección de la cura con sus pacientes neuróticos, Freud se encuentra con la exteriorización de una compulsión a repetir vivencias de carácter pulsional opuestas al principio de placer, es decir, que aquello que se encuentra más allá del placer es de carácter pulsional. En palabras de Freud (1992c): “en el analizado, resulta claro que su compulsión a repetir en la transferencia los episodios del periodo infantil de su vida se sitúa, en todos los sentidos, más allá del principio de placer” (p. 36).

Ahora bien, Freud demuestra que existe una relación directa entre el fenómeno de la repetición con lo pulsional, soportado en un carácter universal de las pulsiones. En este punto aparece una nueva definición de la pulsión: “es un esfuerzo, inherente a lo orgánico vivo, de reproducción de un estado anterior” (Freud, 1992c, p. 36).

Teniendo en cuenta, entonces, el carácter pulsional del fenómeno de la repetición en la transferencia, visto desde una perspectiva tanto normal como patológica, Freud hace resonancia de que allí hay un “eterno retorno de lo igual”, tratándose de una conducta activa que se repite como una serie de vivencias idénticas.

El “eterno retorno” –doctrina expuesta por Nietzsche a través de su *Zaratustra*: lo más pesado de sobrellevar, lo más difícil de afirmar o, como lo llama en otro de sus escritos, el “martillo”–, es una doctrina difícil de aprehender. Sin embargo, no creemos que Freud recurra a ella de forma ingenua, como una simple arbitrariedad del uso lingüístico.

Por otra parte, la “voluntad” no consiste en una volición consciente de un “yo” que intenta domeñar al otro. Nietzsche habla en términos del mandato y de la obediencia, pero este mandato debe ser pensado como el de la “voluntad” misma. Ella por sí misma es imperativa, desea y ordena, pues ambas cosas son lo mismo (Nietzsche, 1999). Así como mandato y volición son lo mismo, la voluntad de poder es mandato sobre sí misma.

En un pasaje de sus fragmentos póstumos, Nietzsche (1999) hace una descripción de lo que es el mundo. Dicho mundo no es más que un juego constante de fuerzas, una enormidad de fuerza, un ir y venir, un vaivén, una oleada; son fuerzas que no tienen comienzo ni fin (son eternas). Estas fuerzas se transforman y regresan

eternamente. Este mundo es un mundo de fuerzas que eternamente retornan, es el mundo que Nietzsche denomina “dionisiaco”, es decir, de eterna creación y destrucción. El mundo, dice el autor, no es otra cosa que la “voluntad de poder”.

¿Qué es entonces el eterno retorno? Es una pluralidad de fuerzas, es el eterno retorno de la voluntad imperiosa e indómita. Es el mundo como lo que retorna, no en sí mismo, sino como voluntad de poder, como una constante destrucción y creación.

Si pensamos la idea de la pulsión para el psicoanálisis como el mar, con sus oleadas y sus vaivenes, con sus vicisitudes, como una fuerza que, por su carácter de perentoriedad, va y vuelve, retorna a su punto de partida para comenzar de nuevo una pulsión imperiosa, dominante, cuyo fin es propender por su satisfacción, buscándola eternamente, siempre insaciable, ¿no sería acaso ese eterno retorno de lo igual, el retorno de la pulsión misma? Tal vez podría ser un falso silogismo, pero, si lo que eternamente retorna, según Freud (1992c), es la vivencia de lo displacentero, si esto displacentero es de carácter pulsional, entonces podría pensarse que es el eterno retorno de la pulsión.

La pulsión del lado de Freud, pese a sus apreciaciones tempranas, muestra un carácter de conservación de estados pretéritos. La meta de la pulsión, desde su texto publicado en 1915, *Pulsiones y destinos de pulsión*, es la satisfacción. En 1920, Freud indica que la meta de la vida no es alcanzar un estado nuevo, sino más bien alcanzar lo anterior, antes de la vida, es decir, un estado inorgánico, de quietud. Dice Freud, “[l]a meta de toda vida es la muerte; y, retrospectivamente: lo inanimado estuvo ahí antes que lo vivo” (Freud, 1992b, p. 38).

Teniendo en cuenta esto –aunque Freud mantenga el binario entre la pulsión de vida y la pulsión de muerte–, la muerte y la vida se encuentran entrelazadas; una no es sin la otra. Para morir hay que vivir, es todo empuje hacia un estado anterior inorgánico. La tendencia a la muerte como meta es lo que nos mantiene vivos, se trata de un constante vivir-morir.

Nietzsche (1997) nos plantea un mundo dionisiaco, un eterno crear-destruir, sin profesar una doctrina de la vida eterna, pues todo lo que vive tiene que perecer. Este es el movimiento de la creación, el movimiento de la “voluntad”.

El mundo dionisiaco es un mundo de baile y de éxtasis, pero allí subyace el dolor; lo que en el comienzo de su obra Nietzsche llama lo eternamente sufriente, un mundo que es “voluntad”. Por otro lado, con Freud (1992c) tenemos el eterno retorno de lo que se encuentra más allá del principio del placer, la pulsión que no cesa, regresando eternamente y buscando su satisfacción, nunca suficiente para ella.

La pulsión de muerte

En 1920, Freud descubre que el principio de placer ya no es el gobernador de los procesos anímicos. Esto tiene una razón lógica: el displacer es omnipresente en dichos procesos.

La hipótesis de Freud (1992c) cuando escribe *Más allá del principio del placer*, inicialmente, es que existe una tendencia más originaria e independiente del principio del placer. Freud atestigua esto cuando descubre en la clínica la compulsión a la repetición. Dicha compulsión es un forzamiento a “repetir” lo reprimido haciéndolo presente en la transferencia.

El descubrimiento de la compulsión a la repetición arroja como consecuencia una posición epistemológica para el psicoanálisis, pues se ha pensado esta disciplina como un ejercicio de mera interpretación, mientras que la presentación de lo reprimido implica el paso de la interpretación a la recordación.

El hecho de que la compulsión a la repetición sea correlativa a algo que se encuentra más allá del principio de placer, mostrando que esta hace que el “yo” vivencie experiencias para él molestas que son retornos de lo reprimido (Freud, 1992c). Lo que se manifiesta en la compulsión a la repetición no es solo la vivencia de displacer en el “yo”, sino también –tal y como lo ejemplifica Freud tomando la obra *Jerusalén liberada*–, la aniquilación del objeto, pero teniendo en cuenta su desconocimiento. En otras palabras, no se aniquila al objeto, sino a su representación. Tancredo hiere de muerte a su amada Clorinda creyendo asesinar a un caballero enemigo, y posteriormente, hiere a un árbol donde reposa el alma de su amada sin él saberlo (Freud, 1992c).

A continuación, Freud prosigue su trabajo con la hipótesis de la existencia de pulsiones de diferente naturaleza a las pulsiones sexuales. Teniendo en cuenta su anterior formulación, había una distinción entre pulsiones sexuales y pulsiones de autoconservación. Ahora, con la hipótesis de la existencia de algo más allá del principio de placer, lo que conservan las pulsiones de autoconservación son estados anteriores, pretéritos a la vida.

La pulsión, en *Más allá del principio del placer* (1992c), es lo siguiente:

Un esfuerzo, inherente a lo orgánico vivo, de reproducción de un estímulo anterior que lo vivo debió resignar bajo el influjo de fuerzas perturbadoras externas; sería una suerte de elasticidad orgánica o si se quiere la exteriorización de la inercia en la vida orgánica. (p. 36)

Así, las pulsiones de autoconservación se oponen a las pulsiones que se esfuerzan por el cambio y el desarrollo del individuo.

Lo paradójico en esta obra es que, si bien ahora la distinción se da entre la pulsión de vida y la de muerte, parece ser que ambas tienen la misma tendencia. De este mismo modo piensa Freud en *El yo y el ello* (1992d):

Así las cosas, ambas pulsiones se comportan de una manera conservadora en sentido estricto, pues aspiran a restablecer un estado perturbado por la génesis de la vida. La génesis de la vida sería, entonces, la causa de que esta última [Eros] continúe y simultáneamente, también, de su pugna hacia la muerte. (pp. 41-42)

En relación con el binarismo que Freud quiere mantener y, además de la polaridad entre placer-displacer, yo-mundo exterior y entre amor-odio, emerge una distinción análoga a la última antítesis, es decir, el binario amor-odio, que es sustituida por las dos clases de pulsiones, estas son, pulsiones sexuales o de vida, y pulsiones de destrucción o de muerte.

El nuevo binario pulsional tiene como consecuencia una revisión en la teoría, en especial en lo concerniente al problema de los destinos pulsionales “sadismo” y “masoquismo”. Se había planteado que el sadismo era una acción violenta infligida sobre un objeto y que el masoquismo solo devendría como un retorno de la pulsión sádica sobre el “yo”. Sin embargo, con la introducción de la pulsión de muerte, parece ser que el masoquismo es más primigenio que la pulsión sádica, valga decir, objetal.

Desde este punto de vista, la pulsión de muerte no es, en primera instancia, un intento de aniquilación del objeto, sino que, fenomenológicamente, la pulsión de muerte se muestra con una tendencia autodestructiva, un empuje hacia la propia muerte. Esto es lo que, en la teoría freudiana, hacia 1924, se muestra como masoquismo primario, con lo que el sadismo pasa a ser un destino secundario.

Ahora bien, un elemento a considerar respecto a la pulsión es el hecho de que su satisfacción implica un modo de relación distinto del que tiene el organismo animal. Ya en el apartado sobre Aristóteles en relación con el placer, se insinuaba algo de esa distinción respecto a la animalidad que, además, es señalado por Lacan en su seminario *Aún* (2004). Allí se pone de manifiesto que las necesidades en el ser hablante están contaminadas por estar relacionadas con otro modo de satisfacción. De modo que esa satisfacción está condicionada por el hecho de que el humano habla. Ello es bien señalado por Freud (1992b) cuando muestra el carácter imposible de la satisfacción plena de la pulsión.

En relación con lo anterior, Lacan en su texto *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano* (2003h), señala lo siguiente:

Y de ahí que insistamos en promover que, dado o no en la observación biológica, el instinto, entre los modos de conocimiento que la naturaleza exige de lo vivo para que satisfaga sus necesidades, se define como aquel conocimiento en el que admiramos el no poder ser un saber. Pero de lo que se trata en Freud es de otra cosa, que es ciertamente un saber, pero un saber que no comporta el menor conocimiento, en cuanto que está inscrito en un discurso del cual, a la manera del esclavo-mensajero del uso antiguo, el sujeto que lleva bajo su cabellera su codicilo que le condena a muerte no sabe ni su sentido ni su texto, ni en qué lengua está escrito, ni siquiera que lo han tatuado en su cuero cabelludo rasurado mientras dormía. (p. 783)

Nótese en el anterior pasaje la clara distinción entre el instinto y la pulsión. Podemos decir, aún más, que la relación entre ambos es de completa contrariedad. Generalmente estamos tentados a plantear que algo de la pulsión se encuentra en el instinto, pero modificado por el ingreso del lenguaje en el humano. Sin embargo, lo que propone Lacan es mucho más radical, a saber, que la pulsión es todo lo contrario al instinto. Las palabras clave en este punto son los términos “conocimiento” y “saber”. Respecto al primero, podemos decir que se trata de la relación entre un sujeto y un objeto, como un cierto modo de captura de la realidad, solo que el sujeto de que se trata en esta forma de conocimiento es el instinto mismo, el cual guarda una correspondencia con respecto al objeto que satisface su necesidad. Respecto al segundo, se trata de una articulación, no entre sujeto y objeto, sino entre los significantes.

En este punto se señala que se trata de algo que depende de un discurso –que en la teoría de Lacan se trata del discurso del Otro, es decir, del inconsciente–. Así, la pulsión es un modo de saber articulado, pero que no implica ningún tipo de correspondencia entre ella y los objetos que podrían satisfacerla. Lo que queda de la pulsión, entonces, es el hecho de que ella se encuentra determinada por el lenguaje como estructura.

La última lección del seminario *Aún* (2004) fue titulada, en la versión “establecida”, como *La rata en el laberinto*. Inicialmente, antes de aproximarme a la lectura de esta lección, me llamaba bastante la atención ese título tan sugestivo, pues creía que se refería a un tratamiento del conductismo operante y a las diferencias posibles con respecto al psicoanálisis del cual sabemos, pero no alude a un tratamiento de la conducta. Como todo prejuicio, no es de esto de lo que se trata y, si bien el ejemplo de la rata en el laberinto está presente en todo el texto, especialmente desde el segundo apartado, no es la materia de esta lección. Podría decirse que esta trata del saber, *Lalengua* y el goce o, como el propio Lacan lo plantea, “el eje, la clave de lo que expuse este año concierne lo que toca al saber, y puse el énfasis en que su ejercicio sólo podía representar un goce” (Lacan, 2004, p. 165).

El seminario *Aún* (2004) introduce, por un lado, los asuntos concernientes al saber y el concepto de *Lalengua* y el goce; y por otro lado, la función del lenguaje respecto a *Lalengua* y su relación con el ser. Por último, toca algo con respecto a un término, tal vez no central para el establecimiento, pero que, me parece, fija una diferenciación fundamental acerca del animal y el ser que habla, esto es, el “montaje”.

Lacan va a la cuestión del saber como un enigma, esto es, el saber es algo que no se comprende en un primer momento, algo que requiere de una interpretación o desciframiento, de tal suerte que lo que se presenta como saber no es otra cosa que el inconsciente. Desde Freud, este inconsciente se nos presenta como eso no sabido por el neurótico, pero que ejerce un cierto dominio sobre él, sobre sus acciones, sus decires, etc. Dice entonces Lacan (2004) que “para el ser que habla, el saber es lo que se articula” (p. 166).

Fijémonos en que esta definición de saber no es nueva en Lacan. Desde los primeros años de su enseñanza, cuando hablaba de la estructura del inconsciente como la de un lenguaje, ya nos presentaba esta definición del saber como algo articulado. Lo hace, por ejemplo, en el texto *Una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de las psicosis* (2003b) cuando nos dice que lo que tiene lugar en el Otro se organiza como un discurso, e incluso, en *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano* expone con claridad la diferencia entre el instinto y la pulsión, en razón de lo que se organiza como un discurso (Lacan, 2003h).

El lenguaje es algo que se produce para dar cuenta de *Lalengua*, de lo cual se deduce que el lenguaje cumple una función secundaria, esta es, un intento de dar sentido a aquello que no es comunicable de *Lalengua*. Por eso dice Lacan (2004) que “si la comunicación se aproxima a lo que efectivamente se ejerce en el goce de *lalengua*, es porque implica la réplica, dicho de otra manera, el diálogo” (p. 166).

Para seguir hablando de la relación entre el lenguaje y *Lalengua*, Lacan toma como referencia el libro de un tal Bateson, entregado por alguien que, habiendo traducido uno de los escritos de Lacan, creyó encontrar en el libro de Bateson algo que estaba “más allá del inconsciente estructurado como un lenguaje”. Sin embargo, Lacan dice que la idea de Bateson es bastante precaria, toda vez que no sabe que el inconsciente está estructurado como un lenguaje.

Aclaremos este punto. Lacan dice que el inconsciente está estructurado como un lenguaje, por un lado, y hecho de *Lalengua* por el otro. “Estructurado como” y “hecho de” no aluden a lo mismo, pues una expresión habla del material y la otra de la manera en que se organiza. Lacan (2004), en fin, resalta los artificios de Bateson, como por ejemplo los *metálogos*, los cuales, según él, “implican cierto progreso interno, dialéc-

tico, al producirse con sólo interrogar la evolución del sentido de un término” (p. 167). El problema que aquí se presenta es que, en todo proceso dialéctico, en todo diálogo, se trata de que la relación entre locutor e interlocutor sea tal que se haga decir, por el interlocutor supuesto, lo que motiva la pregunta del locutor; es decir, encarnar en el otro la respuesta que ya está ahí. De lo anterior se deriva que el diálogo platónico no es en sentido estricto un diálogo, como tampoco lo es el análisis.

Ahora bien, a lo que pretende llegar Lacan es al hecho de que el lenguaje no es algo dado en el origen. Nos podemos hacer la pregunta de si lenguaje y *Lalengua* son simultáneos, o si ellos aparecen como consecuencia uno del otro. Creo que Lacan, al decir que el lenguaje es algo que, en primer lugar, no existe, no está diciendo que este no exista. No existe en primer lugar, es decir, es secundario. Por eso nos dice que es lo que se procura saber respecto de la función de *Lalengua* (Lacan, 2004).

Como se había expuesto anteriormente, este lenguaje es elaborado por el discurso científico, de tal suerte que dicho discurso se estructura como saber. No obstante, el discurso científico se procura saber respecto de la función de *Lalengua*, pero no lo logra por su desconocimiento del inconsciente. Volvemos al asunto de que el saber del que testimonia el inconsciente es un saber que escapa al ser que habla, pero este saber indica los alcances de los efectos de *Lalengua*, que son afectos enigmáticos. Dice Lacan (2004), “estos afectos son el resultado de la presencia de *Lalengua* en tanto que articula cosas de saber que van mucho más allá de lo que el ser que habla soporta de saber enunciado” (p. 167). Por otro lado, el lenguaje, como secundario, encuentra su material en *Lalengua* materna. Lacan usa el término “elucubración” de saber e incluso un “saber-hacer” con *Lalengua*, un saber que va más allá de lo que se logra por medio del lenguaje.

Creo que el final de este apartado responde una de mis preguntas, a saber, si en el lenguaje no todo es comunicación, entonces es lo que se constata por medio del discurso analítico; por ello, podemos decir que el análisis no es propiamente un diálogo. Ahora, la pregunta que deja Lacan es cómo el ser puede saber algo, lo que da cabida a la rata en el laberinto.

La rata en el laberinto abre la cuestión sobre qué puede saber el ser, toda vez que se trata de una pregunta que se refiere a los seres hablantes. Frente a la pregunta a los seres que no hablan, aparece el laberinto que hacen para las ratas, para responder qué capacidad tiene la rata para apre(h)ender. Me parece significativo el hecho de introducir la “h”, pues no se trata solo de un aprendizaje, sino de una aprehensión en términos de una captura. ¿Es que la rata puede capturar algo? Lo que se puede apre(h)ender es lo que interesa y la pregunta es: ¿qué le interesa a la rata?

Ahora bien, el eje de la pregunta sobre el saber es la pregunta misma de si el ser puede saber algo. Fierens (2015) nos dice que el hecho de que ese sea el eje, no quiere decir que ese sea el sentido de la lección. Debemos partir de la diferencia entre el “saber del amo” y el “saber científico”, y de allí interrogar el saber al basarse sobre el ser, independientemente del lenguaje, postulándose entonces un saber que no dependería del lenguaje.

¿Qué pasa con la rata? Que ella no se aprehende como ser sino como cuerpo, como unidad ratera. Vemos entonces que no se habla de saber en tanto S2, sino de una unidad equivalente a un cuerpo, o de un ser equivalente a un cuerpo. Que el ser sea un cuerpo es algo que se ha imaginado desde siempre. Sin embargo, Lacan se pregunta sobre un cambio en el discurso para que llegue a interrogarse al ser sobre cómo aprender más de lo que necesita en sí para sobrevivir como cuerpo. Se percibe, entonces, un desplazamiento que transforma la cuestión del saber S2 en algo para aprender –el medio por el cual se toma el ser–, se trata del aprendizaje más que del saber.

De manera que, el laberinto es un dispositivo que no lleva directamente a la comida, sino a una puerta y a un botón cuyo mecanismo debe descubrir el sujeto para llegar a la comida. Es por eso que Lacan plantea que ya no se trata de un saber, sino de un aprender. La unidad ratera puede aprender algo, pero ¿sabe? O como lo plantea Lacan, ¿puede la unidad ratera aprender a aprender? Esto puede justificarse por el hecho de que a la rata se le disminuye el número de ensayos para que responda de la manera esperada en el laberinto. Lacan (2004) introduce aquí el término “montaje”.

De este modo, Lacan se pregunta por la diferencia entre la rata que aprende y el experimentador que enseña a la rata a aprender. Vemos que se trata de dos fuentes distintas; por un lado, el aprender, que no requiere del lenguaje; y por otro, el enseñar, que supone la función del lenguaje pero, además, la función de *Lalengua*. Es decir, la rata aprende sin saber, mientras que la relación con el saber es lo que permitiría inventar el montaje.

Por otro lado, aparece la diferencia entre el signo (en términos de seña) y la función del significante. La unidad ratera aprende a responder haciendo una seña, pero, dice Lacan (2004), esta relación de la rata con los signos es de exterioridad. De modo que, hay aprendizaje pero no aprehensión.

Finalmente, la introducción de la pulsión de muerte, como elemento originario de la estructura psíquica, como lo que inaugura la relación del hombre con el mundo, tendrá en adelante mayores consecuencias, tanto para la clínica freudiana como

para el desarrollo posterior del psicoanálisis. Será la pulsión de muerte el motivo de discordia para la mayoría de las escuelas psicoanalíticas, y será también el pivote de la elaboración lacaniana. Para Freud (1992d), por lo pronto, la consecuencia inmediata será la reformulación doctrinal del aparato psíquico, con un reforzamiento de la concepción de la consciencia moral y la destitución final del “yo” como regulador y gobernante del aparato psíquico. El cuerpo viene también a tomar un partido importante en esta elaboración, puesto que el “yo” se hará equivalente a la noción de cuerpo. El cuerpo será pura yoidad, efecto secundario y posterior a la individualidad del aparato psíquico en su estado originario.

La segunda tópica: el “yo-cuerpo”

La concepción del aparato psíquico sufrió un cambio gracias, en parte, a la elaboración en 1920 sobre la existencia de la pulsión de muerte en el ser humano. Sin embargo, esta no es la única razón por la cual Freud decide modificar tal concepción. El hecho de hablar de algo inconsciente ya mostraba ciertas inconsistencias teóricas, pues había, por lo menos, tres fenómenos que tenían el carácter de inconsciente: lo inconsciente latente (preconsciente), lo inconsciente reprimido y lo inconsciente que no llega siquiera a padecer el mecanismo de la represión. En este lugar hay que recordar esa afirmación con la cual Freud (1992d) habría inaugurado uno de sus capítulos del ensayo sobre *Lo inconsciente* y que repite en el texto sobre *El yo y el ello* (1992d):

Sigue siendo correcto que todo reprimido es *Icc.*, pero no todo *Icc.* es, por serlo, reprimido. También una parte del *yo*, Dios sabe cuán importante, puede ser *icc.*, es seguramente *icc.* Y esto *Icc.* del *yo* no es latente en el sentido de lo *Prcc.*, pues si así fuera no podría ser activado sin devenir *cc.*, y el hacerlo conciente no depararía dificultades tan grandes. (p. 19)

Con esa imprecisión que ofrece el término inconsciente para diferenciarlo de lo que es consciente, se justifica que se reevalúe la terminología para referirse al aparato anímico. Desde esta nueva concepción, el “yo” funciona a la manera de lo reprimido, por lo que el “yo” es, en parte, reprimido inconsciente. Pero lo novedoso de este arreglo en la doctrina, es el hecho de que el “yo” sigue continuándose hasta una instancia de la cual depende, mucho más fuerte, mucho más amplia y frente a la cual no hay nombre específico para referirse, por lo que se le llamaría de manera

neutra. “Ello” es el modo en que Freud (1992d) denomina esta instancia hacia la cual se continúa el “yo”, tomando como modelo las palabras de Groddeck quien, a su vez, resalta esta palabra en Nietzsche. “Ello” (“eso”) es el modo de llamar a ese contenido inconsciente que no es reprimido, como sí lo es parte del “yo”. Ese “ello” es aquello que habita en nosotros o, en términos freudianos, somos vividos por algo que no somos “yo”.

La diferenciación entre el “yo” y el “ello” se da de la manera siguiente: por un lado el “yo” es un ente que surge del sistema percepción-consciencia, en tanto que el “ello”; por otro lado, es lo psíquico que resta, inconsciente, en lo que se continúa el “yo” (Freud, 1992d). El “ello”, entonces, es lo que se manifiesta como la totalidad del aparato psíquico del cual, por medio de la relación con el mundo exterior, vendrán a configurarse las nuevas instancias psíquicas; por un lado el “yo”, y por el otro el “superyó”:

Un in-dividuo es ahora para nosotros un ello psíquico, no conocido e inconciente, sobre el cual, como una superficie, se asienta el yo, desarrollado desde el sistema *P*. como si fuera su núcleo. Si tratamos de obtener una figuración gráfica, agregaremos que el yo no envuelve al ello por completo sino sólo en la extensión en que el sistema *P*. forma su superficie [la superficie del yo], como el disco germinal se asienta sobre el huevo, por así decir. El yo no está separado tajantemente del ello: confluye hacia abajo con el ello. (Freud, 1992d, pp. 25-26)

En consecuencia, tenemos que el “yo” es una parte del “ello” que se encuentra diferenciada de este, pero del cual no puede separarse por completo; hace referencia a una instancia que, como parte del “ello”, ha sido modificada por su relación con el sistema percepción consciencia y logra instalarse como la superficie del aparato psíquico. El “yo”, en tanto instancia psíquica, se encarga de la motilidad y de la percepción, y es quien aparentemente gobierna los mecanismos psíquicos del sujeto. Pero, además de la influencia del sistema perceptivo, dice Freud (1992d) que la relación con el propio cuerpo es lo que habría ayudado a tal modificación del “ello” para convertirse en yo:

Además del influjo del sistema *P*, otro factor parece ejercer una acción eficaz sobre la génesis del yo y su separación del ello. El cuerpo propio y sobre todo su superficie es un sitio del que pueden partir simultáneamente percepciones internas y externas. Es visto como un objeto otro, pero proporciona al tacto dos clases de sensaciones, una de las cuales puede equivaler a una percepción interna. La psicofisiología ha dilucidado suficientemente la manera en que el cuerpo propio cobra perfil y resalto desde el mundo de la percepción. También el dolor parece desempeñar un papel en esto, y el modo en que a raíz de enfermedades dolorosas uno adquiere nueva noticia de sus órganos es quizás arquetípico del modo en que uno llega en general a la representación de su cuerpo propio.

El yo es sobre todo una esencia-cuerpo; no es sólo una esencia-superficie, sino, él mismo, la proyección de una superficie. Si uno le busca una analogía anatómica, lo mejor es identificarlo con el 'homúnculo del encéfalo' de los anatomistas, que está cabeza abajo en la corteza cerebral, extiende hacia arriba los talones, mira hacia atrás y, según es bien sabido, tiene a la izquierda la zona del lenguaje. (pp. 27-28)

Con tal afirmación, Freud (1992d) argumenta que ese "yo" como proyección de una superficie, es el cuerpo que finalmente se constituye en la estructura psíquica. El cuerpo es, entonces, la proyección de una superficie -imagen-, pero además es la fuente de diversas sensaciones que provienen del interior y del exterior. El cuerpo es el "yo", es decir, aquello del inconsciente que se ha modificado por la relación con el mundo exterior y por el organismo. De este modo, tal cuerpo no puede ser equivalente al organismo, sino que es la modificación del "ello" por su relación con el mundo y con dicho organismo. Eso es lo que constituye al cuerpo freudiano.

VI. Lacan: el cuerpo en la experiencia trágica de la ética

Aún en el cuerpo

En la obra de Lacan, el cuerpo es mucho más evidente que en el trabajo freudiano. Desde los escritos tempranos es posible abordar la problemática del cuerpo a partir de los registros imaginario, simbólico y real. Estas categorías han sido un poco enunciadas –mas no completamente desarrolladas– en este trabajo, para dar cuenta de la ética del psicoanálisis que, como bien lo señala Lacan, hay “una”.

Antes de comenzar con nuestra propia lectura de algunos textos lacanianos – en los cuales se pone en evidencia la relación con el cuerpo–, dedicaremos algunos instantes a lo comentado por Colette Soler en su curso dictado en Francia llamado *L'encorps del sujeto* (2002), en el cual parte de ese neologismo de Lacan que es homónimo con *encore* (aún) y que él mismo nombra en dicho seminario.

Para Soler, en el centro de la cuestión psicoanalítica se encuentra, tal como su nombre lo sugiere, la relación con el cuerpo. El origen de esta problemática surge no solo con los síntomas clásicos histéricos freudianos, sino con Lacan, cuando pareciera reafirmarse tal problemática al asegurar, en el año 1975, que el síntoma es un “acontecimiento de cuerpo”.

Decir “acontecimiento de cuerpo” no es solo una extraña traducción del francés *affaire de corps*, más cercano a “asunto de cuerpo”, sino que supone además que, al interpretarlo como acontecimiento, estamos frente a una acepción de contingencia, cosa que resulta no ser forzosamente traumática. Más adelante ahondaremos en este punto.

Siguiendo en la línea Freud-Lacan, Colette Soler (2002) expone cómo en ambos autores, pese a terminologías diferentes, se llega al mismo nódulo.

Lacan replantea términos freudianos como “mecanismos del inconsciente” por “mecanismos del lenguaje”, con el fin de hacernos entrever que todos estos despliegues son operaciones del lenguaje. Cada intento por descifrar los mecanismos del

inconsciente es una tentativa que se lleva a cabo a través del lenguaje, descifrando este únicamente. Asimismo, para hablar de pulsiones, Lacan introduce también el campo de la lingüística, al sostener que las pulsiones son un efecto de lenguaje, no del instinto. De esta manera, el cuerpo pulsional no es animal, sino que es un organismo desnaturalizado. Con la introducción del lenguaje en el orden de lo humano, se puede decir que el hombre es un mutante en la escala animal, que gracias a lo mismo no saldrá ileso de su condición “superior”.

En el seminario *Aún* de Jacques Lacan (2004) es donde quizá más énfasis tiene la cuestión del cuerpo. Decir “*l'en-corps del sujeto*” nada tiene que ver con lo que nos ha enseñado la religión: “el verbo se hizo carne”. De hecho, el sujeto en sí no es carne, sino que es, en otros términos, falta de carne, y por lo mismo no es el cuerpo que lo posee.

En este punto es necesario aclarar que el sujeto aquí enunciado, con Lacan, no tiene ningún tipo de relación con el sujeto de la filosofía. Hablamos del sujeto que depende de la cadena significante (Soler, 2002), en la doble vía de la cadena articulada en la palabra como articulada también en el síntoma. Dicho sujeto se representa por esta cadena, de ahí que, una vez se le pregunta a su ser sobre lo que es, su respuesta está en otra parte, incluso donde el significante lo representa. La dicotomía que mencionamos con su cuerpo se refleja toda vez que del sujeto se habla. Esto es: el sujeto está representado por significantes desde antes de su nacimiento, los mismos que le acompañarán en toda su historia.

Para hablar desde la filosofía –cabe anotar que con Descartes y su *cogito*–, lo que se introduce es una distinción entre dos sustancias: la *res cogitans* y la *res extensa*. El sujeto que no es cuerpo no puede tener extensión y, por lo tanto, no está circunscrito en el espacio y no tiene tres dimensiones; problema este que Lacan intenta resolver mediante la topología.

El ser del sujeto se halla siempre en otro lugar y es adicionalmente más “falta en ser” que “ser”. Desde este punto de vista podemos sostener cómo es posible la disyunción sujeto-cuerpo compartiendo el binario ser-tener. De allí nos queda, por el momento, el eco de las palabras de Lacan al afirmar que necesariamente un cuerpo siempre debe localizarse en algún lugar, pese a que el ser, que siempre está en otra parte del sujeto, se ubique paradójicamente mediante su cuerpo.

Si bien con el psicoanálisis no se ha hecho aporte alguno al conocimiento biológico del organismo, tenemos en cambio algunas construcciones que han ido perfeccionándose con el paso del tiempo y las exigencias mismas de la época.

Durante un tiempo, la enseñanza lacaniana se centró en el cuerpo de la imagen, conocido en su famoso ensayo *El estadio del Espejo*. En él nos revela cómo a partir de estudios etiológicos, no solo en el mundo animal sino también en la psicología del niño, una forma –*Gestalt* en el original alemán– tiene efectos reales de formación en el organismo. Aquí el cuerpo, el uno del cuerpo, es equivalente a su imagen, consistente en tanto se mantenga idéntica a sí misma.

El cuerpo, en el *Estadio del Espejo*, no será más que imagen. Y esta postura lacaniana se mantuvo a lo largo de toda su enseñanza, aunque no exenta de algunos ajustes. En el año 1975, momento teórico del nudo borromeo, traerá de nuevo su idea al sostener que lo imaginario es el cuerpo, el concepto se ha ampliado para incluir en este no solo a la imagen o su representación, sino una consistencia cuyo cimiento es real, esto es, que es capaz de trascender la imagen.

Para retomar un poco la relación entre lenguaje y cuerpo, debemos traer un neologismo lacaniano. Hablamos de la *corpsification* (“cadaverización”) por efecto del lenguaje, lo cual se refiere a la incidencia de la incorporación del lenguaje sobre la libido y el goce (Soler, 2002). Así pues, el cuerpo es transformado por el discurso y, por lo tanto, el organismo animal deviene un cuerpo sintomático y pulsional en el ser que habla o ser parlante. Para hacer mayor claridad en lo que aquí respecta, es preciso hacer una diferenciación.

Para Lacan, el organismo es la imagen de un viviente, es el viviente individuado, mientras que el cuerpo hará referencia a la tiranía narcisista de la imagen del cuerpo del hombre.

De esta manera, tenemos que el cuerpo es un hecho del lenguaje, constatado dentro de la experiencia analítica de Lacan en el texto *Observaciones sobre el informe de Daniel Lagache* (2003f). Si en el *Estadio del Espejo* Lacan planteaba la imagen con un valor operatorio, ahora reconocerá que es el lenguaje el que tiene dicho valor. De ahí que, al quitarle este valor a la imagen, haga de ella y de su investidura un efecto de lo simbólico. El soporte de dicha tesis, del paso de lo imaginario al comando simbólico, se explica claramente en el esquema óptico.

Tenemos hasta el momento un doble abordaje, a saber, el cuerpo visto desde la forma unificadora del espejo –es decir, imaginaria– y el cuerpo como producto del lenguaje. Nos queda aún el registro de lo real, desarrollado por Lacan aproximadamente a partir de los años 1972-1973.

Entre las últimas ideas expuestas teníamos la de *corpsification* o cadaverización, entendido como un neologismo lacaniano conformado a partir de los términos *corps* (“cuerpo”) y *corpse* (“cadáver”), para obtener *corpsifier* (“cadaverización”). Con ello se intenta introducir la solidaridad entre palabra y lenguaje, así como su diferencia.

Para comprender lo anterior, Lacan desarrolla dos tesis fundamentales; la primera sostiene que el lenguaje es cuerpo, frágil o ingenuo, pero cuerpo; la segunda es que el lenguaje, vía la palabra, se aloja en el cuerpo.

En la operación de cadaverización existen dos procesos. El primero será la admisión del significante en el cuerpo, diferente a la admisión del cuerpo en el significante. Lo primero quiere decir que se necesita del lenguaje para aislar el cuerpo como un hecho; esto es, no basta con creer que se tiene un cuerpo al nacer, sino que es necesario plantearlo como un hecho porque está dicho, articulado. Tan pronto como un cuerpo se articula como “mi” cuerpo, este ingresa en lo simbólico a manera de significante, segundo proceso. Una vez el cuerpo ha sido admitido en lo simbólico, adviene significante. Esto es, en tanto se le nombra en lo simbólico, la distinción entre vivo o muerto ya no es operativa. Si el cuerpo se convierte en significante, obtiene el rasgo del significante.

El cuerpo que ha ingresado al lenguaje gana con ello la perennidad del significante, pero pierde el rasgo del viviente en la medida en que el cuerpo atribuido por el lenguaje no es un cuerpo de viviente. De ahí que un cadáver continúe siendo un cuerpo. Así, tenemos que lo simbólico toma cuerpo, es decir, puede recibir o portar la marca de un Uno significante, a la manera en que en él se puede dejar una huella, una marca como una impresión en una superficie llamada piel. El uno de la marca viene del significante, del lenguaje. Sin embargo, cabe aclarar que el cuerpo de lo simbólico está incorporado, mas no quiere decir que lo que el cuerpo incorpora sea la materialidad. En este punto, ¿cuál es la materialidad del significante? No es otra cosa que su materialidad sonora, la cual se graba, se escribe y puede tener peso en su silueta en el papel.

Para verlo de manera más clara, tenemos un ejemplo del texto *La dirección de la cura y los principios de su poder* (Lacan, 2003d). En este, Lacan introduce un importante desarrollo: los términos necesidad, demanda, deseo y pulsión.

Una definición somera –aunque pertinente– de “demanda” consiste en pedir, mediante la palabra, aquello que nos es necesario (Soler, 2002). En otros términos, lo que hace la necesidad es reemplazar la vida del organismo, pues es bien sabido que tras cualquier forma de demanda existe, además, una demanda que no se hace vía la palabra. ¿Qué significa esto? Que una demanda que encubre la primera es una demanda de atención, de satisfacción de la necesidad y de amor. Este es el paso de una necesidad que se convierte en símbolo de amor.

Habíamos planteado, en un primer momento, el cuerpo como imagen; ahora lo proponemos como una superficie. Esto porque, de la manera más simple, tenemos referencia de nuestro cuerpo mediante el lenguaje, en tanto tenemos salud y nuestro organismo funciona plenamente, este se encuentra siempre silencioso.

Dicha superficie es susceptible de una elasticidad pulsional. Con esto nos referimos a esa curva que permite la introducción de objetos para su goce, es decir, toda aquella parafernalia que hace que el cuerpo pueda “desrealizar” las funciones humanas que suponen el intercambio con otro cuerpo. Por ejemplo, para que un sujeto contemporáneo pueda gozar no es indispensable otro cuerpo, sino, en algunos casos, una pantalla de computador donde se refleje una imagen que lo excite, incluso si esa imagen viene de cientos de kilómetros de distancia.

Con esto comprendemos que hay diferencias en la relación entre cuerpos y en la relación de un objeto con un cuerpo, de donde se puede cuestionar la función de la presencia corporal.

Diremos que la pulsión tiene su papel en el vínculo social de acuerdo con la siguiente paradoja: la pulsión hace que el individuo corporal salga a buscar algo en el cuerpo del otro –del semejante que representa el otro–, pero a la vez el goce pulsional es egoísta en tanto procura su satisfacción, que está puesta en su propio cuerpo. La pulsión se sirve del otro, pero también debe retornar hacia el plus de gozar de su propio cuerpo.

Ahora bien, “el sujeto habla con su cuerpo”, dirá Lacan (2004) en su seminario *Aún*, para referirse –dentro de muchas otras posibles interpretaciones– al síntoma histérico. El síntoma, una vez descifrado, tiene un sentido y deviene palabra; de ahí que el síntoma sea un mensaje para descifrar dentro de la escena analítica por el analista (Soler, 2002). Que el sujeto “hable con su cuerpo” quiere decir también: “con la pulsión”, ya que desarrollos posteriores situarán al síntoma no solo como una palabra, sino como una letra, una escritura.

Decir que el síntoma es descifrable significa que está organizado por el significante, y con base en esto se puede sustraer su estructura de mensaje. Quiere decir, además, que en tanto hablar se comprende como una actividad o un acto, la pulsión conlleva una actividad: la actividad pulsional. En otros términos, lo que propone es que el sujeto del inconsciente, aquel que habla con su cuerpo, aquel que habla con la pulsión, es el representado bajo el supuesto de los significantes de la pulsión.

Por ende, la demanda, como predecesora de la estructura, permite escribir las huellas de sí misma en el cuerpo, que dejan su decir en el cuerpo y que no son más que cortes en las zonas erógenas de este, como desprendimientos del objeto en la función orgánica.

En lo que respecta al habla, en la teoría psicoanalítica hay una diferencia, a la hora de hablar, entre el decir y los dichos. En el texto del año 1975 *El Atolondradicho*, Lacan propone los dichos como los enunciados, como aquello que se puede registrar. Los enunciados se exigen de ser verdaderos o falsos, razón por la cual podemos preguntarles cuál es su naturaleza. Por otro lado, el decir es el acto de producir los dichos y es a este al que le preguntamos si es verdadero o falso (Soler, 2002).

Para Lacan habrá dos tipos específicos de decires, a saber, el decir de la demanda y el decir de la interpretación (Soler, 2002). Así pues, hay un eco que es el efecto del decir en el cuerpo, es el efecto de lo simbólico en él. Aquello que transforma y distancia al animal del humano, es lo que desarrolla Soler al respecto.

En sentido estricto, al hablar de eco nos referimos a un efecto propio del sonido, a su devolución. En este punto Soler se refiere, quizás, a la devolución del decir, esto es, la devolución del decir de la demanda es la actividad pulsional. Esta consiste en el rodeo que ella hace de los objetos que en algún momento procuraron su satisfacción, intentando también restaurar una pérdida original.

Con lo anterior queda claro que para Lacan existe un corte transversal entre la especie animal y la humana. Tal corte es la aparición del lenguaje y, con ella, sus efectos en el hombre. En este punto vale la pena hacer la distinción Freud y Lacan respecto a la pulsión. Mientras para el primero la definición de pulsión es netamente biológica, al decir de la pulsión que es un esfuerzo que se realiza en el organismo vivo (Freud, 1992b), Lacan podría puntualizar diciendo que es solo inherente a un organismo hablante.

Lacan define al sujeto en términos hegelianos en los años cincuenta. Para esta época lo consideraba lejos de confundirle con la imagen de su cuerpo, lejos de sus identificaciones y de que se redujera a los significantes que pudieran representarlo. Lo define como una negatividad, de donde surge la conocida fórmula “el sujeto dice no” y dirá no a todo lo que está determinado por su estructura. A esto subyace la esencia del sujeto, esto es, decir “no” implica la posibilidad de elegir que solo se da en la libertad. En la medida en que exista la libertad, este será un asunto competente a la ética.

Hablando en términos éticos, el sujeto puede definirse como el que dice “no”; en términos psicoanalíticos el sujeto es un menos uno, perceptible con mayor agudeza en el sujeto histérico. El fundamento lacaniano, para esta época, se orientaba a partir de que en este momento se llevaba a cabo un análisis encaminado hacia la sustracción de las imágenes narcisísticas yoicas, que no tienen por objeto más que engañar al deseo. Es lo que posteriormente se denominó la caída de las identificaciones (Soler, 2002).

Ahora bien, es de resaltar que en Lacan hay también una alusión al “en-cuerpo” que, principalmente, se refiere a la presencia del analista en el dispositivo del análisis. El conocimiento de sí es algo que se da en el cuerpo, tiene lugar en el cuerpo y, por ello, no podemos hablar de un ejercicio estrictamente espiritual. Este hecho da un giro con respecto a la filosofía y a la inquietud de sí socrática, la cual se da con respecto al alma separada del cuerpo (Lacan, 2012a). Aquí se propone el cuerpo del lado del soporte, pero ¿soporte de qué, del discurso?, ¿es que el cuerpo es lo que sostiene el discurso o, al contrario, es el discurso que determina el cuerpo?

Lo que se encuentra soportado en el cuerpo es el goce, aunque ello sea al mismo tiempo extraño para él. No obstante, ese goce se soporta en el cuerpo por la vía del significante.

Aquí se propone el lugar de la confrontación de los cuerpos en las entrevistas preliminares, pero, por partir del encuentro de los cuerpos, ellos quedan fuera de juego una vez se entra en el discurso analítico. Entonces, ¿cuál es el lugar del cuerpo en dicho discurso?

En este punto ya hay una respuesta posible, el discurso del analista existe en la medida en que el analista instala el objeto “a” en el lugar del semblante. Llama la atención que su lugar sea del analista “aún” pero también el analista “en-cuerpo”, que no es lo mismo que el cuerpo del analista (Lacan, 2012a).

El cuerpo: lo imaginario efecto de lo simbólico

Desde los desarrollos tempranos de la enseñanza de Lacan, el cuerpo se encuentra siempre en relación con la imagen, la cual no podría constituirse sin un Otro precedente que constituye el campo del lenguaje. Esta relación con la imagen se da desde el “estadio del espejo”, momento de inauguración de la relación del “yo” con el semejante y la constitución subjetiva, constitución que, igual que sucede con el cuerpo, necesita del Otro que otorgue consistencia.

El “estadio del espejo” se presenta en el Congreso Internacional de Psicoanálisis en 1949 y es la teoría con la cual Lacan hace su entrada en el mundo psicoanalítico, aunque tal tesis se había presentado sin éxito tres años atrás, así como en años posteriores a su tesis sobre la psicosis paranoica. El texto sobre el “estadio del

espejo” adquiere su importancia en la medida en que aporta a la teoría psicoanalítica una explicación sobre la formación de la función del *Je* dentro de la estructura psíquica (Lacan, 2003e).

Para aquel entonces, esta función del *Je* viene a diferenciar al psicoanálisis de cualquier otra filosofía o disciplina humanista fundada a partir de la introducción cartesiana del *cogito*. No obstante, Lacan en épocas posteriores devolverá la dignidad a ese postulado y situará al psicoanálisis en relación de dependencia histórica con el advenimiento de la ciencia. Dependencia en la medida en que es por la aparición de la ciencia, inaugurada por ese *cogito*, que puede llegar el psicoanálisis a ocuparse de ese sujeto que, si bien inaugurado por la ciencia misma, queda relegado.

Volviendo al “estadio del espejo”, Lacan muestra que la realidad observable prueba que hay en el infante humano una cierta capacidad de reconocimiento frente a un espejo, reconocimiento que lo sitúa en diferenciación y en un nivel superior al del primate, aunque este último tenga, en relación con ese niño, una maduración cerebral mayor.

De forma que, el espejo es un principio que funda la relación del niño con su imagen, en la cual se produce una serie de gesticulaciones; en definitiva, todo un juego mimético del cual hablamos un poco en el apartado dedicado a Aristóteles. Aunque para el filósofo griego la *μίμησις* (*mímesis*) tenga una connotación mucho más amplia que la mera imitación. Sin embargo, a este respecto, llama la atención la relación que empieza a tener el niño con su propio cuerpo, que se hace extensiva, en ese juego mimético, a los objetos y personas cercanas, lo cual nos pone al tanto de que allí el cuerpo se convierte también en objeto de *μίμησις* y reconocimiento.

No puede escaparse de nuestra perspectiva que el “estadio del espejo” por el cual pasa el infante, es definido por Lacan como “una identificación”, es decir, “la transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen cuya predestinación a este efecto de base está suficientemente indicada por el uso, en la teoría, del término antiguo *imago*” (Lacan, 2003e, p. 87).

La imagen en el espejo provoca en ese infante un estado de júbilo. Es esto lo que llama la atención de Lacan, ya que en este estadio identificatorio hay una precipitación del *Je* a partir del arribamiento prematuro de una matriz simbólica que es el ideal del “yo”. Este arribamiento es el que precipita al sujeto a su aparición, incluso antes de que venga a cumplir su función.

Por lo demás, es también notorio que no es del Otro de lo que se trata en el mencionado escrito, sino que el ideal del “yo”, como matriz simbólica que hace advenir al sujeto, es lo que viene a configurarse como antecedente y condición de la posterior aparición del sujeto. Que el sujeto se precipite en su aparición, bajo la forma de ese ideal del “yo”, quiere decir que él –el sujeto– es hablado en un cierto lugar, incluso antes de que nazca. Ese ideal del “yo” es el que viene a soportar las ulteriores relaciones del “yo” con sus semejantes. Tal relación no sería posible sin haber asumido una imagen del cuerpo que es otorgada por la imagen que viene del espejo y que está soportada por ese ideal. Al respecto, dice Lacan (2003e) que:

Es que la forma total del cuerpo, gracias a la cual el sujeto se adelanta en un espejismo a la maduración de su poder, no le es dada sino como Gestalt, es decir en una exterioridad donde sin duda esa forma es más constituyente que constituida, pero donde sobre todo le aparece en un relieve de estatura que la coagula y bajo una simetría que la invierte, en oposición a la turbulencia de movimientos con que se experimenta a sí mismo animándola. Así esta Gestalt, cuya pregnancia debe considerarse como ligada a la especie, aunque su estilo motor sea todavía confundible, por esos dos aspectos de su aparición simboliza la permanencia mental del *yo* [*je*] al mismo tiempo que prefigura su destinación enajenadora; está preñada todavía de las correspondencias que unen el *yo* [*je*] a la estatua en que el hombre se proyecta como a los fantasmas que le dominan, al autómatas, en fin, en el cual, en una relación ambigua, tiende a redondearse el mundo de su fabricación. (pp. 87-88)

Varios aspectos son dignos de resaltarse en este pasaje. Primero, el cuerpo, en el principio, no es una totalidad. En el principio no hay el cuerpo como forma totalizada, y esta forma total es aquella mediante la cual el sujeto llega a la maduración de su poder, aunque tal maduración no sea más que un espejismo. Segundo, que esa forma total del cuerpo no es originaria precisamente porque es donada por una exterioridad, por algo que viene a configurar dicha imagen. La forma del cuerpo es otorgada por algo exterior y, por ende, el cuerpo es una imagen del exterior. Finalmente, tal configuración, tal exterioridad, más que algo constituido, acabado, formado, es lo que ayuda a que se configure y se constituya dicho cuerpo, por un lado, y a la configuración de la función del *Je*, por el otro.

A este respecto, Lacan fundamenta lo que anteriormente se ha venido exponiendo sobre la secundariedad del cuerpo como forma total. El cuerpo se localiza a partir de la relación con el espejo y se presenta a sí mismo en disposición equivalente, como si fuera una imagen por fuera, posición constatable en los fenómenos alucinatorios o en los mecanismos del sueño –de los cuales Freud (1900), en la *Traumdeutung*, dijo que había un carácter alucinatorio del sueño, en la medida en que hay una regresión de las huellas mnémicas inconscientes hacia la zona perceptual–. Allí, tanto en

el sueño como en la alucinación, dice Lacan, puede aparecer esa imagen del cuerpo propio, que por lo demás es un decir, puesto que ¿cómo puede ser posible que el cuerpo sea propio cuando ha sido otorgado por una exterioridad?

La pista que nos da Lacan sobre esta forma totalizada de la imagen del cuerpo, a partir de la relación con el espejo, ya nos pone al tanto de la diferenciación entre un cuerpo y un organismo. De lo que se trata en este estadio es, precisamente, de una modificación de la relación del organismo con su realidad. En términos de Lacan, la *imago* –término presentado en el anterior texto sobre los complejos familiares–, logra “establecer una relación del organismo con su realidad o, como se ha dicho, *Innenwelt* con el *Umwelt*” (Lacan, 2003e, p. 89).

Que el “estadio del espejo” permita la precipitación del sujeto antes de que aparezca, y que permita la maduración en términos de espejismo, nos pone al tanto de que el organismo es allí modificado en su relación con el exterior.

El cuerpo, en el origen, se encuentra fragmentado. Es lo que muestra Lacan en este texto cuando se refiere al material onírico y a la relación agresiva del “yo” con sus semejantes. Sin embargo, en el plano de lo orgánico también se encuentra tal fragmentación, por ejemplo, en los casos de las psicosis puestas en el cuerpo o en los síntomas histéricos (Lacan, 2003g). Esto nos permite pensar dichos síntomas de igual forma a como Freud los presentaba, es decir, aquellos que denunciaba como efecto de esa representación vulgar de la anatomía humana, como una muestra de fragmentación del cuerpo, efecto de un quiebre en el espejo que fragmenta la imagen y que bien se puede asociar con esa agresividad imaginaria que Lacan abordaría en la misma época en sus tesis sobre la agresividad en 1948. En este texto viene a evidenciarse que más allá de esa agresividad, de lo que se trata es de la pulsión destructiva en la fragmentación del cuerpo (Lacan, 2003g).

Este pequeño esbozo de la relación del “yo” con la realidad, por un lado, y de la relación del “yo” con su cuerpo, por el otro, vendrá a cobrar mayor relevancia y desarrollo en la propuesta del esquema óptico, el cual tiene un desarrollo inicial en el seminario sobre *Los escritos técnicos de Freud* (1981) y tendrán una ampliación en la *Observación sobre el informe de Daniel Lagache* (Lacan, 2003f).

En este último texto, tras haber discurrido sobre la cuestión de la personalidad, por medio de un recorrido por la segunda tópica freudiana, Lacan introduce una tercera parte al comentario del trabajo de Daniel Lagache. Lo primero que presenta es la distinción inmediata entre el sujeto y el “yo”, adjudicando a estos un lugar común, vacío por estructura, que puede tender a una fácil confusión. El autor dice, “pues esa distinción del lugar allanado para el sujeto sin que lo ocupe, y del yo que viene a

alojarse en él, aporta la resolución de la mayoría de las aporías detalladas por Daniel Lagache” (Lacan, 2003f, p. 647). Por ello, es posible que haya una inmersión del sujeto en lo imaginario. La aparición de la imagen narcisista hace que ella tome el lugar del sujeto. Para dar cuenta de ello, nos servimos de la siguiente cita:

La extrañeza que Daniel Lagache atribuye al inconsciente y de la que sabe sin embargo que no se produce sino en el encuentro del sujeto con la imagen narcisista; añadiré a la luz de lo que acabo de aportar: cuando el sujeto encuentra esa imagen en condiciones que le hacen aparecer que ella usurpa su lugar. (Lacan, 2003f, p. 467)

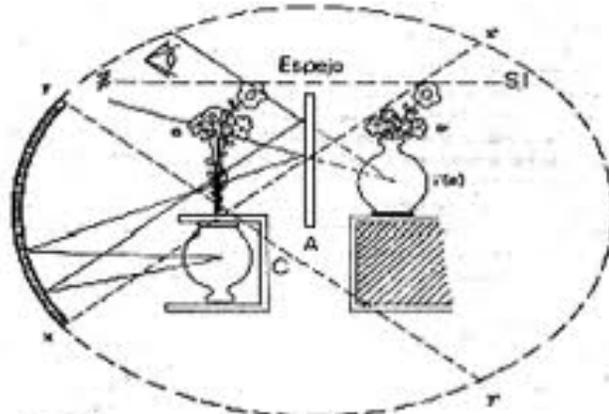
El apartado anterior trata sobre la función de desconocimiento del “yo” y la imagen que toma este de la realidad y de sí mismo en un campo virtual. El desconocimiento del “yo”, según Lacan, se demuestra básicamente por la existencia de los efectos del inconsciente, aquellos que el mismo Freud había expuesto como los que dejan al “yo” cuestionado. Me serviré de otra cita de Lacan (2003f) en donde argumenta su crítica a la psicología del “yo” y su confusión al referirse al “yo” y al sujeto:

En efecto, es porque y en cuanto que el Yo viene a servir en el lugar que ha quedado vacío para el sujeto, por lo que este no puede sino aportar a él esa distorsión que, por traducir al inglés la *Entstellung* de principio en toda pulsión, se ha convertido ahora en el sostén en nuestro vocabulario de otro error: el de creer que el problema del psicoanálisis consistiría en enderezar no se sabe qué curvatura del Yo. (p. 648)

Tras un breve recorrido por los textos freudianos referidos a la segunda tópica y a la carta 52 a Fliess (Lacan, 1981), con el fin de argumentar su postura sobre la importancia de lo simbólico sobre lo imaginario para la configuración de lo inconsciente, Lacan se detiene un momento en las funciones sobre el “yo” ideal y el ideal del “yo”. Teniendo en cuenta las apreciaciones de Lagache, Lacan (2003f) hace una distinción entre estos dos elementos. El ideal del “yo” es un modelo y el “yo” ideal es una aspiración, o valga decir, un sueño. Para lograr una distinción entre ambos, es necesario servirse del modelo óptico. Dicho modelo sirve, según Lacan (2003f), “para hacer funcionar, en la estructura, las relaciones del Yo Ideal con el Ideal del Yo” (p. 651).

El primer modelo, el de la ilusión del ramo de flores invertido (ver figura 1), muestra cómo un espejo cóncavo puede producir en el ojo una imagen real de un objeto, teniendo en cuenta que la posición del ojo debe permitir la unión de cada uno de los puntos de la imagen al contorno del espejo cóncavo.

Figura 1. La ilusión del ramo de flores invertido



Fuente: Lacan (2003f)

Dicho modelo óptico también servirá a Lacan como modelo teórico para mostrar las incidencias de lo imaginario y de lo simbólico en las relaciones del sujeto con el otro (el semejante). Tal incidencia de lo imaginario y de lo simbólico permite formular al sujeto situado en el lugar donde “ello” habla. Entonces, para situar al sujeto es necesario un modelo más amplio, en el cual se produzca la imagen real del florero invertido y que haya un observador situado dentro del aparato, sobre el borde del espejo esférico, en donde no pueda percibir la imagen real, de manera que necesitará de otro espejo (esta vez plano) para capturar la imagen real solo virtualmente. Es decir, la imagen real, producida por el espejo esférico, se convierte en imagen virtual por el espejo plano (A), creando el marco de la ilusión y mostrando cómo se configura el “yo” en su función de desconocimiento. Al respecto dice Lacan (2003f):

Bastará, para que el sujeto vea esa imagen en el espejo A, con que su propia imagen venga en el espacio real (al que el espacio virtual engendrado por un espejo plano corresponde punto por punto) a situarse en el interior del cono que delimita la posibilidad de la ilusión. (p. 654)

Es de resaltar que el modelo óptico no debe ser entendido literalmente, pues Lacan no lo expone como en un sentido estrictamente óptico—esto es, desde la física—, sino como modelo del registro imaginario. Por ejemplo, la notación $i'(a)$ muestra la existencia del otro, por un lado, y el acceso indirecto del sujeto con su cuerpo, por el otro, pues el cuerpo se configura, en primera instancia, como imagen virtual. En este sentido se establecen también las relaciones de objeto, pues el objeto real es también visto como una imagen virtual tras el espejo plano (A). La relación entre $i(a)$ e $i'(a)$ es antinómica por situarse en lo imaginario y es allí donde se produce el “yo”-ideal-“yo”, donde podría entenderse ese ideal puesto en el medio como el Otro (A) que media en esa relación imaginaria (ver de nuevo la figura 1).

No en vano y con referencia a esto, Lacan introduce lo simbólico como necesario para abordar el concepto de inconsciente y del sujeto. En oposición a Lagache, quien toma al sujeto como en un fading, Lacan lo concibe como elidido, por estructura, de la cadena significante, es decir, como una sinalefa del sujeto.

Lo anterior se propone para la discusión, pues el texto –en cuyo aspecto no difiere de lo presentado en la lectura de la lección *La Tópica de lo Imaginario* (1981)– nombra el ideal del “yo” que ocupa el lugar de lo simbólico, mostrando cómo Freud (1992j), en *Psicología de las Masas y análisis del yo*, introduce la insignia como el común denominador entre una masa que hace que el “yo” ideal muestre la debilidad de su configuración.

El Otro, señalado en todos los casos con A mayúscula, es el resorte de la palabra y es, según el modelo, el espacio real al que se superponen las imágenes virtuales. Según Lacan, ese Otro se encuentra siempre presente en la relación de diada imaginaria con el otro –el semejante–. Por ello dirá más adelante en el texto que el analista, para el sujeto, es el Otro, pues el sujeto hace de él el lugar de su palabra.

Se propone así una relación estrecha entre significante, Otro e ideal del “yo” para dar consistencia de este último como ocupando el lugar de lo simbólico. Dice el autor que:

Así quedan circunscritas en la realidad, con el trazo del significante, esas marcas donde se inscribe la omnipotencia de la respuesta. No es en vano si se llama insignias a esas realidades. Este término es aquí nominativo. Es la constelación de esas insignias la que constituye para el sujeto el Ideal del Yo.

Nuestro modelo muestra que es tomando como punto de referencia I como enfocará el espejo A para obtener entre otros efectos tal espejismo del Yo Ideal. (Lacan, 2003f, p. 658)

Así pues, para la relación del “yo” ideal con el ideal del “yo”, es necesario el modelo planteado por Lacan, quien, en un segundo momento, redefine la importancia de dicho modelo diciendo que trata dar una imagen de “cómo la relación con el espejo, o sea la relación imaginaria con el otro y la captura del Yo Ideal sirven para arrastrar al sujeto al campo donde se hipostasia en el Ideal del Yo” (Lacan, 2003f, p. 659). Lo anterior, me permito interpretar, significa que el ideal del “yo” es lo que le da consistencia al “yo” ideal, haciéndolo, si bien virtual, también con consistencia en la realidad, creíble.

La función del Ideal, connotado con la letra I, es lo que sirve de soporte en A para crear el espejismo del “yo” ideal. Lacan muestra cómo, si bien la caída del espejo plano (A) permite el traslado del sujeto al lugar de I, donde se supone que puede tener acceso a la imagen real del florero, el espejo A permite reconstruir la imagen virtual que se opone a la real como el árbol y su reflejo en el agua.

Se pueden constatar dos cosas de la observación de Lacan en estos últimos pasajes.

La primera, que ya se ha enunciado, es que el cuerpo viene a ocupar un lugar importante en la relación imaginaria con el semejante u objeto. De hecho, el cuerpo puede configurarse como objeto mismo en la medida en que, dentro del campo de la realidad –que Lacan delimita con el oval que forma el modelo óptico–, el cuerpo, que puede llamarse propio, no viene más que a constituirse como imagen virtual, es decir, como imagen que el Otro, A, le otorga.

La segunda tiene que ver, y esto es lo más pertinente para este trabajo, con la imposibilidad de ubicar el objeto “a”, objeto causa del deseo, dentro de tal modelo. La consecuencia inmediata de esto es el hecho de que tal objeto es imposible de ser especulado. El objeto, como causa del deseo, es del campo de lo real; es decir, no aprehensible en la realidad que, como hemos visto, es un campo ilusorio de imágenes, reales o virtuales que se comportan como objetos en el mundo, pero que, al fin y al cabo, no lo son.

A esta altura del texto, vale la pena la reflexión acerca de cómo el sujeto no captura su cuerpo más que únicamente como una imagen virtual. Hay que aclarar que lo señalado como espejo A es lo que bien podríamos llamar “lenguaje”. El ser hablante tiene una relación inédita con el mundo puesto que crea imágenes de las cosas y, además, les otorga una significación. Así, desde que el ser humano fue catapultado de su condición zoológica a la humana, su concepción del mundo está dotada de sentido. Por lo tanto, el lenguaje –que puede entenderse también como esa mimesis de la realidad– es el modo en que el humano ha creado el reflejo del mundo a partir de las palabras, de lo cual se deriva que esos objetos con los cuales se relaciona no tienen un valor en sí mismos, sino que se han transformado. De la misma manera, el cuerpo, como objeto de aprehensión para el hombre, no escapa a esta significación, lo que le lleva entonces a una forma distinta de su relación con él. El cuerpo, en tanto imagen virtual, indica que no es con el organismo con el cual se vincula.

Así pues, Lacan retomará este problema para la justificación de una posible ética. La ética del psicoanálisis, desde la perspectiva del informe de Lacan, concierne al deseo; es decir, su causa: un objeto del orden de lo real que no puede ser enmarcado en el plano de la realidad –una realidad que siempre está constituida por lo imaginario y lo simbólico–. En este sentido, podemos decir que el lugar de la ética para el psicoanálisis se encuentra por fuera de ese campo en el cual el cuerpo es constituido en la realidad como imagen virtual, forma única en la cual el sujeto puede tener una relación con este. Cuerpo y ética, por lo tanto, no coinciden bajo este fundamento.

Es a la altura del escrito consagrado a los filósofos, *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo*, cuando se pondrá al cuerpo en relación constante con el deseo, por un lado, y con el goce, por el otro (Lacan, 2003h). No obstante, el desarrollo de tal relación no puede desconocer lo que se expone en dicho texto sobre las implicaciones de la pulsión y el deseo. Esto ocurre en el momento mismo en que hay un paso del grito imperioso de la necesidad a la demanda articulada, lo que incluye que haya una incidencia del significante sobre el cuerpo, el cuerpo vivo.

Lacan, en este texto que se encuentra pleno de conceptos –cada uno con la posibilidad de llegar a ocupar un problema específico de investigación–, toma una posición bastante irónica, no solo frente a la filosofía, sino también frente al postfreudismo. Así, retoma esa afirmación en la cual el deseo debe estar articulado con el deseo del Otro, tal como se planteó en uno de los capítulos de este trabajo, y señala que en dicha articulación se instala el deseo de saber (Lacan, 2003h).

En este lugar es necesario apelar a la discordia que tiene Lacan con el postfreudismo en cuanto al lugar del “yo” en la teoría psicoanalítica y, además, es menester que se incluya la cuestión del significante y la afectación en el cuerpo vivo. Afectación que se encuentra relacionada con esa muerte más allá de la vida que exponía Freud (1992c) en su *Más allá del principio del placer*:

Y era necesario hacerles vivir el instinto de muerte que allí abominan, para ponerlos a tono con la biología de Freud. Pues eludir el instinto de muerte de su doctrina es desconocerla absolutamente.

Desde el enfoque que hemos dispuesto en ella, reconozcan en la metáfora del retorno a lo inanimado con que Freud afecta a todo cuerpo vivo ese margen más allá de la vida que el lenguaje asegura al ser por el hecho de que habla, y que es justamente aquel donde ese ser compromete en posición de significante no sólo lo que de su cuerpo se presta a ello por ser intercambiable, sino ese cuerpo mismo. En donde aparece pues que la relación del objeto con el cuerpo no se define en absoluto como una identificación parcial que tuviese que totalizarse en ella, pues lo que, por el contrario, ese objeto es el prototipo de la significancia del cuerpo como lo que está en juego del ser. (Lacan, 2003h, p. 782)

Este difícil pasaje nos muestra lo necesario que es el paso por el significante para la afectación del cuerpo; cuerpo alguna vez vivo que, por la incidencia del lenguaje, se ha mortificado, es decir, que se pone en un lugar más allá de la vida, lo que constituye ese ser. Que el ser hable significa que se encuentra mortificado, marcado por la muerte, ingresada a su vez, por la vía del lenguaje, al ser que habla. Ese ser, que se introduce como falta, es el significante mismo –dice Lacan en ese pasaje– o, por lo menos, el ser está en posición de significante, un cuerpo Otro que corporiza. Por otro lado, lo que se constituye como significancia del cuerpo es el objeto, agujero

del cuerpo que se constituye como ser, solamente homólogo a ese significante que ha prestado su cuerpo a ese cuerpo. Así, solamente gracias al significante es que se puede constituir el cuerpo.

Que haya un paso de la necesidad a la demanda y que el residuo de esa operación sea el deseo, indica un paso de la necesidad por el orden significante; ya no un organismo, sino un cuerpo mortificado, marcado y, por lo tanto, constitutivo al deseo.

No obstante, algo parece no variar para Lacan en la concepción del cuerpo desde lo planteado en el “estadio del espejo” y su tesis sobre la “agresividad”. El cuerpo sigue siendo esa imagen exterior que produce en el campo imaginario la hostilidad con su prójimo; obviamente, se refiere al eje imaginario que se encuentra en la más inferior de las cadenas del grafo del deseo. Así, dice Lacan (2003h) que:

Sea como sea, lo que el sujeto encuentra en esa imagen alterada de su cuerpo es el paradigma de todas las formas del parecido que van a aplicar sobre el mundo de los objetos un tinte de hostilidad proyectando en él el avatar de la imagen narcisista, que, por el efecto jubilatorio de su encuentro en el espejo, se convierte, en el enfrentamiento con el semejante, en el desahogo de la más íntima agresividad. (p. 788)

Este es precisamente el momento cuando se inserta la función de desconocimiento del “yo”, puesto que lo que se reconoce en el espejo es una imagen que se anticipa, pero que es en últimas una imagen de sí mismo, tal como lo que hay expuesto en líneas anteriores. En este sentido, Lacan reconoce que hay un esquema mental del cuerpo que es imaginario, en tanto que hay algo real del cuerpo, lo cual no es lo mismo que decir que el cuerpo sea “lo real”. Aquí hay, por un lado, esa referencia a la biología de Freud; pero, por otro lado, lo que se pone en juego es ese agujereamiento que se constituye como objeto y la incidencia del significante en tal agujereamiento. El esquema mental es lo mismo que decir que la imagen del cuerpo se configura en relación con el “yo”, tal como Freud lo exponía al referirse al “yo” como un ser corpóreo.

La incidencia del significante sobre el cuerpo es retomada por Lacan en el texto de *Radiofonía* (2012b). En esta entrevista dice lo siguiente:

Vuelvo en primer lugar al cuerpo de lo simbólico, que hay que entender como fuera de toda metáfora. Prueba de ello es que nada sino él aísla el cuerpo a tomar en sentido ingenuo, es decir, aquel del que el ser que se sostiene en él no sabe que es el lenguaje el que se le concede, hasta el punto de que él no sería aquí, a falta de poder hablar de este. El primer cuerpo hace al segundo, al incorporarse en él. De donde lo incorporal que sigue marcando al primero, desde el tiempo posterior a su incorporación. Hagamos justicia a los estoicos por haber sabido de este término, el incorporal, firmar en qué lo simbólico sujeta al cuerpo. (p. 431)

No se trata de que un primer cuerpo haga que un segundo se incorpore; al contrario, el cuerpo de lo simbólico hace al segundo cuerpo (el que se tiene en el sentido ingenuo, el que se cree tener; es decir, el cuerpo imagen en el campo de la realidad) incorporándose en él. Esto quiere decir que para que haya cuerpo es necesario que el de lo simbólico se incorpore en el cuerpo mismo, solo incorporando el significante es que se puede construir un cuerpo. Ello, por lo demás, tiene un doble efecto, esto es, hace al cuerpo, le crea una imagen compatible con la realidad pero, además, mortifica, cadaveriza a ese cuerpo.

Algo a tener en cuenta en esa cita es la cuestión de lo incorporal. Que lo simbólico aspire al cuerpo, que sea lo incorporal, es precisamente porque este no es el cuerpo. Solo aspira al cuerpo lo que no lo es –o, ¿cómo aspirar a ser cuerpo lo que cuerpo ya es?–. Es como entrar en esa paradoja del deseo en Platón, cuando Sócrates habla de que solo se desea lo que no se tiene; a ello precisamente aspira el deseo. De igual forma, lo incorporal (término ambiguo para decir que se incorpora, pero también que es un no-cuerpo, in-corporal) aspira al cuerpo.

El cuerpo en el nudo borromeo

En su seminario de 1974-1975, Lacan pone de relieve el cuerpo en relación con lo imaginario en el nudo borromeo. Incluso podríamos decir que, si el nudo es posible, es porque el cuerpo le da lo imaginario. El nudo es en sí mismo un cuerpo en la medida en que tiene consistencia en el espacio de tres dimensiones.

Como había afirmado anteriormente, para hablar de lo real, Lacan tendrá que exponer los términos de real, simbólico e imaginario como forma de dar cuenta de que los tres comportan un sentido diferente. Dice de lo real que es lo estrictamente impensable; de lo simbólico, que es el del orden del equívoco con el cual se opera para reducir el sentido; y de lo imaginario, que se define, en primera instancia, en relación con el cuerpo en tanto representación y no como equivalente a un organismo (Lacan, 1975).

Entonces, el punto de partida para la noción de lo imaginario es la referencia al cuerpo, sumado a que de este no tenemos más que una representación, dicha representación es el reflejo (imagen) que tenemos del organismo. ¿Será esto distante de pensar el ser corpóreo del “yo” como la proyección de una superficie? Habremos de tener en cuenta que hablar del cuerpo como imagen, reflejo o representación nos

consagra a la debilidad mental, en tanto esta es lo que caracteriza a lo imaginario. También se puede pensar que lo imaginario del cuerpo es lo que da consistencia al nudo cuando planteamos que RSI forman una unidad.

Tres conceptos tienen que ser resaltados en este seminario, a saber, la consistencia, la ex-sistencia y el agujero. El primero hace referencia al soporte imaginario de la realidad. Este término, en francés, tiene una connotación peyorativa, puesto que utiliza la primera palabra, “con”, para dar cuenta de lo ilusorio que es la consistencia imaginaria. El segundo término, con una separación, no alude a la cuestión del existir, sino precisamente a lo que queda por fuera, inaprensible por la consistencia del nudo. El tercero remite a la condición de lo que ex-siste, es decir, que es por el agujero –efecto de lo simbólico– que algo viene a situarse como ex-sistente, o sea, como aquello que, por lo imaginario, es imposible de ser aprehendido.

En relación con estos tres términos, se viene a configurar la cuestión del cuerpo. Ante todo, este es pura consistencia, es decir, “imaginario”. El goce, por el contrario, ex-siste. Desde el comienzo de este seminario hay diversas referencias que aluden al cuerpo como imaginario, como soporte, como lo que consiste. Sin embargo, en el anudamiento entre R, S e I hay tres efectos reales (en el sentido lacaniano) que son: el sentido, el goce y la no proporción sexual (Lacan, 1975).

Para Lacan, tanto el sentido (que en algunas ocasiones es tomado como imaginario) como el goce son de índole real, esto es, que están ubicados en el plano de la ex-sistencia. El lugar de la no proporción sexual, también ex-sistente, es lo que constituye el agujero para lo simbólico, es decir, lo más real de la estructura, lo imposible que fundamenta el final del análisis.

Con estas pequeñas referencias, el cuerpo es aquello que jamás tiene acceso a lo real, aunque eso real se manifieste en el cuerpo, manifestación que no puede ser otra que de extrañeza. Por ello, Lacan hablará de una relación discordante entre el inconsciente y el cuerpo, trayendo a colación otro neologismo: el inconsciente es *discorde*, *discorps*¹⁸:

el Uno del sentido es el ser, el ser especificado del inconsciente, en tanto que él ex-siste, que el ex-siste de menos al cuerpo. Puesto que si hay una cosa impresionante, es que él ex-siste en la discordia (*dis-corps*). No hay nada en el inconsciente, si está hecho tal como se los enuncio, que *al cuerpo haga acuerdo*¹⁹. (Lacan, 1975, p. 61)²⁰

¹⁸ Casi homófono en francés a *discorde* (discordia), aunque más exacto sería el término *disaccord* (desacuerdo).

¹⁹ En francés: *qui au corps fasse accord*. Con esta afirmación es posible que, hablando del nudo borromeo y su consistencia, eso que ex-siste al cuerpo es precisamente lo que nada tenga que ver con la cuerda (*corde*).

²⁰ Versión en francés, publicación fuera de comercio editada por *L'Association Freudienne Internationale*.

Es en tal punto que lo real viene a intervenir en el cuerpo. No es lo mismo decir que el cuerpo es lo real a decir que “algo” de lo real viene a afectar al cuerpo, afectación que, por lo demás, en nada dista de esa afectación del significante. Por otro lado, el significante agujerea al cuerpo y ello también incide en que para el cuerpo algo queda por fuera de su consistencia. Es esto lo que crea discordia entre el cuerpo y lo real.

Lo anterior puede expresarse en el sentido de que ni siquiera el inconsciente hace acuerdo con el cuerpo. Decir que no hace acuerdo, no significa que se encuentra separado de él, como si fuera la reactualización de la lectura que la tradición ha hecho del *cogito* –el paralelismo y separación radical entre el alma y el cuerpo–, sino en cuanto a que, si bien cuerpo y alma están comunicados a través del significante, tal comunicación se da de manera hostil. Si en lo imaginario hay un esquema mental de la totalidad del cuerpo, como nos lo ha mostrado el “estadio del espejo”, la relación con el goce es una relación de falta y, por ello, de extrañeza de algo que, pese a que se instala en el cuerpo, es lo que hace ruptura a esa armonía de la totalidad.

Una de las formas en que podemos expresar dicha disyunción entre el goce y el cuerpo es que no hay totalidad ni proporción sexual. Esto se refuerza si consideramos que, en el *Seminario 22* (1975), esa imposibilidad de la proporción sexual es la que se encuentra denotada por el S(A). Si retomamos la lectura realizada en el pasaje de la experiencia trágica de la ética para Lacan, encontramos esa breve referencia al *Seminario 18* (2009), en el cual se exponía esa relación entre la imposibilidad al acceso de la felicidad y la imposibilidad de llegar a dicha proporción, problema central de la ética del psicoanálisis y que configura esa experiencia trágica de lo humano²¹.

Si retomamos esa sigla S(A), esta hará referencia en RSI a dos afirmaciones casi sinónimas, esto es, “no hay proporción sexual y no hay goce del Otro”. Allí radica la clave del agujero que afrenta a lo simbólico, lugar en que el Otro es imposible, lugar de la represión originaria (Lacan, 1975).

Dicha sigla nos remonta a los desarrollos de “subversión del sujeto” (2003h), en los cuales lo que se lee como significante de la falta es, precisamente, el hecho de que hay en el Otro algo imposible de ser dicho todo. Es el resultado de interrogarle sobre el deseo, punto pivote de la dialéctica del deseo. Con esto el Otro, en la medida en que pierde consistencia, es un Otro en el cual se instala el deseo. Este significante, al que en ningún momento se debe entender como el significante de una forclusión, es, por el contrario, aquel significante por el cual todos los demás significantes pueden venir a representar a un sujeto (Lacan, 2003h). Sin que este significante aparezca, es imposible que pueda inaugurarse la cadena; la cual, como hemos visto en otros

²¹ Véase el tercer capítulo de este trabajo.

pasajes, es lo que vehicula al sujeto en su muerte sin que este se percate de ello. El significante $S(\mathcal{A})$ es el significante primero, pero que no se cuenta en la cadena, pues tiene la calidad de un -1 en la estructura del lenguaje. Dice Lacan (2003h) que “este significante no puede ser sino un trazo que se traza de su círculo sin poder contarse en él. Simbolizable por la inherencia de un (-1) al conjunto de los significantes” (p. 799).

Entonces, este significante está allí siempre haciendo la cuenta en menos, cuya ecuación, en lugar de resolverse, produce lo imposible; es decir, lo real (como la raíz cuadrada de -1), pero el término que utiliza Lacan aquí es lo “impensable” (Lacan, 2003h), de la misma manera como sitúa a lo real en *RSI*. Eso impensable que se produce es lo que falta para que el sujeto se complete y pueda decir algo de su ser. Por lo demás, lo que allí se encuentra es solo el ser de goce:

Soy en el lugar desde donde se vocifera que “el universo es un defecto en la pureza del No Ser”.

Y esto no sin razón, pues de conservarse, ese lugar hace languidecer al Ser mismo. Se llama el Goce, y es aquello cuya falta haría vano el universo.

¿Está pues a mi cargo? -Sin duda que sí. Ese goce cuya falta hace inconsistente al Otro, ¿es pues el mío? La experiencia prueba que ordinariamente me está prohibido, y esto no únicamente, como lo creerían los imbéciles, por un mal arreglo de la sociedad, sino, diría yo, por la culpa del Otro si existiese: como el Otro no existe, no me queda más remedio que tomar la culpa sobre Yo [*Je*], es decir creer en aquello a lo que la experiencia nos arrastra a todos, y a Freud el primero: al pecado original. Pues incluso si no tuviésemos la confesión de Freud tan expresa como desolada, quedaría el hecho de que el mito, el último que ha nacido en la historia, que debemos a su pluma, no puede servir a nada más que el de la manzana maldita, con la salvedad, que no se inscribe en su activo de mito, de que, más sucinto, es sensiblemente menos cretinizante. (Lacan, 2003h, p. 800)

Con ello llegamos a ese significante con el cual no solo se hace referencia al estatuto ético del psicoanálisis, sino también al que marca la discordia entre el cuerpo y el goce. Este significante, que resolvería la cuestión sobre el ser del sujeto, no introduce más que una falta. Allí es donde se encamina el estatuto ético en el cual el goce queda relegado para dar lugar a la aparición del deseo. Por ello, no hay ética posible sin la castración, puesto que esta, dice Lacan (2003h), radica en el hecho de que el goce queda prohibido al ser hablante para que este no tenga otra manera de acceder al él, más que por la vía del deseo. Es así como finaliza, casi en puntos suspensivos, el escrito de 1960.

Así pues, en la castración y en relación con ese significante, condición en menos para la aparición del sujeto, aparece el falo como el significante del goce –en otros textos como *La dirección de la cura* (2003d) aparece como el significante del deseo– y también como el símbolo del sacrificio implicado en la marca de la prohibición del goce. Por ello, en épocas posteriores, la función fálica viene a tomar mayor explica-

ción como aquel significante que hace obstáculo a la proporción sexual. Con el texto de 1960 tenemos que el falo, en tanto símbolo del sacrificio implicado en esa marca de prohibición, es lo que hace obstáculo a la felicidad, al sumo bien.

El sacrificio del que hablamos nos lleva a la cuestión de la constitución del cuerpo en relación con esa castración. En el *Seminario 7*, Lacan habla de esa referencia al *Mercader de Venecia*, texto en el cual hay un sacrificio que inaugura la existencia: *pagar con una libra de carne* (Lacan, 1988b, p. 383). No quiere decir que se pague con el cuerpo, sino precisamente que, para que haya cuerpo, es necesario que se pague con esa carne, “cuerpo de goce” que falta al cuerpo.

El falo como significante, aquel que tampoco entra en la imagen corporal, que no hace parte del cuerpo, es el significante de ese goce constitutivo de la ética psicoanalítica y de la experiencia trágica. No en vano, el falo es el referente a Dionisos, dios que constituye lo trágico en la historia. Por otro lado, el falo es el elemento consagrado al pudor, como aquello que entra en esa relación de velamiento y ocultación simultánea, comparable, según Lacan (1988b), a esa función de lo bello. Es decir, que muestra lo que concierne al deseo al mismo tiempo que lo prohíbe. Por eso lo bello es también lo que muestra aquello que al cuerpo falta, el campo que constituye lo real de la experiencia trágica en la ética psicoanalítica.

Conclusiones

Hemos visto en este trabajo tres posturas fundamentales en relación con la tragedia para tratar de encontrar, por un lado, el estatuto trágico de la ética y, por otro, el fundamento ético de la tragedia. Si nos ceñimos a los textos, tanto para Aristóteles como para Nietzsche y Lacan, es posible hallar esa relación indisoluble entre la ética y la tragedia. Finalmente, en el psicoanálisis se encuentra ese componente trágico de la experiencia analítica, lo imposible de acceder a la felicidad o, lo que es lo mismo, lo imposible de la relación sexual.

Sin embargo, aunque esto se encuentre como una novedad del lado del psicoanálisis, no podemos descuidar los antecedentes en el contexto griego sobre la incidencia del λογος (logos) para la conformación de ese mundo ético y trágico. Por ejemplo, para Aristóteles, en su *Poética* (1943a), logramos aproximar la μιμεσις (mímesis) como algo más que una mera imitación. De este modo, logramos relacionar la μιμεσις con la representación y, por esta vía, la inmanencia del λογος como principio diferenciador del hombre con la criatura animal. Λογος (logos) y palabra son dos elementos indisolubles que ayudan a constituir lo que Aristóteles nombra como μιμεσις, pues esta ya se encuentra introducida en la palabra misma. No hay nada más mimético que la palabra, puesto que ella es la representación de las cosas del mundo, es decir, no hace parte de la naturaleza, de la φυσικς (Phísis). La palabra es un artificio para representar las cosas del mundo y por ello no es equivalente a las cosas mismas, sino que es la imitación de dichas cosas.

Un dato que hay que tener presente es el hecho de que si partimos del mundo griego, hay que tener en cuenta que este tiene una relación lingüística conocida por nosotros como el ετιμον (étimon), esto es, la búsqueda de algo puro, original, primero y, en esa medida, ellos tienen una dimensión del lenguaje en la cual se busca el αρχη (arque, principio). Así pues, el nombrar ya implica una etimología. Si se hace uso del lenguaje para estar en el mundo sin buscar el origen, estoy del lado de la μιμεσις. El lenguaje, en un sentido originario, es ποιησις (póiesis, creación), con una característica específica: creación que, en primera instancia, parte de la nada; es un hecho divino, una creación originaria sin ningún antecedente.

En el mundo griego hay un cisma cuando aparece el lenguaje como prosa. Cuando el lenguaje deja de ser poético aparece la vulgarización del lenguaje. La distinción entre voz y palabra llegará hasta nosotros sin que se medite muy bien. Si se trabaja la *Poética* (1943a) de Aristóteles, hay algo extraño: el texto no es sobre la poética, sino sobre la retórica –en Aristóteles hay una distinción clara, por lo menos en el libro del

Organon, Peri Hermenéias (Sobre la interpretación)–. Lo que sí queda claro es que la *Poética* se encuentra consagrada al problema de la tragedia, mas no a lo trágico en sí mismo –bien que, en algunos de sus pasajes, se argumente la cuestión de los momentos que componen la obra trágica y lo que, del lado de la μιμησις, permitiría la purgación de ciertas afecciones como el temor y la compasión–. Ello da la pista de que solo para el hombre es posible concebir la tragedia y el carácter trágico de la vida, puesto que ambos elementos son efectos de ese λογος que hace que la relación del hombre con la naturaleza sea de lo más artificial.

Además de lo anterior, conviene señalar el hecho de que en Aristóteles, de manera similar a la posterior propuesta freudiana, las necesidades humanas se modifican por el hecho de hablar. Las palabras, que son mimesis del mundo, indican que aquello que busca el hombre en términos del bien lleva el plano de las necesidades a otro registro. De allí que el placer que está implicado en la consecución del bien no se encuentra en el plano de lo orgánico, sino del cuerpo como condición, tanto de la ética como de la representación trágica.

Esto es también conocido por el propio Nietzsche, quien resalta la imitación como elemento fundamental de su trabajo sobre la tragedia, es decir, la capacidad de re-presentar lo que en la naturaleza es ya dado. Por ello Nietzsche también alude al recurso de la μιμησις en la obra de arte, diciendo que el hombre, como obra creada, es también un imitador. Que el hombre represente las cosas del mundo, pero que haya algo irrepresentable en la naturaleza misma, lleva al hombre, por necesidad vital, a acudir al subterfugio del lenguaje. No hay otra forma posible de representar al mundo si no es por la vía del λογος. De este modo, a la altura de la obra zaratus-triana, se hace el recurso del símbolo y de la mentira poética, aunque el de esta última presenta una medida sostenible. En este sentido, la tragedia y la ética –no se puede olvidar que, del lado de Nietzsche, cada una de las divinidades artísticas que constituyen la tragedia tienen un componente ético: la medida y la desmedida– no son posibles, sino en la medida en que el recurso del lenguaje se hace patente en el mundo de la representación.

Para Lacan, más que de la representación, se trata del significante que –como se sabe– es el que fundamenta la estructura del inconsciente. Que sea efecto del lenguaje quiere decir que en el inconsciente hay palabras y, por lo tanto, pensamientos.

Si bien el psicoanálisis posee los elementos simbólicos para dar cuenta del soporte de la subjetividad, su ética no se funda en el lenguaje mismo –lo simbólico– sino en lo que surge como efecto de ello, es decir, lo real. Por lo tanto, no es posible hablar de lo real en la estructura del inconsciente si no se tiene en cuenta a lo simbólico como su causa.

Con esto, el componente ético que surge en Nietzsche con la divinidad de Apolo no es el mismo que Lacan extrae de la obra de Freud. Para Lacan, la ética se fundamenta en lo real que concierne al deseo, lo que carece de representación. De este modo, se aproximaría más a la figura dionisiaca en la cual lo sufriente, lo insoportable, entra en un juego de oposición a un mandato moral que convoca a la buena medida. No debemos olvidar que ese término adquiere cada vez mayor fuerza para la doctrina nietzscheana, pero esa medida tiene un cambio importante: ya no es una condición ética de la divinidad apolínea, sino lo que constituye la humanidad misma. El hombre es la medida, la medida misma, pero es una medida que, paradójicamente, radica en la creación desbordante del devenir trágico, creación que sobrepasa al “yo”, a la pequeña razón de la consciencia.

De lado de Nietzsche tomamos a lo trágico como la emergencia de lo “eternamente sufriente”, irrumpiendo en el mundo de la representación que, a su vez, es el mundo de lo humano. Pese a esta formulación, posteriormente, la figura dionisiaca viene a constituirse como el único fundamento del devenir en la representación. Por ello, el paso de la oposición entre una voluntad única y el mundo fenoménico –cuya reunión permite el surgimiento de la tragedia–, al puro devenir en la representación, sigue conservando ese carácter trágico. La creación, único imperativo ético del lado de Nietzsche, es trágica, puesto que allí se pone en juego la tensión constante entre la vida y la muerte, la eterna destrucción y la creación.

Asimismo, con Lacan no hay una ética posible que no sea trágica. Él encuentra en la tragedia el fundamento mismo de la ética, puesto que lo real, carente de representación, como el suelo sobre el cual se edifica el proyecto ético, es aquello insoportable para el mundo de lo humano. En este sentido, Lacan se encuentra con Aristóteles al mismo tiempo que se distancia de él, en la medida en que es por el artificio del lenguaje que es posible hablar, tanto de la ética como de su carácter trágico, salvo que, precisamente, el ingreso de lo simbólico del lenguaje es lo que produce la aparición de la mortalidad en el humano. Sin embargo, no se trata de esa muerte fáctica como finalización de la vida, se trata de la segunda muerte que, por estructura, viene a ser la primera, la de la incorporación de lo simbólico y el efecto que este produce, este es, lo real como imposible de aprehenderse.

En este orden de ideas, lo simbólico es aquello que al ingresar funda su propio límite. Se trata de la muerte por el deseo que, en lugar de acabar con la vida, viene a soportar la existencia humana, el deseo de ese estado anterior a lo vivo al que aludía Freud en su *Más allá del principio del placer* (1996c). En esto vienen a confluir Freud, Lacan, Sófocles y Nietzsche, pues la aspiración de lo vivo a un estado anterior es consonante con la frase del coro en el *Edipo en Colono* –justo antes de que el exiliado rey, el que ya no es nada y, por eso, puesto en el lugar de privilegio para Tebas y Colono–, que dice que el no haber nacido es aquello que se constituye como verdad

y el retorno al origen como lo que conviene a quien ha transitado los senderos de la tragedia (Sófocles, 1978). De igual manera, esa verdad trágica, dionisiaca, que es evocada por el silénico personaje en *El nacimiento de la tragedia* (Nietzsche, 2000), ayuda a argumentar tal posición; la verdad en el no ser, en el ser nada, en el mejor no haber nacido.

Algo hay que aclarar, si bien la ética del psicoanálisis no tiene representación, no por ello deja de estar sometida al significante. Lo que marca la diferencia es que el significante del que se trata es aquel que comanda la cadena del lenguaje, es el que en el origen ha determinado el pensar y el hacer, aquél que no comporta ningún sentido, pero que signa el destino trágico del ser hablante. En el caso de Antígona, por ejemplo, es la $\alpha\tau\eta$ (Ate). El punto de diferenciación entre Lacan y Aristóteles es el hecho de situar en el corazón de la cuestión trágica la $\alpha\tau\eta$ en lugar de la $\alpha\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha$. La cuestión se resuelve cuando para Lacan no se trata del error del juicio, sino del acto plenamente decidido de Antígona por procurar lo que se encuentra más allá de las leyes del hombre. La $\alpha\tau\eta$ es el significante que vehicula la acción de Antígona, haciendo que ella encarne ese deseo puro, la relación directa con *Das Ding*.

Esa cosa en sí (*Das Ding*), distinta de la que Kant ha enunciado en su *Crítica*, está en sí misma marcada por el significante. Pero es un significante puro, es decir, el que solo se define por la diferencia, el que no hace cadena de sentido, el que se cuenta como resto o residuo. En el caso de Antígona, el significante que la sitúa frente a *Das Ding* es la $\alpha\tau\eta$ (ate) y no el error en el juicio. La $\alpha\tau\eta$ (ate) es el significante que la transporta en la cadena sin que ella se percate, anulándola, situándola en relación con la muerte como sujeto, es decir, situándola en esa pura ausencia de la cadena simbólica del lenguaje. Por ello, lo irrepresentable tiene posibilidad de ser al menos señalado por el significante mismo.

Ahora bien, ¿cuál es el lugar del cuerpo en ese campo? Si para Nietzsche lo trágico emerge como la instalación de lo insoportable en el mundo de la representación, este lugar no sería otro que lo corpóreo.

Desde las reflexiones aristotélicas, el lugar de la tragedia debe advenir en el cuerpo mismo. Tragedia que consiste en la $\mu\mu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ de una acción y de una vida para que sea posible la purificación de las afecciones del temor y la compasión. Ello es deducible de la relación del cuerpo con el $\pi\alpha\theta\epsilon\mu\alpha$ (*pathema*), esto es, afectación o lance patético.

Para Nietzsche (1997; 2000), por su parte, el cuerpo se convierte en el lugar de acontecimiento de lo trágico. Si bien hay una modificación en su forma de pensar, desde el fundamento metafísico de la creación artística –la cual adviene en el lugar de la representación (valga decir, en el cuerpo)–, el fundamento corpóreo, como punto

de partida y de llegada en el devenir trágico, se mantiene. El lugar de ese cuerpo, más que anularse y modificarse, se refuerza, pasa de ser una sola finalidad a ser finalidad y causa misma del acto creador.

Sin embargo, ese cuerpo, Gran Razón, no viene a ocupar el lugar del “yo”, tal como lo plantearía Freud (1992d). Para Nietzsche, el cuerpo no se refiere a un sujeto que diga “yo”, pero sí a una razón, la única, que permite el advenimiento de la vida como creación artística. Más que un “yo” (“pequeña razón”, como la llama Nietzsche), juguete del cuerpo mismo, se trata de un impersonal que habla en términos de mismidad.

Por su parte, Freud (1992d) situará al cuerpo en el lugar ilusorio de la yoidad y como fuente del advenimiento de la pulsión, y no solo en el lugar de la representación, es decir, en la idea que se tiene del cuerpo, allende el fundamento orgánico. Con esto, el cuerpo pasa de constituirse en un sustrato biológico-orgánico para llegar a ser una estructura superficial modificada por las relaciones con el mundo exterior, convirtiéndose así en la proyección de una superficie (imagen), más que en un sistema orgánico.

Lacan (2003h), retomando a Freud, diferencia al instinto de la pulsión en términos del conocimiento y el saber. Mientras que el instinto es un conocimiento que no comporta saber alguno, la pulsión se define por ser un saber sin conocimiento. ¿Cómo se entiende esto? Para entenderlo hay que situar epistemológicamente ambos términos. Desde la epistemología y la teoría del conocimiento, el conocimiento se define simplemente como la correspondencia entre un sujeto y un objeto cualquiera, de tal suerte que el instinto fija una correspondencia respecto al objeto que facilita su satisfacción, pero este conocimiento se presenta sin mediación alguna del lenguaje. Por su parte, la pulsión es un saber que no comporta ningún conocimiento y, tal como lo plantea Lacan, es un saber en la medida en que se articula a la manera de un discurso, lo que nos muestra que la pulsión se inscribe en el saber, pero uno del cual el sujeto no es su conductor.

Lo anterior le permite a Lacan (2003f) pensar al cuerpo en los mismos términos de yoidad, presente en el narcisismo, en donde el cuerpo no es más que la imagen del “yo” que viene del Otro en el espejo, tal y como lo muestra el esquema óptico.

En este sentido, el cuerpo se sitúa en el registro de lo imaginario, lugar de ilusión constitutivo de la realidad humana, campo en el cual surgen las tendencias hostiles del “yo” con su semejante (su imagen). Esta idea se mantiene desde la elaboración temprana del “estadio del espejo” hasta la escritura del nudo borromeo como realidad psíquica del ser hablante. Que el cuerpo sea tomado como una imagen virtual, nos indica que no se trata de su aprehensión en el análisis, sino de lo que a este se le

escapa. Razón por la cual se plantea que la ética se encuentra en un registro que va más allá de la imagen del cuerpo, se trata de lo que a este le falta en el intento de la captura como unidad.

No obstante, si el cuerpo se toma como imagen que viene del Otro como espejo, eso supone que el cuerpo emerja del decir, surge como imagen a partir del lugar de la palabra. Tal es la idea que se desarrolla en *Radiofonía* (2012b) y *Televisión* (2012c)²², esta es, que no es posible la constitución del cuerpo que se tiene ingenuamente, si no es por la incorporación de lo incorporal-incorpóreo del significante. El significante primero, que viene a inaugurar la cadena del lenguaje en el inconsciente, es el mismo que se instala en el cuerpo, constituyéndolo. Así, si el inconsciente está estructurado “como” un lenguaje, el cuerpo estaría constituido “por” el lenguaje.

De igual forma, este significante –que en el momento en el que inaugura la cadena inconsciente deja de contarse en dicha cadena– se resta él mismo al incorporarse en el cuerpo, marcando una falta en este último.

Es allí donde consideramos el lugar de la ética y lo trágico de esta como aquello que al cuerpo le falta, la libra de carne que se paga para seguir viviendo. Deja de ser carne viva para ingresar en el campo de la mortalidad, ya que el cuerpo y lo vivo no son equivalentes. Una vez el cuerpo es un hecho por ser dicho, el significante introduce en el cuerpo el carácter mortal, no referida la mortalidad solamente al fin de la vida –como anteriormente se ha dicho–, sino al carácter de ausencia que es fijado por el propio lenguaje.

Si conceptos como el “significante”, el “falo” (símbolo de la castración y del goce como lo prohibido) y el “objeto a”, en tanto no especularizables, es decir, como no pertenecientes al registro que especifica el campo de la realidad, son los que vienen a situar el problema de la ética, entonces no es del cuerpo de lo que se trata en la experiencia analítica, sino de lo que a él falta, es decir, lo real que viene a hacer irrupción en ese cuerpo a la manera de desacuerdo. No se trata, entonces, de dejar al cuerpo por fuera del campo de la experiencia trágica de la ética del psicoanálisis, sino de situar a esta en un campo distinto al registro del cuerpo, bien que eso sea lo que lo afecte.

El dispositivo del análisis constata que el cuerpo emerge notando por su presencia en el espacio del consultorio, sino como efecto del decir. En el momento en el que el analizante sabe que lo que demanda no tiene que ver con ese otro –persona del analista, en el registro especular del cuerpo a cuerpo–, sino a otro, lugar más que

²² Se trata de dos textos (emisiones) diferentes. *Radiofonía* es producto de una emisión de radio en France Culture y *Televisión* fue una entrevista hecha por Jacques Alain Miller a Lacan para que fuera emitida justamente en televisión, pero nunca se transmitió por su densidad conceptual. Los textos no se encuentran en ninguno de los seminarios, Miller lo publicó en un texto que se llama *Otros escritos* (2012).

entidad, es cuando se excluye el cuerpo para dar lugar a la palabra, herramienta única para indicar algo de lo real. El diván es la constatación del borramiento del cuerpo a cuerpo, cadena armónica del sentido significante, para dar lugar a ese significante fuera-de-cuerpo que inaugura la cadena pero que no comporta sentido alguno.

No obstante, ello introduce el problema de que si el cuerpo pierde consistencia en el dispositivo analítico, dando lugar a lo que al cuerpo falta, *ex-siste*, por medio de la palabra, ¿sería posible un dispositivo donde el cuerpo falte? Piénsese, por ejemplo, en las entrevistas vía telefónica o por los nuevos medios de comunicación que la tecnología otorga y facilita, y por los cuales el cuerpo a cuerpo está cada vez menos presente (*chats*, redes sociales, entre otros medios).

Por el momento nos atrevemos a decir, a tientas y con algo de prudencia, que el hecho de que lo real sea lo que falte al cuerpo, quiere decir que ese cuerpo “material” está por fuera de la dimensión especulable en la que se reflejan las imágenes de un “yo” frente a su semejante. Al contrario, si se trata de lo que al cuerpo falta, afectándolo, es necesario que el cuerpo que constata esto sea el mismo cuerpo que es pasado por la palabra, que no se reduce a esa dimensión especular. De hecho, la reflexión lacaniana acerca del “en-cuerpo” apunta no solo al goce que insiste, sino también a la presencia del analista en el dispositivo. Como se ha visto, no es lo mismo el cuerpo del analista que el analista “en-cuerpo”²³; se trata de que el analista hace el semblante del objeto para su analizante, no es el objeto en sí mismo, por lo cual su presencia en el análisis evoca la presencia del inconsciente. Pero se trata aquí de lo que reconocemos como “transferencia”, condición *sine qua non* de todo análisis. En este sentido, es necesaria la presencia de la palabra que afecta el cuerpo y no el cuerpo expuesto a la vista, porque si el análisis se soporta en un discurso, ¿cómo soportar este discurso sin un cuerpo? Es claro que es más bien el cuerpo el que es sostenido por el discurso.

Si del lado de Nietzsche encontramos finalmente un todo-cuerpo a partir del símbolo, del lado del psicoanálisis, con Lacan, encontramos un cuerpo no-todo, causado por el significante, agujereado por la imposibilidad de la proporción sexual, motivo último de la infelicidad humana, es decir, hallazgo de lo trágico en el cuerpo.

²³ En francés: *en-corps*, homónimo de *Encore* (“aún”).

Referencias

- Albano, S. (2004). Análisis de Antígona: la dimensión ética de la tragedia. En Sófoles, *Antígona*. Quadrata.
- Aristóteles. (1943a). *Política*. Aguilar.
- Aristóteles. (1943b). *Ética Nicomáquea*. Aguilar.
- Aristóteles. (1943c). *Lógica*. Aguilar.
- Aristóteles. (1992). *Poética*. Gredos.
- Cacciari, M. (2000). *El dios que baila*. Paidós.
- Calasso, R. (2006). *Las bodas de Cadmo y Harmonía*. Anagrama.
- De Santiago-Guervós, J. (2004). *Arte y poder: aproximación a la estética de Nietzsche*. Trotta.
- Deleuze, G. (2002). *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama.
- Ferrater, J. (1964). *Diccionario de filosofía*. Sudamericana.
- Fierens, C. (2015). *Lecture de Encore: Cours de 2005 sur le Livre XX du Séminaire de Lacan*. EME Éditions.
- Fogel, G. (2000). De la pequeña y la gran razón o al respecto del yo y del sí mismo. En C. Vásquez, J. Baena, J. Montoya & M. Mejía (eds.), *El desierto crece. Centenario Nietzsche 1900-2000* (pp. 82-89). Embajada Alemana en Colombia.
- Foucault, M. (2001). *La hermenéutica del sujeto*. Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (1991). La interpretación de los sueños. En S. Freud, *Obras completas*, (pp. 252-258). Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1992a). Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas. En S. Freud, *Obras completas* (pp. 191-210). Amorrortu Editores.

- Freud, S. (1992b). Pulsiones y destinos de pulsión. En S. Freud, *Obras completas* (pp. 105-134). Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1992c). Más allá del principio del placer. En S. Freud, *Obras completas* (pp. 1-62). Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1992d). El yo y el ello. En S. Freud, *Obras completas* (pp. 1-66). Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1992e). El malestar en la cultura. En S. Freud, *Obras completas* (pp. 57-140). Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1992f). Proyecto de psicología. En S. Freud, *Obras completas* (pp. 323-446). Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1992g). Estudios sobre la histeria. En S. Freud, *Obras completas* (pp. 1-316). Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1992h). El problema económico del masoquismo. En S. Freud, *Obras completas* (pp. 161-176). Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1992i). Introducción del narcisismo. En S. Freud, *Obras completas* (pp. 65-98). Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1992j). Psicología de las masas y análisis del yo. En S. Freud, *Obras completas* (pp. 63-136). Amorrortu Editores.
- Galeano, M. (2012). *Estrategias de la investigación social cualitativa*. La Carreta Editores.
- Hölderlin, F. (1976). *Ensayos*. Ayuso.
- Izquierdo, A. (2000). Prólogo. En F. Nietzsche, *Estética y teoría de las artes* (pp. 9-42). Tecnos.
- Kant, I. (2006). *Crítica de la razón pura*. Taurus.
- Kierkegaard, S. (2005). *De la tragedia: repercusiones de la tragedia antigua en la moderna*. Quadrata.

- Lacan, J. (1975). *Seminaire 22. RSI (1974-1975)*. Éditions de l'Association Freudienne Internationale.
- Lacan, J. (1981). *Seminario 1. Los escritos técnicos de Freud (1953-1954)*. Paidós.
- Lacan, J. (1988a). Reseña con interpolaciones del seminario de la ética. En J. Lacan, *Reseñas de Enseñanza* (pp. 3-23). Manantial.
- Lacan, J. (1988b). *Seminario 7. La ética del psicoanálisis (1959-1960)*. Paidós.
- Lacan, J. (1995). *Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1963)*. Paidós.
- Lacan, J. (2001). *Seminario 2. El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica (1954-1955)*. Paidós.
- Lacan, J. (2003a). Respuesta al comentario de Jean Hypolitte sobre la Verneinung de Freud. En J. Lacan, *Escritos I*. (pp. 366-383). Siglo XXI Editores.
- Lacan, J. (2003b). De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de las psicosis. En J. Lacan, *Escritos II* (pp. 513-564). Siglo XXI Editores.
- Lacan, J. (2003c). *Seminario 8. La transferencia (1960-1961)*. Paidós.
- Lacan, J. (2003d). La dirección de la cura y los principios de su poder. En J. Lacan, *Escritos II* (pp. 565-626). Siglo XXI Editores.
- Lacan, J. (2003e). El estadio del espejo como formador de la función del yo (*je*), tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En J. Lacan, *Escritos I* (pp. 86-93). Siglo XXI Editores.
- Lacan, J. (2003f). Observación sobre el informe de Daniel Lagache: "Psicoanálisis y estructura de la personalidad". En J. Lacan, *Escritos II* (pp. 627-664). Siglo XXI Editores.
- Lacan, J. (2003g). La agresividad en psicoanálisis. En J. Lacan, *Escritos I* (pp. 84-116). Siglo XXI Editores.
- Lacan, J. (2003h). Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. En J. Lacan, *Escritos II* (pp. 773-807). Siglo XXI Editores.

- Lacan, J. (2004). *Seminario 20. Aún (1972-1973)*. Paidós.
- Lacan, J. (2009). *Seminario 18. De un discurso que no fuera del semblante (1971)*. Paidós.
- Lacan, J. (2012a). *Seminario 19: ... o peor (1971-1972)*. Paidós.
- Lacan, J. (2012b). Radiofonía. En J. A. Miller (ed.), *Otros Escritos* (pp. 425-472). Paidós.
- Lacan, J. (2012c). Televisión. En J. A. Miller (ed.), *Otros Escritos* (pp. 535-572). Paidós.
- Nietzsche, F. (1997). *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (1999). *Fragmentos Póstumos*. Editorial Norma.
- Nietzsche, F. (2000). *El Nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. Alianza Editorial.
- Pérez, M. (2001). Estudio preliminar. El tormento y el éxtasis: pesimismo y redención en la estética de Eduard von Hartmann. En E. V. Hartmann, *Filosofía de lo bello. Una reflexión sobre lo inconsciente en el arte* (pp. 11-106). Universidad de Valencia.
- Platón. (1981). *Diálogos*. Porrúa.
- Rostagnotto, A. (2018). *El deseo en clave trágica: Antígona y Hamlet en Lacan*. Editorial Brujas.
- Sánchez, S. (2008). *De la tragedia griega al drama moderno*. Editorial Universidad de Antioquia.
- Schopenhauer, A. (2004). *El mundo como voluntad y representación*. Trotta.
- Sófocles. (1978). *Las siete tragedias*. Editores Mexicanos Unidos.
- Sófocles. (2007a). *Antígona*. Porrúa.
- Sófocles. (2007b). Edipo en Colono. En Sófocles, *Las siete tragedias* (pp. 199- 243). Porrúa.

Soler, C. (2002). *L'encorps del sujeto*. Paris.

Soler, C. (2006). *Los ensamblajes del cuerpo*. Asociación Foro del Campo Lacaniano.

Trueba, C. (2004). *Ética y tragedia en Aristóteles*. Anthropos.

Vásquez, C. (2000). *El arte jovial: la duplicidad apolíneo-dionisiaca en el nacimiento de la tragedia de Nietzsche*. Editorial Universidad de Antioquia.

Información del autor

Jorge Iván Jaramillo Zapata es magíster en Investigación Psicoanalítica de la Universidad de Antioquia, docente del programa de Psicología de la Universidad Católica Luis Amigó y miembro del grupo de investigación en Filosofía y teología crítica de la misma universidad. Correo electrónico: jorge.jaramilloza@amigo.edu.co, Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1125-9232>

Publicaciones

- Jaramillo Zapata, J. I. (2008). De Edipo en colona, ética y discurso, *Affectio Societatis*, 5(9).
- Jaramillo Zapata, J. I. (2009). Comentario de texto a la sesión del 18 de marzo de 1970: del mito a la estructura, *Revista Indecible*, (4).
- Jaramillo Zapata, J. I. (2010). La Antígona de Lacan. Comentario al apartado 'La esencia de la tragedia' del seminario 7, la ética del psicoanálisis, *Affectio Societatis*, 7(12).
- Jaramillo Zapata, J. I. (2010). Eros entre-dos-muertes: el psicoanálisis y su ética, En *Ética: una mirada múltiple*. Corporación Universitaria Lasallista.
- Jaramillo Zapata, J. I. (2013). De la Epimeleia Heautou en Sócrates a la inquietud por el sujeto en psicoanálisis, *Affectio Societatis*, 10(18).
- Carmona Otálvaro, J. G., & Jaramillo-Zapata, J. I. (2013). Análisis de las perspectivas teóricas sobre la noción de violencia y su relación con la violencia intrafamiliar, *Katharsis*, (16).
- Jaramillo Zapata, J. I. (2015). Número y significante. En J. M. Uribe (comp.), *Psicoanálisis y matemáticas*. Letra Viva.
- Carmona Otálvaro, J. G., Jaramillo Zapata, J. I., & Garzón Serna, D. A. (2015). Función de la violencia intrafamiliar entre cónyuges (padres de familia), *Katharsis*, (20).
- Jaramillo Zapata, J. I. (2018). La angustia y el duelo como respuestas a la pérdida. En G. L. Sierra (comp.), *¿Cómo responden a la pérdida y a la prohibición los niños y adolescentes hoy?* Corporación Ser Especial.



La experiencia de un análisis parte del hecho de que el síntoma se presenta como algo en el cuerpo que demanda una interpretación. Allí es inevitable desembocar en un juicio sobre lo más íntimo que habita en cada uno de nosotros; el develamiento de aquello que la consciencia habría preferido rechazar. Es en este punto donde el cuerpo, la ética y la tragedia coinciden.

Se trata, entonces de un recorrido que parte de la pregunta sobre los puntos de encuentro y desencuentro entre la filosofía y el psicoanálisis respecto a la ética, la tragedia y el cuerpo como tercero que anuda dicha reflexión. Se plantea la relación entre autores como Aristóteles, Nietzsche, Freud y Lacan para llegar a lo específico de la elaboración teórica del psicoanálisis, encontrando allí el cuerpo como un efecto de lenguaje y, por ende, con una estructura marcado por lo inefable que es causa del síntoma.