



## EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD EN KANT Y FREUD

Juan José Ipar  
Médico psiquiatra y filósofo

[jjipar@yahoo.com.ar](mailto:jjipar@yahoo.com.ar)

### RESUMEN:

¿Somos libres de elegir nuestros actos o todos ellos son efecto necesario de alguna causa que los condiciona? ¿Hemos de considerarnos seres puramente naturales o nos exigiremos cierta responsabilidad moral en nuestras acciones? ¿Cuáles son nuestras obligaciones respecto de los demás?

Estas y otras preguntas conexas han desvelado a la humanidad desde la Antigüedad, desde el comienzo mismo de la filosofía y todavía siguen abiertas para nosotros, a pesar de que una posición pesimista y pragmática se ha enseñoreado en las últimas décadas tanto en los círculos intelectuales y académicos cuanto en los medios de comunicación masiva. La aparente caducidad de toda trascendencia que valorice más o menos objetivamente la existencia humana nos ha arrastrado a una ramplona concepción materialista de la moral, acorde con la cual gozar cuanto se pueda es el *solum desideratum* y, de acuerdo con el apotegma que debemos a Lacan, de lo único que podemos sentirnos culpables es de ceder o haber cedido en cuanto a nuestro deseo, cosa que pareciera arrojarnos en los brazos del egoísmo y aun del mal, según lo indique la ocasión. En otro contexto, el mismo Lacan, empero, agrega con cierto disgusto a sus cuatro discursos un quinto, al que denomina discurso capitalista, el cual asegura que se puede gozar con objetos, ilusión que nos impele a todos al más burdo y tenaz de los consumismos.

## Terminología y concepto

El primer problema importante es el de la delimitación del concepto mismo de libertad. Si se consulta el clásico *Vocabulaire* de Lalande<sup>1</sup>, lo que se advierte en primer término es que existe una dualidad en la palabra misma: la *liberté* francesa se desdobra en alemán en *Freiheit* y *Willensfreiheit*, en latín en *libertas* y *liberum arbitrium*. En principio, se nos dice que libertad y libre arbitrio son la misma cosa. No lo son, sin embargo, en un autor tan importante como San Agustín<sup>2</sup>, que distingue una de otro y considera que *libertas* es una capacidad de actuar siempre bien y debe ser atribuida exclusivamente a Dios<sup>3</sup>, mientras que el *liberum arbitrium*, propio del hombre, es una capacidad de actuar bien o mal. La índole pecadora del hombre (*non posse non peccare*) se contrapone radicalmente a la santidad divina (*non posse peccare*).

Una segunda dualidad debe ser remarcada en el artículo del *Vocabulaire*<sup>4</sup>: libertad puede ser considerada en un sentido general (*sens général*) y en una cantidad de sentidos derivados como el político, el social, el moral, el psicológico, como opuesto al determinismo y, finalmente, en un sentido trascendental o nouménico<sup>5</sup>. Así, ante todo, libertad en el sentido general es el "estado del ser que no sufre ninguna restricción y que actúa conforme a su voluntad o a su naturaleza."<sup>6</sup> En el sentido político, por ejemplo, libre es aquel que no es esclavo ni prisionero, aquel cuya voluntad no está enajenada a otro, aunque, en un sentido psicológico, diríamos nosotros, un sujeto empírico cualquiera puede albergar en su interior "fuerzas extrañas que lo constriñen al modo de un amo tiránico"<sup>7</sup>. Para un analista es difícil no ver al Superyó en este amo interiorizado: lo retomaremos más abajo.

No nos detendremos a comentar todo el extenso artículo del *Vocabulaire* y sólo retendremos una definición de Voltaire que afirma que "la libertad consiste en no depender más que de las leyes"<sup>8</sup>. Es una variante de aquella que dice que ser libre es ser esclavo (dependiente) de la ley. Con ello se quiere decir que de las muchas esclavitudes que un hombre puede tener, hay una que lo vuelve paradójicamente libre. Un sujeto no sujetado a la ley no sería propiamente hablando un sujeto libre y, en rigor, ni siquiera se habría constituido como sujeto, puesto que en la misma definición de sujeto encontramos dicha sujeción a la ley<sup>9</sup>.

## Introducción aristotélica

Es corriente decir que en las primeras obras de alguna especialidad determinada, en toda obra verdaderamente inaugural, se vislumbran muchas de las dificultades y algunas de las soluciones que el tema entrañará de allí en más para las sucesivas generaciones de pensadores o simples cultores de dicho campo. En el ámbito de la ética, ese lugar destacado lo ocupa la *Ética a Nicómaco*<sup>10</sup>, la principal obra de Aristóteles dedicada a estas cuestiones. Allí, el Estagirita hace una serie de distinciones que desbrozan sumariamente el terreno de la investigación ética. En los primeros capítulos del Libro III, distingue entre *deseo* (βούλησις, ὀρεξις) y *elección* (προαίρησις) y dice que el primero lo tenemos en común con los otros animales, pero que la segunda es propiamente humana y la reflexión moral debe restringirse a ella. Hay, además, oposición entre elección y deseo

<sup>1</sup> *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, Librairie Félix Alcan, París 1928.

<sup>2</sup> Véase *De libero arbitrio*, especialmente el Libro II, cap. II, p 266 y ss. de la edición de la B.A.C., Obras de San Agustín, tomo III, Obras filosóficas.

<sup>3</sup> Se aproximaría a la noción kantiana de *voluntad santa*, esto es, de una voluntad capaz de determinarse siempre racionalmente.

<sup>4</sup> *Op. Cit.* P 413 y ss.

<sup>5</sup> *Vide infra* cuando hablamos de Kant.

<sup>6</sup> "État de l'être qui ne subit pas de contrainte, qui agit conformément à sa volonté, à sa nature", p 415.

<sup>7</sup> *Op. Cit.*, p 413, Lalande lo ubica en lo que llama *sens primitif*.

<sup>8</sup> "La liberté consiste à ne dépendre que des lois", *Pensées sur le gouvernement*, VII.

<sup>9</sup> Paralelamente, y en una perspectiva freudiana-lacaniana, el deseo de un sujeto no sujetado no sería un deseo libre sino apenas un apetito errático incapaz de encontrar algún objeto al que dirigirse. La castración en tanto operación simbólica tiene por efecto, por así decir, el deseo como nostalgia por un objeto que se perdió y que continuamente se intenta reencontrar (*Wiederfindung*).

<sup>10</sup> Utilizamos la edición greco-castellana con introducción y notas a cargo de Julián Marías, Instituto de Estudios políticos, Madrid, 1970. La traducción es del propio Marías y de María Araujo. -2-

y de ellos se dice que el segundo se orienta a un fin (τέλος)- podemos desear la salud, por ejemplo- y la primera se refiere a los medios por los cuales dicho fin puede ser alcanzado- medidas higiénicas preventivas que puedo adoptar en vistas a obtener la salud deseada. Aquí se ve el carácter pragmático más que específicamente ético de la elección. La segunda oposición importante es entre *elección* y *apetito* (επιθυμία) como dos especies de un género que los abarca, el de *lo voluntario* (το ηκύσιον). El apetito se refiere a lo agradable y lo doloroso- placer/displacer en clave analítica-, la elección, en cambio, se ciñe, como ya señalamos, a la búsqueda y hallazgo de criterios racionales indispensables para alcanzar un fin. Aristóteles también diferencia elección de *impulso* (θυμός, misma raíz que επιθυμία) y dice que nada que haya sido hecho por impulso lo ha sido por elección, ambos conceptos se oponen y excluyen mutuamente. En conexión con esto, más adelante Aristóteles relaciona elección y *deliberación* (βουλευεσθαι). Un problema lexicológico lo constituye el hecho de que βούλησις (deseo) y βουλευεσθαι (deliberación) proceden de la misma raíz presente en el verbo (βουλευτική όρηξις)<sup>11</sup>. aunque sus significaciones respectivas entren en oposición. Se pregunta Aristóteles qué cosas son las que elegimos. La conclusión es que aquello que elegimos es aquello que consideramos bueno<sup>12</sup> y, más abajo<sup>13</sup>, dice que se elige "lo que se ha decidido como resultado de la deliberación". La elección es, entonces, el término o culminación de la deliberación.

Y aquí viene la frase famosa, acorde con la cual, puesto que lo que se elige ha sido objeto de deliberación y es también algo deseado, se reúnen de esta manera elección, deliberación y deseo y, entonces, puede Aristóteles decir que *la elección es un deseo deliberado* (βουλευτική όρηξις)<sup>14</sup>. Con todo esto, lo que Aristóteles nos dice es que el acto voluntario es un proceso que comienza con un deseo, sigue con la deliberación y culmina con la elección. En la επιθυμία, la deliberación no es propiamente tal puesto que sólo se circunscribe a la determinación de lo agradable o desagradable, mientras que en el θυμός se pasa directa y atolondradamente del deseo a la acción, mientras que sólo hay elección si antes hubo deliberación. Esta última implica razón y reflexión (λόγος y διάνοια) y puede incluir o no consideraciones morales. Lo que Aristóteles ha hecho es correlacionar tres conceptos (deseo, deliberación y elección), pero plantear que hay allí una suerte de prefiguración de una ética del deseo, como algunos autores lacanianos lo hacen, es considerablemente exagerado y peca de anacrónico. La noción de deseo presente en el texto dista enormemente del *Wunsch* freudiano y no está relacionada como éste con falta alguna<sup>15</sup>. El esquema aristotélico se parece mucho más al proceso o función psíquica que los viejos psiquiatras denominaban actividad o *conación*, que se dividía en cuatro etapas: la gestación del impulso, la deliberación- típicamente tortuosa y desmedida en los obsesivos-, la toma de decisión- aplazada *in æternum vel sine die* por los neurasténicos- y el acto.

En este último párrafo, Aristóteles se pregunta sobre qué cosas se delibera, si sobre todas o sólo sobre algunas. Nadie delibera sobre el cosmos o sobre la inconmensurabilidad de la diagonal y el lado [del cuadrado], ni sobre las sequías o lluvias, ni, en general, acerca de las cosas que suceden por azar (τύχη) debido a que ninguna de ellas ocurre por nuestra intervención. Así pues, deliberamos sobre lo que está a nuestro alcance y es posible realizar. Podemos, sí, desear lo imposible, pero no hacerlo ni deliberarlo, así como tampoco deliberamos sobre las cosas que ocurrirán necesariamente. Entonces, corrige y amplía Aristóteles su fórmula y dice que *la elección es un deseo deliberado de las cosas que están en nuestro poder* [hacerlas].

Ross comparte el reproche que muchos autores han hecho a Platón y también a Aristóteles de carecer de una "concepción clara de la voluntad"<sup>16</sup> y, en su opinión, esta doctrina de la elección viene a probarlo. Aristóteles yerra, según Ross, al considerar la elección como una especie del género deseo y, en segundo lugar, al decir que la elección se limita a los medios y que los fines sólo

<sup>11</sup> *Eth. Nic.* 1113 a 9 y ss.

<sup>12</sup> *Eth. Nic.* 1112 a 3y 4.

<sup>13</sup> *Eth. Nic.* 1113 a 2 y ss.

<sup>14</sup> *Eth. Nic.* 1113 a 9 y ss.

<sup>15</sup> En el *Banquete* de Platón sí aparece el deseo (*eros*) relacionado con la falta en el discurso de Sócrates. Véase el comentario de Lacan a dicho diálogo en el Seminario VIII.

<sup>16</sup> Véase D. Ross, *Aristóteles*, Ed. Charcas, Bs. As., 1981, p. 286 y ss.

pueden ser deseados y cita muchos pasajes de otros textos del Estagirita en los que la elección se refiere a un fin<sup>17</sup>.

A todo esto debemos agregar que, puesto que los actos virtuosos no sólo son voluntarios sino también conforme a una elección, se deduce de ello que la virtud o el vicio están en nuestro poder y dependen de nosotros. Parece seguir en esto la doctrina socrática de que el vicio o el mal residen en la ignorancia y el error y que nadie puede querer el mal a sabiendas<sup>18</sup>. Es cierto que existe el engaño (απάτη) y nadie podría ser responsable de que algo que parecía bueno no resultara tal a la postre. Sin embargo, Aristóteles pone mucho cuidado en dejar sentado que "el hombre es responsable de su estado moral"<sup>19</sup> y está "en nuestro poder" ser virtuosos o viciosos y aquí es donde, dice Ross, se aproxima Aristóteles a la cuestión del libre albedrío, llegando a "un resultado poco concluyente". No se trataría quizá tanto de afirmar el libre albedrío humano sino de refutar alguna tesis sofística que pretendiese excusar a los hombres de la responsabilidad por sus acciones. Aristóteles no cree demasiado en el libre albedrío sino más bien en el carácter (ἦθος) de las personas y cierto pesimismo sobrevuela sus textos desde que afirma que una vez que el carácter de una persona se ha establecido, éste no puede ser cambiado por la mera voluntad del sujeto<sup>20</sup>. En el libro V de la *Ética a Nicómaco*<sup>21</sup>, dice que "los hombres piensan que el obrar injustamente está en su poder y que, por tanto, la justicia también es fácil". Subsiste la dificultad de que, aun cuando un acto sea voluntario, ello no implica que sea producto del libre albedrío y la prueba es que, para Aristóteles, también los animales son capaces [de actos voluntarios].

Para Platón, para Aristóteles y tal vez para toda la Antigüedad precristiana, libre es únicamente el sabio: sólo él ha podido educar su alma lo suficiente como para liberarse de las ataduras del prejuicio y de la pasividad a las que se ven sometidos los hombres comunes, οἱ πολλοί, los muchos que menciona Platón en el mito de la caverna<sup>22</sup>. Allí, el simple mortal es presentado como encadenado e inducido a considerar como real lo que apenas es mera fantasmagoría (εἰκασία)<sup>23</sup>. El camino hacia lo que Aristóteles llama vida contemplativa (βίος θεωρητικός) es arduo y pocos son los que están dispuestos a dejarse arrancar a la seducción de los placeres inmediatos y accesibles sin gran esfuerzo<sup>24</sup>.

### Naturaleza y moralidad

Kant sostenía que el hombre, *qua* ente natural, pertenece al Reino de la Naturaleza y reza para él la ley de la causalidad mecánica, en función de la cual puede explicarse todo lo humano, aun las interacciones y conflictos con el prójimo. En tanto ciencia natural, la Psicología es precisamente la encargada de estudiar las manifestaciones sensibles de la problemática alma humana<sup>25</sup>, la conducta. Pero, además, en la *Crítica de la Razón Práctica*, agrega que es un *factum*- esto es, algo cuya verdad se impone y cuya existencia no puede, por tanto, ser discutida como tal- el que nos cuestionamos el valor moral de nuestras acciones así como las de los demás y que las evaluamos

---

<sup>17</sup> *Top.* 172 b 11; *Meteor.* 339 a 9; *Met.* 1004 b 25; *Pol.* 1269 b 13 y 1271 a 32; etc..

<sup>18</sup> El mal radical de Kant es aquel que se elige a sabiendas.

<sup>19</sup> Ver Ross, *Op. Cit.* p. 287 y *Eth. Nic.* 1113 b 10 y ss.

<sup>20</sup> 1114 a 12-21.

<sup>21</sup> 1137 a 4-9.

<sup>22</sup> Véase en el *Protágoras* (358 c) la importancia decisiva que Platón atribuye al dominio sobre sí mismo (ἐγκράτεια) en la relación del hombre con sus pasiones, al igual que Jenofonte (*Memor.*, IV, 5) y, con ellos, prácticamente todos los autores antiguos.

<sup>23</sup> Ver *República* VII.

<sup>24</sup> Véase el comienzo del Libro I de la *Ética a Nicómaco*, en donde Aristóteles habla de los tres géneros de vida que un hombre puede llevar: la vida dedicada a los placeres a la cual se consagran los más groseros y poco educados, la vida política (βίος πολιτικός) que busca los honores y la vida contemplativa en la que se busca la sabiduría y la virtud.

<sup>25</sup> Para Kant, no tenemos conocimiento directo de nuestra alma sino apenas de nuestros estados de ánimo y, de tal manera, nos vemos obligados a suponer que sí tenemos un alma, la cual vendría a ser como un sustrato que sustenta dichos estados de ánimo.

como moralmente valiosas según coincidan o no con los dictados del deber<sup>26</sup>. Somos, según la expresión kantiana, *ciudadanos de dos mundos*: organismos pertenecientes al Reino de la Naturaleza y, simultáneamente, seres morales capaces de darnos a nosotros mismos la ley (autonomía), lo cual nos convierte en partícipes de una cofradía, que Kant denomina Reino de los Fines. La ley moral no resulta ser exterior al sujeto, como lo es la ley física respecto de los fenómenos de la Naturaleza, y se nos presenta como imperativo, es decir, no como enunciado que expresa algo que es sino como mandato de algo que debe ser. Por otra parte, esta membresía implica que, en tanto persona o sujeto moral, tengo planteado un fin, el de llegar alguna vez a ser virtuoso y, por tanto, dicha pertenencia nos asegura que somos, de algún modo<sup>27</sup>, libres, puesto que no tendría ningún sentido que debamos responder por nuestras acciones si éstas estuviesen por completo sujetas a la causalidad mecánica. Y define la libertad de un modo negativo: es la *capacidad de un estado de comenzar sin una causa*. Libertad remite, entonces, a lo incausado, a lo que se opone a la causa, a lo que no tiene nada que ver con la causa y se relaciona con el ser nouménico de los sujetos<sup>28 29</sup>. Y dado que la causa y el efecto tienen una secuencia temporal- que el efecto es posterior a la causa es el dato sensible más conspicuo- el acto libre viene a estar, para Kant, *fuera del tiempo*, declaración obligada y un tanto enigmática. Los seres naturales sometidos a la causalidad mecánica no son para nosotros sino fenómenos y, en última instancia, los fenómenos no son más que representaciones<sup>30</sup> y tienen, por tanto, causas intemporales (nouménos) que no son fenómenos y por ello es que Kant dice que la relación de los fenómenos con sus causas inteligibles constituye la libertad. La moralidad, en consecuencia, nos abre una puerta a lo nouménico<sup>31</sup> y por ella puedo conocerme como un ser libre situado en un más allá respecto de la causa y el efecto<sup>32</sup>. Tampoco en Kant el término libertad tiene un sentido único e inequívoco. Rudolf Eisler<sup>33</sup> distingue tres sentidos: por un lado, señala que Kant habla de una *libertad empírico-psicológica*, que sería una independencia de los actos voluntarios de todo tipo de factor externo y según la cual el sujeto actuaría en virtud de una determinación interna; luego, una *libertad moral*, esto es, independencia respecto de los impulsos o deseos y según la cual, la voluntad estaría determinada por la razón

---

<sup>26</sup> Kant distingue acto (*Akt, Tat*) de acción (*Handlung*); acto es toda *Handlung* sometida a las leyes de la obligación y en él el sujeto es considerado como libre en su arbitrio. Se puede considerar el *Akt* como una especie del género *Handlung*, o bien como opuesto a la *Handlung*, para la cual valdría la ley de la *Kausalität*. Nosotros, en castellano, no hacemos esta distinción.

<sup>27</sup> Kant aclara que no nos conocemos como libres sino que nos vemos conducidos a la suposición trascendental de que lo somos.

<sup>28</sup> Fenómeno y nouménos es una distinción que encontramos en Platón y que es retomada tardíamente por Leibniz, cuya influencia recibe Kant luego de leer los *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano*, publicados póstumamente en 1756. La Naturaleza es, para Kant una trama de fenómenos, de objetos que la experiencia construye a partir de datos sensibles, pero, más allá de los datos sensibles necesarios para que haya conocimiento, Kant llama nouménos a lo que está por detrás de los fenómenos y que resta incognoscible para nosotros, que, por tanto, sólo conocemos los entes naturales como fenómenos ligados entre sí por la ley de la causalidad mecánica.

<sup>29</sup> En *Lo Inconsciente* (1915), capítulo I *in fine*, Freud menciona a Kant y directamente alude a la diferencia entre fenómenos y nouménos, diciendo que no debemos "considerar nuestra percepción idéntica a lo percibido incognoscible" (Biblioteca Nueva, p. 2064).

<sup>30</sup> La idea de que la Naturaleza no es sino un conjunto de ideas presentes en el espíritu cuya existencia "real" es cuando menos problemática está ya presente en un autor como Berkeley, quien, a fin de evitar el solipsismo, se ve forzado a apelar a Dios, ente infinito para quien el mundo existe necesariamente.

<sup>31</sup> Puerta que en la *Crítica de la Razón Pura* estaba cerrada en tanto el conocimiento de la Naturaleza comienza a partir de los datos sensibles o impresiones aportadas por la Sensibilidad, es decir, que el conocimiento se ciñe únicamente a lo fenoménico, quedando incognoscible el verdadero ser de las cosas.

<sup>32</sup> "Eine solche intelligibele Ursache aber wird, in Ansehung ihrer Causalität nicht durch Erscheinungen bestimmt..." y "Die Wirkung kann also in Ansehung ihrer intelligibelen Ursache als frei und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus denselben nach der Notwendigkeit der Natur angesehen werden". (Crítica de la Razón Pura, Antinomia de la Razón Pura, 9º sección, A 537 y B 565)

<sup>33</sup> R. Eisler, *Kant-Lexicon*, Gallimard, Paris, 1996.

práctica<sup>34</sup> y, finalmente, una *libertad trascendental*, que consistiría en una independencia de la causalidad y del mecanicismo de la Naturaleza. En este último sentido, ser libre quiere decir ubicar nuestra voluntad bajo la legislación inteligible (ley moral) y dejarse conducir por las exigencias morales de lo suprasensible en nosotros. El deber ser que plantea la ley moral nos reenvía al poder hacer que nos hace reconocer nuestra libertad.

### La tercera antinomia de la razón pura

De la libertad y el determinismo se ocupa Kant en la *Crítica de la Razón Pura*, en la *Dialéctica Trascendental* y más precisamente en la tercera de las *Antinomias de la Razón pura* (*Antinomien der reinen Vernunft*). Una antinomia es, ante todo, un conflicto entre dos proposiciones, cada una de las cuales aparece como verdadera y demostrable; son contradicciones en que cae la razón cuando trata de pensar lo incondicionado<sup>35</sup>. Mientras la facultad teórica permanece dentro de los límites de lo condicionado, en el campo de la representación, no entra en contradicción alguna. Las antinomias surgen cuando pretende trascender el ámbito de la representación y adentrarse en el de lo nouménico. Lo incondicionado no puede ser aprehendido en el mundo fenoménico, por más que dicho mundo sea "extensible" al infinito y sus límites sean virtuales<sup>36</sup>. La razón, no obstante, exige encontrar lo incondicionado para cada serie de condiciones y lo representa mediante una **idea**<sup>37</sup>, un concepto que por su naturaleza no puede corresponderse con ningún objeto empírico témporo-espacial. Lo que a Kant le interesa mostrar es que las contradicciones presentadas en las Antinomias se disuelven mostrando que lo incondicionado no tiene lugar entre los fenómenos sino entre las cosas en sí. No se puede, pues, arribar a lo incondicionado por la serie de las condiciones o, lo que es lo mismo, no se puede encontrar lo incondicionado en el tiempo y el espacio. Esta convicción despertó a Kant de lo que llamó su "sueño dogmático", esto es, la ilusión de lograr por la vía especulativa un conocimiento metaempírico, tal como lo habían ensayado los filósofos racionalistas antes de él. La libertad, por tanto, no puede ser *conocida* como una propiedad de los fenómenos pero sí puede ser *pensada* sin contradicción<sup>38</sup>.

Así pues, Kant se ve llevado a afirmar que la causalidad y la libertad se superponen más o menos misteriosamente y es por ello que nuestras acciones pueden ser interpretadas tanto en un sentido como en el otro. La cuestión para nosotros es esta dificultad más que considerable de que nuestras acciones puedan ser vistas o entendidas como conducta de un ser natural sometido a la ley de la causa y el efecto o como obrar elegido por cada cual, esto es, como efecto de alguna causa previa que lo produce, o bien como fruto de una elección personal de la cual somos innegablemente responsables. Vale decir que ante el mismo hecho- pongamos por caso un crimen- podremos considerar a su autor como pasiva víctima de desgraciadas circunstancias que lo arrastraron a la comisión del mismo y, a un tiempo, como sujeto cuyo acto puede serle imputado. Este tema es crucial en el Derecho puesto que allí se trata de atribuir culpas y determinar las penas

---

<sup>34</sup> Sería una voluntad autónoma.

<sup>35</sup> Lo incondicionado, lo que no tiene condición ni causa, no es otra cosa que el conjunto mismo de todo lo condicionado. Ya en Spinoza encontramos que si sustancia es aquello que es *per se* (sin causa y por tanto, causa de sí, *causa sui*) será Sustancia el conjunto de lo real y lo denomina *Deus sive Natura*-

<sup>36</sup> Aristóteles ya había visto que la cadena de las causas y los efectos es infinita- al menos retrospectivamente- y no puede haber una causa eficiente absolutamente primera y que Dios debía por fuerza ser la causa final del devenir y no su causa eficiente, cosa que complicó a los autores cristianos que seguían sus doctrinas.

<sup>37</sup> Idea en sentido kantiano. Son tres: Dios, en tanto causa última de todas las causas, el alma, en tanto sostén de mis estados de ánimo, y el mundo, en tanto escenario único de todas las experiencias posibles. Las ideas no pueden ser conocidas porque no hay datos sensibles de ellas y son simplemente postuladas para poder organizar y regular la experiencia. Kant denomina *ilusión trascendental* (*der transzendentale Schein*) al tomarlas como representaciones de objetos efectivamente existentes (Ver Torretti, p 524).

<sup>38</sup> *Conocer* es, para Kant, aplicar los conceptos puros del entendimiento (categorías) al material sensible (impresiones) aportado por la sensibilidad, mientras que *pensar* es usar dichos conceptos puros sin referencia a los datos sensibles.

correspondientes. En sus discursos judiciales, muchos abogados intentan presentar a sus defendidos como infortunados productos de una niñez difícil o de un entorno violento: la sociedad toda sería la responsable del crimen cometido y el acusado, mero efector del desorden social, debería ser exculpado del mismo. Del otro lado, la parte acusadora insistirá en determinar si el acusado simplemente comprendía o no la criminalidad de su acto en el momento de cometerlo y tenderá a desentenderse del contexto psicológico o sociológico que envuelve el crimen y a centrarse en los hechos desnudos.

A modo de *intermezzo*, veamos un ejemplo, muy rioplatense y seguramente poco apropiado, el de la pobre Margarita, no su homónima del *Fausto*, cuya penosa desventura bien podría servirnos de materia a discutir, sino la del tango que lleva por título su afrancesado *nom de guerre*: Margot. Ello se justifica en parte por el hecho de que *lo nuestro* habita y pervive en la cultura popular, cantera generosa a la que es grato y saludable recurrir de cuando en vez, mientras que la cultura más seria y académica es europeizante o directamente europea. También nosotros somos, a nuestra manera, ciudadanos de dos mundos<sup>39</sup>. La mentada canción adopta el punto de vista de un ex admirador de la joven, casi con certeza disgustado y tal vez hasta resentido ante los dudosos progresos que ella exhibe, quien, con ese ánimo, le espeta sin ambages: "Vos rodaste por tu culpa", a lo cual agrega, por si quedaban dudas, "y no fue inocentemente", e intenta explicar las cosas encontrando una causa para la rodada de la bella en los "berretines de bacana que tenías en la mente", la cual, a su vez, remite a una segunda causa con una ubicación muy precisa en el tiempo: "desde el día que un *jailaife*<sup>40</sup> de yuguillo te afiló". Un improbable Gorgias<sup>41</sup> de nuestra época podría argüir que la malhadada Margarita, una chica simple de barrio, jamás podría haber resistido la facundia edulcorada y briosa del "*jailaife* de yuguillo"<sup>42</sup>, esto es, de un hombre adinerado y bien trajeado. Uno de los argumentos por medio de los cuales Gorgias intentaba exculpar a la bella Helena de Troya era, justamente, el poder invencible de las palabras de Paris, su seductor o "afilador". Como la Gorgona, las palabras son bien capaces de cautivar y aun paralizar la voluntad de las mentes sencillas y poco preparadas para oponerse a su melifluo influjo<sup>43</sup>. Sin embargo, aun así, el ex aspirante a novio la considera responsable ¿de qué?: pues bien, de sus "berretines de bacana", esto es, de su insensato deseo de ascender socialmente y convertirse en una mujer fina y elegante. Tenemos, entonces, que actuó la causa- la labia del *shusheta*- y, simultáneamente, hubo un deseo y una elección nada inocentes por parte de la novelera Margarita y por ello es que puede reclamársele. Pero, por más que actúe la causa, los hombres no somos autómatas y ello es debido a que la libertad de nuestra voluntad no es meramente la libertad en sentido empírico sino en el sentido trascendental: para Kant, entonces, somos libres en lo más profundo de nuestro ser, aun cuando nuestras acciones puedan ser vistas como fenómenos subsumidos a la ley de la causalidad mecánica. En este punto, Kant toma distancia de Leibniz, para quien las mónadas espirituales son autómatas "sin ventanas", es decir, sin comunicación entre sí y que, en función de la armonía preestablecida por la Mónada increada entre ellas, parecen actuar en consonancia unas con otras, aunque no hacen más que cumplir inadvertidamente los planes de Dios para la creación<sup>44</sup>.

<sup>39</sup> Margot/Margarita señala también una serie de duplicaciones que interesan a los argentinos: Buenos Aires/París, el barrio acogedor, sencillo y puro/ el centro deslumbrante, lujoso y corruptor, etc..

<sup>40</sup> "Jailaife" es una castellanización popular ("rea") del inglés *high life*.

<sup>41</sup> Se trata de Gorgias de Leontini, que murió centenario hacia 380 a C y al que Platón dedicó un diálogo homónimo en el que se trata de alcanzar una definición de la retórica. Estando su ciudad en guerra con Siracusa, fue enviado a Atenas en busca de ayuda militar y deslumbró a los atenienses con su habilidad retórica. Se conservan de él algunos discursos ejercitativos como un *Encomio de Helena* y una *Defensa de Palamedes*, dos personajes polémicos del acervo mitológico griego. Recorrió Grecia enseñando su arte y se ufanaba de ser capaz de defender una tesis por la mañana, la tesis contraria por la tarde y rebatir ambas por la noche.

<sup>42</sup> Al revés de las fingidas pastoras del marqués de Santillana, cuyas habilidades oratorias hacían morder el polvo a los caballeros que pretendían seducirlas.

<sup>43</sup> Este *jeu de mots* Gorgias/Gorgona es utilizado por Platón en el *Banquete* (Conv. 198 c 1 y ss.). Aquí queremos significar que la palabra seductora tiene, como la mirada de la Gorgona, un doble efecto como dice Freud en *La cabeza de Medusa*: por un lado, la parálisis se compara con la tumefacción fálica (exaltación erótica) y, por otro, con la anulación de la voluntad del seducido.

<sup>44</sup> Se acerca aquí Leibniz a la noción hegeliana de *alma bella*.

## El imperativo categórico

Un imperativo es una proposición que tiene la forma de un mandamiento, en especial de uno que el espíritu se da a sí mismo<sup>45</sup>. Kant discrimina varios tipos de imperativos: son *hipotéticos* aquellos en los que el mandato enunciado está subordinado, como medio, a algún fin que se desea o se desearía alcanzar y son *categóricos* cuando ordenan algo sin condición<sup>46</sup>. Kant agrega que hay un solo imperativo categórico fundamental y es el que expresa las exigencias de la ley moral. Manda sin condiciones cumplir con ella, apartándose de las inclinaciones (*Neigungen*) patológicas<sup>47</sup>.

La ética kantiana toda se funda en este concepto de *obligatoriedad*<sup>48</sup> y si debo hacer algo como medio para alcanzar un fin, no hay en ello obligatoriedad alguna: un mandato tal no pasa de ser la solución a un problema cuyos medios son aquellos con los que debo contar si aspiro a alcanzar dicho fin. La obligatoriedad, en cambio, surge en todo acto que es prescripto como directamente necesario y no como necesario para la consecución de un fin. Semejante regla suprema del obrar es indemostrable y ello significa que no hay nada de lo cual pueda yo deducir qué es lo que debo hacer en cualquier ocasión. La ley expresada en el Imperativo Categórico se presenta como una exigencia sin fundamento posible, no remite a cosa alguna exterior a él mismo. Esto es leído hoy en día como si se tratase de un tirano ciego- léase, el Superyó- que, desatendiendo toda consideración circunstancial, exige obcecadamente el sacrificio de todo deseo o apetencia<sup>49</sup>. Más allá de esta cuestión sacrificial, lo que puntualmente nos parece que debe entenderse de esta cuestión de la falta de fundamento de la ley moral es que su obligatoriedad es inmediatamente evidente y, por tanto, no necesita fundamentación alguna. Puede ser difícil discernir qué es lo que *conviene* hacer ante un conflicto o circunstancia determinada, pero, en cambio, no es necesario ser una lumbrera para decidir qué es lo que *debe* hacerse<sup>50</sup>.

El primer enunciado del Imperativo Categórico ordena obrar siempre "según una máxima tal que pueda ser elevada a ley universal sin contradicción". Hay clara oposición entre la máxima, que es particular, y la ley moral, que remite a lo universal. El imperativo manda, entonces, pasar de lo particular a lo universal, querer el bien general más que el personal; en otras palabras, la ley moral expresada en el Imperativo Categórico ordena preservar la relación con los demás y atacar o infringir este mandamiento equivale a destruir el fundamento del propio infractor. Como en el *Critón* platónico<sup>51</sup>, el sujeto es presentado como fundado en la ley misma y, al quebrantarla, no hace otra cosa que destruirse a sí mismo pues estaría destruyendo su vínculo con sus semejantes. Esta importancia suprema de la relación con el semejante es decisiva aun en autores muy alejados del rigorismo kantiano como Hobbes, quien razonaba que si fuésemos *perfectamente* egoístas, lo primero que deberíamos cuidar es la buena relación con los demás, dada la mutua dependencia que nos une a ellos. Pero, para nuestra desgracia, a causa de nuestra imperfección, descuidamos dicha relación y, exhibiendo una desgraciada miopía, preferimos estar pendientes de la obtención de ventajas sobre ellos que a la larga nos terminan perjudicando a todos. Asimismo, puede decirse que el Imperativo categórico manda no contradecirse y ello puede ser entendido como que no hemos de

<sup>45</sup> Ver Lalande, *op. cit.*, p 352.

<sup>46</sup> Para esta distinción, véase *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, sección 2º, § 13 y ss..

<sup>47</sup> Inclinaciones o afecciones patológicas en Kant no supone morbidez alguna de las pasiones sino que vendrían a representar las exigencias de la carne y hay en ellas una obvia referencia al cuerpo, a la carne cristiana y a los placeres y/o dolores que de ella emanan.

<sup>48</sup> Véase el excelente texto de E. Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, editado por el Fondo de Cultura económica, México, 1968, p 274 y ss. Deber u obligación, en alemán, se dice *Verbindlichkeit* o *Verpflichtung*.

<sup>49</sup> Se razona de este modo: si el Imperativo Categórico manda cumplir con el deber y apartarse de las afecciones patológicas- que distraen-, manda, entonces sacrificar todos los placeres y lo otro del Principio del placer es el goce; luego, el Superyó o el IC mandan gozar. Los placeres son acotados y compartibles, mientras que el goce es por naturaleza asocial y por completo incompatible.

<sup>50</sup> Un indudable *touch* cartesiano: lo que vendría a ser un bien bien repartido sería no el buen sentido (capacidad lógica de seguir un raciocinio) sino esta capacidad de distinguir lo que debo o no debo hacer.

<sup>51</sup> En este texto, Sócrates imagina qué le dirían las leyes si decidiese huir y evitar la pena a la que fue condenado y muestran claramente que el sujeto no es nada sin la ley y que, por ello, se debe a ellas incondicionalmente

buscar la felicidad, cuyo concepto es intrínsecamente contradictorio. Kant define la felicidad como la satisfacción de *todos* nuestros deseos y ocurre que solemos tener deseos que se contraponen unos con otros, por lo cual quien la busque caerá rápidamente en contradicción y perplejidad..

El Imperativo categórico tiene un segundo enunciado que exige no tomar al prójimo como medio para otro fin. Un hombre no puede ser medio para otra cosa pues es un fin en sí mismo y ello es así porque tiene dignidad (*Dignität*). En el Reino de los Fines, todo tiene o un precio o dignidad y, mientras lo que tiene precio puede ser reemplazado por otra cosa, lo que es digno no admite equivalente y es superior a cualquier precio. La dignidad del hombre reposa enteramente en su naturaleza racional, pues es la razón la que nos permite tener una voluntad autónoma capaz de determinarse en el sentido del deber.

Por otra parte, el Imperativo Categórico es la expresión más pura del llamado *rigorismo* kantiano. En materia de moral, no hay *adiaphora* (ἀδιάφορα)<sup>52</sup>, nada es indiferente en materia moral y las acciones son o buenas o malas pero nunca intermedias. Aun el encanto (*Anmut*) está proscripto en las cuestiones morales, debido a que la noción de deber supone una sujeción incondicional que el encanto contradice directamente<sup>53</sup>. La indiferencia sí existe en el mundo natural y sólo en él y es por ello que el enjuiciamiento moral de los fenómenos que tienen lugar en el tiempo y el espacio es por completo irrelevante. Una postura idéntica es sostenida por Sade<sup>54</sup>, quien afirma que la única ley es la ley natural de la causalidad mecánica e intenta explicar las relaciones intersubjetivas exclusivamente en función de ella. Así, el crimen sadiano no es sino una tediosa repetición de un supuesto acto natural por parte de un sujeto anestesiado e indiferente y, contra la idea popular, su ejecución no conlleva placer alguno para el libertino, dado que meramente responde a una necesidad puramente natural de éste.

### La Crítica del Juicio

Como señalamos más arriba, Naturaleza y libertad son, para Kant, inconciliables y hacia mediados de la década de 1780, acomete la tarea de aproximarlas e intentar disolver la antinomia que las enfrenta. A mediados de 1787<sup>55</sup>, anuncia que tiene ya redactada la última de sus críticas, la cual es presentada por él como aquella que oficia de eslabón que une y armoniza las dos críticas anteriores<sup>56</sup>. Entre sus 60 y 70 años, su década más productiva, Kant vuelve sobre su propia obra y ensaya una conciliación entre lo que hasta allí se le había impuesto como esferas absolutamente separadas. Aparece en escena una nueva facultad, el juicio (*Urteil*), que permitirá una mediación-categoría hegeliana- entre las otras dos facultades del espíritu: el entendimiento (*Verstand*), facultad de conocer lo condicionado, esto es, los fenómenos naturales, y la razón (*Vernunft*), que postula ideales y apunta a lo incondicionado (la acción moral). Esta tercera facultad completa el cuadro de las facultades humanas y remite al esquema estoico clásico, según el cual las facultades del alma son tres: conocer (pensar), querer (voluntad) y sentir, ligada ésta última al placer y el dolor. Esta facultad de juzgar tiene también sus principios *a priori*<sup>57</sup> y es pensada por Kant como una *Crítica del gusto*. Hay, además, relación entre el gusto (*Geschmack*) y finalidad, de allí que las dos grandes partes en que se divide esta Crítica estén dedicadas a dos clases de objetos que hasta entonces Kant no había considerado: las obras de arte y los organismos biológicos<sup>58</sup>. En la filosofía científicista cartesiana, el mundo no es más que una colosal maquinaria inerte en los dos sentidos: inerte en tanto desvitalizada e in-erte- sin arte- en tanto las cosas materiales (*res extensae*) son evaluadas indiferentemente y en modo alguno apreciadas como obra artística. Qué hace de una mera cosa una obra de arte, o bien qué convierte a un ser viviente- un organismo- en tal son, indudablemente, dos cuestiones muy difíciles de teorizar y prueba de ello es el cúmulo de ensayos

<sup>52</sup> Término griego emparentado con la voz latina *indifferens*.

<sup>53</sup> Ver AK VI, 22.

<sup>54</sup> Véase *La philosophie au boudoir*.

<sup>55</sup> Carta del 25 de junio a Schütz.

<sup>56</sup> Véase el Prólogo de la *Cr. del Juicio*.

<sup>57</sup> El juicio como capacidad de comparar representaciones aparece ya en la Crítica de la Razón Pura, así como el juicio estético, cuyos principios Kant considera en la primera edición meramente empíricos y no *a priori*. Claro que en la segunda edición ya habla de una Estética trascendental, que se ocupa de los principios *a priori* de la sensibilidad

<sup>58</sup> La estructura de la obra es elocuente; consta de un breve prólogo, una extensa Introducción y una *Crítica del juicio estético*, seguida de una *Crítica del juicio teleológico*.

por apresar conceptualmente su naturaleza propia a partir del Romanticismo en la segunda mitad del siglo XVIII.

Esta Estética kantiana no es producto de algún desvelo de su autor por temas artísticos, aunque, curiosamente, fue su obra más influyente: nada menos que Goethe y Schiller se relacionan con la filosofía crítica a partir de esta difícil obra y, al decir de Cassirer, es una verdadera paradoja histórica el hecho de que, estando "preocupado simplemente por completar y desarrollar la trama sistemática de su doctrina, Kant se ve conducido a un punto...de convergencia de todos los intereses espirituales vivos de su época"<sup>59</sup>.

El punto de partida de la *Crítica del Juicio* es la distinción que hace Kant entre *juicios atributivos* (que pueden ser analíticos o sintéticos), que descubren características de los objetos<sup>60</sup>, y *juicios reflexivos* (que pueden ser estéticos o teleológicos de la naturaleza), que parten de un juicio atributivo y lo enlazan con una finalidad, o bien lo reflejan a otro dominio. Un organismo es, para Kant, un ente cuya definición incluye su finalidad: no entiendo qué es un ojo si no digo que es "para ver". Para un botánico, una flor no es más que el órgano reproductor de una planta, o fuente de alimento para un insecto, pero, ofrecida a una mujer, pasa a ser un testimonio de amor o devoción. Aristóteles se gloriaba de haber descubierto la causa final<sup>61</sup>, la proclamaba su aporte capital a la historia todavía incipiente de la Metafísica y es muy posible que su pretensión sea válida, puesto que la finalidad siempre se nos presenta como aquello que redondea el sentido de los elementos que estamos considerando, sea la conducta humana en el campo ético y psicológico o se trate del devenir en su conjunto. Como lo señala una y otra vez Kant, la ciencia se aparta cautamente de la cuestión de la finalidad e intenta mantenerse en el restringido ámbito de la causalidad mecánica, pero también es cierto que buena parte de su prestigio lo debe al hecho de que puede predecir fenómenos, adentrándose de esta forma en el futuro, en lo que todavía no es<sup>62</sup>. Lo que se ve patentemente en Kant, a saber, el claro propósito de articular la libertad de lo nouménico con la causalidad de los fenómenos de la Naturaleza y comprender el sentido del todo, ha subtendido toda la historia de la filosofía y ha quedado como herencia al Psicoanálisis y un buen ejemplo de tal preocupación es el proyecto "antifilosófico" de ciertos secuaces de Lacan fundado en el llamado *paradigma RSI* y en la noción de *sinthome*.

### Freud y compañía

¿Cómo repercute esta discusión entre causalidad y libertad en el campo Psi? Por un lado, está claro que a Freud y a todos sus epígonos les resultó harto difícil teorizar la cuestión de la libertad y, por otro, tenemos que el padecimiento psíquico fue visto desde el siglo XVIII al menos como una limitación de la libertad personal del paciente. Este punto de vista pasó al ámbito psiquiátrico<sup>63</sup> y fue sostenido con insistencia por el gran Henri Ey. Fenomenológicamente, la neurosis y los diversos cuadros presentan síntomas y conductas estereotipadas y repetitivas que permiten y alientan una especie de clasificación de los mismos, aunque es preciso reconocer que no existe una única nosografía y que muchos grandes maestros han ensayado una propia privilegiando algún criterio sobre otros posibles. Como corolario de esta Babel taxonómica, el DSM IV nos presenta un abigarrado *pastiche* con pretensiones de sano eclecticismo que, para colmo de desgracias, se ha enseñoreado aun en ambientes académicos otrora pensantes.

---

<sup>59</sup> E. Cassirer, *op.cit*, p 320.

<sup>60</sup> Estos juicios son producto del entendimiento y fueron estudiados in extenso en la *Crítica de la Razón Pura*.

<sup>61</sup> A pesar de ello, puede rastrearse en el *Timeo* la noción de finalidad.

<sup>62</sup> Es más fácil y más "científico" ir del efecto a la causa que hacer un camino prospectivo e ir de la causa al (futuro) efecto, dado que bien pueden presentarse otras causas que desvíen el curso de las cosas hacia otro resultado, o bien, puede ocurrir que no estén dadas las condiciones para que la causa ejerza su virtud.

<sup>63</sup> Heinroth (1773-1843), exponente principal de la llamada escuela psicologista, que preponderó en los países de lengua alemana hasta 1860, sostenía que la enfermedad es o consiste en una pérdida de la libertad, consecuencia a su vez del pecado. En su *Tratado de los trastornos de la vida anímica*, publicado en 1818, dedica las primeras 143 páginas a elucidar la naturaleza de Dios.

La dualidad kantiana entre la interpretación causalista y, por ende, exculpatoria y la que pone el acento en la libertad y la responsabilidad del sujeto se continúa en la historia del Psicoanálisis, que respondió oscilando como pudo entre ambas posturas. Por un lado, en la línea de la causalidad, ciertos analistas con gran predicamento en los '60 veían todo sufrimiento, especialmente el neurótico, como "una sumisión masoquista del yo a un superyó sádico"<sup>64</sup> y, en consecuencia, compelián amablemente a sus pacientes a no entregarse a dichas obscenidades y los conminaban sencillamente a ser felices y exitosos. Y, para su fortuna, disponían de una batería de fórmulas para definir la felicidad: ésta resultaba ser una variante más o menos lograda de la humorada norteamericana del *sex and shopping*<sup>65</sup>. Esta idea de que el análisis tenía como meta señalada increpar las asperezas del Superyó, devenido causa universal de todo padecimiento, se remonta cuando menos a los años 20, época optimista si las hubo en la que las costumbres sufrieron grandes cambios<sup>66</sup>, la revolución social era vista como todavía posible y había gran expectativa por cómo se desarrollaba el proceso político en la Rusia postzarista. Hoy en día, a la distancia, nos parece poco menos que increíble que semejantes simplezas pudieran haber sido dichas con convicción y escuchadas con respeto.

En la vereda contraria, la de la responsabilidad extrema, la militancia kleiniana de los 50 y 60 buscaba con ahínco que sus pacientes pasaran a la llamada posición depresiva, lo cual muchas veces se traducía en que éstos debían resignarse a hacer un interminable *mea culpa* por todas las disociaciones y proyecciones habidas<sup>67</sup>, de las cuales, por otra parte, debían considerarse únicos responsables, liberando a sus progenitores y al resto de la sociedad del amargo peso de su infelicidad. Hubo, claro está, muchas posiciones intermedias, híbridaciones diversas e incluso extremismos alarmantes: hace unos pocos años, por ejemplo, surgió en EEUU una contracorriente que eximía al paciente y explicaba lo que hubiera que explicar en función del abuso perpetrado por padres violentos y/o seductores, quienes eran convocados a la terapia con la finalidad expresa de que pidiesen perdón por sus desmanes y excesos. Estos terapeutas, al igual que algunos analistas poco advertidos, no toman suficientemente en cuenta el *status* imaginario de las producciones neuróticas y pretenden operar "en la realidad"<sup>68</sup> y para ello aun hoy montan escenas dignas de un auto de fe medieval en el que un culpable es señalado y poco menos que forzado a confesar sus iniquidades y a solicitar el perdón de sus víctimas. Como en una película mediocre destinada a un público perezoso y poco afecto a los matices sutiles, tiene que quedar bien claro quién es la oveja y quién el lobo. En casi todos los casos, empero, encontramos un elemento común, el voluntarismo, al cual se apelaba ingenuamente, como si estuviese en las manos del paciente interrumpir *ipso facto* su sumisión al Superyó o dejar de proyectar o disociar y enarbolar sin tardanza el noble estandarte de la posición depresiva. El analista, a esta altura ya con pocas ideas, terminaba cayendo "involuntariamente" en una suerte de psitacismo pseudoanalítico y se abocaba a repetir machaconamente estas supuestas grandes verdades sanadoras.

Otra variante relacionada con todos estos engendros- sustentada aquí en las lejanas pampas argentinas por Heinrich Racker, entre otros- recomendaba al analista ocupar el rol de una madre comprensiva y generosa capaz de perdonar, consolar y curar la maligna orfandad del paciente. La famosa Madame Blanche iba más lejos todavía y encaraba una nueva crianza, retomando el amamantamiento y los primeros cuidados, como si el paciente fuera un bebé que comenzara nuevamente su vida, esta vez bajo el amoroso escrutinio del terapeuta.

### El voluntarismo

Mencionamos el voluntarismo en ocasiones hiperbólico que muchas escuelas psicoanalíticas y no psicoanalíticas han profesado, casi siempre escondido detrás de teorías que intentan explicar cómo

---

<sup>64</sup> Esta frase entrecomillada era como un latiguillo que se escuchaba frecuentemente en el mundillo psicoanalítico de entonces.

<sup>65</sup> La fórmula freudiana del "amar y trabajar" es un poco más esforzada, pero no está muy lejos de ésta: sigue siendo una fórmula más o menos susceptible de desgastarse por la continua repetición.

<sup>66</sup> Ver nuestro artículo *Históricas y mujeres* en el que recordamos a Chanel y Vionnet y el surgimiento de las primeras mujeres psicoanalistas.

<sup>67</sup> Véase más abajo la cuestión de Dora y la *Verurteilung* (juicio de condenación).

<sup>68</sup> Aun Freud fue víctima de esta tentación de actuar "en la realidad" y prueba de ello son las negociaciones que encaró con el cuñado viudo de Elizabeth von R con el fin de unir a ambos una vez que la hermana hubo desaparecido de la escena.

es que la gente cambia sus actitudes y conductas. Aristóteles, lo dijimos, había puesto límites al voluntarismo al decir que existe eso que llamaba el carácter, cosa que fue de alguna manera registrada por muchos analistas y hasta hubo quienes llegaron a plantear que el análisis no era otra cosa que un análisis del carácter, visto éste como un conjunto de rasgos distintivos de cada sujeto particular y que se correspondía con un uso rígido y estereotipado de un repertorio limitado de mecanismos de defensa. Ronald Fairbairns sostenía, y distaba de ser el único, que una personalidad sana era una personalidad plástica y armoniosa, esto es, una capaz de implementar defensas paranoides, fóbicas, histéricas y obsesivas según la ocasión lo pidiese. Todo esto ha sido desterrado del análisis en el empíreo lacaniano, justamente, se nos dice, a causa de la índole imaginaria de los buenos propósitos con los que tantos pretenden engañarse. Como el santo con sus limosnas, sin embargo, podemos nosotros hacer una distinción y decir que sólo los buenos propósitos *exagerados* dan motivo a la suspicacia. Aunque no abunden y sólo puedan ser inferidas a partir de declaraciones muchas veces encontradas, algunas buenas intenciones todavía podemos encontrar por allí. El problema no es determinar si dichos buenos propósitos son un producto imaginario, lo son, sino si son sinceros o creíbles, si tienen lo que Freud llamaba *Echtheit*, autenticidad<sup>69</sup>. Acoger los productos imaginarios es el único modo de exponer las determinaciones simbólicas de un sujeto. Si se aspira a que un análisis únicamente se limite a alguna operatoria simbólica, el famoso "corte", por mencionar la más conspicua, desaparece de la sesión la dialéctica analítica y eso que Freud llamaba *Arbeit* o trabajo psicoanalítico y, con ellos, la sesión misma<sup>70</sup>. El artefacto de la sesión breve es una consecuencia de esta posición extrema que rechaza todo despliegue de lo imaginario por tedioso e inconducente. Así, el análisis se torna una práctica tibetana en la cual el analista desatiende y desalienta cualquier intento del paciente por comprender lo que sea que lo llevó hasta allí, puesto que toda comprensión es imaginaria, alienante y defensiva. El análisis deviene un incesante ejercicio de abstinencia, o bien, un *coitus interruptus* perpetuo. Eso, se repite, es llevar el análisis hasta el final, superando todo intento voluntarista de resolver falsos conflictos.

Todo este desarrollo técnico ultraísta se funda, lo entrevimos, en la idea de que el análisis ha de ser una práctica que debe poner límites a toda expansión de lo imaginario, a menos que se trate de un paciente psicótico, cuyo delirio es preciso "poner a trabajar". Es cierto, sí, que los sujetos neuróticos son dados a insufribles efusiones sentimentales, a racionalizaciones interminables o a plantear intrincados enigmas que se complican cada vez más y nunca se resuelven y que esta sempiterna indecisión de sus ánimos irrita al más pintado y exige alguna clase de intervención por parte del analista, pero también es cierto que dicha intervención requiere por lo menos alguna preparación (*Vorbereitung*) y que no es recomendable anteponerla a las asociaciones del paciente. La sesión breve prescinde de las mismas y sólo cobra relevancia el acto analítico que las interrumpe. Por lo demás, también el corte puede imaginarse y ello efectivamente ha ocurrido y ocurre toda vez que, por ejemplo, se le atribuyen poderes sanadores y tal verdad circula de boca en boca suscitando admiración y deseos de emulación.

Freud ya había establecido en sus escritos técnicos que con el mero deseo de curación (*Heilungswunsch*) no era suficiente para hacer progresar el análisis y que era necesario el concurso de la fuerza sugestiva de la transferencia para inclinar hacia la curación el juego de fuerzas (*Kraftspiel*) que intervenían en una cura. Por ello es que toda teoría analítica acerca de cómo es que los pacientes cambian durante un análisis será, en último término, una teoría sobre la transferencia y la instalación de ésta, sin dudas, lleva tiempo. Y otra cosa que lleva tiempo es el *Arbeit* analítico, que no debe ser abreviado, puesto que es lo único que nos pone medianamente a salvo del gran peligro de la sugestión. Las interpretaciones profundas *ab initio* de los kleinianos o el famoso corte pueden perfectamente ser vistos- y utilizados- como meras maniobras sugestivas.

### La elección de la neurosis y la elección del objeto

La neurosis y el objeto de amor son las dos elecciones relevantes que se registran en el *corpus* teórico freudiano. Resulta sorprendente que únicamente el *Diccionario de Psicoanálisis* de Laplanche

---

<sup>69</sup> La autenticidad, muy en boga entre los existencialistas de los '50, es una categoría ciertamente dudosa, toda vez que alguien puede decir de sí que es auténticamente neurótico o lo que sea y encontrar en ello el rasgo que mejor le cuadra.

<sup>70</sup> ¿Qué es lo que se cortaría?

y Pontalis<sup>71</sup> le dedique un artículo a "elección de la neurosis" y otros tres a "elección objetal", "elección objetal de apoyo" y "elección objetal narcisista"<sup>72</sup>. Son conceptos que, por lo que se ve, son *esquivados* por los autores por razones que quizá queden develadas más abajo.

Veamos la definición que dan Laplanche y Pontalis a "elección de la neurosis": "es un conjunto de procesos mediante los cuales un sujeto se ve inducido a la formación de un determinado tipo de psiconeurosis en lugar de otro"<sup>73</sup>. Lo que llama la atención en primer lugar es que se trataría de "un conjunto de procesos" y no de una elección puntual en el tiempo. Elegir la neurosis- o el objeto, luego veremos hasta qué punto se puede referir una elección a la otra- lleva su tiempo, pero puede y debe ser considerado como si fuera un acto único con una localización precisa en el tiempo, aunque sea un momento indeterminado e indeterminable de la infancia. Algún recuerdo de los llamados encubridores bien puede ser pensado como la escena localizada en tiempo y lugar en que un acto como el mencionado es llevado a cabo o, mejor dicho, representado.

El segundo elemento de la definición es que el sujeto "se ve inducido" a realizar dicha elección y esto puede ser leído como que es coaccionado de alguna imprecisa manera a efectuarla. ¿Quién o quiénes lo inducen? ¿Serán los mismos seres anónimos que "pegan a un niño"? Y el tercer elemento es que lo que se elige es "el tipo de psiconeurosis": esto significa que nadie puede elegir no ser neurótico, de allí que podamos afirmar que *ser sujeto equivale a ser neurótico* y que la neurosis no es una desgracia que pudo evitarse allá lejos y hace tiempo, *in statu nascendi*, sino la forma diríamos canónica de constituirse la subjetividad como tal.

En el cuerpo del artículo, se aclara que Freud no tiene una concepción intelectualista de la elección, es decir, que no se trataría de un sujeto que reflexiona y pondera diversas alternativas y se inclina luego por la que estima más conveniente o placentera. Y, sin reponerse aun de su sorpresa, los autores confiesan que es extraño que "...en una concepción que reivindica un determinismo absoluto, aparezca este término que sugiere que es necesario un acto del sujeto para que los diferentes factores históricos y constitucionales evidenciados por el Psicoanálisis adquieran su sentido y su valor motivante"<sup>74</sup>. El de elección de neurosis es, pues, un concepto *curioso*<sup>75</sup>, que no encaja en lo que los autores denominan "determinismo absoluto", el cual, además, le es atribuido a Freud sin la menor discusión. Aparece la libertad y nadie sabe qué hacer con ella. Kant la veía, bien que escondida, en todas las acciones del sujeto y, al parecer, Freud no la considera cuando tiene en cuenta la conducta habitual de un sujeto, aunque no del todo, y habla de ella al comienzo mismo de la gestación de la subjetividad. El único acto libre resultaría ser, entonces, el de la elección de la neurosis, y todo lo que sigue no es más que efecto y, si se quiere, repetición del mismo.

Pero, al menos, habría en Freud un moderado optimismo: si alguna vez hubo un acto de elección en el que forzosamente elegimos alguna de las neurosis disponibles, podríamos abrigar la esperanza de que pueda darse otro acto, aunque sea uno bien modesto- pero más meditado-, que corrija siquiera algunos de los efectos penosos y distorsivos implicados en el primero. Freud alude ciertamente a esta posibilidad cuando en *La dinámica de la Transferencia* (1912) dice que el *Klischee* erótico con el cual emergemos de la infancia es susceptible de alguna pequeña modificación por obra de un análisis, que también vendría a ser "un conjunto de procesos" difíciles de referir y por el cual alguien puede poner en cuestión su propia elección de neurosis.

Kant nos habla de un sujeto que debe- o, más bien, debería- meditar continuamente acerca del valor moral de sus acciones, mientras que Freud nos presenta a alguien que vive más o menos mecánicamente luego de haber elegido su neurosis *illo tempore*, esto es, en el momento señaladísimo en que se constituyó como sujeto. El acto de la elección de la neurosis es el acto mitológico por el cual el sujeto adviene tal y por ello es que lo emparentamos con el tema de la elección del objeto de amor, puesto que, como es lógico, sólo hay sujeto si hay objeto (representado) y viceversa. El nacimiento del sujeto debe por fuerza coincidir con el encuentro del

---

<sup>71</sup> Ed. Rama, Barcelona, sin año.

<sup>72</sup> El diccionario de Chemama y el de Evans no tienen entradas para dichos conceptos, que deben ser buceados en otros artículos.

<sup>73</sup> *Op. cit.*, p 107 y ss.

<sup>74</sup> *Op. cit.* P 108.

<sup>75</sup> Curioso y cambiante, por cuanto Laplanche y Pontalis puntualizan que esta problema de la elección de la neurosis preocupó a Freud durante toda su vida y que es "inseparable del esclarecimiento profundo de la estructura neurótica". Se excusan de proporcionar una historia de la evolución del concepto y remiten al lector a otros artículos tales como *trauma*, *fijación*, *predisposición*, etc. .

objeto. Pero, aclarámoslo ahora mismo, no se trata del momento mítico de la *Findung* del objeto en la experiencia de satisfacción (*Befriedigungserlebnis*) sino en el momento en que dicho objeto mítico puede ser representado y vuelto a encontrar (*Wiederfindung*)<sup>76</sup>. Claro está que para que algo pueda ser representado, debe ser antes perdido y, a partir de dicha representación, todo encuentro será en realidad un reencuentro fallido con el objeto original perdido. La importancia del amor radica en que permite salvar más o menos airoosamente esa distancia que media entre el objeto perdido en la prehistoria del sujeto y el hallado más tarde.

Una paciente a la que nadie vacilaría en diagnosticar como psicótica me cuenta que las voces la atormentan insultándola y exigiéndole imperiosamente que deje de fumar. La paciente concuerda en que fumar es perjudicial para su salud, pero le indigna recibir órdenes inapelables sin tener la posibilidad de discutir de alguna forma el asunto. Si deja de fumar, las voces se apaciguan y puede vivir más tranquila. Otro médico le ha dicho que sería mejor que no fume y que, si lo hace, deberá arrostrar las consecuencias. Me mira fijo y me pregunta qué me parece lo que le dijeron. Intuyo que ella no suscribe el consejo recibido y pregunto por qué las voces se arrojan el derecho de decidir si ella debe o no fumar, más allá de que sea mejor no fumar. Muy aliviada, me responde: "Es lo que yo digo" y, a continuación me pregunta: "¿Soy loca yo?", a lo cual respondo cautamente que fumar no enloquece a nadie. Más adelante, refiere que las voces aparecieron hace unos años en el momento en que había comenzado una relación de pareja con un hombre y que se habían ido cuando unos meses después la pareja se rompió y que ahora habían retornado en una situación semejante. Se aclara, entonces, el sentido de la pregunta de la paciente. "¿Tengo derecho a fumar?" remite a "¿Tengo derecho a tener un hombre?" o, lo que es lo mismo, a "¿Tengo derecho a amar y ser amada?" y a "¿Tengo derecho a ser un sujeto?". Loca sería si renunciase a ser sujeto y se aviniese a que las voces se la fumen a ella. El derecho a ser sujeto es irrenunciable, aunque sea ser sujeto de un goce malsano, y sostener o no ese derecho elementalísimo marca el límite con la psicosis. El psicótico<sup>77</sup> se ha allanado a ser la cosa de otro, a ser gozado por otro y por ello es que siempre se pregunta si hay sujeto en la psicosis<sup>78</sup>. Hay, por lo pronto, una queja psicótica, justamente la de ser importunado, acorralado y sometido por otro<sup>79</sup> inapelable y tiránico. *Afánisis* (del griego ἀφάνισις, desaparición) es un término creado por E. Jones que, reelaborado por Lacan, denota precisamente esa desaparición del sujeto que tiene por efecto lo que Winnicott llamaba *angustia inenarrable* y que acarrea un grave disturbio de las relaciones del paciente con la realidad consensuada. Por otra parte, todo aquello que se presenta como un *quid iuris*<sup>80</sup>, como una cuestión de derecho, tiene que ver en Psicoanálisis con el falo y es, por tanto, materia a discutir, a negociar y, eventualmente, a distribuir. Lo que suscita la justa indignación de la paciente de la viñeta es el carácter intransigente de las voces más que el contenido concreto de sus imperiosas exhortaciones.

Para concluir, entonces, una vez que tenemos al objeto representado y que la neurosis ha sido elegida a los empellones, hay sujeto y no más *yo de placer purificado* (*Lust purifiziert Ich*)<sup>81</sup>. En otra época, se decía con razón que la representación mata la cosa, la anula y no sólo la hace desaparecer, sino que la sustituye para siempre. Cuando la cosa<sup>82</sup> no ha sido convenientemente

---

<sup>76</sup> Seguimos a Freud en su distinción entre el *yo de placer purificado*, previo a toda actividad representativa, y el *yo a secas* (para nosotros, sujeto), que es una agencia psíquica volcada por entero a dicha actividad representativa.

<sup>77</sup> El esquizofrénico ha capitulado ante su Otro gozador, el paranoico lucha como puede y protege sus intereses por medio de sus delirios.

<sup>78</sup> Winnicott decía que el verdadero *self* estaba como eclipsado y aplastado por el falso *self* en los pacientes graves, a tal punto que podía dársele por inexistente.

<sup>79</sup> En clave lacaniana, sería un Otro inapelable, etc..

<sup>80</sup> La distinción *quid facti/quid iuris* (cuestión de hecho / cuestión de derecho) está muy presente en Kant. Es un hecho que la Física ha progresado, eso nadie puede cuestionarlo seriamente, lo que sí debe ser discutido es cómo es que ello ha sido posible. Kant, en consecuencia, investigará en la primera de sus críticas cuáles son las condiciones de posibilidad del conocimiento científico alcanzado por la Física. Aquí, el hecho son las voces mismas y lo que se objeta es su derecho a existir.

<sup>81</sup> En la introducción, mencionamos una concepción del sujeto más bien lacaniana- o volterriana- cuando dijimos que hay sujeto cuando hay sujeción a la ley, etc..

<sup>82</sup> En clave lacaniana, otra vez la mayúscula y tenemos la Cosa, el Otro inolvidable, etc..

expulsada y vuelve a presentarse en el campo del sujeto, éste entra en el estado afanístico que mencionamos más arriba.

Hay, pues, sujeto, pero, para Freud, es un sujeto barrado, un sujeto dividido por una *Spaltung* sin retorno: nunca habrá una unificación (*Vereinigung*) del sujeto. Tenemos, entonces, tres "mitos" freudianos, tres momentos cruciales, que narran el nacimiento del sujeto: el de la elección del objeto, el de la elección de la neurosis y el del desdoblamiento (*Sonderung*) subjetivo y es muy posible que sean tres versiones o facetas de un mismo suceso fundacional. En oposición al unánime sujeto moral kantiano capaz de acatar las exigencias del Imperativo categórico, Freud nos habla de un sujeto dividido, esto es, un sujeto irremediablemente heterónomo. Para Kant, un sujeto heterónomo es aquel que sigue las leyes de la Naturaleza, que se apoya en sus inclinaciones (*Neigungen*), que únicamente es capaz de seguir imperativos hipotéticos y, un paso más, un sujeto que detenta un juicio igualmente heterónomo, esto es, que se guía por los juicios ajenos.

Es muy difícil dar cuenta de cómo explica Freud no ya la moralidad sino, como dice el tango, "la poca decencia que nos queda"<sup>83</sup>, estando como estamos sumidos en la heteronomía. No hay más remedio que apelar a la identificación, tan llevada y traída en la teoría psicoanalítica, tal como lo señala Lacan en el comienzo del intragable Seminario IX. La identificación es allí presentada como el comodín de la teoría y se la invoca para rellenar cualquier bache o hueco que eventualmente surja. Los pocos valores rescatables de Dora- su escasa estatura moral, diríamos- son debidos a oportunas identificaciones con su padre y con su hermano, no importa que el padre fuera un sifilítico adúltero<sup>84</sup> y, por lo que se puede apreciar, bastante perverso. Pero, a pesar de todo, es un padre y en esos años victorianos la fachada funcionaba mucho mejor que ahora y eran pocos los que se atrevían a exponer su estatuto de simulacro obscuro. Dora lo hace a medias con su neurosis y por ello es que Freud se apresura a cerrarle el pico y denunciarla como cómplice más que como víctima de los turbios manejos paternos. En síntesis, la moralidad o inmoralidad de las personas, su fidelidad o inconstancia respecto de sus ideales humanitarios y altruistas dependen de la famosa identificación con un padre ejemplar, núcleo básico del Superyó y sucesor directo del fenecido Dios judeocristiano. Y como de la cuestión del padre y de la identificación ya se ha hablado en exceso- y no teniendo nada nuevo que añadir- nos consideramos excusados de extendernos en el tema y es buen momento de recapitular lo hasta ahora dicho, aunque no sin antes dedicar unos párrafos a la cuestión del Superyó, concepto pivote en torno al cual gira la reflexión psicoanalítica sobre la moralidad.

### El superproblema del Superyó

Es una de las tres instancias que conforman el aparato psíquico en la llamada segunda tópica, que Freud expone en *El yo y el Ello*, texto de 1923, aun cuando la idea de que una instancia moral juzga los pensamientos y acciones del sujeto está presente prácticamente desde el comienzo de su obra. Freud plantea- y Lacan más tarde confirma- que el Superyó tiene su fundamento en una identificación con el padre. Años después, Melanie Klein insistirá en los orígenes maternos de lo que llama Superyó arcaico. En principio, se trata de una voz y, en tanto tal, pertenece al orden simbólico, en contraposición al estatuto imaginario del yo. Esto supone una primera dificultad, a saber, la de cómo se justifica la índole simbólica del Superyó siendo la identificación un proceso eminentemente imaginario. En tanto que voz, decíamos, el Superyó tiene que ver con la ley y tanto Freud como Lacan<sup>85</sup> relacionan la ley y el Superyó con el Imperativo categórico kantiano y conciben sus exigencias como un mandamiento insensato y tiránico. Lacan avanza un poco más y declara que el mandato expresado en el Imperativo categórico superyoico es, nada más ni nada menos, que "¡Goza!". Es el Otro quien ordena gozar y este mandato no expresa en modo alguno la voluntad personal del sujeto sino la voluntad de goce del Otro. Podemos preguntarnos quién se esconde detrás de ese Otro y deberemos coincidir en que no se trata sino del *Urvater*, reciclado y reconvertido ahora en referente último de la moralidad. Así pues, el Superyó podría ser visto casi como una invención sadiana, una especie de Genio maligno en el campo moral, que torcería mi comprensión de la ley y me forzaría a obrar siempre en contra de la ley moral. Queda como

<sup>83</sup> *¿Qué vachaché?* de Discépolo.

<sup>84</sup> Hay que admitir que dos adjetivos esdrújulos seguidos tienen mucho peso.

<sup>85</sup> Seminario de 1962.

resultado, pues, otra paradoja, la de que el Superyó mandaría a la vez obedecer y quebrantar la ley moral.

Unos diez años después de *El yo y el ello*, en las *Nuevas Conferencias introductorias al Psicoanálisis*, en la conferencia 31 que lleva por título *La disección de la personalidad psíquica*<sup>86</sup>, Freud vuelve sobre la cuestión del Superyó y traza una especie de genealogía de su propia concepción de dicha instancia psíquica que aquí examinaremos con cierto detalle. Comienza diciendo que su investigación (*Untersuchung*) parte del hecho de que "el yo puede tomarse (*nehmen*) a sí mismo como objeto (*Objekt*), tratarse a sí mismo como otro objeto, observarse, criticarse, [y] Dios sabe cuántas otras cosas... En todo ello, una parte del yo se enfrenta al resto"<sup>87</sup>. Este enfrentamiento del yo consigo mismo es posible debido a que tiene una cualidad especial: la de disociarse fácilmente en forma transitoria y luego volver a unir (*vereinigen*) sus fragmentos nuevamente<sup>88 89</sup>.

A continuación, hace Freud una larga comparación entre un cristal roto y ciertos enfermos mentales, los que padecen delirios de observación (*Beobachtungswahn*). La rotura del cristal no es azarosa, sino que sigue ciertas líneas de fractura (*Spaltrichtungen*) que, si bien son invisibles para nosotros, podrían hacer que la fragmentación fuese perfectamente predecible. En cuanto a los delirantes, dice que "se han apartado de la realidad exterior, pero por ello saben más de la realidad psíquica interior y pueden descubrir cosas que de otro modo serían inaccesibles para nosotros"<sup>90</sup>. Y se pregunta retóricamente qué pasaría si estos dementes tuvieran razón y todos tuviéramos una instancia vigilante y amenazadora, que en estos pacientes se ha separado francamente del yo y erróneamente ha sido desplazada a la realidad exterior?<sup>91</sup>. En verdad, es un oscuro proceso el de la gestación del Superyó, ya que comienza con un yo con facilidad para desdoblarse y reunirse y termina con una instancia interior completamente separada con funciones propias y, un paso más, agrega Freud que esta separación de una instancia observadora del resto del yo no sería ningún accidente desgraciado sino "un rasgo regular de la estructura del yo"<sup>92</sup>. En estos pacientes delirantes, se vería con claridad las funciones superyoicas aludidas: observar (*beobachten*), juzgar (*richten*) y castigar (*strafen*). La observación tiene el carácter de una preparación (*Vorbereitung*) de las otras dos, las cuales no se manifiestan en los delirios de observación pero sí en los de persecución (*Verfolgungswahn*). Lo que Freud nos dice es que lo que estaría oculto e inaccesible en los sujetos neuróticos estaría a la vista en los delirantes, del mismo modo que, como lo dice en otros escritos<sup>93</sup>, la perversión nos da la clave para comprender la sexualidad de los neuróticos, pues en ella está "a cielo abierto" lo que se encuentra soterrado en las neurosis. Quizá fuese más cauto no ir tan lejos dando por seguro lo que no podremos jamás demostrar y afirmar que lo que aflora en las perversiones y en las psicosis son manifestaciones que pueden, a lo sumo, dar una pista seguramente deformada de la trastienda y la prehistoria de la subjetividad. Acaso sea un poco gratuito sostener que la voz de la conciencia de los neuróticos tiene un antecedente o prototipo en las voces- alucinaciones auditivas- de los psicóticos, aunque no verlos como relacionados tal vez sea una tentación difícil de resistir. Freud mismo supone un oyente burlón que le pregunta si lo que está haciendo no es más que "tomar al pie de la letra abstracciones corrientes y amplificarlas,

---

<sup>86</sup> *Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit*. Usamos la edición alemana de *Studien Ausgabe*, Band I, p 497 y ss..

<sup>87</sup> *Das Ich kann sich selbst zum Objekt nehmen, sich behandeln wie andere Objekt, sich beobachten, kritisieren, Gott wei was noch alles mit sich selbst anstellen. Dabei stellt sich ein Teil des Ichs dem übrigen gegenüber.*

<sup>88</sup> *Das Ich ist also spaltbar, es spaltet sich während mancher seiner Funktionen wenigstens vorübergehend. Die Teilstücke können sich nachher wieder vereinigen.* (p 497)

<sup>89</sup> Nótese que el yo tiene facilidad tanto para la disociación (*Sonderung*) como para la reunión (*Vereinigung*) de sus fragmentos.

<sup>90</sup> *Sie haben sich von der äußeren Realität abgewendet, aber eben darum wissen sie mehr von die inneren, psychischen Realität und können uns manches verraten, was uns sonst unzugänglich wäre.*

<sup>91</sup> *Wie wäre es, wenn diese Wahnsinnigen recht hätten, wenn bei uns allen eine solche beobachtende und strafandrohende Instanz im Ich vorhanden wäre, die sich bei ihnen nur scharf vom Ich gesondert hätte und irrtümlicherweise in die äußere Realität verschoben worden wäre?*

<sup>92</sup> *...ein regelmäßiger Zug in der Struktur des Ichs...*(p 498)

<sup>93</sup> *Tres ensayos* (1905).

convirtiéndolas de conceptos de cosas<sup>94</sup>. Pero no se arredra por la observación crítica que él mismo se hace y continúa su exposición. Su consigna: *Ich setze fort*<sup>95</sup>. El Superyó no sólo está separado del yo sino que hasta "posee una energía independiente del yo", aunque no especifica de dónde la obtiene, y describe una patología, el acceso melancólico (*melancholische Anfall*), en el cual se puede observar la severidad (*Strenge*) y aun la crueldad (*Grausamkeit*) de esta instancia. El Superyó aplica un rigurosísimo criterio moral al yo, inerte a merced suya, se convierte en representante de la moralidad y de tal modo se nos revela que nuestro sentimiento de culpabilidad es expresión de la pugna entre el yo y el Superyó<sup>96</sup>.

En el párrafo siguiente Freud recuerda un dicho de Kant, que sostenía que "nada le probaba tan convincentemente la grandeza de Dios como el firmamento estrellado y nuestra conciencia moral"<sup>97</sup>, bien que pareciera que Dios ha hecho un trabajo negligente porque, para Freud, la gran mayoría de la humanidad posee muy poca o ninguna conciencia moral. Concede que, sin embargo, existe cierta verdad psicológica en la afirmación de que la conciencia moral es de origen divino, pero es preciso someterla a interpretación. Al contrario de la sexualidad, la conciencia moral no está dada desde un principio y la prueba es que los niños pequeños no tienen inhibición alguna para sus impulsos tendientes a la consecución de placer. Las funciones del Superyó están inicialmente a cargo de los padres (amenaza de castigos y de pérdida de amor) y suscita en el infantil sujeto una angustia real (*Realangst*), la cual será sustituida por la angustia de conciencia (*Gewissensangst*). Más adelante, "la inhibición exterior es internalizada, siendo sustituida la instancia parental por el Superyó"<sup>98</sup>, el cual "no es tan sólo el sucesor legal sino también el heredero legítimo de la instancia parental"<sup>99</sup>. Y aquí se enfrenta Freud a una nueva paradoja: el Superyó ha hecho una "selección unilateral" (*einseitiger Auswahl*) y se apropia sólo de "la dureza y el rigor de los padres, mientras que su amoroso cuidado no parece tener en él acogida o continuación"<sup>100</sup>. En un pasaje paralelo de *Malestar en la cultura* VIII, también habla de la severidad de los preceptos y prohibiciones del Superyó y del "mayor obstáculo con que tropieza la cultura que es la tendencia constitucional de los hombres a agredirse mutuamente" y agrega que *recientemente* se ha sumado un mandato amoroso cultural al Superyó, que es el cristiano "Amarás al prójimo como a ti mismo"<sup>101</sup>: Así pues, lo que parece ser la función básica del Superyó es volver esa violencia constitucional contra el sujeto o, más precisamente, contra el yo y condenarlo a privaciones y reconveniones sin fin, razón por la cual es harto comprensible que muchos pensaran junto con Freud que *el mayor obstáculo con que tropieza el análisis es, irónicamente, el Superyó* y que buena parte del trabajo analítico debía enderezarse a morigerar a esta tiránica instancia. Más abajo volveremos sobre este malentendido.

La paradoja de la selección unilateral que venimos de mencionar se complementa con la contradicción (*Widerspruch*) de que el Superyó de un niño que haya tenido padres indulgentes y bondadosos puede ser tanto o más inflexible que el de uno que haya tenido padres extremadamente rigurosos<sup>102</sup>. Y pasa a ocuparse del tema de la identificación que está a la base del Superyó, no sin

<sup>94</sup> ...darauf hinausläuft, gebräuchliche Abstraktionen wörtlich zu nehmen und zu vergrößern, sie aus Begriffen in Dinge zu verwandeln,... (p 499)

<sup>95</sup> Literalmente, "yo avanzo, sigo adelante"

<sup>96</sup> *Das Über-Ich legt den strengsten moralischen Mastab an das ihm hilflos preisgegebene Ich an, es vertritt ja überhaupt den Anspruch der Moralität, und wir erfassen mit einem Blick, da unser moralischer Schuldgefühl der Ausdruck der Spannung zwischen Ich und Über-Ich* (p 499/500).

<sup>97</sup> *In Anlehnung an einen bekannten Ausspruch Kants, der das Gewissen in uns mit dem gestirnten Himmel zusammenbringt, könnte ein Frommer wohl versucht sein, diese beiden als die Meisterstücke der Schöpfung zu verehren* (p 500).

<sup>98</sup> ..., da die äußere Abhaltung verinnerlicht wird, da an die Stelle der Elterninstanz das Über-Ich tritt....(p 501)

<sup>99</sup> ..., ist aber nicht nur der Rechtsnachfolger, sondern wirklich der legitime Leibeserbe derselben. (p 501)

<sup>100</sup> *Das Über-Ich scheint in einseitiger Auswahl nur die Härte und Strenge der Eltern, ihre verbietende und strafende Funktion aufgegriffen zu haben, während deren liebevolle Fürsorge keine Aufnahme und Fortsetzung findet.* (p 501)

<sup>101</sup> Biblioteca Nueva, p 3066.

<sup>102</sup> Otra paradoja señalada por Freud es la de que cuanto más virtuosa es una persona, tanto más castigador será su Superyó y ello se explicaría diciendo que la renuncia neurótica no suprime el deseo y que esto es lo que castigaría el Superyó: la pervivencia del deseo. El Superyó, por tanto, no distinguiría entre un deseo meramente deseado y un deseo realizado. En *Juanito* (1909), Freud<sup>17-</sup>

antes disculpase por no haber penetrado suficientemente aun en esta transformación (*Umwandlung*) de la relación con los padres (*Elternbeziehung*) en el Superyó, proceso tan complicado que su exposición (*Darstellung*) excede la Introducción que está intentando. Describe qué es una identificación: es la "equiparación de un yo a otro yo ajeno, a consecuencia de la cual el primer yo se comporta, en ciertos aspectos, como el otro, le imita y, en cierto modo, le acoge en sí"<sup>103</sup>. Compara la identificación con la incorporación canibalística y la caracteriza como el más primitivo modo de relación con otra persona, previo a la elección de objeto. Identificarse con el padre es querer *ser* como el padre, pero elegirlo como objeto, en cambio, es querer *tenerlo* y mientras la identificación supone una transformación del yo, ello no ocurre en el caso de la elección de objeto, aunque bien puede pasar que uno elija a una persona como objeto sexual y se identifique simultáneamente con ella. Ello ocurre especialmente en las mujeres, que se ven muy influidas por sus objetos elegidos y también es muy común ver que cuando un objeto es perdido, el sujeto retrocede a la identificación con él.

Vuelve Freud a disculpase: tampoco a él le agradan estas observaciones o explicaciones (*Ausführungen*) sobre la identificación y se conforma con que se le conceda que la instauración del Superyó pueda ser descrita como "un caso plenamente conseguido de identificación con la instancia paternal"<sup>104</sup>, cosa que liga al Superyó a los destinos (*Schicksal*) del complejo de Edipo y recuerda su fórmula según la cual el Superyó es el heredero del complejo de Edipo. En esa coyuntura, el niño pierde a sus padres como objetos amorosos y dicha pérdida es seguida, a modo de compensación (*Entschädigung*) por una fuerte identificación con ellos. Tenemos, entonces, una secuencia intrincada: primero identificación, luego elección de objeto con identificación con el objeto parental elegido y/o con el no elegido y complementario, y, finalmente, nueva identificación como indemnización por la pérdida del objeto parental elegido. Como corolario, cuando la resolución del Edipo es débil, el Superyó pierde en energía y desarrollo<sup>105</sup>, cosa que parece sugerir que es bueno tener un Superyó energético y desarrollado. ¿Porqué después combatirlo?

Como sea, el Superyó recibe la influencia de otras personas fuera de los padres y "se hace cada vez más impersonal (*unpersönlicher*)", aunque, a renglón seguido, agrega que las identificaciones posteriores aportan lo suyo a la formación del carácter (*Charakterbildung*) y que afectan sólo al yo sin influir sobre el Superyó, "determinado por las imagos parentales más tempranas"<sup>106</sup>, lo cual implicaría que, mientras el yo se enriquecería indefinidamente, el Superyó restaría infantil por siempre, lo cual, a su vez, volvería inútil todo intento por "hacerlo madurar", como se insistía en los '60.

Y termina Freud este largo pasaje manifestando la esperanza de haber logrado producir la impresión (*Eindruck*)- ninguna certeza está en juego, por cierto- de que esta postulación (*Aufstellung*) del Superyó describe algo estructural- del aparato psíquico, se sobrentiende- y que no se limita a personificar una abstracción como la conciencia moral. Y culmina este último párrafo destacando una función extra del Superyó, la de ser portador (*Träger*) del ideal del yo (*Ichideal*), que es un precipitado (*Niederschlag*) de una vieja representación de los padres (*Elternvorstellung*) que expresa la admiración (*Bewunderung*) del niño ante la perfección que entonces les atribuía.

### El undécimo mandamiento

Podría decirse, no sin un dejo de sorna, que el Psicoanálisis ha añadido a la lista mosaica de los diez mandamientos uno más, el de no moralizar, precepto que integra la abstinencia que a todo analista se le pide observar. La regla fundamental (*Grundregel*), por su parte, exige una suspensión del juicio considerable: se le solicita al paciente que comunique cuanto pase por su mente, aunque

---

felicita al niño, que se defiende de la culpa alegando que sólo había pensado cosas reprobables, pero que no las había hecho. Juanito distingue pensar de actuar y Freud recuerda una frase de Platón según la cual los buenos piensan lo que los malos hacen.

<sup>103</sup> *Die Grundlage dieses Vorganges ist eine sogennente Identifizierung, d.h., eine Angleichung eines Ichs an ein fremdes, in deren Folge dies erste Ich sich in bestimmten Hinsichten so benimmt wie das andere, es nachahmt, gewissermaßen in sich aufnimmt* (p 501).

<sup>104</sup> *..., da die Einsetzung des Über-Ichs als ein gelugener Fall von Identifizierung mit der Elterninstanz beschrieben werden kann* (p 502).

<sup>105</sup> Biblioteca Nueva, p 3137. *Studien Ausg.*, I, p 502/3.

<sup>106</sup> Biblioteca Nueva, p 3137, *Studien Ausg.*, I, p 503.

estime que se trata de cosas superfluas o inimportantes, o bien penosas o vergonzantes. Esta abstención de juicio<sup>107</sup> contrasta abiertamente con el punto de partida de la *Crítica de la Razón práctica*, a saber, el hecho (*factum*) de que estamos por entero habituados a enjuiciar moralmente tanto las acciones propias cuanto las ajenas y, más aun, va en la dirección opuesta al hecho ciertísimo de que abundan y florecen los sujetos que enderezan sus esfuerzos moralizadores especialmente hacia las acciones ajenas, reservando para las propias una singular indulgencia.

No puede ponerse en duda que el precepto de no moralizar es de raigambre cristiana: Jesús previene a sus seguidores que si no juzgan a los demás, ellos mismos no serán juzgados<sup>108</sup>. De tal modo, el buen cristiano se aparta de la actitud corriente de evaluar y comentar la conducta ajena, así como la de sumarse a las habladurías y chismorreos que tanto placer procuran a casi todo el mundo. Tener pensamientos puros, negarse a la suspicacia y erradicar la malevolencia del corazón son los requisitos indispensables para alcanzar la llamada *alegría* cristiana, estado superior del alma caracterizado por una simplicidad y un candor muy difíciles de comprender y mucho más de lograr, a pesar de su simplicidad. La alegría cristiana, la abstinencia psicoanalítica- y la *docta ignorantia* socrática, agregaríamos- tienen una misma estructura: rechazo y apartamiento de la actitud cotidiana dominada por las habitualidades, marca de pasiva ociosidad y entendida por Freud como deseo de dormir.

¿Por qué se espera de nosotros que no moralicemos? Un poco quizá por lo que venimos de decir acerca de la pureza, que gustamos denominar *neutralidad* analítica, otro poco por el hecho de que usualmente los juicios morales clausuran todo debate y luego de ellos ya no queda mucho por decir y pareciera que ha de pasarse a la acción sin más dilaciones<sup>109</sup>. Empero, aunque no moralizar sea un requisito del análisis, de algún modo el juicio no deja de estar presente. En otro lado<sup>110</sup>, expusimos ampliamente que, para Freud, el análisis culmina con lo que dio en llamar *juicio de condenación* (*Verurteilung, Urteilsverwerfung*<sup>111</sup>) en el cual el paciente hace *una distinción por medio de un enjuiciamiento de su conducta*, esto es, hace un enjuiciamiento y por medio de él alcanza a hacer una distinción. Retomemos el por todos conocido ejemplo de Dora. ¿Qué esperaba Freud de Dora? ¿Cómo hubiera sido posible un fin de análisis y no una interrupción producto del rencor de Dora, que no quiere ser desalojada del lugar de eterna víctima de las maquinaciones de su padre? Pues bien, Freud hubiera esperado, decimos nosotros, un *juicio de condenación* de su parte, esto es, que la muchacha hubiese reconocido la atracción que experimentaba por el Sr. K y que hubiese renunciado a él por estimar dicha atracción como incorrecta o indebida. Lo da a entender inequívocamente cuando especula que en el momento en que el Sr. K intenta abrazarla y su genital erecto presiona el bajo vientre de Dora, ésta- su genital, específicamente- debió *necesariamente* corresponder al intento del hombre con un estado de erotización. Dora no sólo no reconoce dicho estado de erotización, sino que transforma esa presión en un síntoma (alucinación) por desplazamiento hacia arriba, la opresión en su pecho. La distinción entre sexualidad incestuosa y no incestuosa no es alcanzada por la joven y, por ello, la sexualidad *en bloc* es condenada a la represión. Entonces, lo que hemos de concluir- un poco linealmente, para nuestro gusto- es que se nos pide no moralizar porque el que tiene que moralizar es el paciente y dicho enjuiciamiento, cuyo costado moral debemos aceptar por más que suene anticuado, está reservado en exclusiva al paciente y si, en mala hora, es el analista el que moraliza, se estaría adelantando a los acontecimientos y frustrando de cuajo la meta evaluadora y/o moralizadora que se persigue. Sería, como se dice vulgarmente,

<sup>107</sup> Abstención de juicio que ya desde la Antigüedad los escépticos denominaban término luego retomado por Husserl como sinónimo de reducción.

<sup>108</sup> El cristianismo, empero, plantea un juicio final a cargo de Dios luego de la consumación de los tiempos. Esto debe ser relacionado con lo que decimos más abajo acerca del juicio de condenación.

<sup>109</sup> En los primeros años, Freud solicitaba expresamente a sus pacientes la postergación o aplazamiento (*Aufschiebung*) de todas las decisiones (*Entscheidungen*) importantes para cuando el análisis hubiera finalizado.

<sup>110</sup> Ver en nuestra tesis los capítulos dedicados a la actividad judicial del sujeto.

<sup>111</sup> Se trata de un rechazo (*Verwerfung*) hecho por medio de un juicio (*Urteil*); véase en *El Hombre de los Lobos* la noción de rechazo sin juicio, la *Verwerfung* a secas, que Lacan postula como mecanismo de la psicosis. En *Juanito* (1909), dice Freud que "el juicio de condenación reemplaza a la represión, que es automática y excesiva, por un control mesurado e intencional con la ayuda de las instancias psíquicas superiores" (citado del Laplanche y Pontalis, p 218/9). Véase *La negación* (1925), donde vuelve Freud a referirse al juicio de condenación como una suerte de transformación de la negación.

poner el carro delante de los caballos, alterar el buen orden del análisis, el cual reserva para el final del mismo algún tipo de evaluación por parte del paciente de lo hasta allí relatado. El análisis de Dora comenzó con la denuncia de la perversidad y egoísmo de su padre y, acorde con esta lógica, debería haber concluido con un *mea culpa* que reconociese al menos lateralmente su ingratitud filial, cumpliendo, como bien señala Lacan, su pasaje de víctima a cómplice de los arreglos entre su padre y los K.

Hemos visto más arriba cierta duplicidad en Freud en lo que atañe a considerar que la gran mayoría de las personas- se refiere a los menos educados- exhiben una moralidad más que complaciente<sup>112</sup> y, al mismo tiempo, la índole universalmente infantil, cruel y castigadora del Superyó. No moralizar, al menos al comienzo del análisis, tendría como cometido primero evitar tanto una excesiva autoindulgencia cuanto la severidad inapelable del Superyó. Era todo un tópico entre los seguidores inmediatos de Freud declarar que el análisis favorecía un crecimiento y una maduración del Superyó, el cual, merced a su influjo, pasaba de ser una instancia puramente punitiva a constituirse en una voz amigable capaz de aconsejar al paciente con ecuanimidad y benevolencia. Lo que nunca terminaba de ser teorizado era por qué medios tal *enrichissement* de la personalidad podía ser alcanzado y se lo achacaba al curso del análisis mismo, sin entrar en mayores especificaciones<sup>113</sup>. Del mismo modo, para algunos de estos autores, la disolución de la transferencia tampoco resultaba un problema, pues, según ellos, ésta se iba esfumando progresivamente por obra del análisis y su disolución no requería de ninguna maniobra *ad hoc* adicional. Como el asombrado portugués de la copla infantil: ciertamente, nada es más natural que, desde su más tierna infancia, todos los niños de Francia sepan hablar francés<sup>114</sup>. En suma, se apela a un supuesto proceso "natural" de maduración superyoica, a una disolución "natural" de la transferencia, etc. . La naturaleza como facticidad, ya lo vimos más arriba, está perdida para nosotros: ella no es más que, como quería Kant, una red de fenómenos cuyo ser nouménico escapa necesariamente a cualquier intento de captación conceptual. Sin embargo, como en todo proceso educativo, uno puede apreciar perfectamente que las personas cambian a causa de un análisis. Y sin análisis, claro, también. Pero teorizar dichos cambios es muy difícil y muchos prefieren esquivar la cuestión y encomendar a una improbable tendencia natural la adquisición de capacidades nuevas. No diremos nada novedoso si decimos que todo esto es producto del trabajo (*Arbeit*) analítico, concepto muy complejo y quizá un poco indeterminado y del cual no nos ocuparemos aquí.

Volvamos a Dora. El juicio de condenación esperado por Freud no debía ser una simple abominación de la conducta impropia del cuarteto que integraba con su padre y los K, sino un cambio general de actitud frente a los devaneos y enredos amorosos y sexuales de las personas en general. El juicio de condenación sería una forma de hacer patente que Dora, como Catalina en el momento en que consulta a Freud, ha abandonado por fin el punto de vista infantil o neurótico y tiene una perspectiva más amplia de la vida y, además, ha comprendido que no es tan sencillo expedirse con celeridad acerca de la conducta propia o ajena. La idea es que, al término de un análisis, las personas sean menos prejuiciosas y evalúen las vicisitudes de su vida de relación con criterios más flexibles y reflexivos que al comienzo del mismo. Todo esto es medianamente obvio y se dice fácil, pero es muy difícil de teorizar o explicar en su detalle- por eso es que recurrimos tan frecuentemente a viñetas clínicas para al menos exhibir algo de lo que se busca expresar- y, para peor, no hay más remedio que recurrir a una comprensión cómplice de los lectores y suponer que éstos entienden lo que se les está queriendo decir. Apelando nuevamente al lenguaje de la calle, el juicio de condenación es más una abstención de juicio que un juicio manifiesto, como si Dora hipotéticamente dijese a su padre y a los K que pueden hacer lo que quieran, sólo que ella se cuidará muy bien en el futuro de seguirles la corriente, aunque dejando entrever que, si juzgase, condenaría toda la situación, pero que, etc., etc.. Juzga y no juzga, condena y no condena, pero tiene *parti pris*. En suma, nuestra Dora está ahora más experimentada y sabe un par de cosas<sup>115</sup>. Pero, como dicho saber no es un conocimiento con pretensiones de objetividad ni le reconoce un

---

<sup>112</sup> En sus cartas a Edoardo Weiss, Freud deja bien en claro que no vale la pena perder el tiempo con personas capaces de estafar al prójimo e insta al analista italiano a echar de su consulta a un esloveno bastante bribón, con el que, al parecer, Sisek se siente identificado.

<sup>113</sup> La identificación con el analista era el otro recurso de oro para lograr la maduración, etc..

<sup>114</sup> La causa del asombro es que ni siquiera los adultos franceses hablan portugués, mientras que en Portugal lo hace cualquier muchacho.

<sup>115</sup> En nuestra tesis, una de las fórmulas con que condensábamos de qué se trataba en el fin del análisis era que éste consiste en la adquisición (*Erwerbung*) de un saber (*Wissen*).

alcance universal, prefiere callar y dejar que el mundo encuentre su equilibrio por las suyas, sin empeñarse fútilmente en "desfacer entuertos" como el Quijote<sup>116</sup>.

### Conclusiones

Como seguramente ya habrán anticipado nuestros improbables lectores, las conclusiones a extraer son problemáticas y un tanto pesimistas. Coincidimos con Ross en que a Aristóteles se le hace difícil concretar en qué sentido es que somos responsables de nuestra conducta, limitados como estamos a padecer nuestro carácter sin grandes posibilidades de modificarlo a nuestro gusto. Para el Psicoanálisis, lo que llamamos el "carácter" de alguien no es más que una fastidiosa colección de rasgos infantiles, la mayor parte de las veces bastante molestos para los circunstantes que tienen que padecerlos. En el mundo clásico, todavía impregnado de valores tradicionales, la responsabilidad debe ser entendida no a lo Kant, como obligatoriedad frente a la ley moral, sino más bien en la línea de la deuda simbólica del sujeto respecto del clan del que procede, luego transferida a la ciudad, tal como se aprecia en el Critón. Allí, se afirma que son las leyes quienes han criado a Sócrates y éste deberá eventualmente responder a su requisitoria no sólo con sus bienes sino con su propia persona.

Con respecto a Kant, vimos que le pasa en el campo ético lo que le había pasado antes en el campo teórico, en el cual había establecido una distancia tan grande entre la sensibilidad y el entendimiento que luego debió invocar la acción de una tercera facultad- la imaginación trascendental- para salvar el abismo que previamente interpuso entre ellas. La irrevocable diferencia entre naturaleza y libertad hace difícil, si no imposible, conciliarlas y no aparece aquí una tercera instancia mediadora. El juicio aparece en la última de las críticas para conciliar lo universal y lo particular y para introducir la dimensión de lo teleológico y el arduo problema de la creación artística. La antinomia entre naturaleza y libertad se resuelve por medio de una distinción, en este caso, la de fenómenos y noumenos, pero el hiato entre ellos nunca puede ser salvado y debemos permanecer en la perplejizante posición de poder entender la conducta humana de dos maneras opuestas y no complementarias.

En cuanto al Psicoanálisis, consideramos una serie de paradojas y contradicciones en lo tocante a la teoría del Superyó y resaltamos también las reservas de Freud en relación al resultado de sus postulaciones. Las pocas ocasiones en que algo del orden de la elección y la libertad aparecen en el *corpus* freudiano no son sino referencias a momentos mitológicos en los que el psiquismo se organiza como subjetividad, la cual, a partir de allí, viene a funcionar *quasi* mecánicamente. Más recientemente, en el campo lacaniano, tenemos la llamada "ética del deseo" entendida como la ética que debe regular un psicoanálisis: ya no se le habla al ciudadano común, sino que sería una ética *ad usum analyticorum*, esto es, que ha de presidir las alternativas de todo análisis. De lo que se trata para el analizante es de *ir en la dirección del propio deseo*, cosa que se conjuga con una función cuyo resguardo es encomendado al analista, el *deseo del analista*, que, por así decir, sólo quiere que haya análisis y no un sustituto espurio (psicoterapia, sugestión, etc.).

### Apéndice

#### **People people hates**

Arístides fue un magistrado ateniense, hijo de Lisímaco y contemporáneo de Temístocles, que comandó una de las alas del ejército ateniense en Maratón (490 AC) y célebre por su rectitud y mesura.<sup>117</sup>. Se cuenta de él que, estando encargado de custodiar las tiendas capturadas a los persas luego de la batalla, entregó al gobierno, intactas, las cuantiosas riquezas que allí habían sido acumuladas. Su rivalidad con Temístocles dominó la escena política de Atenas por años, hasta que

---

<sup>116</sup> El quijotismo y el sujeto de la ley del corazón son algunas de las figuras de la subjetividad que Hegel examina en la *Fenomenología del espíritu* y que Lacan relaciona con la locura, vista ésta como infatuación del sujeto, que proyecta su malestar en el mundo y opta ya por alejarse de él, ya por combatirlo.

<sup>117</sup> En sus *Vidas paralelas*, Plutarco (50-120/5) incluye la biografía de Arístides, cuyo páredro latino era Catón, el censor.

éste logró que Arístides fuese condenado al ostracismo. Cuenta Cornelio Nepote<sup>118</sup> que Arístides se encontraba en la plaza el día en que se votaba su destierro y que, sin reconocerlo, un rústico analfabeto le solicitó escribiese su nombre en la pizarra. "¿Qué daño te ha hecho este hombre que quieres mandarlo al exilio?", preguntó Arístides, a lo cual el otro respondió: "Ni siquiera le conozco, pero me disgusta oír cómo busca distinguirse de los demás con el mote de "el justo"". Para desgracia de Arístides, la gente adora a los Alcibíades, a los bribones, a los que son como ellos, pecadores, desaforados y entregados a sus pasiones, pero que, a un tiempo, han logrado trascender el anonimato y han llegado a ser lo que los oscuros integrantes de la masa nunca serán: bellos, seductores, ambiciosos, temerarios, audaces o simplemente fanfarrones.

¿Qué le hizo Arístides a su rústico conciudadano? ¿De qué modo lo ofendió? Sin proponérselo deliberadamente, cosa que no quita que gozara secretamente con ello, lo humillaba continuamente haciéndole sentir que él era algo que el otro nunca sería, que Arístides poseía una cualidad excepcional que no compartía con nadie y que lo elevaba a un pináculo inaccesible desde el cual contemplaba con desdén la mediocridad ajena. Siempre es peligroso suscitar la envidia de los demás, producir en ellos la sensación de ser poca cosa. Alcibíades se hacía perdonar su belleza, magnetismo y posición siendo campechano y mezclándose con el populacho, que lo seguía incondicionalmente, mientras que Arístides seguramente mantenía una distancia con el resto que los excluía y hacía sentir despreciables. El diferente, aunque sea superior, siempre se vuelve candidato a convertirse en el *bouc émissaire* del grupo, tal como sucedería luego con Sócrates o Jesús.

Por fortuna para nuestro buen Arístides, las cambiantes coyunturas políticas y la amenaza sombría de Jerjes hicieron que al pragmático Temístocles le conviniera traerlo de vuelta a Atenas. Nuestro héroe contribuyó a la derrota de Mardonio<sup>119</sup> en Platea (480 AC) y dos años después, fue nombrado arconte, no sin antes haberse apoderado de Bizancio y liberado del yugo persa a muchas colonias griegas en Chipre y la costa asiática del Egeo. A causa de su proverbial honestidad, fue nombrado por unanimidad custodio del fondo común que las ciudades griegas acordaron depositar en Delfos y aun tuvo tiempo, antes de morir, de ver partir a Temístocles al exilio. Eso sí, murió pobre, tanto, que el Estado ateniense debió costear sus funerales y encargarse de proveer una dote a su hija.

---

<sup>118</sup> Historiador romano del siglo I AC, nacido en Hostilia, cerca de Verona, amigo de Cicerón, quien lo reconocía como un escritor claro, conciso y elegante y le otorgó el rango de *á□□□□□□□□* (inmortal). Fue asimismo amigo de Pomponio Ático, a quien dedicó la mayoría de sus obras y cuyo panegírico escribió, a veces torciendo la verdad histórica para favorecer a su amigo, y del poeta Catulo, al cual dedicó su mejor poesía. Justamente como poeta, Plinio el joven lo ponía a la altura de Virgilio y de Enio. De su obra sólo nos quedan fragmentos, pero sabemos que escribió, entre otras, unas *Crónicas* y un *De viris illustribus*.

<sup>119</sup> Cuando Jerjes se retira de Grecia luego de la derrota naval en Salamina, deja tras de sí un ejército al mando de este Mardonio quien, además, era yerno suyo. -22-