

# Del soberano Bien

JESÚS GONZÁLEZ REQUENA

*“No me haga parecer un pesimista. No desprecio al mundo. Mostrar desprecio al mundo es sólo una forma más de adularlo para obtener reconocimiento y fama. No, no soy pesimista, no mientras tenga a mis hijos, mi esposa y mis flores. Afortunadamente –añadió sonriente–, las plantas carecen de temperamento y no tienen complejidades. Adoro mis flores. Y no me siento desdichado. Al menos, no más que otros.”<sup>1</sup> Sigmund Freud*

*Los científicos “comienzan a tener una pequeña idea de que podrían crearse bacterias terriblemente resistentes a todo, y que a partir de ese momento ya no se las pudiera detener y que tal vez limpiaran de la superficie de la tierra todas esas porquerías, en particular las humanas, que la habitan. Y entonces se sintieron de golpe sumidos en una crisis de responsabilidad. [...] Sería un alivio sublime si de golpe estuviéramos frente a un verdadero flagelo, un flagelo salido de las manos de los biólogos, sería verdaderamente un triunfo, querría decir realmente que la humanidad habría llegado a algo, a su propia destrucción, por ejemplo, ese es verdaderamente el signo de la superioridad de un ser sobre todos los demás, no solamente su propia destrucción, ¡sino la destrucción de todo el mundo viviente! Sería verdaderamente el signo de que el hombre es capaz de algo. Pero con todo nos da un poco de angustia. Todavía no hemos llegado a ello.”<sup>2</sup> Jacques Lacan*

1 S. FREUD: 1930: “Freud, el padre del psicoanálisis”, *El País Semanal* n° 1017, 24396. Entrevista traducida por Antonio Resines.

2 J. LACAN: 1974: 7º Congreso de la Escuela Freudiana de París, 31/10/1974. Apertura del congreso. En: *Actas de la Escuela Freudiana de París, VII Congreso Roma*, Ed. Petrel, Barcelona 1980, p. 19.

## La ética del psicoanálisis, la teoría de la pulsión y el final del análisis

¿Qué tiene que ver el psicoanálisis con la ética? ¿Existe una ética del psicoanálisis?

Freud nunca suscitó directamente esta cuestión, pero sí, en cambio, intervino en debates que se atravesaban con ella. Podríamos resumirlo así: nunca propuso unos nuevos valores éticos, ni tampoco criticó los valores que Occidente había construido a lo largo de su historia, pero pensó que el psicoanálisis podía despejar muchas cuestiones referentes a los errores que la sociedad moderna cometía cuando trataba de realizarlos. Y, desde luego, no dudó en desenmascarar todo lo que le parecía uso fraudulento de los mismos. Pero, en lo esencial, hizo suyos esos valores.

Opuesta habría de ser, más tarde, la posición de Jacques Lacan, quien entró de lleno en el debate ético para, en la senda nietzscheana, deconstruir sistemáticamente esos mismos valores caracterizándolos como espejismos imaginarios. Y para, a la vez, confrontarlos con una llamada al goce sobre la que trató de fundamentar la más paradójica –y finalmente sadiana– de las éticas.

La confrontación de esas dos posiciones, y los efectos de gran calado que producen en el ámbito de la teoría psicoanalítica, constituye el objetivo de este trabajo, que comenzaremos con la señalización de un rasgo común: ambos coincidieron, a pesar de todo, en asociar la discusión ética con uno de los aspectos centrales del psicoanálisis: la noción de pulsión.

Como es sabido, la última teoría pulsional de Freud hubo de establecer, bajo la inspiración de Empédocles, *dos instintos primigenios* y antagónicos: *Eros y el instinto de muerte*. Sin embargo no por ello dejó de señalar las contradicciones que esa formulación encerraba:

“Hemos partido de la antítesis de instintos de vida e instintos de muerte. El amor objetual mismo nos muestra una segunda polarización de este género: la del amor (ternura) y odio (agresión) [...] hemos admitido en el instinto sexual un componente sádico [...] La hipótesis más admisible es la de que este sadismo es realmente un instinto de muerte, que fue expulsado del yo por el influjo de la libido naciente; de modo que no aparece sino en el objeto. Este instinto sádico entraría, pues, al servicio de la fusión sexual, pasando su actuación por diversos grados.”<sup>3</sup>

3 S. FREUD: 1919-20, *Más allá del principio del placer*, en *Freud Total 1.0*, Ediciones Nueva Hólade, 1995.

4 J. GONZÁLEZ REQUENA: “El Horror y la Psicosis en la Teoría del Texto”, en *Trama y Fondo n° 13*, Madrid, 2002.

¿Por qué, entonces, se aferraba Freud –el tercer Freud<sup>4</sup>– a su teoría dualista de las pulsiones? Creemos que, sencillamente, porque se sentía íntimamente comprometido con los valores éticos de la cultura occidental. Para él la cultura era la construcción humana que configuraba un entorno ético, digno, para el hombre. Mas como dudaba de que la cultura, por sí misma, tuviera fuerza suficiente para afrontar esa tarea, necesitaba de un fundamento en la naturaleza: era, para él, una cuestión económica, es decir, energética. Y por eso veía necesario postular una buena energía –constructiva, aliada de la construcción cultural– para contraponerla a la negativa y destructiva:

A mi juicio, el destino de la especie humana será decidido por la circunstancia de si –y hasta qué punto– el desarrollo cultural logrará hacer frente a las perturbaciones de la vida colectiva emanadas del instinto de agresión y de autodestrucción. [...]. Nuestros contemporáneos han llegado a tal extremo en el dominio de las fuerzas elementales que con su ayuda les sería fácil exterminarse mutuamente hasta el último hombre. Bien lo saben, y de ahí buena parte de su presente agitación, de su infelicidad y su angustia. Sólo

nos queda esperar que la otra de ambas “potencias celestes”, el eterno Eros, despliegue sus fuerzas para vencer en la lucha con su no menos inmortal adversario. Mas, ¿quién podría augurar el desenlace final?<sup>5</sup>

Como es sabido, la comunidad psicoanalítica manifestó una intensa resistencia a la nueva pulsión. Y, cuando finalmente fue aceptada, lo fue haciendo omisión de las contradicciones que el propio Freud había anotado. De manera que el tercer Freud fue incorporado eliminando las objeciones que él mismo se formulara.

En su seminario sobre la *Ética*, Lacan partió de la clara percepción de la dificultad que el propio Freud había localizado en su última teoría pulsional:

“cada vez que Freud se detiene, horrorizado, ante la consecuencia del mandamiento del amor al prójimo, lo que surge es la presencia de esa maldad fundamental que habita en ese prójimo. Pero, por lo tanto, habita también en mí mismo. ¿Y qué me es más próximo que ese prójimo, que ese núcleo de mí mismo que es el del goce, al que no oso aproximarme? Pues una vez que me aproximo a él [...] surge esa insondable agresividad ante la que retrocedo, que vuelvo en contra mío, y que viene a dar su peso, en el lugar mismo de la Ley desvanecida, a lo que me impide franquear cierta frontera en el límite de la Cosa.”<sup>6</sup>

Freud había localizado en el individuo una violencia radical, destructiva, dirigida sobre el prójimo. Para designar el foco hacia el que se dirigía esa violencia letal, Lacan habló de la Cosa.

¿Qué es la Cosa? En un primer momento este concepto suscita las mayores dificultades en la lectura de la *Ética* lacaniana. Pero es necesario advertir que esa dificultad participa de la tendencia, tan característica en Lacan, a ocultar sus fuentes para así fascinar y desconcertar a su audiencia<sup>7</sup>.

En cualquier caso, de esa *Cosa* nos dice dos cosas esenciales. Primero, que constituye el *núcleo del goce*: y que es, por eso, lo opuesto al placer: de ahí la angustia que produce su aproximación. Y, en segundo lugar, que ese *núcleo del goce* se sitúa más allá de la frontera que la Ley establece. Y así, en la medida en que el ser humano se aproxima a ese núcleo, la *Ley se desvanece*.

“Das ding [la cosa] es originalmente lo que llamaremos el fuera-de-significado.”<sup>8</sup>

Allí, se desvanece la Ley, es decir, el orden simbólico: allí, por tanto,

5 S. FREUD: 1929, *El malestar de la cultura*, en *Freud Total 1.0*, Ediciones Nueva Hólade, 1995.

6 J. LACAN: 1959/60: *La Ética del Psicoanálisis, El Seminario 7*, Paidós, Barcelona, 1988, Buenos Aires, p. 225.



7 Las fotos que acompañan a este texto pertenecen al Parterre de Andrómeda de los Jardines del Palacio Real de la Granja de San Ildefonso y han sido realizadas por Axel Kacelnik.

8 J. LACAN: 1959/60: *op. cit.*, p. 70.

cesa la significación, pues la Cosa se encuentra “*más allá de toda articulación significativa*”<sup>9</sup>. O en otros términos: la cosa es lo real:

Das Ding es el “interior excluido [...] excluido en el interior. ¿En el interior de qué? De algo que se articula [...] como el Real-Ich, que quiere decir entonces lo real último de la organización psíquica.”<sup>10</sup>

<sup>9</sup> J. LACAN: 1959/60: *op. cit.*, p. 127.

<sup>10</sup> J. LACAN: 1959/60: *op. cit.*, p. 126.

*La Cosa* es, en suma, lo real en tanto anida en el interior del cuerpo –del otro y de uno mismo. Y es, por eso, lo real mismo del cuerpo. Allí donde se focaliza la agresividad esencial. Por ello lo real de *la Cosa* se encuentra en el comienzo mismo de la experiencia del individuo:

“el carácter esencial de la cosa materna, de la madre, en tanto que ocupa el lugar de esa cosa, de das Ding.”<sup>11</sup>

<sup>11</sup> J. LACAN: 1959/60: *op. cit.*, p. 84.

La Cosa se localiza así en el cuerpo de la madre en tanto lugar donde el individuo vuelca su agresividad en el origen –pues allí, después de todo, muerde. Por ello la ley se manifiesta en su fundamento como prohibición del incesto. Así, la prohibición del incesto, y con ella la cultura toda, tiene por fin construir un supremo objeto de deseo inalcanzable. Pues alcanzarlo supondría descubrir que no hay tal objeto, sino la Cosa misma: lo real.

Y es ahí, en la Cosa, en lo Real, donde Lacan sitúa *la verdad*. Pues, finalmente, en Lacan la verdad no es otra cosa que *la Cosa*:

“la dirección de la verdad es indicada, bajo una cobertura, bajo la Vorstellung mentirosa de la vestimenta.”<sup>12</sup>

Y por eso una de sus más directas manifestaciones es, lo dice elusivamente, a través de un viejo poeta francés, el genital femenino: lo que está debajo del vestido. Localiza ahí perfectamente lo real del cuerpo en su manifestación más rotunda, menos imaginable.

“Esto es, por otra parte, lo que da sentido a esa extraordinaria serie de décimas del poeta Arnaud Daniel... Se encuentra allí la respuesta de la pastora al pastor, pues la mujer desde su lugar, responde por una vez, y en lugar de seguir el juego, le advierte al poeta, en ese grado máximo de su invocación al significante, de la forma que puede asumir en tanto que significante. No soy otra cosa, le dice, más que el vacío que hay en mi cloaca, para no emplear otros términos. Sople un poco allí dentro para ver –para ver si su sublimación todavía se sostiene.”<sup>13</sup>

<sup>12</sup> J. LACAN: 1959/60: *op. cit.*, p. 92.

<sup>13</sup> J. LACAN: 1959/60: *op. cit.*, p. 260.



La verdad es que si Lacan hubiera comenzado por ahí, y si, a la vez, hubiera hecho referencia al origen de esta idea, es decir, a Freud y a su

concepción del genital femenino como manifestación de la castración, tal y como la explicitara en textos como *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica*<sup>14</sup> o *Fetichismo*<sup>15</sup>, su divagación sobre la Cosa hubiera resultado mucho más legible para el lector.

Pero, en todo caso, debemos anotar lo que, con respecto a ello, Lacan da por hecho: que ahí nadie se sostiene. Podríamos decirlo también así: que ahí él no se sostiene.

Y ante la Cosa tal y como se manifiesta en el cuerpo de la mujer, y en la misma medida en que ahí cesa, se desbarata y desvanece todo orden simbólico, toda articulación significante, Lacan avanza de la mano de Sade:

“Esto no quiere decir que no haya otra solución a la perspectiva de ese campo de la Cosa. Otra solución [...] es quizás un poco más seria. Ella se llama en Sade el Ser-supremo-en-maldad.”<sup>16</sup>

“El prójimo, sin duda, tiene toda esa maldad de la que habla Freud, pero [...] ella no es otra cosa sino aquella ante la que retrocedo en mí mismo. Amarlo, amarlo como a mí mismo, es a la vez, avanzar necesariamente en alguna crueldad. ¿La suya o la mía? [...] nada dice que sean diferentes.”<sup>17</sup>

En el acto del amor se movilizaría así, al máximo, esa violencia esencial del hombre:

¿No puede decirse, empero, que Sade nos enseña, en la medida en que estamos en el orden de un juego simbólico, una tentativa de franquear el límite y de descubrir las leyes del espacio del prójimo como tal? [...] ese prójimo en tanto lo más cercano que tenemos a veces, aunque más no sea para el acto del amor.”<sup>18</sup>

De manera que el sexo estaría habitado en lo esencial por la pulsión de muerte. Tal sería entonces la revelación que Sade nos ofrecería: que “el enunciado correlativo al desgarramiento del velo del templo, a saber, el gran Pan está muerto”<sup>19</sup>. Es decir: que Eros, esa pulsión autónoma positiva de Freud, es un espejismo.

A partir de esa evidencia fascinante del mal, Lacan afirma que el *Soberano Bien* no es otra cosa que un *espejismo platónico*<sup>20</sup>, es decir, una construcción imaginaria. Lo que podría resultar, en un principio, un idea fácil de ser aceptada: pues, enunciado así, como categoría abstracta, universal y, en último término, metafísica, no se sostendría frente a los avatares históricos<sup>21</sup>. Pero no es ésta, sin embargo, la objeción que a tal categoría hace Lacan. Pues si rechaza tal noción de un *Soberano Bien*, no duda

14 S. FREUD: 1925, *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica*, en *Obras Completas*, tomo VIII, Biblioteca Nueva, Madrid, 1974.

15 S. FREUD: 1927: *Fetichismo*, en *Obras Completas*, en *Freud Total 1.0*, Ediciones Nueva Hélade, 1995.

16 J. LACAN: 1959/60: *La Ética del Psicoanálisis*, *El Seminario 7*, p. 260.

17 J. LACAN: 1959/60: *op. cit.*, p. 239.

18 J. LACAN: 1959/60: *op. cit.*, p. 238.

19 J. LACAN: 1959/60: *op. cit.*, p. 240.

20 J. LACAN: 1959/60: *op. cit.*, p. 310.

21 Aun cuando resulta menos aceptable presentar al Creonte de la Antígona sofocleana como el representante de ese Bien Supremo: J. LACAN: 1959/60: *op. cit.*, p. 310.

22 J. LACAN: 1959/60: op. cit., p. 238.

23 J. LACAN: 1959/60: op. cit., p. 260. p. 87: "el paso dado, a nivel del principio del placer, por Freud, es mostrarnos que no existe Soberano Bien –que el Soberano Bien, que es das Ding, que es la madre, que es el objeto del incesto, es un bien interdicto y que no existe otro bien. Tal es el fundamento, invertido en Freud, de la ley moral."

24 J. LACAN: 1959/60: op. cit., p. 267. "toda meditación sobre el bien del hombre, desde el origen del pensamiento moralista, desde que el término ética adquirió un sentido en tanto que reflexiones del hombre sobre su condición y cálculo de sus propias vías, se realizó en función del principio del placer. Digo todo, desde Platón, desde Aristóteles ciertamente, a través de los estoicos, los epicúreos y a través del mismo pensamiento cristiano, en santo Tomás. En lo concerniente a la determinación de los bienes, las cosas florecen, del modo más claro, en las vías de una problemática esencialmente hedonista."

25 J. LACAN: 1959/60: op. cit., p. 151: "La ciencia moderna, la de Galileo, sólo había podido desarrollarse a partir de la ideología bíblica, judaica, y no de la filosofía antigua y de la perspectiva aristotélica. El progreso de la eficacia de la captación simbólica no cesa de extender su dominio... de consumir alrededor de ella toda referencia que la limite a datos intuitivos y, dejando todo su lugar al juego de los significantes, culmina en esa ciencia cuyas leyes avanzan siempre hacia una mayor coherencia, pero sin que nada que existe en cualquier punto particular esté especialmente motivado."

26 J. LACAN: 1959/60: op. cit., p. 271.

27 Lacan retoma a este propósito el utilitarismo de Bentham. J. LACAN: 1959/60: op. cit., p. 275.

28 J. LACAN: 1959/60: op. cit., p. 276.

29 J. LACAN: 1959/60: op. cit., p. 357.

30 J. LACAN: 1959/60: op. cit., p. 263.

31 J. LACAN: 1959/60: op. cit., p. 240: "Sade... acceso al espacio del prójimo... técnica orientada al goce sexual en tanto que no sublimado."

en cambio, como acabamos de ver, en afirmar la evidencia de una *maldad fundamental*, de un "mal absoluto"<sup>22</sup> que le conduce a afirmar la existencia de la "maldad fundamental como una de las dimensiones de la vida suprema."<sup>23</sup>

En consecuencia, procede a la crítica filosófica del bien, es decir, a la denuncia de su carácter imaginario. Así, según él, todo el pensamiento ético de Occidente habría planteado esa cuestión en términos hedonistas, es decir, en función del principio del placer<sup>24</sup>. Incluido, añade, el pensamiento cristiano –algo, por cierto, realmente insostenible en una tradición filosófica que ha hecho siempre del sacrificio su figura nuclear.

El lado del bien, para Lacan, es por eso el lado de los bienes, es decir, el de los objetos que se tienen –la dimensión misma de lo imaginario, en suma. Y, a su vez, la tarea del orden simbólico –del universo cultural, en suma– no sería otra que la de sostener esa dimensión imaginaria. Pues el concepto de lo simbólico, en Lacan, se limita al orden racional de los significantes en tanto estructura, malla, red del lenguaje –el concepto procede del segundo Lévi-Strauss– que configura y sostiene el universo imaginario de los bienes. Su manifestación ejemplar se encontraría –así lo dice en la *Ética*– en la ciencia<sup>25</sup>.

De manera que, en suma, los hombres, "con placer hacemos realidad"<sup>26</sup>. Pues el mundo del bien, es decir, en Lacan, el mundo de los bienes, es un mundo utilitario –donde lo *útil* es sinónimo de lo *bueno*, configurado al servicio de las *necesidades* del hombre, y en esa misma medida, una *ficción*, en tanto resultado del *artificio simbólico*<sup>27</sup>. Y es también –aquí comenzaba ya Lacan a lanzar cables a los universitarios de izquierdas– el mundo del poder: "El dominio del bien es el nacimiento del poder."<sup>28</sup>

Que el soberano bien no existe es precisamente, por ello, lo que el paciente deberá aprender en el final del análisis:

La cuestión del Soberano Bien [...] el analista, sabe que no existe. Haber llevado a su término un análisis no es más que haber encontrado ese límite en el que planea toda la problemática del deseo.<sup>29</sup>

Sería tarea del psicoanálisis, entonces, *curar al sujeto [...] de las ilusiones que lo retienen en la vía de su deseo*<sup>30</sup>. De manera que Sade aparece como la guía más inequívoca hacia el goce<sup>31</sup>. Y así, a la vez, la teoría lacaniana del fantasma –y, por tanto, del sujeto– cristaliza entonces a través de Sade:

"Sade está sobre ese límite y nos enseña, en tanto que imagina franquearlo, que cultiva su fantasma".



“En tanto que lo imagina, demuestra la naturaleza imaginaria del límite. Pero también lo franquea [...] en la teoría, en la doctrina proferida en palabras que son, según los momentos de su obra, el goce de la destrucción, la virtud propia del crimen, el mal buscado por el mal y, en último término [...] el Ser-Supremo-en-Maldad.”<sup>32</sup>

Se percibe claramente en esta cita cómo, para Lacan, la Ley, el orden simbólico, no es finalmente otra cosa que una red de significantes destinada a sustentar el espejismo de un universo imaginario: si hace un momento hemos contemplado cómo definía la ley como lo que constituía el límite frente a *la Cosa* –es decir, a lo Real–, contemplamos ahora cómo afirma –de la mano de Sade– la naturaleza imaginaria de ese límite.

De manera que, en este contexto, el sujeto no puede por menos que volverse *impensable*<sup>33</sup>. Tal es el destino del sujeto lacaniano: abolirse, desvanecerse en el momento en el que atraviesa el fantasma<sup>34</sup>. Descubriéndose así, en el punto de llegada, como no otra cosa que puro vacío, nada:

“lo más yo mismo de mí mismo, lo que está en el núcleo de mí mismo, y más allá de mí, en la medida en que el yo se detiene a nivel de esas paredes sobre las que se puede colocar una etiqueta. Ese interior, ese vacío que ya no sé si es mío o de alguien...”<sup>35</sup>

No podría ser de otra manera, pues en su interior no hay finalmente otra cosa que la Cosa:

“Pues ese das Ding está justamente en el centro, en el sentido de que está excluido. [...] ajeno a mí estando empero en mi núcleo.”<sup>36</sup>

Y así, finalmente, el desvanecimiento final del sujeto es correlativo con la promoción de “*la mentira como el deseo más fundamental*”<sup>37</sup>. No hay, pues, ética posible. Del todo descartadas las vías del bien, Sade aparece de nuevo como la referencia teórica central para la definición del héroe –de un héroe, cabe añadir, que sólo puede serlo del mal. Pero ya no se trata, evidentemente, de un héroe: es un psicópata el que ha ocupado su lugar –en la antiética de Lacan como, habría que añadirlo, en el psicothriller postclásico.

La posición de Freud es, sencillamente, la opuesta:

Viereck: “Siempre he creído –señalé– que el psicoanálisis necesariamente introduce en quienes lo practican el espíritu de la caridad cristiana. No hay nada en la experiencia humana que el psicoanálisis no nos ayude a comprender. Tout comprendre c’est tout pardonner.

Freud: “En absoluto –exclamó Freud y sus rasgos adquirieron la

<sup>32</sup> J. LACAN: 1959/60: *op. cit.*, p. 238.

<sup>33</sup> J. LACAN: 1960-1961: *Le transfert. Le Séminaire VIII*, Paris, 1991, p. 119.

<sup>34</sup> “ese mismo punto supremo donde el sujeto se abole en el fantasma, sus agalma.” J. LACAN: 1960-1961: *op. cit.*, p. 190.

<sup>35</sup> J. LACAN: 1959/60: *La Ética del Psicoanálisis, El Seminario 7*, p. 239.

<sup>36</sup> J. LACAN: 1959/60: *op. cit.*, p. 89.

<sup>37</sup> J. LACAN: 1959/60: *op. cit.*, p. 101. Y p. 101: “esa mentira con la que nos enfrentamos todos los días en el inconsciente.” P. 102: “sujeto de la enunciación”: “mintiendo, promueve la verdad.”

expresión de feroz severidad de un profeta hebreo. Comprenderlo todo no es perdonarlo todo. El psicoanálisis no sólo nos enseña qué podemos tolerar, sino también qué debemos rehuir. Nos dice qué es necesario exterminar. Tolerar el mal no es en absoluto un corolario del conocimiento.”<sup>38</sup>

38 S. FREUD: 1930: “Freud, el padre del psicoanálisis”, Entrevista realizada por George Silvestre.

Ahora bien, si tolerar el mal no es en absoluto un corolario del conocimiento, entonces resulta evidente que el conocimiento debe encontrar un fundamento para su correlato: el bien.

Y de ello se ocupa Freud en *Análisis terminable e interminable* (1937), texto emblemático de su última época donde define en términos opuestos a los de Lacan el sentido y el desenlace del análisis. Pues allí, en vez de hablar de un sujeto que se entrega del todo a la pulsión –de muerte– y que, al hacerlo, se desvanece, habla de un *yo maduro* capaz de *domesticar, domeñar el instinto*: de lograr integrarlo en la armonía del yo<sup>39</sup>:

39 S. FREUD: 1937: *Análisis terminable e interminable*, en *Freud Total 1.0*, Ediciones Nueva Hélade, 1995.

“El psicoanálisis permite al yo que ha alcanzado mayor madurez y fuerza emprender una revisión de esas antiguas represiones; unas pocas son destruidas, mientras otras son reconocidas, pero reconstruidas con un material más sólido. Estos nuevos diques son de un grado de firmeza muy distinto al de las primeras; podemos confiar en que no cederán tan fácilmente ante un aumento de la fuerza de los instintos”<sup>40</sup>.

40 S. FREUD: 1937: *op. cit.*

Freud sitúa este objetivo –el de alcanzar la *normalidad psíquica*– como una tarea en extremo difícil, a la que, dice incluso, no llegan muchos psicoanalistas<sup>41</sup>, pero que, en cualquier caso, debe constituir la referencia de su labor, el ideal que lo guía:

41 S. FREUD: 1937: *op. cit.*: “No puede negarse que los psicoanalistas no han llegado invariablemente en su propia personalidad al nivel de normalidad psíquica hasta el cual desean educar a sus pacientes.”

“Es razonable esperar de un psicoanalista –como parte de sus cualificaciones– un grado considerable de normalidad y de salud mentales. Además, ha de poseer alguna clase de superioridad, de modo que en ciertas situaciones analíticas pueda actuar como modelo para su paciente y en otras como maestro”<sup>42</sup>.

42 S. FREUD: 1937: *op. cit.*

¿Es éste un ideal imaginario? En ningún caso, pues no supone ninguna completitud, ningún espejismo de placer. Por el contrario: una extrema tensión ética, como lo muestra el hecho de que hable Freud de *personas de elevada y rara perfección*<sup>43</sup>.

43 S. FREUD: 1937: *op. cit.*

Que no se trata, como decimos, de un ideal imaginario, lo acusa la formulación del saber que lo constituye y que sanciona el final del análisis:

“Con frecuencia tenemos la impresión de que con el deseo de un pene y la protesta masculina [la lucha contra la pasividad] hemos penetrado a través de todos los estratos psicológicos y



hemos llegado a la roca viva, y que, por tanto, nuestras actividades han llegado a su fin. Esto es probablemente verdad, puesto que para el campo psíquico el territorio biológico desempeña en realidad la parte de la roca viva subyacente. La repudiación de la feminidad puede no ser otra cosa que un hecho biológico, una parte del gran enigma de la sexualidad.”<sup>44</sup>

44 S. FREUD: 1937, *op. cit.*

Ningún estado final, pues, de completitud imaginaria, sino el acceso a una roca dura –y por eso hiriente: las rocas duras nos rozan y nos hieren.

Lo que, conviene añadirlo desde ahora mismo, prueba cómo, en Freud, por oposición a Lacan, el estadio genital –pues de tal se trata– nada tiene que ver con la completitud imaginaria que fantasea el enamorado. Se trata en ello, por el contrario, de un estadio que exige vencer exactamente eso que Lacan nos presentaba como invencible: el horror a los genitales femeninos, es decir, lo que Freud denominara *la repudiación de la feminidad*.

De manera que la cuestión del sujeto –como sustantividad, no como negatividad– permanece abierta en Freud: pues tal es lo que nombra con la noción, sin duda confusa, imprecisa, de un *yo maduro, psíquicamente normal*.

O dicho en otros términos: que eso es lo que se juega en el proceso edípico: la construcción de la subjetividad. Es decir: la construcción del ser. La construcción de un sujeto, de un ser, que se constituye no en abstracto, sino en relación al acto que le aguarda. Un ser acto, en suma.

### La Primera Ley, la fase genital y la realidad de la castración

No es extemporánea aquí la referencia a la polémica cuestión de la fase genital –como se sabe, descartada por Lacan como un mito imaginario–, pues ésta no constituye tan sólo para Freud el estadio culminante de cuyo alcance depende el atravesamiento y la superación del Edipo canónico<sup>45</sup>, sino también, y en esa misma medida, la condición de la cristalización de la dimensión ética del sujeto. Pues no sólo constituye la condición de la realización de esa primera ley que, como tal, recibe el hombre en el Génesis: *creced y multiplicaos –“la primacía de los genitales [...] en favor de la reproducción es, por tanto, la última fase de la organización sexual”*<sup>46</sup>–, sino que en ella tiene lugar el proceso material del que depende la constitución ética misma del sujeto.

45 Hemos tratado de justificar el concepto de Edipo canónico en J. GONZÁLEZ REQUENA: *El Horror y la Psicosis en la Teoría del Texto*.

46 S. FREUD: 1923, *La organización genital infantil (adición a la teoría sexual)*.

Recordémoslo: la amenaza de castración provoca una renuncia total al deseo incestuoso:

“el complejo [de Edipo] no es simplemente reprimido en el varón, sino que se desintegra literalmente bajo el impacto de la amenaza de castración.”<sup>47</sup>

<sup>47</sup> S. FREUD: 1925 *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica*, p. 2902.

Se abre, entonces, la vía de la sublimación:

“Sus catexis libidinales son abandonadas, desexualizadas y, en parte, sublimadas; sus objetos son incorporados al yo, donde constituyen el núcleo del super-yo, impartiendo sus cualidades características a esta nueva estructura. En el caso normal –más bien dicho, en el caso ideal– ya no subsiste entonces complejo de Edipo alguno, ni aun en el inconsciente: el super-yo se ha convertido en su heredero.”<sup>48</sup>

<sup>48</sup> S. FREUD: 1925 *op. cit.*, p. 2902.

Es decir: el proceso canónico del Edipo muta el deseo incestuoso en deseo sometido a la ley. Y en este contexto es definido el falo como la herramienta de la conservación de la especie –herramienta, pues, de la primera ley–:

“Dado que el pene –siguiendo aquí a Ferenczi– debe su catexis narcisista extraordinariamente elevada a su importancia orgánica para la conservación de la especie, cabe interpretar la catástrofe del complejo de Edipo –el abandono del incesto, la institución de la conciencia y de la moral– como una victoria de la generación, de la raza sobre el individuo.”<sup>49</sup>

<sup>49</sup> S. FREUD: 1925 *op. cit.*, p. 2902.

Como puede verse, esa que denominamos la primera ley constituye, para Freud, un valor ético fundante e indiscutible. El hijo, en su sistema teórico, es la condición de todo: de la supervivencia de la especie y de la posibilidad misma de la cultura. Y todo ello presupone, como su condición esencial, el acceso del sujeto a la fase genital.

De ello se deriva, por tanto, esa necesidad de Freud que ya hemos consignado y que le conduce a postular, frente a la pulsión de muerte, una fuente pulsional opuesta –Eros– capaz de aportar la energía suficiente capaz de hacerlo posible. Así, competiría a Eros –y al principio que lo comanda, el principio del placer– impulsar la reproducción. Pero hoy sabemos que la reivindicación de Eros no conduce muy lejos, pues nuestra modernidad más inmediata ha constatado sobradamente hasta qué punto el principio del placer tiende a desentenderse de la reproducción: la sociedad occidental contemporánea, con el Estado del bienestar a la cabeza, se organiza precisamente al servicio del principio de realidad-placer y, sin embargo, cada vez encuentra más serias dificultades para hacer posible la reproducción biológica de la especie.

Y no deja de ser notable que esa dificultad que nuestra contemporaneidad experimenta cada vez más acentuadamente encuentre su eco en una cuestión teórica asociada a la posibilidad misma del acceso a la fase genital que Freud nunca logró resolver:

“Probablemente ningún ser humano del sexo masculino pueda eludir el terrorífico impacto de la amenaza de castración al contemplar los genitales femeninos. No atinamos a explicar por qué algunos se tornan homosexuales a consecuencia de dicha impresión, mientras que otros la rechazan, creando un fetiche, y la inmensa mayoría lo superan.”<sup>50</sup>

50 S. FREUD: 1927: *Fetichismo*, p. 2994.

“Pero”, añade más adelante, “sólo lo superan en tanto logran conquistarlo con arduos esfuerzos.”<sup>51</sup>

51 S. FREUD: 1927: *op. cit.*

Evidentemente, de las tres posibilidades que Freud identifica –*homosexualidad*, *fetichismo* o *normalidad* que, subrayémoslo, sólo logra ser alcanzada *con arduos esfuerzos*– las dos primeras suponen posiciones perversas –en el sentido clínico del término. La tercera, en cambio, supone la culminación del Edipo canónico y con ella el acceso a la fase genital.

Pero Freud reconoce que no puede explicar cómo se llega hasta allí: cómo se supera ese horror. De manera que reconoce, en ello, un vacío, una insuficiencia, una cuestión no resuelta en su teoría.

Fue ese seguramente uno de los motivos que conducirían a Lacan, por su parte, a someter a una crítica radical la noción misma de fase genital: nadie lograría, finalmente, superar ese horror a la castración femenina, de manera que el deseo mismo manifestaría por ello una estructura esencialmente perversa:

“ese fenómeno fundamental que se puede llamar la radical perversión de los deseos humanos.”<sup>52</sup>

52 J. LACAN: 1957/58: *Seminario 5: Les formations de l'inconscient*, Seuil, Paris, 1998, p. 76.

“La relación orgánica del deseo con el significante... lo que en él hay de absolutamente problemático, irreductible y, hablando propiamente, perverso... eso que es el carácter esencial, viviente, de las manifestaciones del deseo humano, en primer plano del cual debemos colocar su carácter no solamente inadaptado e inadaptable, sino fundamentalmente marcado y pervertido.”<sup>53</sup>

53 J. LACAN: 1957/58: *op. cit.*, p. 313.

Es en este contexto, por lo demás, en el que debe inscribirse la larga cita de Lacan que encabeza este texto y que cobra la forma de esa fantasía –que presenta como *sublime*, como un *verdadero triunfo*–, que encuentra su clímax en la destrucción definitiva de la especie. Se trata de una fantasía recurrente en nuestra posmodernidad que hemos tenido ocasión

54 J. GONZÁLEZ REQUENA:  
"La edad de oro", en *Trama y Fondo*  
nº 11, Madrid, 2000.

55 J. GONZÁLEZ REQUENA:  
"11 de Septiembre: escenarios de la  
Posmodernidad", en *Trama y Fondo*  
nº 12, Madrid, 2002.

56 J. LACAN: 7º Congreso de la  
Escuela Freudiana de París,  
31/10/1974, p 29-30: "no hay nin-  
guna probabilidad de que eso tenga éxito  
alguna vez [...] la sexualidad, para el  
parlêtre no tiene esperanzas."

57 J. LACAN: 1959/60: *La Ética  
del Psicoanálisis*, El Seminario 7, p.  
375.



58 S. FREUD: 1925: *Algunas  
consecuencias psíquicas de la diferen-  
cia sexual anatómica*.

de encontrar y analizar en lugares varios de la vanguardia, desde *La edad de oro* de Luis Buñuel<sup>54</sup> a *El Club de la lucha*<sup>55</sup>. Textos que constituyen, en todos los casos, expresiones precisas de ese horizonte sadiano de la antiética lacaniana: el horizonte de la destrucción absoluta.

Pero no es menos notable que sea aquí donde Lacan sitúe un auténtico acto –*sería verdaderamente el signo de que el hombre es capaz de algo*–, a la vez que lo excluye en el ámbito de la experiencia sexual, donde afirma una y otra vez que *la relación sexual es imposible*<sup>56</sup>.

Allí, en ese acto que después de todo, en su opinión, no lo es, tan sólo puede haber simulación, es decir, mascarada: *simular con su carne el logro de lo que no está en ningún lado*.<sup>57</sup>

Pero Freud, desde luego, no dio nunca ese paso: aún cuando dejó formulada esa cuestión sin resolver que ya hemos anotado, no por ello renunció a la noción de fase genital –y de relación sexual–, como la cima del Edipo canónico. Rescatar esas nociones, devolverles su actualidad en el pensamiento psicoanalítico, será a partir de aquí el otro objetivo de este trabajo, en la convicción de que se anudan de una manera nuclear con la cuestión misma de la ética.

Hemos recordado ya como Freud fundamenta la eficacia de la amenaza de castración en el descubrimiento por el varón de los genitales femeninos. Pero es necesario señalar que no se conforma con ello: da, además, un sorprendente salto conceptual que le lleva a localizar ahí, en los genitales femeninos mismos, la *realidad* de la castración: habla, a propósito de ellos, de una *castración realizada*, por oposición a la *mera amenaza de castración* que experimenta el varón:

"La divergencia que en esta fase existe entre el desarrollo sexual masculino y el femenino es una comprensible consecuencia de la diferencia anatómica entre los genitales y de la situación psíquica en ella implícita; equivale a la diferencia entre una castración realizada y una mera amenaza de castración."<sup>58</sup>

¿Qué designa con ello? Es decir: ¿cómo opera aquí el término castración? ¿Como el nombre de una realidad dada –la carencia de pene, la hendidura en su lugar? ¿O como –tal es lo que la palabra parece indicar– el resultado de un acto de castración?

Probablemente en ambos sentidos. Pues es precisamente la conjunción de ambos lo que determina el complejo de castración como la cara más profunda del complejo de Edipo. Veámoslo.

Como sabemos, Freud suscita con relación a esta cuestión la fantasía del niño según la cual el padre habría castrado a la madre. Y no es por cierto ésta, contra lo que puede parecer a primera vista, una idea disparatada. Pues, de hecho, nos encontramos ante tres datos que aparecen simultáneamente en la experiencia del niño: la irrupción del padre, el descubrimiento de la falta en la madre y la escena primaria. En ésta, el niño percibe el acto sexual de los padres como un acto violento. Y como uno en el que el padre actúa y la madre padece –gime. Por eso intuye que en su núcleo tendría lugar la castración de la madre, de manera que esa evidencia constituiría el fundamento del temor del niño a que el padre pudiera hacer lo mismo con él.

Desde luego, Freud no dijo que así sucediera realmente, sino que así lo percibía el niño. Sin embargo, como hemos visto, hablaba a la vez, a propósito de los genitales de la mujer, de una *castración realizada*. Laten en esa expresión, por tanto, los dos sentidos de la palabra castración: la percepción y el resultado de un acto. Y por otra parte, ¿no es después de todo esa la evidencia más intensa de la relación del sexo con la pulsión de muerte que le llevó a poner en cuestión el par mitológico Eros / Tánatos? Además, ¿acaso no hay, en ello, gemidos? Los hay, sin duda, y dicen la verdad de lo real del sexo: del dolor que hay en ello.

De manera que Freud localiza ahí, en el acto sexual, la violencia. Pero, al hacerlo, no saca de ello todas las conclusiones necesarias. Y, de hecho, retrocede ante esa evidencia que ha encontrado en el análisis del texto de sus pacientes.

¿Por qué? ¿Por qué no renuncia a un Eros autónomo? ¿Por qué no lo funde con la pulsión de muerte? ¿Quizás porque teme que eso aniquile de un solo golpe toda la obra cultural, todo el edificio ético? En todo caso, ahí se detiene y calla, conformándose con sugerir que el *yo maduro* sabe de eso y lo contiene. Y es ahí, por lo demás, donde el psicoanálisis levanta sus diques frente a la pulsión.

Ahora bien, ¿qué hace después? ¿Qué responde, en la prosecución de su obra, a esta cuestión interrumpida? En seguida nos ocuparemos de ello. Pero antes deberemos volver a Lacan.

Pues Lacan, por su parte, prosiguió a partir de ahí. Y esa fue, después de todo, su principal aportación a la historia del psicoanálisis. Pero, al hacerlo, desencadenó precisamente esos temidos efectos que hicieron a Freud detenerse. Pues, de hecho, con Lacan, como hemos visto, se introduce en el psicoanálisis la deriva deconstructiva que ya en tiempos de

Freud –desde Nietzsche al menos– había comenzado a invadir el pensamiento occidental.

En todo caso, Lacan supo reconocer lo esencial de la pulsión: que empuja a lo real, que reclama el goce –es decir, de acuerdo con nuestra definición: el contacto con lo real. El goce –concepto que toma, una vez más sin reconocer la deuda, del concepto batailliano de *violencia*<sup>59</sup>– como aquello hacia lo que empuja la pulsión de destrucción: no a un objeto, sino a la destrucción de todo objeto, incluido el yo.

<sup>59</sup> G. BATAILLE: 1957: *El erotismo*, Tusquets, Barcelona, 1979.

<sup>60</sup> A. SCHOPENHAUER: 1851: *El Dolor del Mundo y El Consuelo de la Religión*, Alderabán, Madrid, 1998.

Y añade, además, la idea de que lo que se resiste a ello –a la exigencia de goce que emana de la pulsión de muerte– no es otra pulsión de signo opuesto, sino el propio yo en tanto dispositivo imaginario que demanda placer –idea que, una vez más sin que ello sea explicitado, procede de Schopenhauer<sup>60</sup>.

De manera que esto es lo que debemos reconocer a Lacan: que, porque lo dio, nos permite dar el paso ante el que Freud se detuvo. Mas, sin embargo, cabe la posibilidad de darlo en una dirección diferente a la del propio Lacan. Y ello porque la solución lacaniana es insuficiente: si Freud había hablado de dos pulsiones, una negativa y otra positiva, Lacan dio el paso notable de reducirlas a una sola –la pulsión de muerte–, pero manteniendo, para ésta, la valencia negativa. Con lo que no desmitologizó la pulsión, sino que la mantuvo mitológica, pero negativa –infernál, sadiana.

Que eso fuera, seguramente, lo que retuvo a Freud, dice mucho a favor del rigor teórico de Lacan –especialmente como analista de los textos freudianos. Y también, seguramente, de su irresponsabilidad. Pero, ¿por qué esa deriva infernal? Seguramente porque Lacan no supo –no pudo– ver dónde podía encontrarse una mejor solución.

Pues, de hecho, hay en Lacan un punto notable donde, por lo que se refiere al descubrimiento freudiano de la vinculación de la sexualidad con la agresividad, habría de apartarse de Freud: Lacan ignoró en todo momento la función castradora del padre. Y así, al quedar la violencia desligada de esa función paterna castradora y violenta, todo había de conducir a la deriva sadiana. De manera que esa dimensión del más allá del principio del placer, la dimensión de la pulsión de muerte y el goce, quedaba separada, exterior e inaccesible, de toda vinculación con lo simbólico.



### En la senda del cuarto Freud: la verdad histórica, el héroe-profeta

¿Qué hizo, en cambio, Freud? Algo que hubo de desconcertar a todos sus discípulos: intentó construir una teoría materialista del origen de la religión monoteísta. Se trata ya del cuarto Freud<sup>61</sup>, todo él volcado a la escritura de su *Moisés y la religión monoteísta*<sup>62</sup>. Allí, contra todo lo imaginable, hubo de dar un giro radical en su concepción de la religión: el que va de considerarla una forma de opio a reconocer su verdad histórica.

“la religión no debe su fuerza a verdad alguna entendida al pie de la letra sino a la verdad histórica que contiene.”<sup>63</sup>

¿Cómo se conecta esa aventura teórica final con la cuestión pendiente –el acceso a la genitalidad y la función violenta, castradora, del padre en ella? Sin duda, la conexión no es explícita, pero puede ser percibida en una lectura atenta, siempre que estemos dispuestos a rellenar los huecos necesarios. El lazo fundamental es, sin duda, el padre. Y es seguramente en la temática del padre donde mejor se manifiesta la separación de caminos entre Lacan y Freud –ese que llamamos el *cuarto* y al que Lacan en lo fundamental ignora.

Diríase que todo el esfuerzo de Freud condujera a buscar las vías de ligazón entre el padre castrador y ese otro padre, netamente simbólico, que es el Dios monoteísta. Reaparece, así, el padre de la horda: alguien que, en cierto modo, castra a todos. Y, en el otro extremo, Dios, el Padre Ley. Y, entre ambos, emergen las figuras de dos héroes culturales: Moisés y Jesucristo. Está en juego, pues, el lugar: la función del padre<sup>64</sup>.

¿Qué aporta Moisés –pues es en él donde Freud reconoce la figura del héroe, y uno, por cierto, que se encuentra en las antípodas del sadiano– a la teoría freudiana de la función paterna? Precisamente su rasgo distintivo: el ser un profeta; el héroe-profeta entregado a la tarea de construir el fundamento de la posición paterna en Occidente: el Dios monoteísta. Tal sería la *verdad histórica* de la religión.

Notable concepto éste –el de *verdad histórica*–, en el que prácticamente no se ha reparado, cuando, sin embargo, constituye una novedad filosófica decisiva pendiente de ser explotada. Pues hablar de verdad histórica supone situar la cuestión de la verdad fuera del plano donde ha permanecido durante siglos y en el que, llegado un momento dado, hubo de ser derribada –Nietzsche–: el plano de la metafísica.

61 J. GONZÁLEZ REQUENA: *El Horror y la Psicosis en la Teoría del Texto*.

62 S. FREUD: 1934-1938: *Moisés y la religión monoteísta*, *Freud Total 1.0*, Ediciones Nueva Héléade, 1995.

63 citado por Ernest JONES: *Vida y obra de S. Freud*, Vol. III, Ediciones Horme, Buenos Aires, 1960, 1976, p. 213.

64 No debemos olvidar, además, que existe en este periodo un texto, sin duda breve –por oposición al desmesuradamente largo, e inconcluso, titubeante, del *Moisés y la religión monoteísta*–, pero que actúa, en cierto modo, como su revelador –en el sentido químico, también fotográfico, del término–: el de *Un trastorno de la memoria en la acrópolis* (1937). Allí Freud trata de resolver –lo hemos mostrado en *El Horror y la Psicosis en la Teoría del Texto*– la relación con su propio padre.

Pero significa, igualmente, no identificarla con lo real: pues no hay historia de lo real. Por el contrario, sólo hay historia frente a lo real. La *verdad histórica* es, por eso, una verdad construida: su dimensión es la de la palabra en tanto afronta, hace frente a lo real.

Y otro aspecto decisivo: la *verdad histórica* no es constativa, sino profética. Podríamos decirlo así: el Dios monoteísta existe como una realidad histórica –y la prueba es que conforma la historia de Occidente– en la medida en que ha sido profetizado: introducido por la palabra.

Pero esa es también, después de todo, la dimensión de la Ética. Pues, es hora de decirlo, en Freud el soberano bien existe y nada tiene que ver ni con lo metafísico ni con lo imaginario: para Freud el soberano bien es siempre histórico y no es otro que la verdad:

Y, finalmente, no debemos olvidar que la relación psicoanalítica está basada en un amor a la verdad –esto es, en el reconocimiento de la realidad– y que esto excluye cualquier clase de impostura o engaño<sup>65</sup>.

<sup>65</sup> S. FREUD: 1937: *Análisis terminable e interminable*, op. cit.

“Que esto excluye cualquier clase de impostura o engaño”, muestra hasta qué punto la noción freudiana del bien nada tiene que ver con lo imaginario. Pues el bien no es la extensión ni la suma de los bienes –de los objetos, del placer–: su dimensión no pertenece al ámbito de lo imaginario sino al de lo simbólico. Es decir: su dimensión es la de la verdad, es decir, la de la palabra.

La verdad en Freud, por eso, no es lo real, sino la palabra real que lo afronta y, al mismo tiempo, lo configura –tal es lo que nombra la expresión *reconocimiento de la realidad*. Y, en esa misma medida, el soberano bien es, igualmente, la dignidad: la dignidad del que afronta la verdad. Esa es la dimensión en la que hay que situar ese *yo maduro* que nace, en el análisis, en tanto construido por el trabajo simbólico que en él tiene lugar. Pues el yo maduro es un yo con cicatrices: a través de esas cicatrices que lo hienden y configuran –que hacen de él una figura hendida y por eso humana– sabe de la verdad que lo sujeta y habita: esa verdad que late en su interior y que conforma al sujeto del inconsciente.

De manera que el cuarto Freud comienza a alumbrar una solución opuesta a la lacaniana. Para Lacan todo se reduce, finalmente, a una dialéctica sin solución –y por eso letal– entre la pulsión y el yo, en la que el sujeto no encuentra otro destino que su disolución –al atravesar el fantasma. Es por eso, lo dice una y otra vez, un sujeto que, en lo esencial, nunca sabe. Y sin embargo, paradojas de la aventura del saber, fue él

quien, a la vez que lo negaba, realizaba esa articulación, esa lexicalización esencial que tanto nos permite avanzar en la comprensión del cuarto Freud: la de *el sujeto del inconsciente*.

### La escena primordial y la función simbólica de la palabra

Freud no tuvo tiempo de introducir esta nueva magnitud –la *verdad histórica*– en su aparato teórico. Y sin embargo, todo invita a ello. Ya va siendo hora, por tanto, de que lo hagamos.

Señalábamos más arriba cómo, una vez localizada la violencia en el núcleo del acto sexual, Freud callaba, se aferraba a su par mitológico de pulsiones. Y habría que añadir: retrocedió incluso en una diferencia esencial que había acuñado en su momento: la diferencia entre la pulsión –como energía en sí misma libre– y el deseo en tanto pulsión ligada a un objeto –y por cierto que también en esto le siguió Lacan. Es notable, a este propósito, el que tanto en ese texto esencial que es el *Análisis terminable e interminable*, como en el *Compendio del Psicoanálisis* que escribe al año siguiente (1938), esa diferencia haya desaparecido.

En ambos, Freud habla de cómo la cultura contiene, reprime y canaliza la pulsión –esa pulsión que por ser tal siempre localiza a la muerte en su horizonte– a través de ciertos *diques* –la expresión en suya– que la encauzan y canalizan de acuerdo con la ley. Ahí, sin duda, la función del padre prohibidor se entiende bien, pero no encuentra un lugar claro su contrapartida más dura: la del padre castrador.

¿Qué necesitaba para poder articular esa violencia, la del padre prohibidor pero sobre todo castrador? Necesitaba, precisamente, poder articularla en una dimensión de otra índole –precisamente esa en la que el deseo se constituye como articulación, como ligazón de la pulsión. Necesitaba pues de otra cosa que sabía que existía –pues la ética, el compromiso con la verdad, era para él un dato esencial de su experiencia–, pero que, sin embargo, no entendía, no lograba articular.

¿Qué? Precisamente esa función simbólica de la palabra que no es otra que la función profética. En ella el padre comparece no sólo como quien prohíbe y castra, sino también como quien, a la vez, promete. Y, prometiendo, funda al ser en su dimensión esencial que es a la vez –¿cómo podría ser de otra manera?– histórica.

Reconstruyamos pues ese proceso: retomemos la cuestión de la culminación del Edipo: ¿Qué hace posible el paso de la fase fálica a la fase genital? Sólo una cosa puede hacerlo: una palabra que oriente hacia allí el goce –es decir: una guía simbólica. Es decir, una promesa: la promesa de un héroe profeta –*Habrà, para ti, un momento en que habrás de conocer del goce.*



Ahora bien: ¿no es de eso de lo que hablan los cuentos maravillosos? Esos cuentos que el niño recibe como profecías que sus padres, en tanto Destinadores, le dan –sería más exacto decir que le *donan*– cuando se los cuentan. Y éste es el saber que esos cuentos encierran: que la princesa le aguarda, y que por eso habrá de cualificarse como héroe capaz de vencer a su dragón y salvarla. Y también que, a ese dragón, habrá que cortar la cabeza.

En ellos, la función del Destinador, del padre simbólico, es nuclear: destina –y promete– la tarea. Son cuentos, recordémoslo, que no se cuentan en cualquier momento sino, precisamente, en el periodo de las pesadillas infantiles, es decir, en el momento en el que la escena primaria –preferiríamos denominarla *primordial*– late muy cerca de allí. En ese momento, por tanto, en el que el yo del niño, no alimentado por la presencia de la madre, tiembla, se tambalea. Intenta dormir, pero despierta en pesadilla, pues la madre no sólo no está allí, sino que está en otro lugar, cerca de allí pero tras una puerta cerrada. Y allí, gime –allí arde con las llamas del goce.

El niño, como la niña, intentan ir a salvarla, pero, cuando lo hacen, chocan con la puerta cerrada. Y con el padre. Pues bien, allí, tras esa puerta, el padre ejerce como padre castrador: castra a la Imago primordial sobre la que el yo del niño se ha configurado por identificación. Y, en esa misma medida, castra al yo. Le hace un corte que cicatriza –pero sólo si es acompañado por la palabra, por el relato simbólico necesario– como identidad sexual diferenciada.

Se trata, precisamente, de lo que hemos tratado de mostrar a través del análisis del rito de *Los 3 Reyes magos*<sup>66</sup>: del proceso, bien material e histórico, de la construcción del inconsciente a través de la inmersión de la escena primaria simbolizada. Pues esto es, después de todo, lo que hay en el núcleo del inconsciente: una experiencia de lo real –la escena primaria– prendida por un relato simbólico. Y, así, constituida en escena primordial.

<sup>66</sup> Jesús GONZÁLEZ REQUENA: *Los 3 Reyes Magos*, Akal, Madrid, 2002.

### Del enamoramiento al acto: el héroe frente a la mujer

De manera que esta es, finalmente, la cuestión esencial: que haya un momento dado, y demorado, para eso, es decir, para el goce –para la violencia. Si el varón puede llegar allí es porque la violencia, la agresión, late en él. Y si la mujer puede entregarse allí es porque la violencia y la agresión late, igualmente, en ella.

Pero conviene que, cuando eso suceda, cuando lleguen hasta allí, eso sea algo más que un *suceso* –una experiencia de lo real desintegradora, vacía de sentido–, es decir: hace falta que alcance la dignidad del *acto*. ¿Cuál es la condición necesaria para ello? No basta, desde luego, con la voluntad. No es una cuestión de conciencia. Pues en el momento del acto, que es el momento de lo real, la conciencia, el Yo, no está –se desvanece a la vez que el objeto que lo ha configurado–; para eso hace falta contar, en el inconsciente, con un relato verdadero: uno capaz de prefigurar el acto para que así, cuando éste tenga lugar, pueda ser conformado como palabra –y encuentre, en esa misma medida, sentido. Hace falta, en suma, que ese momento vacío de conciencia, el momento del acto, pueda quedar inserto en un relato que lo integre, lo conforme y lo continúe. Tal es, después de todo, lo que diferencia al mero suceso –siempre real– del acto: pues sólo hay, en rigor, acto, cuando el suceso puede encontrar su lugar y resultar inscrito en el relato que lo configura y lo dota de sentido.

Y después de todo, toda la obra cultural, en ese que es su principal monumento, el erotismo, apunta hacia ello: a hacer de la violencia algo humano y productivo. La tarea del rito, por eso, no estriba sólo en canalizar la pulsión, sino también –eso es, después de todo, lo fundamental– en permitirle alcanzar la mayor intensidad. El máximo poder transgresor. Precisamente por eso uno de los aspectos centrales de esa tarea cultural, tal y como se simboliza en la historia de Occidente a través del culto a la Virgen y del amor cortés, es la construcción del enamoramiento.

Sin duda: el enamoramiento es un estado imaginario, más no por ello debemos despreciarlo, sino todo lo contrario: debemos valorarlo como un momento a la vez imaginario y necesario. Y ello por algo evidente que parece hemos olvidado: que enamorarse –poder enamorarse– es un síntoma de salud. Pues de lo que se trata en tal estado es, precisamente, de realizar esa tarea esencial que consiste en construir el deseo: literalmente: en ligar la pulsión a un objeto.



Allí, en el enamoramiento, se reedita el primer objeto del deseo como objeto total. Y allí alcanza, en esa misma medida, su máxima intensidad el deseo imaginario, a la vez que la fase fálica alcanza su culminación: la que se expresa en el anhelo de poseer el objeto, de fundirse con –en– él. Pero, desde luego, no basta con eso. Es más, en ese estado, el del enamoramiento, el varón corre el peligro de quedar paralizado en un estado de adoración hacia el objeto que le impida afrontar la tarea que lo aguarda. Pues es eso, precisamente, lo que le aguarda: una tarea. La apoteosis de la fase fálica –presidida por la dialéctica del tener– que se alcanza en el enamoramiento debe por ello resolverse como acceso a la fase genital: esa fase que ya no es la fase del *tener*, sino la del *hacer* y el *padecer*.

En ningún lugar como en el Occidente cristiano –y hay que añadir, católico– el tabú de la virginidad ha llegado más lejos en su dimensionamiento simbólico: hace de la mujer, de su virginidad, algo sagrado precisamente para permitir que la violencia del acto sexual alcance su máxima intensidad. Pues si se trata de llevar la violencia a su mayor intensidad, ¿qué puede haber de más intenso que la destrucción, la castración del objeto más sagrado y más bello? –Conviene recordarlo: el fetichista no se enamora: el *objeto a* es, digámoslo de una vez, un objeto bastante miserable. De manera que, cuando se lo atraviesa, se atraviesa, después de todo, bien poco.

Y es en este contexto, por cierto, donde el falo adquiere su dignidad. Aquí, también, la oposición entre Freud y Lacan es neta. Pues para éste último el falo constituye el *resorte* mismo de *lo cómico*:

“En la dimensión cómica... se trata también de la relación de la acción con el deseo y de su fracaso fundamental en alcanzarlo.

“La dimensión cómica está creada por la presencia en su centro de un significante oculto, pero que en la comedia antigua, está ahí en persona –el falo... lo que... nos hace reír... el hecho de que la vida se desliza...”!

“El falo no es sino un significante, el significante de esa escapada.”<sup>67</sup>

Ya hemos constatado cómo para Freud, por el contrario, el falo obtiene su dignidad de su función en relación a la primera ley –dada su *importancia orgánica para la conservación de la especie*<sup>68</sup>–: no sólo pues, un significante, sino también una herramienta a la vez simbólica y real que determina la diferencia y la dialéctica misma de los sexos:

“Lo masculino comprende el sujeto, la actividad y la posesión del pene. Lo femenino integra el objeto y la pasividad. La vagina

67 J. LACAN: 1959/60: *La Ética del Psicoanálisis*, El Seminario 7, p. 373.

68 S. FREUD: 1925, *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica*, p. 2902.



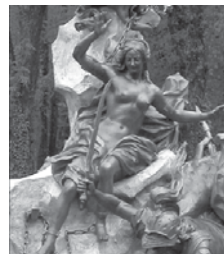
es reconocida ya entonces como albergue del pene y viene a heredar al seno materno."<sup>69</sup>

Lo que no excluye, desde luego, que, en el juego de la seducción, cuya dialéctica se despliega todavía en el ámbito de la fase fálica –recordémoslo: la del tener y no tener–, comparezca un falo imaginario. Ahora bien, cuando se abre el horizonte del acto –ya no regido por la dialéctica del tener y no tener sino por la del hacer y el padecer que caracteriza a la fase genital– ese falo imaginario comparece del lado de la mujer. Pues en tanto ella convoca al hombre al acto lo hace invistiéndose fálicamente: si es el falo lo que hace figura en la dialéctica imaginaria, la mujer, para convocar al hombre al acto, se da como figura: se yergue –subida, incluso, a unos altos zapatos de tacón–, se estiliza –de ahí su preocupación por tener una *bueno figura* –, se ofrece, toda ella, como aquello, precisamente, de lo que carece. No basta, pues, para definir esa posición que, entonces, es la suya, con el enunciado lacaniano que afirma que *la mujer, en el amor, da lo que no tiene*<sup>70</sup>. Sería más exacto decir que, en el juego de la seducción –pues, volveremos a ello en seguida, otra cosa es lo que se juega en el amor– la mujer *se da* –se pone en escena– como lo que no tiene: como eso que sabe puede guiar el deseo del hombre hacia el acto. Y por eso se inviste fálicamente, se da –no como un *objeto a*, sino– como un falo imaginario. Proclama, así, ser el objeto del deseo, pero lo hace en un gesto de desafío hacia el hombre para el cual levanta esa escenografía; pues en ella late, finalmente, este enunciado: *demuéstrame que no lo soy, que tú lo tienes*. Podríamos, todavía, enunciarlo de una manera más directa: si se yergue, si se eleva sobre el pedestal de sus zapatos de tacón, lo hace, finalmente, para ser derribada de él y, entonces, más allá de todo ese esforzado trabajo escenográfico, poder entregarse al goce.

Así, frente a ese falo imaginario, el falo de la fase genital es, por el contrario, el falo que se usa: la herramienta del acto que es también la herramienta del goce: un falo *real* que hiere y castra –por eso la espada es su mejor metáfora. Pero es también, a la vez, un falo *simbólico*: pues nombra y promete; es la palabra del compromiso con la mujer: de ser su amo, sujetarla en su goce, darle su nombre, acoger a su hijo.

En cierto modo, esta es la asombrosa tarea de la cultura: poner en el centro de todo, con la máxima dignidad transgresora, un momento de violencia radical capaz de devenir en un goce productivo. Pues eso es, finalmente, lo que exige la primera ley: un horizonte productivo para el goce: el hijo<sup>71</sup>. Y así el ser, porque es en la palabra, se perpetúa como palabra encarnada.

69 S. FREUD: 1923: *La organización genital infantil* (adición a la teoría sexual)



70 J. LACAN: 1956/1957: *Seminario 4: La relación de objeto*, Paidós, Barcelona, 1984, p. 155.



71 El falo y su importancia orgánica para la conservación de la especie.



72 S. FREUD: 1927: *Fetichismo*, op. cit.: "Adviértase [...] qué función cumple el fetiche y qué fuerza lo mantiene: subsiste como un emblema del triunfo sobre la amenaza de castración y como salvaguardia contra ésta; además, le evita al fetichista convertirse en homosexual, pues confiere a la mujer precisamente aquel atributo que la torna aceptable como objeto sexual. [...] El fetichista no halla dificultad alguna en lograr lo que otros hombres deben conquistar con arduos esfuerzos."



De esto, pues, se trata, entonces. El héroe, armado con su falo, afronta a la mujer –a lo real que hay en ella. El héroe, decimos, pues aunque esta palabra no termine de cristalizar en el discurso freudiano sobre la diferencia sexual, resulta sin embargo la más apropiada para caracterizar la posición masculina en tanto capaz de acceder a su función en la fase genital.

Pues tal es, después de todo, la posición masculina tal y como Freud la concibe: aquella que ha superado la posición homosexual y la fetichista para, vencido *con arduos esfuerzos*<sup>72</sup> el horror a la castración de la mujer, ser capaz de poseerla y, al hacerlo, infligirle el goce.

Y la mujer, a su vez, comparece allí como la que, en tanto se da como lo que no tiene, en tanto pone en escena el falo imaginario, encarna el objeto total. Y así, en tanto tal, se ofrece como objeto sagrado para un sacrificio ritual: se entrega al hombre, se da como objeto, para ser castrada. Y así, a través del hombre, se entrega al goce: sabe de lo real que hay en ella. Y de eso se trata, a su vez, para el hombre: no de tenerla, sino de poseerla: de infligir la castración a la mujer, desposeerla de su posición fálica, castrarla, hierirla y, al hacerlo, afrontar el desvanecimiento del objeto.

Allí se toca lo real, y por eso la castración es uno de sus nombres. Y por eso, a la vez, el héroe es el que camina de frente hacia el goce: pero no hacia el goce mediocre del *objeto a* –el goce del fetichista–, ni a ese otro goce canalla de la aniquilación del otro sujeto. Por el contrario: el héroe es el que camina de frente hacia ese goce más intenso que es el del sacrificio del objeto más bello.

Pero, sobre todo, el héroe es el que resiste, en ese sacrificio, la desaparición del objeto, abrasado por el goce y, entonces, es capaz de tender la mano al sujeto que emerge de esa desaparición: un sujeto que goza, es decir, que padece.

Y entonces, si el hombre aguanta ahí, descubre que la compasión –el saber de la pasión del otro, del otro sujeto– es el verdadero nombre del amor.