



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO



FACULTAD DE HUMANIDADES

**ÉTICA ERÓTICA.
DEL VICIO MORAL Y SUS TENDENCIAS THANATOLÓGICAS**

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN HUMANIDADES: **ÉTICA SOCIAL**

PRESENTA:

LUIS FERNANDO MORALES JUÁREZ

DR. NOÉ HÉCTOR ESQUIVEL ESTRADA

DIRECTOR DE TESIS

DR. JOSÉ ROBERTO MERARDO PLASCENCIA

CO-DIRECTOR DE TESIS

DR. CARLOS ROMÁN DÁVILA SUAZO

TUTOR INTERNO DE TESIS



OCTUBRE 2023

Esquema de trabajo:

Introducción

Capítulo 1: El problema estructural individual: la moral enferma

- 1.1 Estructura desde la primera tópica
 - 1.1.1 La susceptibilidad de palabra
 - 1.1.2 La represión de la palabra (Lenguaje: símbolo y palabra)
- 1.2 La moral enferma: segunda tópica
 - 1.2.1 El camino para la formación de la moral
 - 1.2.2 Edipo, familia y enfermedad

Capítulo 2: El malestar ético

- 2.1 De la vida ética a la política: la ética desde un enfoque psicoanalítico
- 2.2 Ánima individual y psicología de las masas
- 2.3 Un ejemplo de *Thánathos* en la vida política: pecado y cuidador

Capítulo 3: Ética erótica

- 3.1 Terror y cuidado de sí
- 3.2 El otro, yo y palabra
- 3.3 Ley del yo

Conclusión

Bibliografía

Introducción

Con poco miedo a la equivocación, se cree que por todo estudiante de ciencias de la salud y las humanidades ha aparecido alguna vez una pregunta que busque los principales elementos que dañan al ser humano y luego se haya planteado la causa de éstos. Sea el caso, la formación disciplinaria de quien escribe estas líneas permite plantear lo anterior no pensando desde un ámbito orgánico, sino desde uno psicosocial.

La interrogante apareció desde el consultorio, específicamente desde el diván (que es más de los pacientes que de quien los escucha): ¿existe algún fenómeno, evento, suceso social, familiar, etc., uno en concreto, general, universal que dañe al ser humano y por qué existe un compromiso de dicho ser por mantener tal elemento enfermándolo? Si pudiera plasmarse de forma concreta: ¿qué enferma al ser humano y por qué?

La motivación de este texto fueron justamente aquellos pacientes que, no planteándose la pregunta, cuan menos no de esta forma (sino desde una forma concreta *por mor* a su historia personal), padecen por ella, tanto como aquellos sujetos no comprometidos, no creyentes, no convencidos, por la psicología clínica padecen las consecuencias de no querer plantearse de forma profesional esta interrogante.

Esta pregunta se volvió un compromiso personal por esbozar una respuesta, con la esperanza de que algún mínimo avance pudiera servir como un eje de seguimiento o una herramienta que tuviera una aplicación en la actividad clínica. Este compromiso llevó a una informal investigación, por una parte, desde lo que el discurso de los pacientes enseñaba a su analista y, por otra, desde bibliografía y contenido multimedia que este último encontraba. Sin embargo, el progreso clínico, respecto a la averiguación de la interrogante principal, sumaba en contenido, pero sin una precisión técnica de investigación la forma se veía aun lejana.

La búsqueda, en tanto, se tornó con más fuerza sobre literatura, investigaciones y autores que velaban por esta preocupación y fue justo que se encontró disciplinariamente la ética como un punto que, de a poco, se volvió menester

atender, pues las ocupaciones sobre el deber, sobre el actuar, sobre el ser aparecieron como horizontes de sentido que dieron claridad al eje que se buscaba. La pregunta, entonces sufrió una modificación: ¿qué forma (o formas) de ser conllevan un daño para el ser humano? Y, en tanto a su complemento: ¿por qué existía un compromiso del ser humano por mantenerse siendo así?

No es en sí mismo que la ética viniera a sustituir lo que en un principio era una mera actividad psicoterapéutica, sino que ahora parecía un vínculo teórico más enriquecedor e interesante para la investigación (que se formalizaba cada vez más), un diálogo entre la ética y el psicoanálisis. La idea pareció de lo más atractiva. Y en sí misma se satisfacía una personal pulsión que apareció en tiempos de academia: buscar nexos o formas en que una disciplina filosófica (pues desde este enfoque buscaba verse) enriquecía al psicoanálisis y éste, a su vez, a la ética.

La modificada pregunta, entonces, llevó al encuentro con Aristóteles, quien proponía una postura interesante sobre la teoría del vicio y la virtud, lo cual, inspiró inicialmente a la investigación formal a establecer una exposición alargada entre los vínculos teóricos y similitudes técnicas entre Freud (autor quien guía la actividad clínica y teórica del investigador) y el estagirita (quien brindaría una perspectiva mayormente nueva para concebir una respuesta).

En parte fue por confesión de encontrar un desbalance entre el conocimiento de un autor y otro y, en parte, dar cuenta que la exposición del paralelismo no era lo que se buscaba investigar realmente, lo que llevó a desistir de esa primera intención de investigación. Ergo, se dio lugar a una investigación que sí velara por ese fin, por avanzar en una respuesta a lo que se cree todo estudiante de las disciplinas primeramente mencionadas se ha interrogado, partiendo del médico vienés como autor principal y a la ética como la disciplina directriz.

Respecto de la disciplina, se había encontrado (tanto desde el diván como desde los textos) que las actividades humanas que llevan a un malestar, a la enfermedad, al daño de sí, siempre tienen una relación con el otro. Es decir, que aquello que representa un daño en el actuar humano es siempre daño causado por otro y/o hacia otro. La anterior es una aseveración que la ética social tiene bien presente, ya que, si bien parte de examinar las cuestiones morales que surgen en las

interacciones sociales y en las construcciones sociales resultantes de la convivencia, hay una preocupación por los factores que impiden el desarrollo de dichas interacciones y convivencias. Se reflexionaba, entonces, ya desde la ética social, que en un mundo cada vez más interconectado y diverso, era necesario explorar las bases y repercusiones de las relaciones interhumanas, es decir ¿qué pasa cuando dos sujetos se encuentran? ¿por qué nacen los conflictos en las interacciones sociales? ¿por qué el sujeto compromete una relación humana a ser dañina? Interrogantes de este estilo parecían ser bien explorables y potencialmente susceptibles a ser dialogadas por la ética social, tal fue la elección de esta área de investigación.

Sin embargo, la actividad práctica de la clínica y la noción teórica de la existencia del inconsciente obligaban a descartar a la razón y la consciencia como únicos partícipes de la conducta humana y, evidentemente, de los desvaríos, daños y enfermedad del ser humano. Y si bien pudiera pensarse, como los griegos, que el que actúa haciendo un daño o un mal lo hacía desde la ignorancia, era una noción que bien podía ser interrogada ¿ignorantes de qué? No era ya de la virtud, no era de la prudencia, ni tampoco de la razón. Ignoraban su inconsciente. Esta afirmación no podía ser sustentada por otra disciplina que no fuera el psicoanálisis, ni por otro autor (si la intención era responder una pregunta genealógica) que no fuera quien diera nacimiento a la teoría del inconsciente: Freud. Tales son los motivos por tomarles como teoría de precepto para la investigación y autor principal para la misma, respectivamente.

Por otra parte, si bien han sido expuestos los motivos personales y la disciplina, teoría y teórico que conforman los cimientos para esta investigación, existen ocupaciones ya no motivadas (no en su totalidad) por la experiencia clínica ni los intereses teóricos de quien escribe. Para su exposición, debe advertirse que el desarrollo de la investigación encontró la necesidad de sostener una postura ética a partir de axiomas tomados directamente del psicoanálisis: la existencia del

inconsciente, la relación intersubjetiva como relación entre inconscientes y la salud como una (entre tantas otras formas de) ética erótica.¹

Comprometerse a la creencia de la existencia del inconsciente es comprometerse a reconocer la presencia de contenidos reprimidos como influencia directa (aunque difícilmente consciente) de la conducta humana. Hágase decir, eventos vividos de forma traumática en una primera infancia dejan una sensibilización para actuar de cierta forma en la vida adulta, dicho actuar sin el consentimiento de la razón del sujeto. En cuanto a él respecta, ni siquiera está enterado de la existencia del contenido reprimido ni, por supuesto, de sus consecuencias en su actual comportar. La ignorancia de ese campo de experiencias ocultadas resulta problemática para el sujeto, pues en su esfuerzo de mantenerlas alejadas de su consciencia, aleja también su capacidad de elección y, en último término, su libertad misma. El sujeto compromete un ilusorio estado de bienestar (que ignora o resta importancia a ciertos sucesos) a costa de un desgaste crónico e importante de su propio ser. El ser humano, valga decir, es desgastado en medida que se compromete a su ser inconsciente o, en otras palabras, si el inconsciente gana terreno, la libertad se pierde.

Por otra parte, el desconocimiento de lo reprimido impacta en la relación con el otro pues, lo reprimido ha de buscar su manifestación y, en ánimos de resolver su malestar, el inconsciente encontrará en el otro un objeto al cual destinar su fuerza, naturalmente, reprimida. Es decir, el otro se vuelve víctima de la fuerza de las dolencias nunca reconocidas por el yo. El otro es violentado o del otro se permite la violencia. Ahora, si se toma en cuenta que el otro es sujeto de un inconsciente individual, tanto como el yo, la fuerza de impacto aumenta y, eventualmente, las relaciones humanas se ven alejadas de la salud y el diálogo, arribando sólo a violencia y daño.

Respecto al último axioma, se ve la necesidad de presentar una propuesta que, por la disciplina medular y el cuerpo teórico, se ha visto oportuno llamarle ética erótica, una ética que exponga a la razón y la libertad (uso práctico de la razón) como

¹ Estas tres ocupaciones son expuestas en cada uno de los capítulos, cuyo contenido a continuación se resume.

resultado de la responsabilidad del inconsciente. Tal es la necesidad, la justificación, de la presente investigación: el conocimiento del inconsciente y sus manifestaciones puede ayudar a mejorar la vida del ser humano, la vida entre seres humanos, la vida anímica de sí.

Para lograr esta exposición, la presente investigación ha sido conformada por tres capítulos: 1. El problema estructural individual: la moral enferma; 2. El malestar ético; 3. Ética erótica. Lo lógico, pues, sería comenzar a bosquejar el término de inconsciente sin comprometerlo a una disciplina (psicológica ni filosófica), de la forma más general posible. Ergo, es el primer apartado del presente texto el que vela por tal propósito: hablar de la primera tópica freudiana: inconsciente, preconsciente y consciencia. Ahora bien, debe ser advertido que el Freud que elabora esta hipótesis (de esta topografía de la psique) tiene un compromiso con las disciplinas médicas, por lo que la terminología parece estar comprometida a una óptica de rigor clínico (por no decir psicológico). Nada más alejado de lo intencional. Empero, sucede que hacer este primer acercamiento al término, desde la cronología y contexto en que aparece este joven Freud, no podía ser de otra forma más que bajo conceptos enteramente psicológicos. Dicho lo anterior en una sola idea: en el primer apartado se habla de *inconsciente*, se acerca a él, desde los primeros esfuerzos de Freud, por lo que él mismo, desde su circunstancia, deja aún en una gran posibilidad de desarrollo el tema.²

Si se consciente esta consideración como un permiso metodológico de progreso narrativo, casi en un sentido axiomático, se comprenderá que el inconsciente, tal como sucede en la teoría psicoanalítica más general, sirve como brújula, como punto rector y guía para el desarrollo del texto. En tanto, el capítulo primero, si sigue la guía *por mor* al inconsciente, su mapa tendría que ser un compromiso con una teorización hermenéutica. Permítase decir. La responsabilidad que la disciplina de Hermes tiene con la traducción, la comprensión y el lenguaje (por mencionar algunos elementos), aunque en pocas ocasiones es mencionada de forma literal en

² Esta nota puede ser aplicable, de hecho, para todo el primer capítulo, donde el único hilo conductor es el Freud médico-psicólogo.

el texto,³ se veía una que comulgaba con las intenciones y temáticas matrices de este texto. En tal sentido, la primera mitad del primer capítulo dedica un interés justo en los elementos antes mencionados. Se habla del lenguaje del inconsciente, la forma en que éste se comunica y los recursos que utiliza para este logro. En tal sentido, la palabra, el símbolo y el lenguaje, *por mor* al inconsciente, son temas protagónicos desarrollados como una presentación del presente trabajo.

En el segundo momento del capítulo primero, se busca presentar una de las más famosas, salvo que sea la más afamada, teorías del vienés: el complejo de Edipo. En este tenor, se trabaja tal temática por la importancia que tuvo para los primeros textos enteramente psicológicos de Freud, sin embargo, no es el motivo principal por el que se ve necesario retomarlo para un escrito ético-filosófico. Lo es, más bien, para presentar elementos fundamentales para un escrito de esta naturaleza. El complejo de Edipo permite una perspectiva social, antropológica y normativa del ser humano desde la consideración de la existencia del inconsciente. O bien, dicho en otras palabras, la consideración de la vida ética y social como fenómeno parcialmente inconsciente es impensable sin la influencia el proceso edípico en el individuo. Aunado lo anterior, el segundo y tercer capítulo se sostienen, de hecho, de esta propuesta tan controversial.

El segundo capítulo, salvo su ultimo subtema, tiene por intención hablar de cómo se manifiesta el inconsciente cuando se encuentra el diálogo con otro, es decir ¿qué pasa con los símbolos, lo reprimido, la pasionalidad e irracionalidad cuando se encuentran con una naturaleza igual? ¿Qué con la ley, la norma, los ideales, las fantasías? Y, en tanto, ¿qué ocurre cuando no es un par en el encuentro, sino una masa entera?

A pesar de las ideas sociales o antropológicas que bien pueden emerger de estas cuestiones, el verdadero interés tras estas preguntas y su desarrollo yace en la búsqueda de ilustrar un rostro escindido por tres caracteres del inconsciente: la amoralidad, la atemporalidad y lo alógico. Hacer esta exposición facilita el arribo de la propuesta central de esta tesis: comprender la ética más allá de parámetros de la

³ Aunque muchos de los autores citados hacen ya sospechar la línea *metodológica* (o *ametodológica*, a mejor decir) que se sigue.

consciencia; el comportar y vivir más allá de la razón moderna y positiva; más allá del orgullo cartesiano y comtiano del hombre actual.

Sin embargo, la mera evidencia o ejercicio de evidenciar, que no es una labor menor, no es en sí misma suficiente. Permitiendo repensar una famosa frase: no se trata de comprender la ética desde los actuares inconscientes, de lo que se trata es de cambiar aquellas consecuencias patógenas o negativas para el sujeto. Mas no se puede cambiar algo que no se conoce, así como no se puede trabajar el inconsciente si no se sabe de qué forma existe. No es psicoterapia, es ética.

Teniendo esta consideración sobre la mesa, el último subtema del capítulo dos y enteramente el capítulo tres hacen una labor dual: en primera instancia presentar, en términos prácticos de la moral, cómo es que actúa el inconsciente e influye pulsional-thanatológicamente en los vicios y actuares enfermizos (dañinos) del ser humano; mientras que la segunda opera como una propuesta para decrementar las fuerzas con la que impacta la demanda de la pulsión a la forma en que el hombre actúa.

En cuestiones técnicas, esas son las motivaciones que introducen el texto. Sin embargo, existen otros ámbitos de los que se ve necesario brindar ciertas explicaciones. Verbigracia, uno de ellos es la estructura, los motivos por los cuales el texto tiene una narrativa que cita cada vez menos a Freud, a pesar de llevar en el título del texto su nombre.

Uno de los temas principales de la segunda mitad del texto es la noción de cuidador, su relación con el narcisismo secundario y, en tanto, con las éticas dañinas para el hombre, específicamente la dependencia. El concepto de cuidador no está de más decirlo, adquiere relevancia en el contexto de esta investigación, ya que plantea una perspectiva ética del cuidado del yo y su relación con el narcisismo secundario. El cuidador, entendido como aquel que hereda en el sujeto (tanto de forma consciente como inconsciente) su actuar, su visión del mundo, el propio autocuidado y el cuidado para el otro, se convierte en un elemento fundamental para abordar los vicios morales y las tendencias thanatológicas presentes tanto en la vida social como en la individual. Este enfoque ético del cuidado del yo, como herencia del

personaje antes mencionado, implica asumir la responsabilidad de cultivar una autonomía moral que permita una vida ética plena y el florecimiento humano.

Esta noción no sólo se buscaba a nivel teórico, sino que también es un objetivo práctico ilustrarlo. Permítase aclarar. El propio texto está pensado para, a pesar del compromiso que tiene de seguir la línea del psicoanálisis como eje rector y de Sigmund Freud como autor principal, mostrar una ejemplificación de la renuncia del discurso del cuidador.

El primer capítulo aparece, como ya se decía, con el fin de exponer los elementos más destacados que de la teoría psicoanalítica se piden prestados para esta investigación, empero es también un desarrollo de las propuestas freudianas como una verdad última, con una dependencia infantil al escrito freudiano. Con justa razón, los discursos de otros autores o corrientes aparecen con poca frecuencia en el presente apartado, ya que se sigue la palabra del médico austriaco como el discurso del cuidador que cimienta las bases del discurso del presente texto.

Seguidamente, el segundo se expone como un diálogo por mor a discursos hermenéuticos, filosóficos y sociales. Ideas que van emparentadas o similares a las tesis freudianas. Es el encuentro de un discurso infantil que cree ciegamente en la palabra de su cuidador, con discursos que parecen agradables porque dan sentido al discurso arcaico. Es decir, se cree en otros discursos por ser estos mismos un conjunto de coincidencias con los que, infantilmente, se creen verdaderos.

Ultimadamente, el tercer momento de este texto plantea considerar qué es funcional del discurso primario para la salud de un discurso adulto, es un momento donde Freud aparece con poca frecuencia como autor citado y, si llega a serlo, es a partir de un discurso ya construido, es sólo a forma de reminiscencias de citas ya hechas. Sin embargo, se exponen autores, teorías y disciplinas que comulgan con la idea de pensar una ética erótica, una ética alejada de los vicios morales (del goce de la culpa y del libertinaje) y de tendencias thanatológicas (todo aquel actuar o expresión activa que comprometa dañinamente la salud del sujeto, de los otros o del otro), sin estar preocupadas en corresponder a la teoría del padre del psicoanálisis. Inclusive, el último capítulo ya no está preocupado por si son psicoanalíticamente validas

ciertas enunciaciones, como sí existe una preocupación por si son ético-eróticamente congruentes.

Ulteriormente, no es menor insistir en que, a lo largo del texto, se irá reduciendo gradualmente la cantidad de citas y referencias directas a Freud, aunque su influencia y teoría permanecen como fundamentales en el trasfondo conceptual y meramente técnico. Sin embargo, resulta igualmente importante señalar que, tanto en el sentido teórico de ampliar la perspectiva ético-filosófica, como en el práctico de comprometerse cada vez menos con el discurso de un cuidador, hay una ocupación por integrar otras corrientes de pensamiento como la hermenéutica y teorías que reflexionen sobre la moral.

En este sentido, el enfoque filosófico-hermenéutico permitirá explorar la dimensión del lenguaje y el impacto que tiene el inconsciente *por mor* a la disciplina ética. Por ello resulta tan importante la hermenéutica, pues el aporte que brinda en términos del lenguaje mismo y la comprensión sirven como una vía, como un puente entre las teorías del inconsciente y la filosofía misma (*verbigracia*, considérese el peso del símbolo en ambas disciplinas).

En resumidas cuentas, el abandono paulatino de la teoría psicoanalítica y el acercamiento a la ética buscan una sugerencia ante la interpretación del inconsciente y cómo este logro puede ayudar a develar los aspectos ocultos de la subjetividad en razón de la moralidad humana, el propósito de esta tesis, dígame de forma puntual es promover una ética más allá de los parámetros de la consciencia y la razón moderna y, debido a los objetivos secundarios perseguidos se busca comprender la influencia del inconsciente en los actos morales y cómo su reconocimiento y trabajo pueden contribuir a la posible disminución de los vicios y actuares enfermizos del ser humano.

Finalmente, se quisiera terminar esta introducción compartiendo el proceso que se siguió hasta llegar al producto final. Como ya era advertido, hubo una ocupación primera que apareció en el diván, que a su vez provocó una investigación informal hacia una concepción general del objeto y origen de aquello que enferma al sujeto. Por lo que la vuelta a autores como Freud, Lacan y Nasio fue inevitable. A partir de este encuentro se comenzaron a realizar anotaciones en cuadernos tematizados,

algunos de ellos sobre el síntoma, otros sobre el desarrollo del inconsciente hasta un culmen maduro de éste, otros sobre tipos de manifestaciones del inconsciente, etc.

Poco a poco las temáticas tan dispersas fueron resumiéndose en fichas de trabajo físicas y electrónicas que daban un formato cada vez más continuidad y coherencia a una temática más acabada. A partir de un considerable material, fue que se decidió comenzar un pequeño diario electrónico donde se iban narrando los avances y citas que podían servir como referentes a la investigación. A la par que las ideas, llámense, exclusivamente psicológicas adquirían forma, la investigación en temáticas filosóficas progresaba en cuanto lecturas, asesorías con especialistas y consumo de contenido multimedia (videos, podcasts, etc.).

Ulteriormente, como algunas temáticas filosóficas adquirían similitud con las psicológicas, se comenzó a hacer mapas mentales y cuadros comparativos que abarcaban autores y temáticas para su próximo trabajo. A partir de que lo anterior ganaba solidez, fue que el primer borrador del primer trabajo de investigación, aquel que comparaba teóricamente la propuesta ética de Aristóteles con la freudiana, se inició.

Sin embargo, el tiempo invertido en ambos autores no daba justicia al estagirita, por lo que la ambición de otras temáticas y el desbalance de conocimiento obligó a replantear la investigación, así como las ganas de continuar con el proyecto, devolvieron los ánimos a las primeras motivaciones de averiguación. Se elaboraron esquemas tentativos y a partir de allí se decidió trabajar tres capítulos con tres subtemas cada uno (esquemas que fueron sufriendo cambios conforme al avance de la investigación) a partir de allí la escritura se mantuvo constante de dos a cuatro cuartillas a la semana, dedicando algunos fines para su corrección y revisión, sin desaprovechar el hábito de búsqueda de bibliografía y entrevistas a versados en las temáticas que ya había sido formado. La asiduidad por mantener esta dinámica llevó a una humilde propuesta ética, producto que ahora se encuentra heredero de estas líneas. Sin más.

Capítulo 1: El problema estructural individual: la moral enferma

1.1 Estructura desde la primera tónica

La historia es problemática pues existen distintas voces para contarla. Aún más, una voz en singular tiene distintas formas de recordar algún momento, según sean las circunstancias o el tiempo en que se recuerde. Partiendo de lo anterior, hay una voz y un momento que dan cuenta de ello y que su descripción narra cómo la historia posee huellas en su memoria, huellas que se repiten a pesar del tiempo. Sean: Freud y su concepto de la estructura psíquica.

Cualquier docto en el tema requeriría un momento preciso de la vida teórica del vienés para puntualizar cuál era y en qué consistía su concepción de estructura psíquica. Sin embargo, concurrirá el docto en cuestión en que existen ideas ya no inmutables a pesar del paso del tiempo en la vida y en la obra del autor, sino fundamentales para su pensamiento general.

En el planteamiento de la teoría metapsicológica existen dos grandes tópicos, dos mapas de la psique o dos maneras de ver cómo funciona el ánima humana, ambas, por supuesto, corresponden a dos momentos distintos en la vida del padre del psicoanálisis; una es reflejo de un joven neurólogo de ánimos positivistas, mientras que la otra expresa a un pensador maduro, interesado en fenómenos psíquicos.

Por una parte, hacia 1900, Freud señalaba una dinámica trinitaria: la consciencia, el preconsciente y lo inconsciente; mientras que, hacia 1923, la trinidad se conformaría por ello, superyó y yo. En la primera se buscaba enfatizar sobre los contenidos que existen en la mente humana y que estos se encuentran en distintos niveles, del mismo modo, según su propiedad, el nivel en el que un contenido se encuentra determina si estos contenidos son accesibles para la palabra y memoria del sujeto que los posee, si son difusos pero recobrables o insusceptibles para la consciencia del sujeto. En tanto, la segunda tónica oraba por cómo la vida de una persona era marcada por cómo fueron satisfechos sus placeres infantiles y cómo interpretaba los fenómenos traumáticos que le impedían seguir padeciendo los placeres tal cual y como lo hacía de pequeño.

De tal modo que es menester considerar que las tópicas aparecen como dos maneras de ver la función de la psique o, a mejor decir, como descripciones de dos procesos complementarios para la estructura humana. Lo anterior queda mejor entendido si se observan tres distintos procesos correspondientes entre sí: por una parte, existe el desarrollo del contenido censurable, que contempla lo ominoso, lo vulgar, lo digno de desprecio, lo culposo, etc.; por otra, la fuerza con la que dichos contenidos son censurados; y, por último, las palabras y los símbolos con las que la censura es registrada y expresa en el actuar cotidiano.

Consecuentemente, es inevitable cuestionar si la censura funge un papel prescindible en la estructura (humana) y en razón que se habla de un complejo, de un proceso constitucional, se entenderá que no. La censura, tanto como su mejor versión,⁴ la medida, son pilares fundamentales para el alma.

El problema recae en concientizar qué acciones en la vida social son mesurables y qué otras están siendo reprimidas. Por supuesto, todos estos procesos tienen un rostro social, que al hombre le es ameno llamar moral. La moral y sus leyes, por ende, son problemáticas⁵ en la medida en que estén sujetas a la censura y a su fuerza de represión. En tanto, es necesario exponer el desarrollo del proceso de la censura/represión y cuál es el vínculo que tiene el lenguaje, como tercer proceso.

1.1.1 La susceptibilidad de palabra

Al comienzo, todo en la vida es permitido, pero también todo es desconocido. Por una parte, no hay ley que rija y proporcione lógica al mundo, pero tampoco, paradójicamente, hay un lenguaje que permita la abstracción de ese mundo que sólo está como una cosa allí para los sentidos. En tal ánimo, hay un sentir gozoso que no es percibido como tal o, cuando menos, no se recuerda.

⁴ O la expresión que tiene en términos de la salud.

⁵ El problema esencial es que la censura y la represión exigen un gasto importante de energía para el sujeto, lo que afecta sus relaciones con el otro y desgastan, como podrá leerse más adelante, la palabra del sujeto mismo.

El motivo de que no haya memorias de ese momento dichoso es que tampoco existían palabras para lograr un registro de tal mundo como concepto, pero sí como cosa. Esto se sabe por los contenidos posteriores que se manifiestan en el sujeto que ya posee palabra y una concepción abstracta del mundo, como, asimismo, lo no-apalabrado es conocido por los mismos efectos. En Freud, la no-palabra⁶ se clasifica en dos sentidos⁷: el preconscious y el inconsciente, o bien: “lo latente, aunque susceptible de conciencia, y lo reprimido, que en sí y sin más es insusceptible de conciencia”.⁸

Puede entenderse, así, que existen dos tipos de contenidos profundos, uno que está en posibilidad de arribar a la palabra y otro que, por su naturaleza, se manifiesta en el lenguaje, mas no en la palabra. El primero, puede ser entendido en contenidos que no suelen provocar un malestar grave en la vida del sujeto y que es cuestión de tiempo para que, con uso del vocabulario, puedan ser procesados.

Sin embargo, el *preconscious*, como sugiere Ricoeur, en palabras de Barbeta Viñas, contempla también los primeros acercamientos que el sujeto tuvo con el mundo abstracto, el mundo primitivamente apalabrado. Evidentemente, los contenidos tempranos conforman ideas muy básicas (como bueno y malo, permitido y prohibido, lógico e ilógico, vital y mortal), para la posterior comprensión de conceptos más complejos.⁹

Como es natural intuir, los contenidos básicos del preconscious ayudan a conformar y filtrar ideales y símbolos que se manifiestan en el material de la conciencia, tales como el juicio de que una acción es digna de aprecio o no. “le compete, desde luego, poner orden en ese material, establecer relaciones y adecuarlo a la expectativa de una trama inteligible”.¹⁰

⁶ El término no es utilizado por él, sin embargo, la idea que ilustra es esencialmente la misma.

⁷ O en dos niveles.

⁸ Sigmund Freud, *El yo y el ello*, Obras completas, Volumen XIX, Buenos Aires: Amorrortu, (1992), 17.

⁹ Cfr. Marc Barbeta Viñas, "Sociología y preconscious freudiano: El nivel latente en el análisis del discurso ideológico." *EMPIRIA. Revista de Metodología de las Ciencias Sociales*, no. 31 (2015):97-129. Redalyc, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=297138512004>

¹⁰ Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños*, Obras completas, Volumen IV, Buenos Aires: Amorrortu, (1991), p. 495.

En sentido estricto, el *preconsciente* está al servicio y cuidado de la conciencia¹¹ para que esta no resulte dañada, perturbada o, en su efecto, no caiga en incoherencia o contradicción por los contenidos que no pueden ser apalabrados.

En cuanto respecta a la palabra, es “una representación compleja, que consta de [...] un complicado proceso asociativo, en el que confluyen los elementos de origen visual, acústico y kinestésico [...]”,¹² que existe, en cuanto palabra, sólo a nivel de la conciencia. Asimismo, se dice que es una representación¹³ en sentido que reproduce en la *psique* el mundo percibido por medio de las distintas impresiones sensoriales de un objeto del mundo mismo.¹⁴

Ergo, la posibilidad de que el *preconsciente* devenga en palabra o, si se prefiere, que la palabra llegue a la conciencia, se halla en lo que el autor llama huella mnémica, es decir, existe un contenido que, por medio del uso de la palabra primitiva, necesariamente en una etapa primitiva del desarrollo del sujeto, quedó registrado en el ánimo y tal contenido puede, naturalmente, ser traído a la conciencia ulterior gracias a que alguna vez fue percibido y nombrado. En sus palabras: “[...] sólo puede devenir consciente lo que ya una vez fue percepción consciente; y, exceptuando los sentimientos, lo que desde adentro quiere devenir consciente tiene que intentar trasponerse en percepciones exteriores. Esto se vuelve posible por medio de las huellas mnémicas”.¹⁵

Asimismo, debe tomarse en cuenta cómo el recuerdo de un hecho y el afecto vinculado a este, tanto como las palabras primitivas que se utilizaron para asociar el hecho al afecto, a lo que se sintió al vivirlo, son constitutivos para el sujeto.

¹¹ Es inevitable notar cómo esta descripción concuerda con la segunda arqueología que Freud hace de la estructura psíquica, atribuyendo esta característica ya no al *preconsciente*, sino a los mecanismos de defensas del *yo*. Tema que, por supuesto, será mayormente abordado en su respectivo apartado.

¹² Sigmund Freud, *Lo inconsciente*, Obras completas, Volumen XIV, Buenos Aires: Amorrortu, (1992), p. 211

¹³ En el texto citado de la nota anterior, Freud desarrolla una distinción, con respecto a la palabra, sobre la representación-objeto (entendido como aquel contenido psíquico que fue registrado sin palabra mediante, v.g. el bebé que reconoce a su madre por la imagen visual, sonora, olfativa, etc.) y la representación-palabra (que refiere a la asociación de un objeto del mundo con una palabra para reproducirlo/registrarlo en la conciencia), sin embargo parece importante tenerlo en cuenta sólo como un punto de referencia, no como un tópico importante a desarrollar.

¹⁴ Cfr. Sigmund Freud, *Lo inconsciente*, p. 210-211.

¹⁵ Sigmund Freud, *El yo y el ello*, p. 22.

En suma, para que la palabra pueda llegar a la conciencia, el *preconsciente* manipula a la palabra a partir de afectos y deseos más profundos. Esta deviene consciente en el momento en que, por medio de la re-formación de su tonalidad, acento, olvido o reemplazo, se disminuye el daño o perturbación con la que llega a la conciencia misma.¹⁶ A tal afirmación, Laplanche y Pontalis, agregan que:

Se habla de actos fallidos no para designar el conjunto de los errores de la palabra, de la memoria y de la acción, sino aludiendo a aquellas conductas que el individuo habitualmente es capaz de realizar con éxito, y cuyo fracaso tiende a atribuir a la falta de atención o al azar. Freud demostró que los actos fallidos son, como los síntomas, formaciones de compromiso entre la intención consciente del sujeto y lo reprimido.¹⁷

Donde alejan su consideración de la palabra, como es de notar, sin embargo, aportan una idea sumamente ilustrativa, al decir que el acto fallido puede localizarse entre la intención de un hacer/decir y el deseo de hacerlo/decirlo (o no) de tal o cual manera. En otras palabras, se encuentra entre la conciencia y lo inconsciente, esto es: en el *preconsciente*.

Así, ha sido expuesto que existe, en la primera arqueología de la *psique*, un lugar donde los contenidos son filtrados y manipulados para que el impacto económico sea el menor y la palabra, así, pueda constituirse a partir de los fallos de la conciencia. Sin embargo, ¿De dónde vienen los contenidos que, de no ser filtrados, arribarían tan peligrosamente a la conciencia? Y ¿Qué pasaría con la palabra si no existiera el preconsciente? Por suerte, esas preguntas son la capital del psicoanálisis.

1.1.2 La represión de la palabra (Lenguaje: símbolo y palabra)

¹⁶ De esta premisa, en el autor aparece un interés abarrotante respecto al trabajo clínico. En *Psicopatología de la vida cotidiana*, desarrolla el olvido, el recordar fallido, el recuerdo encubridor, etc., como un mismo fenómeno: el acto fallido u operación fallida.

¹⁷ Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis, *Diccionario de Psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós, (2004), p.9.

Siguiendo la lógica del título del apartado anterior, lo más obvio hubiera sido titular el presente como *la insusceptibilidad de palabra*, pues el contenido que será expuesto cumple con el criterio de acaecer en una imposibilidad de ser palabra, sin embargo, la causa de por qué esto es así parece más relevante que el efecto. Esto es: la represión juega un papel importantísimo en el lenguaje, que se ve manifiesto en la arqueología estructural de la moral y sus derivaciones patógenas.

De tal modo, es necesario advertir que no se busca exponer la represión como un fenómeno por mor de la labor de la psicología clínica, sino como punto fundamental del lenguaje y su elemento que, cuan menos para las intenciones del presente, resulta el más esencial: la palabra.

Dicho lo anterior, la primera tópica de Freud puede pensarse como una aparición tardía del espíritu romántico alemán, al estudiar un fenómeno más allá de la razón. Una postura que Molina Ureta expone interesantemente, afirmando que hay un paso importante para la *filosofía del inconsciente* con personajes como Schelling y Schopenhauer. Schelling, siguiendo el planteamiento de Ureta, afirma que inconsciente es “lo que, existiendo, aún no ha ingresado a mi conciencia, constituye por tanto una realidad, la cual establece una constante relación con mi ‘yo’”,¹⁸ mientras que Schopenhauer establece “una voluntad consciente, basada en conocimientos, y una voluntad desconocida, pero igualmente actuante, que no manifiestan en el carácter, en el modo como individualmente se expresan las motivaciones [...], es voluntad sin razón o sea no subordinada como cosa en sí al principio de la razón [...]”.¹⁹

Sin embargo, hay diversos motivos por los cuales no se puede comprometer a Freud como seguidor de esta disciplina.²⁰ La primera, y más importante de ellas, es que lo inconsciente, desde la postura filosófica homónima, no considera a la represión como componente tópico de la teoría, atribuyendo su propiedad más bien a

¹⁸ Javier Molina Ureta, *Filosofía del inconsciente*, Liberabit. Revista Peruana de Psicología 13, no. (2007):59-60. Redalyc, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=68601307>.

¹⁹ Idem.

²⁰ Aunque es inevitable señalar su admiración para con el pensamiento romántico, inclusive reconoce el *Ello* a Schopenhauer como uno de los primeros importantes acercamientos al fenómeno.

fenómenos de la naturaleza obscura del hombre, de la fuerza espiritual activa y preparatoria para la razón.

Según el vienés, lo inconsciente no puede, por su naturaleza, tender a la razón o, en su defecto, el contenido busca arribar a ella, pero fracasa por medio de dos procesos que respectan a la dinámica de la palabra de lo inconsciente, es decir, su insusceptibilidad. Hágase decir:

Un acto psíquico en general atraviesa por dos fases de estado, entre las cuales opera como selector una suerte de examen (censura). En la primera fase él es inconsciente y pertenece al sistema lcc; si a raíz del examen es rechazado por la censura, se le deniega el paso a la segunda fase; entonces se llama <<reprimido>> y tiene que permanecer inconsciente. Pero si sale airoso de este examen entra en la segunda fase y pasa a pertenecer al segundo sistema, que llamaremos el sistema Cc.²¹

En tal suerte, un contenido (acto psíquico), debe librar a la censura y a la represión para poder *devenir-consciente* y ser susceptible a la palabra. Por supuesto, la descripción es netamente analógica, ya que la represión es incompatible con la razón. El motivo queda basto en la naturaleza atemporal, amoral y alógica de lo inconsciente que, a su vez, es otra razón de la incompatibilidad de *inconsciente* y razón.

Es decir, si se parte de la idea sobre la razón como una suma de categorías lógicas,²² donde, por supuesto, participa el tiempo-espacio en ellas, y la razón tiene un impacto en el deber-ser, se sigue, ya desde una postura filosófica del idealismo, que lo *inconsciente* es no-racional. O bien valga la opinión de Ricoeur, desde las características de lo inconsciente, quien afirma que si este está en relación con la temporalidad es desde la característica de interpretabilidad de “carácter cronológico de la regresión”²³. Sea: inconsciente y tiempo, sin una interpretación de un tercero de por medio, son incompatibles.²⁴

²¹ Sigmund Freud, *Lo inconsciente*, p. 168-169

²² Por supuesto, se está partiendo de la postura kantiana de los límites de la razón (en Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Gredos: Madrid, (2014), p. 61).

²³ Paul Ricoeur, *Freud: Una interpretación de la cultura*. México D.F.: Siglo XXI Editores, (1990), p. 96.

²⁴ Para esta cita, en el texto de Ricoeur, se está echando mano de la actividad hermenéutica que hay en el psicoanálisis por mor a la interpretación de las manifestaciones que tiene lo inconsciente, mas no del lcc mismo.

En tanto, si la cosmología de lo inconsciente es ajena a la razón, no lo es, por deducción, de la censura y la represión. Así, es importante considerar cómo es que, al madurar su teoría, Freud utilizaba cada vez con menor frecuencia el término *preconsciente* para atribuir sus funciones defensivas a una parte inconsciente del yo.

Lo anterior quizá estuvo motivado por el problema que sucedía de utilizar indistintamente represión y defensa por mor a los mecanismos. Hágase decir, durante el periodo de 1895 a 1924, desde las obras pre-psicoanalíticas hasta algunas de las obras de metapsicología, Freud consideraba que los mecanismos de defensa y los mecanismos de represión describían el mismo suceso: la protección del yo y la disminución de energía que arribaba al yo mismo con una economía difícil de procesar. Cuestión que obstaculizaría la primera tópica, pues por una parte habría dicho que lo inconsciente y la represión comparten espacio en el aparato psíquico y, por otro, que preconsciente y mecanismos defensivos hacen lo mismo. Quizás, contemplando lo anterior, sería que en *El yo y el ello* expondría:²⁵

Llamamos preconsciente a lo latente, que es inconciente sólo descriptivamente, no en el sentido dinámico, y limitamos el nombre inconciente a lo reprimido inconciente dinámicamente [...], con tal que no olvidemos que en el sentido descriptivo hay dos clases de inconciente, pero en el dinámico sólo una.²⁶

Distinción que haría para dar respuesta, según sus términos, a un reproche que esperaba de los filósofos, donde atribuirían más bien la función del preconsciente a, netamente, una índole inconsciente. A pesar de ello, tres años más tarde, el vienés restringiría, en *Inhibición, síntoma y angustia*, el término *represión* como capital de lo inconsciente y designaría a la *defensa* “todas las técnicas de que sirve el yo en los conflictos que eventualmente llevan a la neurosis”.²⁷ En tanto, el uso defensivo y la dinámica de susceptibilidad de palabra del *preconsciente* desaparecerían (junto con el preconsciente como instancia) y ubicaría a sus funciones más bien como una parte inconsciente del yo y a lo inconsciente-represión

²⁵ Cita que se tomó anteriormente, pero en un sentido diferente.

²⁶ Sigmund Freud, *El yo y el ello*, p. 17

²⁷ Sigmund Freud, *Inhibición, síntoma y angustia*, Obras completas, Volumen XX, Buenos Aires: Amorrortu, (1992), p. 152-153.

como una instancia aparte; por otro lado, el destino de la palabra acaecería ya sólo en un proceso dicotómico: sucede o no.

Escindido lo anterior, hágase comprender que la represión es un proceso que se da exclusivamente a nivel inconsciente²⁸, y que “su esencia consiste en rechazar algo de la conciencia y mantenerlo alejado de ella”.²⁹ En tales aras, la represión se da en dos momentos: la *represión primordial*, que sin más es la predisposición pulsional de denegación consciente y fijación al agente representante; y la *represión propiamente dicha*, donde “recae sobre retos psíquicos de la agencia representante reprimida o sobre unos itinerarios de pensamiento que [...] han entrado en un vínculo asociativo con ella. [...] La *represión propiamente dicha* es entonces un <<esfuerzo de desalojo>>”.³⁰

Dicho en otras palabras, la represión constituye un factor fundamental del ser humano, pues contempla un momento primitivo donde, como se ilustraba al inicio del apartado anterior, vivía la permisión plena,³¹ hasta que algo (sea el deseo o capricho que fuese) le fue denegado. En ese momento, inconscientemente, el sujeto fija gran cantidad de energía psíquica al objeto represor y/o al suceso reprimido, energía que detona en un momento adulto donde se vive un afecto similar al *primordial*, hay una huella mnémica que se estimula en la *represión propiamente dicha*.³²

Lo interesante de lo anterior es que, al estar sucediendo en un nivel no consciente, la palabra no aparece aquí, es decir: el lenguaje con que el alma trabaja el proceso de represión se presenta a nivel netamente simbólico, pues la representación del agente represor aparece en el sujeto con las significaciones suficientes para asociar el afecto que al primero se sentía y se vuelve a vivir en el agente representante,

²⁸ Ya un Freud anterior al del abandono del *preconsciente* era contundentemente afirmativo al respecto: “Ahora caemos en la cuenta de que represión e inconsciente son correlativos en tan grande medida” [Sigmund Freud, *La represión*, Obras completas, Volumen XIV, Buenos Aires: Amorrortu, (1992), p. 142].

²⁹ Idem.

³⁰ *Ibidem*, p. 142-143.

³¹ O la prohibición nula, como guste verse.

³² Esta fórmula vuelve a aparecer en la Conferencia 23 de Freud, donde plantea la formación de la neurosis como resultado de la asociación entre la predisposición por fijación libidinal infantil al revivenciar accidental del adulto. Por supuesto, para la psicología clínica: la represión y la patología de la vida cotidiana están en estrecha relación.

pero, naturalmente, el sujeto no es consciente de los motivos que lo impulsan a padecer tal o cual afecto de su revivenciar, en tanto, no puede adjetivar el padecimiento.

Empero, el que el lenguaje se manifieste a nivel de símbolo y no de palabra no imposibilita la comprensión de lo inconsciente. Pues visto el psicoanálisis como una teoría de la interpretación de lo inconsciente, desde los ojos de Laplanche y Pontalis a partir de sus diversas formas de comprenderlo en su diccionario, lo simbólico y el símbolo adquiere la característica de materia prima de lo *inconsciente*.

O bien, a ojos de Ricoeur, en aras de exponer lo que es el símbolo desde el psicoanálisis,³³ “el símbolo es una expresión lingüística de doble sentido que requiere una interpretación, y la interpretación un trabajo de comprensión que se propone descifrar los símbolos”.³⁴

Lenguaje, desde la palabra o el símbolo, *afecto*, que reviste a toda expresión de lenguaje, y *ser* (humano) son, entonces, términos que aparecen como la triada estructural del hombre.³⁵ Desde tal perspectiva, ya la primera tópica de Freud y el momento post-*preconsciente*, comienzan a dibujar una teoría que permite observar al ser humano como un ser lingüístico-afectivo. Y tal postura, a su vez, concede el abordar a la teoría misma ya no sólo desde una actitud netamente psicológica sino desde una postura hermenéutica. Siguiendo nuevamente a Ricoeur: “[...] por un lado aparecerá el psicoanálisis ante nosotros como una explicación de fenómenos psíquicos mediante conflictos de fuerza y por tanto como una energética; por otro, como una exégesis del sentido aparente mediante un sentido latente y por tanto como una hermenéutica”.³⁶

1.2 La moral enferma. segunda tópica

³³ Y el vínculo disciplinar que este tiene con la hermenéutica.

³⁴ Paul Ricoeur, *Freud: Una interpretación de la cultura*, p.12-13

³⁵ Y, claro, la naturaleza disciplinar de lo anterior no es exclusiva de la psicología ni el psicoanálisis.

³⁶ Paul Ricoeur, *Freud: Una interpretación de la cultura*, p. 58.

Es probable que las últimas líneas del apartado anterior hayan dejado poco claro cuál es el motivo por el cual el *preconsciente* perdió cada vez más foco en la obra de Freud, como también es aún impreciso el quehacer hermenéutico en el presente escrito. Y es, por motivos metodológicos, que resulta más preciso desarrollar en este apartado los anteriores menesteres, así, atendiendo a los pendientes, “desde que sabemos que también el yo puede ser inconsciente en el sentido genuino, querríamos averiguar más acerca de él”, decía el vienés en las primeras líneas del yo y el ello.³⁷

Por supuesto, si se considera que el *shibbólet* principal, o cuan menos el más distintivo, del psicoanálisis es lo *inconsciente*, entonces el yo tendría un papel más importante en su estudio que el que había tenido.³⁸ El motivo es, como ya el apartado anterior ilustraba, la atribución del actuar de los mecanismos de defensa como una de sus funciones primordiales, es decir, el yo busca defenderse de la energía que no puede procesar, busca la reducción de dicha energía.³⁹

En tanto, presentar el motivo por el que Freud descartó al preconsciente de la segunda tópica requiere comprender el desarrollo que tiene el hombre para poder llegar a reprimir. Para Ricoeur, por ejemplo, hay una distinción temática que ayuda a comprender dicho desarrollo, la que existe entre lo *reprimido* y lo *represor*. Lo *reprimido*, según Herbert, en aras de ser inconsciente, es incognoscible, pero puede ser intuido su ser por lo *represor*.⁴⁰

La razón para la incapacidad de su conocimiento la manifiesta el francés desde la característica atemporal de lo inconsciente:

[...] lo reprimido (ya lo hemos dicho) no tiene historia: “lo inconsciente está fuera del tiempo”. Lo que tiene historia es lo represor: historia del hombre desde la

³⁷ [Se alude al segundo capítulo titulado homónimamente que el texto] Sigmund Freud, El yo y el ello, p. 21.

³⁸ Es importante considerar que el papel del yo en la obra clínica-práctica del psicoanálisis es el objeto de mayor importancia, la premisa expuesta sólo manifiesta que el interés de Freud por esa instancia (en el sentido teórico del psicoanálisis) creció al descubrir la naturaleza inconsciente que en parte este tiene.

³⁹ Esta atribución puede resonar más bien como labor de la *pulsión de muerte*, que, por supuesto, tiene una labor importante en la reducción de energía, sin embargo, sobre pulsiones ha de hablarse más tarde.

⁴⁰ Arturo J Herbert, La relectura según Paul Ricoeur de la segunda tópica, Anuario de Investigaciones, vol. XXV, Universidad de Buenos Aires, (2018), 203-209, Redalyc, <https://www.redalyc.org/jatsRepo/3691/369162253024/html/index.html>, p. 204.

infancia a la edad adulta, e historia de los hombres desde la prehistoria hasta la historia.⁴¹

Siguiendo la cita, la falta de historia en lo reprimido se comprende por su calidad abstracta y borrosa desde la trinchera de lo inconsciente; en cambio, la historia, de calidad concreta y clara, yace en la conciencia, aunque en la misma instancia que *lo reprimido*. Esto es: *lo reprimido*, que necesariamente se conoce por lo simbólico, yace en la huella mnémica del yo y *lo represor*, expresión enferma de la moral, es el yo mismo. En tanto, si se quiere conocer la historia de *lo represor* y de cómo llegó a ser tal, es fundamental exponer la historia de la formación del yo con respecto a su enfermedad.

Esto conlleva ganar bastante terreno técnico, pues, por una parte, la historia del yo será comprensible por medio de la exposición de la segunda tópica o, a mejor decir, el devenir-moral del yo⁴² es el último momento de la formación de la *psique*; y, por otra parte, la comprensión simbólico-inconsciente y palabra-consciente, como una postura netamente teórica del lenguaje, permite la exposición hermenéutica del psicoanálisis.

1.2.1 El camino para la formación de la moral

Debe pensarse al hombre como una estructura, cuya diferencia específica se compone por su historia. Ya lo había dicho Sartre, un hombre es lo que hace con lo que hicieron de él, aludiendo a la cantidad de posibilidades que tiene el hombre a partir de su capacidad de decisión, a pesar de su historia. Empero, permítase agregar, la historia del hombre, sin importar si se piensa la historia individual o la universal, está determinada por su prehistoria, comprendiendo la determinación no como limitante, sino como un fundamento, como un sustento.

⁴¹ Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, p. 154.

⁴² Que es lo que específicamente interesa desarrollar desde la postura de lo enfermo.

Para Freud, el sustento de la estructura humana yace en la prehistoria, en aquel momento arcaico en el que aún no aparece la palabra,⁴³ es el momento en el que el goce aparece como la única forma de conocer al mundo. Hágase decir, la prehistoria le da un rostro de necesidad y de satisfacción⁴⁴ donde, en la historia, habrá deseo y placer, respectivamente. Tal rostro comprende a la necesidad como un estímulo básico ante una carencia del organismo (el hambre, la sed, el sueño, etc.) y a la satisfacción como la respuesta a dicha necesidad (comer, beber, dormir, respectivamente según los ejemplos anteriores).

Naturalmente, no se comprende a la satisfacción como sinónimo de saciación, puesto a que la necesidad es un estímulo constante. Hágase decir, toda necesidad es de naturaleza gozosa, pues no tiene un parámetro de medida ni tiempo. En tanto, si la temporalidad y la cantidad son desconocidas por el imperio del goce en la prehistoria humana, es lógico pensar que no hay rastro de conciencia o, lo que es lo mismo, de palabra, en el momento arcaico del hombre.

Siguiendo a Freud, ese momento prehistórico es donde “la seguridad de la pervivencia no es menester”,⁴⁵ ni siquiera es considerada. Lo que interesa es satisfacer las pulsiones de manera “instantánea y sin miramiento alguno”⁴⁶ y, para tales gozosos propósitos, existe una instancia especializada y destinada: el *ello*.

En otras palabras, el cuidado de sí y la integridad no son elementos de valor al inicio de la vida, pues el mundo exterior, sus riesgos y amenazas son desconocidos. Sin embargo, pudiera presentarse un argumento biologicista que expusiera a los

⁴³ Es curioso como esta postura es de las pocas que no fue afectada por el tiempo, pues desde sus tempranas obras sobre *La interpretación de los sueños*, pasando por una etapa de madurez en la correspondencia con Ferenczi, hasta sus obras de vejez, como sea *Tótem y Tabú*, el concepto y postura con respecto a la prehistoria e historia siempre fue la misma.

⁴⁴ Ese paso de la necesidad fisiológica a la constitución del deseo psíquico y la satisfacción fisiológica al placer psíquico se toma de Sigmund Freud, *Pulsiones y destinos de pulsión*, Obras completas, Volumen XIV, Buenos Aires, Amorrortu, (1992), p. 114-116.

⁴⁵ Sigmund Freud, *Esquema del psicoanálisis*, Obras completas, Volumen XXIII, Buenos Aires, Amorrortu, (1991), p. 199 [Resulta necesario manifestar que se está comenzando a esbozar la teoría planteada en 1920 a partir de un texto publicado entre 1939 y 1940. Sin embargo, es necesario también considerar que, a diferencia de la primera tópica, la segunda tendría en la teoría psicoanalítica un valor de tal índole que permanecería vigente y frecuentemente revisitado en los escritos de Freud hasta los últimos de sus textos casi sin correcciones, por lo que tomar esta obra no resulta problemático cronológico ni teórico para la exposición del *ello*, *superyó* y *yo*].

⁴⁶ Ídem.

instintos más básicos, específicamente al de supervivencia, para refutar lo anterior y en respuesta a tal argumento, habría que plantear la no-existencia de los instintos en el hombre o, en su efecto, el rostro que estos tienen en este sujeto.

Como ya ha sido dicho, en un momento tan temprano para la vida humana, la posibilidad de un mundo exterior es implanteable, de esto se sigue que no hay estímulos que se le atribuyan. Los estímulos que se perciben son, entonces, de naturaleza interna. En tanto, debe comprenderse que un instinto es un estímulo reaccionario ante un fenómeno externo. Asimismo, el instinto suele ser de una duración escasa, un tiempo limitado y determinado. Por su parte, el médico vienés manifestaba otro tipo de estímulos y sus características:

la pulsión sería un estímulo para lo psíquico [...], no proviene del mundo exterior, sino del interior del propio organismo. [...] No actúa como una *fuerza de choque momentánea*, sino siempre como una fuerza constante. [...] Entonces, [...] hallamos la esencia de la pulsión en sus características principales, a saber, su proveniencia de fuentes de estímulo situadas en el interior del organismo y su emergencia como fuerza constante.⁴⁷

En tanto, el término *pulsión* viene a sustituir el de *instinto* tanto por sus características como por sus elementos en los que está en conexión. Es decir, *el esfuerzo, la meta, el objeto y la fuente*, dichos elementos en conexión, son términos que no suelen encontrarse en el instinto. El instinto, por su parte, es reactivo, presentándose a partir de un estímulo externo que amenaza un estado de quietud en el organismo (interno).

En tanto, por mor a la pulsión, si se comprende por *esfuerzo* la energía psíquica que requiere una pulsión para satisfacerse, por *meta* la satisfacción en sí misma, el objeto como el medio por el que será satisfecha la pulsión y la fuente como el estímulo interior que “es representado {*repräsentiert*} en la vida anímica por la pulsión”,⁴⁸ podrá comprenderse también que su naturaleza es exclusiva de los estímulos internos humanos.

⁴⁷ Sigmund Freud, *Pulsiones y destinos de pulsión*, p. 114-115.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 117-118 [Todas las definiciones han sido tomadas de estas páginas].

Valdría un ejemplo para esclarecer lo anterior: si un animal padece hambre, no considera una representación para satisfacer su necesidad, es decir, no asume excepciones a su apetito. En cambio, el hombre exceptúa un alimento por preferir otro, es decir, su estímulo interno de hambre se ve modificado por lo que tal o cual alimento le representa en medida del placer que pueda efectuarle. En términos precisos, la pulsión se diferencia del instinto por la representación psíquica.

En retrospectiva, toda pulsión, psíquica por supuesto, parte de una necesidad fisiológica, pero el carácter de satisfacción (en qué medida se satisface) depende estrictamente del objeto adonde esté dirigida y qué tan representacional este resulte para el sujeto.

Así, podría enlistarse una cantidad magna de pulsiones, si se considera que parten de una necesidad. Sin embargo, todas ellas pueden considerarse contenidas en dos pulsiones básicas: *Eros* y *Thánatos*.⁴⁹ La primera, Eros, busca “producir unidades cada vez más grandes y, así, conservarlas, o sea, una ligazón {Bingung}; la meta de la otra es, al contrario, disolver nexos y, así, destruir las cosas del mundo [...] podemos pensar que aparece como su meta última transportar lo vivo al estado inorgánico”.⁵⁰

Sin embargo, es imposible encontrar una expresión humana, sea un pensamiento o bien cualquier conducta, donde la pulsión sea puramente identificable. Es decir, ambas pulsiones aparecen en toda manifestación del ser del hombre, ocasionalmente contrariándose y en otras ocasiones combinadas entre sí.⁵¹ Freud

⁴⁹ Hace unas líneas se manifestaba que un argumento biologicista que pudiera contrariar a la postura de no-autoconservación sería la consideración del instinto de supervivencia, al cual se le dio respuesta al enunciar que no existen instintos en el hombre. Por otra parte, había otro argumento, estrictamente psicoanalítico, que parecía contrariar también la postura, cuya exposición no se hizo con anterioridad debido a que resulta más ilustrativa mencionarla aquí, un argumento que Freud expuso en *Pulsiones y destinos de pulsión*, anunciando que una de las dos principales pulsiones es la *pulsión del yo* (siendo la otra *la pulsión sexual*, aunque ambas serían posteriormente contenidas dentro del *Eros*), pulsión que busca la conservación del yo mismo.

Sin embargo dicho argumento tampoco puede ser válido, debido a que, en primera instancia, es un escrito que se publica antes de 1920, es decir, antes del descubrimiento de la *pulsión de muerte*, por lo que era un postulado aún en desarrollo; en segunda instancia, la consideración misma de la *pulsión de muerte* (cuya explicación sigue en esta página, hace pensar que el mismo hombre, aún desde su prehistoria, busca la autodestrucción en la misma (si no es que en mayor) medida que su autoconservación.

⁵⁰ Sigmund Freud, Esquema del psicoanálisis, p. 146.

⁵¹ *Ibidem*, p. 147.

presenta dos ejemplos claros: en el acto de comer, donde se destruye un objeto con la meta de una incorporación, el ser alimentado o nutrido por dicho objeto destruido; y en el acto sexual, donde existe una agresión con el propósito de la “unión más íntima”.⁵²

Las pulsiones, en aras de constar con una representación⁵³ y esta ser inconsciente, deben localizar su origen, así, en el momento prehistórico de la vida humana. Esto resulta sumamente relevante, pues, según el autor, toda pulsión parte del *ello*,⁵⁴ comprendiéndolo como:

[...] la más antigua de estas provincias o instancias psíquicas:⁵⁵ su contenido es todo lo heredado, lo que se trae con el nacimiento, lo establecido constitucionalmente; en especial, entonces, las pulsiones que provienen de la organización corporal, que aquí [en el *ello*] encuentran una primera expresión psíquica, cuyas formas son desconocidas {no consabidas} para nosotros. [...] El poder del *ello* expresa el genuino propósito vital del individuo. Consiste en satisfacer sus necesidades congénitas.⁵⁶

En tanto, *ello* es el principio de la vida anímica y busca la satisfacción de las necesidades, o sea: la instancia primaria busca satisfacer las necesidades primarias. Como puede deducirse, el alivio de una necesidad produce la disminución de las molestas excitaciones que corresponden a la aparición de una necesidad, hecho que se organiza, se procesa, como la disminución del *displacer*. Naturalmente, los estímulos que aparecen como *displacenteros* han de requerir el ejercicio y gasto de una x cantidad (según sea el objeto *displacentero*) de energía psíquica. El *placer*, por su parte, aparece en el momento que el *displacer* ha disminuido. En palabras de Freud: “Las sensaciones de carácter *placentero* no tienen en sí nada esforzante, a diferencia de las sensaciones de *displacer*, que son

⁵² Idem.

⁵³ Por supuesto, se está hablando de una representación de cosa, pues se alude a la naturaleza de la satisfacción, al cómo se está satisfaciendo, una necesidad con base en la herencia de una etapa prehistórica. Valga retomar ideas expuestas anteriormente: una *cosa* es tal por la imposibilidad de la palabra para nombrar dicha cosa, asimismo las representaciones de cosa carecen de palabra, tal cual como el lenguaje más primario.

⁵⁴ Sigmund Freud, *Esquema del psicoanálisis*, p. 143.

⁵⁵ Desarrollaba líneas antes que la psique o vida anímica es un aparato compuesto de diversas piezas, provincias o instancias.

⁵⁶ Sigmund Freud, *Esquema del psicoanálisis*, p. 143-146.

esforzantes en alto grado, [...] por eso referimos el displacer a una elevación, y el placer a una disminución, de la investidura energética”.⁵⁷

Dicha dinámica es comprendida demasiado pronto por el *ello*, pues ha de asumir que el deseo debe perseguir el placer y evitar todo displacer. El *ello* no quiere esforzar energía en el displacer, a pesar de que su evitación conlleve un esfuerzo energético importante.⁵⁸ En tanto, si se toma en cuenta el momento en que el *ello* se encuentra como la única instancia, conceptos como tiempo y medida son nulos. El placer, entonces debe tener un carácter de inmediatez y desmedida.

“El *ello* obedece al intransigente principio de placer”,⁵⁹ principio que puede explicarse si se figura como modificación de una premisa similar, la máxima epicúrea sobre el *máximum de placer por el mínimum de dolor*, ahora se reinterpreta como *todo el placer ahora por nada de dolor jamás*.

En tanto, la evitación del dolor, del displacer y de la incomodidad, tanto como el desentendimiento de una categoría tan básica para la consciencia como lo es el tiempo, figuran también como caracteres del principio de placer del *ello*. Naturalmente, tales afirmaciones sitúan al primer principio de la instancia no sólo en un aspecto positivo de ganancia de placer, sino también negativo, por su evitación al displacer.

Así, puede comprenderse que el compromiso de satisfacción por morir a la pulsión de muerte refiere a la evitación, e inclusive a la destrucción, de todo aquello que amenace el aspecto positivo del principio de placer, y esto corresponde al rostro thanatológico⁶⁰ de tal principio. La vida anímica es autodestructiva en el sentido del no-proceso del displacer, por parte del *ello*.⁶¹ Luego, puede inferirse que la vida infantil individual se encuentra vasta por el *ello*. El sujeto inmaduro, víctima de las

⁵⁷ Sigmund Freud, *El yo y el ello*, p. 24.

⁵⁸ Claro, no es él quien paga el gasto.

⁵⁹ Sigmund Freud, *Esquema del psicoanálisis*, p. 200.

⁶⁰ La gramática (el utilizar *th*) de este término se reconoce propio del presente escrito para hacer alusión a la pulsión de muerte. Este mismo no es encontrado en ninguna teoría psicoanalítica ni filosófica, sin embargo, su uso permite evitar confusiones con el área de la psicología clínica, la tanatología, con la que poco o nada tiene que ver.

⁶¹ Como sí lo es del yo, en donde la autodestrucción se comprende en mínimas proporciones.

exigencias de la única instancia existente en su estructura, destruye el mundo exterior para evitar el displacer, y construye el interior con cimientos placenteros.

1.2.2 Edipo, familia y enfermedad

Aunado lo anterior, existe una figura que acompaña, desde el mundo exo-anímico, este proceso. Y cuya aparición compromete el devenir del principio de placer según sus exigencias. En otras palabras: asegura el principio de placer como algo constitutivo para la vida posterior del sujeto^x y es encargado de moldear la obtención de placer (qué, cómo y cuánto obtiene).

En tanto que individuo, el sujeto se encuentra dependiente de una figura que le proporciona los datos para que el *ello* asuma que el placer debe seguir el principio de no-mesura y no-mediatez. Una figura que^x desde sus primeros días atendiera las necesidades que, por desventura de su desarrollo e incapacidad física de valerse por sí mismo, no podían ser atendidas por *éste*. Hágase decir: la figura materna.

Una de las grandes protagonistas de, quizá, la teoría más conocida del psicoanálisis, *el complejo de Edipo*.⁶² Tal complejo toma el nombre del horror y la extrañeza de la tragedia del dramaturgo Sófocles, el Rey Edipo, quien

condenado por el destino a matar a su padre y a tomar por esposa a su madre; hace todo lo posible por sustraerse de la sentencia del oráculo, y, por último, al enterarse de que, sin saberlo, ha cometido esos dos crímenes, se castiga cegándose. [...] En efecto, es en el fondo una pieza inmoral, elimina la responsabilidad ética del hombre, presenta a los poderes divinos como los que ordenan el crimen y muestra la impotencia de las inspiraciones éticas del hombre que defiende de cometerlo.⁶³

⁶² Según Strachey, el momento de aparición del término data de 1897 en una carta a Fliess, su colega, a quien confiesa haber padecido los deseos infantiles de desposar a su madre, por medio de fantasías sexuales de adulto. Sin embargo, su aparición literaria sería hasta *La interpretación de los sueños*, en 1900.

⁶³ Sigmund Freud, *21ª conferencia. Desarrollo libidinal y organizaciones sexuales*, Obras completas, Volumen XVI, Buenos Aires: Amorrortu, (1991), p. 301

La tragedia, como sigue Freud, puede tener una primera interpretación sobre la adjudicación o, a mejor decir, un señalamiento juicioso y declarativo de culpabilidad a los dioses sobre el destino del hombre, mismo que aterriza justo en una postura ética de despreocupación y, por su comodidad, en la apatía.

El dejar toda responsabilidad, aun cuando ello conlleva un escenario peor al de tomar partido en las decisiones de la vida, en figuras superiores parecen ya sugerir un destino ya no sólo de la vida infantil, sino también de la estructuración psíquica. En otras palabras, la tragedia de Edipo rey, puede ilustrar, en esta interpretación, una postura *ellóica* ante la vida, una que se encuentra cómodamente ignorante de la moral y que es comúnmente identificable en la vida infantil de cualquier sujeto.

Así bien, entre los puntos más llamativos de la tragedia, se encuentra aquel donde el protagonista decide arrancarse los ojos por mor a dar cuenta de lo que ha hecho. Sin embargo, buscar la motivación de Edipo resulta una cuestión más que fascinante. Existe una moción emotiva que, por supuesto, inspira al actuar de Edipo, una moción que tiene siempre por reacción el castigo.

Hágase decir, aquel hombre *de los pies lastimados* no buscó el terminar con su vida sin dolor y en silencio, sino que su acto fue grotesco, escandaloso, doloroso y presentaba la posibilidad de seguir siendo testigo de su hacer. Edipo, utilizó los ojos como significante de dejar de ver una situación que, aun a ciegas, seguía vislumbrando. Flagelarse así no tuvo el mínimo efecto castigador que Edipo deseaba. Freud interpreta la voz de Sófocles como si burlesco dijera al hijo de Layo: “En vano te revuelves contra tu responsabilidad y protestas lo que hiciste para contrariar esos propósitos criminales. Eres bien culpable, pues no has podido aniquilarlos; persisten todavía inconscientes en ti”.⁶⁴

Edipo no buscaba la muerte, por supuesto, pues tal opción no le permitiría ser mártir de sí. Edipo buscaba la enunciación de su dolor y, a saber, si mediante las cuencas desprendidas, dejar salir alguna voz que juguetea internamente como castigadora susurrante y constante. Empero, si se entiende que la consciencia de culpa inspiró al rey tebano a flagelarse con la ceguera, no se entiende el motivo de lo reflejante que resulta la tragedia para el lector.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 302.

Lo cierto es que la tragedia parece no resolverse sin la participación de la identificación del deseo del lector. Permítase decir: Edipo no tenía ninguna relación afectiva con los reyes tebanos que le precedieron, ningún vínculo emocional mediante. Sin embargo, Edipo hace la acción que el lector, quien sí sabe de la relación de Edipo, Layo y Yocasta, desea hacer: renunciar a identificarse con el acto incestuoso-asesino del protagonista.

El lector,⁶⁵ Freud dirá por su parte, coincidente de esta postura, “Reacciona, entonces, como si hubiera conocido en el interior de sí, por autoanálisis, el complejo de Edipo”.⁶⁶ Aquel proceso infantil por el que todo sujeto pasa y prefiere olvidar. aquel momento en el que, iniciando la maduración de su vida afectiva,⁶⁷

el varoncito quiere tener a la madre para él solo, siente como molesta la presencia del padre, se enfada cuando este se permite ternezas hacia la madre, exterioriza su contento cuando el padre parte de viaje o está ausente. [...] Se pensará que es poco en comparación al crimen de Edipo, pero de hecho es bastante, y en germen es lo mismo. La observación se empaña a menudo por la circunstancia de que, simultáneamente, el mismo niño da muestras en otras oportunidades de una gran ternura hacia el padre; sólo que semejantes actitudes afectivas opuestas -o, mejor dicho: ambivalente-, que en el adulto llevarían al conflicto, coexisten muy bien en el niño durante largo tiempo, tal como después hallan un sitio duradero en el inconsciente una junto a la otra.⁶⁸

En la tragedia, resultaría casi cómico pensar que Edipo, quien ya era Rey para ese momento de la narración, dictaminara las leyes y se prescribiera el castigo. Es decir, si el yo brinda las normas, ¿por qué es el yo quien castiga? Habría de pensarse más bien que Edipo, como rey, seguía aún las normas del reinado pasado. El yo no se

⁶⁵ Es curioso pensar en la posibilidad de valores intrínsecos en la tragedia, es decir, si por ella y en ella misma existen juicios de valor. El valor (o el vicio, en este caso) más destacado es, por supuesto, la culpa, sin embargo, la lectura que Freud hace de Sófocles obliga a pensar que esta valoración la experimenta el lector no porque esté inherente a la tragedia, sino que, por una suerte de identificación con acaecimientos similares, es en el lector en quien se halla la valoración. Hágase decir, no es la tragedia ni el sujeto por separado, sino una relación entre ellos lo que permite la aparición del elemento de culpa. Naturalmente, es una postura netamente hermenéutica la que toma Freud y la que se halla más adecuada para comprender este juicio.

⁶⁶ Sigmund Freud, *21ª conferencia. Desarrollo libidinal y organizaciones sexuales*, p 302.

⁶⁷ Freud asigna el nombre de “Etapa fálica” a la que aquí se hace mención, sin embargo, su descripción no resulta menester.

⁶⁸ Sigmund Freud, *21ª conferencia. Desarrollo libidinal y organizaciones sexuales*, p. 303.

castiga por su ley, sino por la de un *yo superior*, un *superyó*. El crimen de Edipo no es un crimen para Edipo, sino para Layo, quien ahora existe en su hijo como una voz que se niega a salir por el orificio que dejaron las cuencas arrancadas.

Así, el fenómeno de la moral se dibuja en el individuo en los primeros momentos de la vida afectiva, como en Edipo, por herencia. En palabras de Freud: el *superyó* “es el heredero del complejo de Edipo”,⁶⁹ el *superyó* es el crimen de Edipo, o a mejor decir, el recuerdo hecho moral del crimen de Edipo.

La culpa y la moral, en tanto, nacen a la vez que la figura paterna se vuelve significativa. Es decir, a la vez que el infante se muestra en aras afectivas para con la figura materna, se muestra hostil y destructivo para con su antagonista. El amor hacia la madre es, en parte, por la creencia neonatal de la unión madre-yo y, en parte, por el seguimiento de esta, donde “La madre cuida de todas las necesidades del niño, y por eso este tiene interés en que ella no haga caso de ninguna otra persona”.⁷⁰

En Edipo, el crimen comienza cuando se da razón de haber cometido incesto con su madre y pareciera que el acto en sí es juicioso, culposo y digno de ser castigado; empero, la propia mitología griega desmiente esto, ya que las divinidades tenían el incesto como un acto recurrente en su reproducir. Más bien, la tragedia (en términos específicos, como la mitología en términos generales) ilustra que, citando a Freud, el incesto es “un privilegio denegado a los hombres comunes”.⁷¹ En el infante, el pensamiento es similar, pues no concibe cómo a padre y madre, vistos como entes superiores y quienes son familiares entre ellos, se les está permitido estar juntos.

No es que el incesto sea el comienzo del crimen, tanto en la tragedia como en el complejo, ni siquiera que exista un solo crimen cometido. Para que el complejo, tanto como el castigo de Edipo, tengan razón de ser, requieren de un segundo crimen complementario: el parricidio, “El odio hacia el padre, los deseos de que muera”.⁷²

⁶⁹ Sigmund Freud, *El yo y el ello*, p. 49.

⁷⁰ Sigmund Freud, 21ª Conferencia. Desarrollo libidinal y organizaciones sexuales, p. 303.

⁷¹ *Ibidem*, p. 305.

⁷² *Ibidem*, p. 306.

Así, pareciera que la tragedia no ilustra el deseo de Edipo por asesinar a Layo y, si bien pudiera nuevamente hacerse uso del argumento que ora porque el lector, quien consigna a la narración como trágica, a partir de sus propios juicios morales, existe un elemento más a considerar, Edipo lamentaba la pérdida del padre. En tanto, si tal pérdida acaece en arrepentimiento debe de pensarse que esto es a partir de un afecto que existe de Edipo a Layo, del varoncito hacia su padre. La duda más natural es ¿Edipo finge el afecto a su padre? O, en su efecto, ¿El afecto es de la misma clase que el que se padece ante la madre?

Si bien la postura más conocida de Freud sobre el complejo de Edipo señala la ternura afectiva hacia la madre, o simplemente “a [...] la madre como objeto de amor”,⁷³ no es la totalidad del complejo.⁷⁴ El complejo de Edipo juega un rol complementario, entre lo pasivo y lo activo, mientras que, activamente, puede comerciar con la madre, teniendo al padre como obstáculo, puede, pasivamente, “hacerse amar por el padre, con lo cual la madre quedó sobrando”.⁷⁵ En aras de la tragedia, Edipo presenta, por pasividad, la culpa afectiva por el amor hacia su padre.⁷⁶ La culpa y el castigo de Edipo parten del amor padecido a ambos personajes. Tanto Layo como Yocasta son amados y odiados al mismo tiempo, su afectividad es ambivalentemente padecida por Edipo.⁷⁷

⁷³ *Ibidem.*, p. 301.

⁷⁴ Asimismo, es importante no pasar por alto las acusaciones que ha recibido el autor por construir su teoría a partir de un *falocentrismo*, sin embargo, tal acusación sólo corresponde a la lectura del Edipo positivo, el cual no es la totalidad del complejo, como se explicará más adelante. Por otra parte, las consideraciones sobre la sexualidad-afectividad femenina que expone Freud en la Conferencia XXI son precarias en comparación a las que, siguiendo a Strachey, componen cuatro grandes obras de la sexualidad en las mujeres: *Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina* de 1920, *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos* de 1925, *Sobre la sexualidad femenina* de 1931 y la Conferencia 33ª de las *Nuevas Conferencias de Introducción al psicoanálisis* de 1933. Como puede verse, el aporte del médico vienés a la teoría fue desarrollada durante un periodo considerable de tiempo y, en cuanto concierne a la exposición de la tragedia de Edipo en el presente escrito, sólo se aborda la sexualidad masculina como preámbulo a la exposición de la teoría sexual-afectiva en general.

⁷⁵ Sigmund Freud, *El sepultamiento del complejo de Edipo*, Obras Completas, Volumen XIX, Buenos Aires, Amorrortu, (1992), p. 184.

⁷⁶ En *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos* y en los *Tres ensayos de teoría sexual*, Freud asigna el nombre de *Edipo negativo* al momento en el que el varoncito deposita su afección erótica a la figura paterna del mismo sexo y la hostilidad hacia la del sexo contrario.

⁷⁷ Con tal anunciación puede asentirse terminar la revisión a la nota a pie no. 64, por mor a las últimas líneas que oran por la ambivalencia afectiva. Tal fenómeno, compone lo que Freud llama *Edipo completo*. Así también, explica que el desarrollo por mor del complejo de Edipo es indistinto para el varoncito y la niña,

En el infante, el complejo de Edipo expone su afectividad por causaciones casi naturales: mientras que se encuentra en simbiosis con un objeto que satisface cuanta necesidad padece, ha de encontrarse con otro que le impide satisfacerlas, con quien rivaliza e interpreta le quiere desposeer del mundo tan perfecto en el que vive. A la par, el principio de placer, comandante del *ello*, comienza a ser confrontado con un fenómeno amenazante que parte del exterior y se asegura un lugar en la psique del sujeto, fenómeno por el que conoce el displacer, el superyó. En otras palabras, el placer ellóico que la madre, inintencionadamente, moldea en el infante, el destino de Edipo Rey, se ve acompañado por la ley de Layo, del padre, del superyó, quien ha de determinar las normas morales que, posteriormente, serán el parámetro del castigo para la vida póstuma.

Ergo, tal como Edipo buscaba seguir las leyes de su padre, el infante se identifica con su padre, lleva en sí una parte de su padre, su voz (su ley). Ama a su padre, aunque sea su rival y ama a su madre, aunque haya preferido abandonarlo. En palabras de Freud: “Las investiduras de objeto son resignadas y sustituidas por identificación. La autoridad del padre, o de ambos progenitores, introyectada en el yo, forma ahí el núcleo del superyó, que toma prestada del padre su severidad, perpetúa la prohibición del incesto y, así, asegura al yo contra el retorno de la investidura libidinosa de objeto”.⁷⁸

En tanto, la formación del superyó, mediante el complejo de normas morales, que con su llegada han sido incorporadas al yo, se comprenderá como el constante recabar de frases prohibitivas durante el periodo del ser infantil, para configurarse como instancia en la vida adulta. Sea que el *superyó* es la instancia que va a sugerirle al yo reprimir las mociones que le parezcan reprobables,⁷⁹ aquellos actos que tengan un impacto directo para con el otro. En suma: la llegada del *superyó* al ánimo del sujeto de la pulsión permite el paso a la vida social del sujeto cultural.⁸⁰

hasta el momento en que un logro cultural (mismo que será revisado más a profundidad en el apartado siguiente) hace volver al niño al momento positivo del complejo y a la pequeña la sitúa en el negativo.

⁷⁸ Sigmund Freud, *El sepultamiento del complejo de Edipo*, p. 184.

⁷⁹ *Cfr. Ibidem*, pp. 185-186.

⁸⁰ De esto ha de ahondarse mayormente en el capítulo siguiente.

En este sentido, es comprensible cómo la moral puede acaecer en dos sentidos, aunque diferentes, igualmente viciosos, una *hipermoralidad* por el *superyó* sugerida o una *amoralidad* por el *ello* exigida. La moral, naturalmente, se comprende como un parámetro que determina el comportamiento del sujeto en términos de cuanto le es beneficioso o virtuoso. De este último sentido, el mismo Aristóteles comprendía:

un hábito electivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, regulado por la recta razón en la forma en la que lo regularía un hombre verdaderamente prudente. Es un medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar, en un caso, y sobrepasar en otro, lo necesario en las pasiones y acciones.⁸¹

En tanto, la primera forma de la moral que se le presenta al sujeto es una idea deseosa de ser imitada. El ejemplo de alguna figura lo suficientemente significativa para el ser infantil se impregna en él, en forma de *superyó*, como leyes absolutas de cómo debe de comportarse, qué debe pensar y cómo debe de comunicarse. Naturalmente, los contenidos del *superyó* son extremos viciosos de la moral en tanto que vicio por exceso. Este es el primer rostro enfermo⁸² de la moral.

El segundo,⁸³ por su parte, es consecuencia del *ello*. Es un defecto por ignorancia, ya que el desconocimiento de la moral hace actuar al ser infantil por sus deseos más básicos y sus necesidades más primitivas. Ergo, este rostro de la enfermedad moral, la amoralidad, no es que vaya en contra de las leyes, las normas o la autoridad, sino que ellas son un ente desconocido para el *ello*.

Ulteriormente, en tanto a la definición del yo, Freud y Aristóteles vuelven a tener puntos en común. Pues Freud expone al yo como una representación de una organización coherente y lógica de procesos psíquicos de una persona, de las cuales dependen la conciencia,⁸⁴ aunado lo anterior, es menester tener en cuenta dos consideraciones a dicha definición. La primera es que la moral también parte

⁸¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Madrid: Gredos, 2010, p. 63.

⁸² De este término se busca un enfoque netamente ético, por lo que su lectura debe de hacerse lejos de una teoría psicopatológica.

⁸³ El orden con el que se exponen es meramente nominativo, pues, por orden de aparición, la amoralidad ellóica es primogénita en la vida psíquica.

⁸⁴ Sigmund Freud, *El yo y el ello*, pp. 18-19.

de dicha representación y, por consecuente, las conductas del sujeto. Y la segunda, por otro lado, es la naturaleza de la representación, es decir, la palabra.⁸⁵

Así, la comprensión de Freud por mor al yo vincula a los procesos conscientes con los de la palabra, por lo que todos los procesos superiores, en tanto que puedan ser nombrados o apalabrados, tales como la razón y la moral, quedan comprendidos dentro de la parte consciente de la psique, en el yo.

Por su parte, Aristóteles, separa las virtudes por su orden: éticas y dianoéticas (o intelectuales). De ellas, piensa que “La dianoética se origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio, procede de la costumbre [...] ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza”.⁸⁶

El punto en común es pensar que los procesos superiores son resultado de la experiencia, es decir, los fenómenos del yo, de la conciencia y la palabra, se dan cuando el sujeto adquiere una edad adulta (cuando el lenguaje es ya maduro), este desarrollo permite que la moral devenga en la conciencia al tiempo que la conciencia misma ha madurado. En palabras concretas: La moral no es natural, sino que aparece por modificación de la amoralidad, por vicio del vicio, por el ello.⁸⁷

La ética, en contraste, desde la perspectiva aristotélica, siguiendo la lectura de Garcés y Giraldo, queda comprendida como el modo de ser a partir de las virtudes o los vicios.⁸⁸ Empero, tal definición resulta conflictiva si se comprende sólo en esos términos. Pues el *modo de ser* abarca el pensamiento, el decir y el actuar en tanto que fenómenos propios de la conciencia; y si se consideran otros tantos fenómenos, como el deseo, la represión y la culpa, se seguiría que la ética no siempre es consciente, o bien, que fenómenos de tal naturaleza son el rostro inconsciente de la ética.

⁸⁵ Fue durante las primeras líneas que dibujaban la primera tópica que se abordó la diferencia entre *representación de cosa* y *representación de palabra*.

⁸⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, p. 52.

⁸⁷ Según Freud, el yo “no es más que una parte del ello” [Cfr., Sigmund Freud, *El yo y el ello*, p. 26], por lo que esta idea es bastante sólida en el pensamiento del médico.

⁸⁸ Luis Fernando Garcés y Conrado Giraldo, *Virtudes éticas en Aristóteles: razón de los deseos y sus acciones para lograrlas*, Revista Virtual Universidad Católica del Norte, no. 41, 2014, p. 71.

<https://www.redalyc.org/pdf/1942/194229980007.pdf>

Lo esencialmente problemático, si se siguen todos los procesos inconscientes que hasta el momento han sido expuestos, es que el sujeto ético no será totalmente consciente de su actuar, de su decir ni de su pensar o, cuan menos, lo será en una medida muy mínima. La ética por mor de la virtud ya no ocuparía un espectro tan amplio como parecía dibujarse a priori.

Hágase decir, ha de resultar más laborioso ahondar sobre una ética sostenido en lo inconsciente, por la complejidad de sus consecuencias topológicas. Ricoeur, por ejemplo, sostenía que “lo vivido del pecado y de la culpabilidad [son...] una serie de promociones simbólicas”⁸⁹ y que, justamente, “Este ciclo de ejemplos no concierne todavía sino a una de las zonas de emergencia del símbolo, la más cercana a la reflexión ética”.⁹⁰ En otras palabras, que manifestaciones inconscientes, por lo tanto, simbólicas, que ahora se puede identificar su etiología en el *superyó*, establecen materia ética.

La diferencia crucial entre la ética-consciencia y la ética simbólica (o ética-inconsciente) es que la primera de ellas cuenta con la herramienta, como es propio de la consciencia, de la palabra. El sujeto de la palabra logra mantener consciente su conducta, acaece en aras de la virtud aristotélica, mientras que, en la gran mayoría de ocasiones, la conducta humana está al servicio del símbolo, está inspirada por mociones netamente inconscientes, valores que “no se inscriben junto al lenguaje como [...] expresión inmediata”.⁹¹

En caso de que una conducta ética (o un *éthos*, para apelar a un término más preciso), esté más cercano de instancias inconscientes, ha de reconocer su naturaleza por su temporalidad: el consciente es anterior, premeditado y razonado, mientras que el *éthos* inconsciente es *a posteriori*, aunque inmediato, *arracional*⁹² *per se*.

Ricoeur, nuevamente, desde su lectura de Freud, para abordar la reflexión ética, parte de cuestiones fundamentales por mor al símbolo: el mal. Advertía que

⁸⁹ Paul Ricoeur, *Freud: Una interpretación de la cultura*, 16.

⁹⁰ *Ídem*.

⁹¹ *Ibidem*, p. 17.

⁹² El abuso lingüístico del prefijo *a*, se deriva de reparar en que, de haber dicho irracional se habría tenido en consideración la razón para ir en su contra, mientras que la *a* privativa permite establecer que este tipo de actores ni siquiera toma en cuenta la razón, no la conoce (cuan menos puede ir en su contra).

no existe discurso directo de la confesión, sino que el mal -trátase del mal sufrido o del mal cometido- siempre se confiesa por medio de expresiones indirectas, tomadas de la esfera cotidiana de la experiencia, [...] en la forma arcaica de la confesión, la imagen de la mancha -la mancha que se quita, que se lava, que se borra- designa análogamente la impureza como situación del pecador en lo sagrado. Las expresiones y conductas correspondientes de la purificación confirman con creces que se trata de una expresión simbólica.⁹³

El hermeneuta francés ilustra que los actuares que parten de una inspiración inconsciente se dan de manera indirecta o, nuevamente, son observables y conocidos posteriores a la conducta; que la confesión es arcaica⁹⁴ y está acompañada de la imagen (“la representación de una cosa ausente o irreal, un procedimiento para hacer presente lo que está allá, en otra parte o en ninguna parte”)⁹⁵ de la culpa, es decir, tiene expresiones propias de la geometría juiciosa, culpable y castigadora del *superyó*; apoya también la idea de que todos los ejemplos anteriores, en tanto que inconscientes, son simbólicos.

Pero también ilustra, quizá la idea más importante para los fines del presente capítulo, que una de las formas morales por excelencia, se expresa mediante el sufrimiento y el cometido, es decir, el mal, tanto en esta forma particular como en toda que comprenda la ética simbólica, requiere del otro, requiere de la relación social para existir. Una condición del símbolo, entonces, es justamente que aparezca exteriorizada *hacia* alguien o algo.

Capítulo II: El malestar ético

“Nuestra consciencia moral no es ese juez insobornable que dicen los maestros de la ética: su origen, no es otra cosa que *angustia social*” es una frase que Lanuza retoma de Freud a partir de las obras publicadas durante un contexto

⁹³ Paul Ricoeur, *Freud: Una interpretación de la cultura*, pp. 15-16.

⁹⁴ Este término, como puede observarse, tiene tanto en Ricoeur como en Freud el mismo doble sentido, tanto se utiliza para referirse en constelaciones de la mitología estructural de una sociedad, como el momento más lejano (la vida infantil) del desarrollo del sujeto.

⁹⁵ Paul Ricoeur, *Freud: Una interpretación de la cultura*, p. 17.

de guerra.⁹⁶ Sin embargo, es inevitable señalar cómo es que en situaciones históricas tan horridas y que hacen una extrema oda de la barbarie, parece encajar tan bien con los males propios de cualquier situación en general de la que el *superyó* se declare responsable.

Si se comprende que la angustia es, desde Freud, una forma o expresión de la represión, donde la característica principal es la consciencia del sentir una especie de miedo, mas no el objeto de este (de tal manera que el agente de este padecer dirá *sé que temo que algo pase, pero no sabría decir de qué exactamente*)⁹⁷; que el origen de la angustia tiene una fuerte influencia por el *superyó*; y que, en tanto, llamar también a este proceso, como lo hacen los maestros de la ética, *consciencia moral* sería un capricho técnico que, para las intenciones de la dinámica consciente-inconsciente resultaría en un desatino; sólo haría falta comprender el factor social y su vínculo con la moral para presumir una interpretación de la frase.

Empero,⁹⁸ hágase partir de la comprensión de lo social como una estructura moderadora, resultante de la participación de sujetos que han llevado el acuerdo a la ley y cuyo incumplimiento conlleva una sentencia (esta última depende de la cultura a la que la sociedad se comprometa).⁹⁹

De la consideración anterior no se busca seguir un debate sobre si lo social es resultado de prohibiciones primordiales o si la prohibición nace de lo social, como sí hay un compromiso de debatir en aras de aceptar el vínculo entre los dos términos. Permítase aclarar. Freud, partiendo de dilemas similares que encontraba en distintos autores de materia antropológica, reconocía en distintas tribus (tanto cronológicamente distantes y desaparecidas como de otras tribus vivas) una recurrencia al *tótem* y al *tabú* más universal.

⁹⁶ Luis Fernando R. Lanuza, *La ética de la opacidad. Sufrimiento, violencia, espiritualidad*, Revista de Estudios de Género. La ventana V, no. 41 (2015):35-72, p. 43. Redalyc, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=88442801002>.

⁹⁷ Cfr. Sigmund Freud, *Inhibición, síntoma y angustia*, p. 89.

⁹⁸ Valga aclarar que el método narrativo del capítulo anterior exponía los elementos y procesos necesarios para atender un concepto de manera general, sin embargo, el presente capítulo, curiosamente, resulta para el escritor más sencillo si el método se realiza de manera contraria: comenzar con una idea general del concepto y desarrollarla. Esto, valga también, no es una intención poética (romántica) ni metafórica para distinguir lo individual de lo social.

⁹⁹ Siguiendo la nota anterior, el Cfr. De esta premisa será el desarrollo y actividad del presente capítulo.

Toda cultura, afirma, a propósito de la prehistoria social, comienza con un mito ecuménico y un *imago*, un arquetipo, de la horda primitiva, donde existe una figura del padre,¹⁰⁰ uno tirano, quien abusaba de los integrantes de la horda y la narración respecto al desenlace de este ser a manos de la horda misma.

Odiaban a ese padre que tan gran obstáculo significaba para su necesidad de poder y sus exigencias sexuales, pero también lo amaban y admiraban. Tras eliminarlo, tras satisfacer su odio e imponer su deseo de identificarse con él, forzosamente se abrieron paso las mociones tiernas avasalladas entretanto. Aconteció en la forma del arrepentimiento; así nació una conciencia de culpa [...]. El muerto se volvió aún más fuerte de lo que fuera en vida [...].¹⁰¹

Por una parte, los hombres que pertenecían a la horda eran víctimas evolutivas del tirano, por su fuerza o tamaño, obedeciendo como esclavos haciendo sus tareas, mientras alimentaban en sí sentimientos de odio y recelo contra él. Las mujeres eran víctimas sexuales y de servidumbre, quienes cultivaban sentimientos parecidos a sus semejantes.

Un día, deciden realizar la más grande hazaña de la historia de la humanidad: asesinar al tirano y devorarlo, la humanidad optó por hacer un *banquete sacrificial, totémico*.¹⁰² El banquete, empero, motivaría a la melancolía y nostalgia por el amor y respeto que sentían por el cuidado y protección que el tirano ofrecía, a pesar de todo. El banquete suscitó también a la culpa por sus actos a aparecer. Aunado lo anterior, en su proeza, se descubrieron como iguales y nació el sentimiento de familiaridad.

La identificación, entonces, despertó en ellos el deseo de no repetir entre sus semejantes los actos realizados por el tirano, por lo que, en parte motivados por la culpa y en parte la consciencia de no hacer lo que del tirano detestaban, se estableció la prohibición del acto sexual incestuoso (pues recordaba los errores del

¹⁰⁰ Freud mismo aclara que más allá de un padre, se refiere a un sujeto (un *macho alfa* en Darwin) que representaba las características de liderazgo, sin embargo, la nominación edípica le permitía establecer un vínculo entre los procesos de la vida infantil individual y esta época mítica que antecede a toda estructura social.

¹⁰¹ Sigmund Freud, *Tótem y Tabú*, Obras completas, Volumen XIII, Buenos Aires: Amorrortu, 1991, p. 145.

¹⁰² *Ibidem*, p. 140.

padre) y, por otra parte, el parricidio (pues volvía a traer presente los actos que provocaban la culpa irresoluble).

El mito¹⁰³ de la *horda primitiva*, en tanto, no aparece gratuitamente para la formulación de la propuesta ética, pues es en él donde se expone una genealogía social de las prohibiciones fundamentales. Cuyo contenido establece, por decirse, las más generalizadas leyes fundamentales para la convivencia con el otro. Empero, ya desde esta convivencia existe un elemento de la ética básica, la otredad.

Lèvinas, por ejemplo, proponía una relación entre el *sí mismo*, lo que en Freud puede emparentarse con el *yo*, y el *Otro*.¹⁰⁴ Según la lectura que hace Beltrán Ulate, la propuesta de Lèvinas surge a partir de “la idea de ser humano como un ser capaz de descubrir el infinito en el rostro del *Otro*. Lèvinas concibe el *Yo* como sí mismo, en busca de *Otro*, un giro de la ipseidad a la otredad. [...] el *Otro* es alteridad, y está más allá del *Yo*”.¹⁰⁵ Por su parte, Iza Villacís en su lectura coincidente de Lèvinas, siguiendo esta idea, sugiere:

Esta alteridad es ser el otro, en el otro, por el otro. No somos capaces de ser por nosotros mismos sin el otro. Es el otro quien ha decidido en un momento dado de nuestra existencia por nosotros, decide al ver nuestro rostro y da respuesta, se “responsiviza” en un acto de presencia, tal vez de amor, tal vez de responsabilidad.¹⁰⁶

De este par de citas se pueden encontrar elementos sumamente enriquecedores, pues permiten una relectura de la *horda primordial*. El descubrir el rostro, verbigracia, puede interpretarse como el momento en que los sujetos se conocen y se reconocen como iguales, de iguales padeceres, condiciones y malestares, y de

¹⁰³ Esta nominación no la da Freud.

¹⁰⁴ La escuela lacaniana ha utilizado este mismo término, *Otro*, como un fenómeno inconsciente, interno, estructural y/o referente a la constitución de la Ley, el Deseo, etc. Sin embargo, en Lèvinas es entero distinto. Esta aclaración es necesaria, puesto a que el presente texto parte de una postura psicoanalítica y el uso de este término está más cercano a la ética y a la hermenéutica que a la freudiana.

¹⁰⁵ Esteban Josué Beltrán Ulate, *Ser frente a la muerte: un estudio a propósito de la muerte según paul Ricoeur y Emmanuel lèvinas*. Universitas Philosophica 30, no. 61 (2013):217-235, p. 226-227. Redalyc, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=409534428011>.

¹⁰⁶ Iza Villacís Victor Adolfo, *El rostro y la otredad de Emmanuel Levinas como elementos de alteridad y su implicación en el personalismo cristiano*. Persona, educación y filosofía: reflexiones desde la educación universitaria. Quito: Abya-Yala, 2018, pp. 68-84, p. 72. Scielo, <https://books.scielo.org/id/mrvd4/pdf/iza-9789978104934-05.pdf>.

este momento averiguan su alteridad. Naturalmente, no existe alteridad antes de *ver el rostro del otro*, no existe colectividad antes de la muerte del padre tirano, como tampoco existe ipseidad en la otredad ni individualidad en la horda. La horda no existe hasta que se presenta la muerte del padre. Entiéndase: la colectividad viene con el encuentro del *sí mismo* con el otro.

Sin embargo, hay otro elemento por reinterpretar, el agregado de *responsivizar* cuando se da la otredad. Sea, que el devenir de la otredad exige no sólo el descubrir y ver como actos últimos, sino que, justamente por ver en el otro su padecer, su condición y su malestar iguales a los míos, es que la identificación permite la aparición de la vida ética en tanto que responsabilidad para con el otro. Conocer al otro es hacerse responsable.

Tal responsabilidad, precisamente, de la que habla Lèvinas, es la instauración de mediaciones entre la horda. Ya que de la responsabilidad (ética) deviene el deber (político) de mesurar las acciones entre los hombres, entre los sujetos a *sí mismos*. En otras palabras, si se entiende que la prohibición y cumplir la prohibición misma es responsabilidad, se entiende también que las dos grandes prohibiciones, que aparecen a raíz del parricidio arcaico, son también la primerísima forma de la ética, la más básica, la más universal.

Siguiendo a Lèvinas, nuevamente de la mano de Villacís: “La ética es filosofía primera por ser fundamento de la otredad y por enajenarme de mi mismidad para ser rehén del otro. Sin embargo, soy responsable sin el acto, sin tiempo ni espacio. Estoy consagrado al otro incluso antes de ejercer mi libertad, mi tiempo, mi ser”.¹⁰⁷ En otras palabras, el encuentro con el otro es inevitable, como la responsabilidad, como la norma, como la mediación de deseos básicos. Y la consagración al otro trasciende la condición individual, como la condición social al sujeto.

Ultimadamente, la exposición de la *horda primitiva* no aparece gratuitamente, como tampoco aparece por coincidencia. Volviendo a Freud: “los tabúes fundamentales del totemismo, [...] necesariamente coincidieron con los dos deseos reprimidos del complejo de Edipo”¹⁰⁸.

¹⁰⁷ Idem.

¹⁰⁸ Sigmund Freud, *Tótem y Tabú*, p. 145.

Como se venía diciendo, ya sea por un factor a menor o a mayor escala, la formación del ánimo del sujeto se atiene a las figuras que establezcan en él el deseo y la prohibición. En menor escala por la estructura familiar o en mayor por cómo la cultura en la que se encuentre interpretó el *tótem* y el *tabú* de la *horda primitiva*. Cuanto reste del sentido de deber, culpa, del bien hacer, del bien vivir, como los grandes maestros del ámbito han nombrado estos quehaceres tan problemáticos, se sujeta a la correspondencia entre la familia estructural y la morfología *tótem-tabuísta*.

Naturalmente, ninguna de las dos instancias adquiere una importancia superior ante la otra, ni interesa averiguar cuál es más antigua o, siquiera, cuál fue resultado de cual. Estrictamente, su exposición dual es necesaria para la comprensión de la propuesta que en este texto se busca abordar.

En tanto, ambos fenómenos no se someten a una calidad de los que se pueda optar, opinar o modificar, en tanto que son estructurales. Por tanto, será un proceso común que el sujeto reconozca en sí una generalización social, el *malestar en la cultura*. Pues, sea dicho, los deseos pulsionales del sujeto son identificables en su prehistoria (individual o colectiva), el mundo le es dado, sin embargo, tomarlo no le es permitido. La renuncia pulsional, la represión, está sujeta a los parámetros de la cultura. En tanto, el resultado ético del sujeto se encuentra a cuán bien cumple con los parámetros de la cultura, a qué tanto, en medida de lo posible y lo sobrehumano también, puede llevar a cabo las exigencias culturales. El malestar ético, es *el malestar en la cultura*.

Entonces, queda responder una pregunta que dé sentido al comportamiento, a su renuncia por satisfacerse ellóicamente del mundo y al gran malestar: ¿Cómo aparece la cultura?

2.1 De la vida ética a la política: la ética desde un enfoque psicoanalítico

Si bien puede parecer artera la pregunta con la que finaliza el apartado anterior y su uso sólo permite dar un paso no técnico sino retórico, entonces es necesario esclarecer que, si se hubiera interrogado *dónde* o *en qué momento*, la

respuesta presentaría un panorama histórico y esto devendría en una querrela que ore por un primero favorito, el hombre o la cultura. Naturalmente, no es del interés del presente texto debatir lo anterior, por lo que, obviando la omisión de esta cuestión, la pregunta necesaria se ocupa de la calidad y forma de aparición de la cultura.

Siendo así, si ha sido establecido que el sujeto que yace en una familia encuentra placenteros sus primeros momentos en ella y se tiene en cuenta que esto se debe a la atención que recibe por parte de sus allegados para satisfacer sus necesidades más básicas, debe ser establecido también que el momento en el que se pasa de esa comodidad lactante a la primitiva autosuficiencia debe resultar conflictiva para el sujeto.

El yo es separado de ese estado placentero de imperturbabilidad relativa,¹⁰⁹ estado de unidad y de totalidad, de ese momento en más está condenado a buscar el placer por su cuenta. Lo perturbador en el anterior no sólo es el displacer en sí mismo, sino que el displacer era un fenómeno que sólo se conocía por rumores y suposiciones. Ese mundo que aparece como un exterior es la suma de todo lo displacentero. Siguiendo a Freud:

De este modo se contrapone por primera vez al yo un <<objeto>> como algo que se encuentra <<afuera>> y sólo mediante [... el acto] de reconocer un <<afuera>>, un mundo exterior, [... se] proporcionan las frecuentes, múltiples, e inevitables sensaciones de dolor y displacer [...]. Nace la tendencia a segregar del yo todo lo que pueda devenir fuente de un tal displacer y arrojarlo hacia afuera, a formar un puro yo-placer, al que se contrapone un ahí-afuera ajeno, amenazador.¹¹⁰

Es inevitable encontrar que Freud coincide con la idea central de las líneas pasadas: la presentación de ese mundo exterior no es placentera y, contrariamente, su encuentro comprende la materialización de la idea de daño, dolor, molestia, etc., contenido en un único fenómeno. Sin embargo, su postura deja de seguirse cuando

¹⁰⁹ Se dice relativa porque, según el psicoanálisis freudiano, sólo en el vientre y en la muerte real es posible el estado de imperturbabilidad/paz absoluta.

¹¹⁰ Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, Obras completas, Volumen XXI, Buenos Aires: Amorrortu, 1992, p. 68.

anuncia que este mundo exterior es segregado del yo.¹¹¹ Más viable sería pensar en que la imagen mental del mundo exterior es resultado de las primeras sensaciones que se relacionan con un mundo exterior real y sensible. Así, la imagen de *afuera*, que existe en el interior del sujeto, convive de manera conflictiva con el principio de placer que, desde el *ello*, busca volver al estado de paz relativa.

Por este estado de conflicto, que ha de acompañar al actuar del sujeto hasta sus últimos días, el primer comportamiento, el primer acto, el *éthos* primero, no se da en el yo que depende de sus allegados, ya que no existe propiamente un acto de voluntad yóico. Este aparece en el mismo momento en que la primitiva autonomía exige la aparición de la voluntad y su búsqueda de placer junto con su evitación de displacer como modo de vida primero.

Otra razón técnica para pensar a la voluntad del placer como el primer momento de un *éthos* se da al suponer al cuerpo como ser reactivo de los padecimientos del alma. Aristóteles mismo, al deparar sobre el movimiento del alma, afirmaba que esta utiliza al cuerpo como herramienta para expresar su ánimo;¹¹² de tal modo que el alma que acaece violencia sólo es capaz de expresarlo mediante un cuerpo violento. Por otra parte, Jean Margot, siguiendo también el tratado del alma, resume tres tipos de deseo que en ella existen: “en la parte racional -*boúlesis*- como bajo la forma de la fogosidad -*thymós*- o de los deseos irracionales -*epithymía*“.¹¹³

En tanto, el primer ánimo del alma no puede ser fogoso ni irracional, pues existe en el alma racional el elemento distintivo del juicio¹¹⁴ o, valga decir, el *éthos* parte de la voluntad, debido a que el actuar (su movimiento corpóreo) está inspirado por la razón y el juicio (del alma).

Luego, valga hacer la extrapolación teórica, el primer acto de la conciencia parte de la necesidad del encuentro con la realidad, con el mundo exterior, y el yo comienza a formarse en medida en que las pulsiones del ello y su principio de placer colisionan

¹¹¹ Más adelante en el mismo texto hace literal esta premisa: “originalmente el yo lo contiene todo; más tarde segrega de sí un mundo exterior” [Cfr. *Ídem*].

¹¹² Aristóteles, *Acerca del alma*, Madrid: Gredos, 2010, p. 37.

¹¹³ Jean Paul Margot, *Aristóteles: deseo y acción moral*. Praxis Filosófica, no. 26 (2008):189-202, p. 196. Redalyc, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=209014645010>

¹¹⁴ Margot sugiere utilizar *noûs* y *aísthesis* (de los que traduce reflexión y sensación, respectivamente) para el uso terminológico del factor diferencial del alma racional [Cfr. *Ibidem*, p. 197].

con el primer encuentro con el displacer. En términos concretos: ese afuera permite el nacimiento del yo.

Por otra parte, una postura progresiva del desarrollo obligaría a pensar que conforme el hombre ha pasado de dirigir su comportamiento por las sugerencias del *ello* hasta el encuentro con el mundo exterior, es decir, hasta la formación del yo, las pasiones del *ello* derivadas disminuirían por necesidad, ya que la voluntad ha ganado terreno en el *éthos*.

La razón y el juicio, que devendrán conforme el yo gane edad, tendrán el total control de cuanto comportar realice el hombre. Sin embargo, ni el *ello* desaparece (ni en fuerza ni presencia) ni el yo adquiere por naturaleza un poderío de tal índole magistral. En su lugar, el *ello* sigue tan fuerte y presente como el día que apareció, sin embargo, su influencia en el comportar humano es menos evidente cada vez, provocando, inclusive, que se disfrace como voluntad y juicio. De tal manera, las acciones pasionales del sujeto no parten del yo. Las pasiones no son voluntarias o, en términos de la primera tópica, no son conscientes. Siguiendo a Freud: “en la vida anímica no puede sepultarse nada de lo que una vez se formó”.¹¹⁵

Tomás de Aquino, al respecto, establecía una distinción entre las acciones del hombre y las acciones humanas,¹¹⁶ en la que las *acciones propiamente humanas* son “los actos dirigidos mediante la razón y la voluntad [...]. Las demás acciones que se atribuyen al hombre pueden llamarse *del hombre*, pero no propiamente humanas, pues no pertenecen al hombre en cuanto que es hombre”.¹¹⁷ Para el santo, las acciones propiamente humanas están dirigidas por la voluntad y el objeto de esta es el bien y el fin.¹¹⁸

En tanto, debe señalarse que, para la postura que el presente texto pretende, el acto humano y del hombre son actos del mismo actor: el sujeto. Sin embargo, la naturaleza de la que parten, en efecto, son distintas, como señala el aquinatis. Los actuantes, entonces, que son inspirados por la voluntad son racionales¹¹⁹ y, por tal

¹¹⁵ Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, p. 70.

¹¹⁶ Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica II*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, p. 38.

¹¹⁷ *Ídem*.

¹¹⁸ *Ídem*.

¹¹⁹ Siguiendo a Aristóteles, desde la lectura del Santo, “la voluntad está en la razón” [Cfr. *Ibid.*, p. 39].

consideración, conscientes; mientras que aquellos actos que no son racionales son involuntarios e inconscientes. Empero, ¿qué relación existe entre la voluntad y el bien?

Jacob Buganza, leyendo la *Suma*, sugiere:

el bien moral no pertenece a la esencia de la voluntad y, por tanto, a la esencia del hombre; el bien y el mal moral son accidentales. Se trata, por ello, de una cualidad de la voluntad que adquiere precisamente por la actividad que ella realiza; en otros términos, la cualidad moral de la voluntad viene dictada por la bondad o maldad de sus actos.¹²⁰

Y si el bien y el mal son facultades que se le atribuyen al accidente, se seguiría que no existe un impulso moral que inspire la forma de ser, al actuar, al *éthos*. La calidad moral es posterior al acto y, entonces, nadie puede hacer el mal por voluntad, pero tampoco el bien.

Lo anterior sugiere que la moral no puede ser una pasión y, de ser así, ni el bien ni el mal son preponderancias del *ello*. El *ello* no sabe de moral en la misma medida que la desconoce el yo también (pues no hay razón en el bien). Consecuentemente, la moral es un juicio atribuido *post actum*, sin embargo, este juicio sí puede provocar una forma de ser muy particular: la culpa. Por lo anterior, debe resultar evidente que los juicios morales que detonan la culpa son pertenecientes al *superyó*.

La vida ética, la forma individual de ser, entonces, sigue una dinámica muy clara: el *ello*, desde las pulsiones y las pasiones, es motor de los actos del hombre. El acto, en sí mismo, es producto de un tratamiento por el que pasa el *ello*, un examen racional y consciente (yóico) de realidad. Finalmente, el acto ya hecho es sometido a un juicio moral del superyó, que ha de evaluar la calidad del acto mismo y del que, según sus resultados, procurará la culpa o el alivio.

Evidentemente, lidiar con esta dinámica en cada decisión y cada actuar puede resultar de por sí una actividad desgastante¹²¹ y a tal desgaste se agrega el encuentro con el mundo exterior. Siguiendo a Freud:

¹²⁰ Jacob Buganza, *La ética de la virtud y su lugar en la teoría ética*, Estudios de Filosofía, 55 (2017): 54-67, p. 60.

¹²¹ Por ello la línea clínica del psicoanálisis aborda *la neurosis de la vida cotidiana*.

La vida, como nos es impuesta, resulta gravosa: nos trae hartos dolores, desengaños, tareas insolubles. Para soportarla, no podemos prescindir de calmantes. [...] Los hay, quizá, de tres clases: poderosas distracciones, que nos hagan valuar en poco nuestra miseria; satisfacciones sustitutivas, que las reduzcan, y sustancias embriagadoras que nos vuelvan insensibles a ellas.¹²²

Distracciones como la ciencia, sustitutos como el arte (que sugiere otra versión de la vida, una más fácil de procesar, una ilusoria y fantástica) o la sustancia embriagadora componen sugerentes vías de escape, cada una con su respectiva consecuencia en la salud y la moral.¹²³

A primera vista pareciera que la ciencia y el arte se encuentran diametralmente lejanos por la naturaleza de sus fines. Mientras que a la primera se le atribuye el estudio, control, descripción, clasificación, etc., del mundo exterior, al segundo se le reconoce por su capacidad emotiva, expresiva y afectiva. Podría pensarse también que el arte es impráctico y la ciencia, por su parte, está al servicio de lo que pueda facilitar la vida del hombre. Sin embargo, están más en relación de lo que puede suponerse.

Valga seguir la línea de Freud para comprender lo anterior y observar ambos fenómenos como calmantes para la vida. La ciencia permite fantasear con el control de la vida, pensar que se comprende con un orden medible y predecible, hablar de la vida desde un sentido lógico, en pocas palabras: hacer del mundo exterior displacentero y desconocido un mundo interior consciente.¹²⁴ Mientras tanto, el arte permite, mediante su obra, pequeñas sensaciones de alejamiento de tal mundo displacentero.

Como puede intuirse, si se permite la vuelta a la teoría de las pulsiones y vincularse con lo que ahora se sugiere, el placer es un proceso negativo (ya que no consiste en la obtención de algo, sino en la disminución del displacer) y está en relación con la cantidad de energía que viene con el encuentro constante de la vida. Si se admite esto, no se encontraría dificultad en admitir que la vida ética, el *éthos*, todo

¹²² Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, p. 75.

¹²³ La tercia de ejemplos es tomada del propio Freud *Cfr. Idem*.

¹²⁴ Vale la pena tener en cuenta el esquema saussureana-lacanianiana sobre el significado (imagen mental de un objeto) y el significante (el referente acústico) que sirve para dar una idea de cómo se categorizan las representaciones de un mundo externo, es decir, como se comprende *ese* mundo.

comportamiento, están al servicio del placer, de cómo disminuyen los displaceres. Actuar (obrar desde la consciencia/yo) es disminuir el *thánatos*.

“La finalidad de la ética del placer es proponer el ejercicio de la autonomía moral para descubrir y realizar el propio estilo de vida, arranque y contenido de la vida buena”, sugiere Graciela Hierro,¹²⁵ al encontrar en una forma particular de la ética el placer como ejercicio para dirigir el actuar hacia la autonomía. Naturalmente, esta idea se concilia con la propuesta del presente texto,¹²⁶ ya que, según se decía, el encuentro con la vida lleva al sujeto a actuar de manera distinta a la que venía padeciendo.

El sujeto lactante sólo conocía el goce (*ellóico*, evidentemente) de ser satisfechas sus necesidades y exigencias sin esfuerzo alguno de su parte, donde el placer era aún desconocido. A medida que su fisionomía le dotaba de capacidades de desplazarse autónomamente, la satisfacción de sus necesidades hallaba la cada vez más evidente pérdida de atención por parte de sus padres. No fue presentado al mundo, en el sentido más pacífico del término. El sujeto fue arrojado traumáticamente al mundo.

Su conjunto de categorías y estructuras le permitieron suponer la solución de malestares básicos (como el meterse cualquier objeto a la boca como sinónimo de calma en el movimiento estomacal), sin embargo, el desconocimiento de la moderación los llevaba a peores malestares que los originales (siguiendo el ejemplo anterior: indigestión, dolores, etc.). En tanto, la regulación y la medida, es decir el placer, fue un atributo agregado a las categorías como respuesta al displacer (de falta y de sobre-presencia).

El ejercicio del placer, entonces, aun teniendo en cuenta la palabra de Hierro, en complemento a la postura aquí expuesta, debe entenderse como el seguimiento ético a la forma de vida que al sujeto le asegura una reducción del displacer. La

¹²⁵ Graciela Hierro, *La ética del placer*, México: UNAM, 2003, p. 11.

¹²⁶ Es importante señalar que Hierro escribe este texto con un enfoque feminista, dirigido al “poder, saber y la sexualidad” (*Cfr. Ibidem*, p. 9), sin embargo, su camino le lleva a recorrer destacadas temáticas, como los dilemas entre los placeres superiores e inferiores, fenómenos cuya naturaleza (superior/inferior) debe ser reinterpretada (como la sexualidad), etc. Por lo que la postura de la autora se halla completamente válida para apoyar la de las líneas presentes.

vida, si bien es la máxima fuente de displacer,¹²⁷ como sugiere Freud, exige la invención del placer para costear la renta de habitación.

Cabe, así realizar algunas notas pertinentes sobre el placer a partir del análisis que realiza Solano-Fallas con respecto al libro X de la *Ética Nicomáquea*, al propósito de exponer el placer como elemento ético:

el placer es completo, un todo en sí mismo; no es temporalmente mesurable en sí mismo, por lo que el tiempo no se puede percibir *en* él; sobreviene de la *ἐνέργεια*, por lo que no es causa de un fin; es inmaterial; perfecciona la *ἐνέργεια* cuando sobreviene de esta, sin ser la *ἐνέργεια* misma.¹²⁸

Sobre la temporalidad, el autor incluye en el placer al goce, lo que daría razón de los motivos para pensar al placer como un algo atemporal, donde uno se pierde, uno se desprende del yo, sin embargo, estas propiedades le son atribuidas exclusivamente al goce, ya que el sentimiento extático u oceánico del desprendimiento del yo y desentendimiento del mundo exterior (y con él del tiempo) son garantías que el *ello* está encantado de prometer. El placer es absolutamente temporal, pues es un fenómeno consciente.

En cuanto a su atributo de causa o fin, no es necesario desarrollar la teoría aristotélica de la felicidad¹²⁹ para recordar una de las máximas de esta: *la felicidad es fin en sí misma*. El vínculo que realiza Solano-Fallas entre felicidad y placer, por medio de la energía (*ἐνέργεια*), es puntual, pero desatinado en su conclusión. Si bien la felicidad en efecto puede ser considerada como fin en sí y por sí, no así el placer,¹³⁰ ya que este, al ser generado como respuesta ante el displacer, es causa del displacer y tiene por fin disminuirlo.

¹²⁷ Freud es muy puntual en este sentido: “la realidad, que es la fuente de todo padecer y con la que no se puede convivir; por eso es preciso romper todo vínculo con ella, si es que uno quiere ser dichoso en algún sentido”. (Cfr. Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, p. 81)

¹²⁸ Andrés Solano-Fallas, *El placer en el libro X de la Ética Nicomáquea*. II parte, *Káñina*, vol. 41, no. 2 (2017): 201-209, p. 206. Redalyc, <https://www.redalyc.org/journal/442/44265967013/html/#:~:text=Para%20Arist%C3%B3teles%20es%20importante%20clarificar,vivir%20mismo%20%E2%80%9Cque%20todos%20desean.>

¹²⁹ Cuan menos no por ahora.

¹³⁰ Sobre esto Aristóteles sugiere: “[la felicidad] la elegimos por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores, el placer, la inteligencia y toda virtud, los deseamos en verdad, por sí mismos, [...] pero también las deseamos a causa de la felicidad, pues pensamos que gracias a ellos seremos felices” (Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, p. 142) por lo que se sustenta, ya no desde Freud, que el placer no es fin en sí mismo.

En tanto a su categoría inmaterial, habría de agregarse que ontológicamente tiene existencia por la calidad abstracta que permite pensarla y hablar de ella. Ópticamente el placer tiene su haber en tanto que se le conoce por sus reacciones (es decir las conductas derivadas o dirigidas del/al placer).

Ulteriormente, si se hace una traducción acondicionada a los términos aquí manejados, la ἐνέργεια es la libido (energía psíquica) y en esto, el analista de Aristóteles explica al placer magistralmente, pues el placer no es la libido, no totalmente, pues el displacer forma también parte de la ἐνέργεια; y la vuelve perfecta en tanto que acerca al sujeto a estados saludables de ser. Esto es la ética del placer.¹³¹

En Aristóteles, este vínculo, entre el placer y la ética es muy claro. Asimismo, la postura del estagirita se concilia perfectamente con la idea que se ha expuesto. V.g., el filósofo afirma sobre el placer que “es algo que pertenece al alma, y para cada uno es placentero aquello de lo que se dice aficionado [...]. Ahora bien, para la mayoría de los hombres los placeres son objeto de disputa, porque no lo son por naturaleza”.¹³² Y es una postura bastante interesante, ya que anclar el placer al alma, señalar que los placeres no son en el hombre algo natural, sugiere la participación de algo más profundo que el cuerpo.

Lo que participa en el placer tiene ser en el juicio,¹³³ ya que todo afecto debe ser examinado por la razón para llegar a ser considerado placentero. Aristóteles mismo converge: “En toda ocasión, hay que guardarse principalmente de lo agradable y del placer, porque no lo juzgamos con imparcialidad”.¹³⁴ En otras palabras: el placer es una actividad consciente del yo, de la conciencia, y esta consideración, si bien ya comenzaría a instaurar el placer como una premisa ética, el filósofo afirma también que el placer sigue a la actividad,¹³⁵ al actuar y a un modo específico de

¹³¹ En la exposición sobre las pulsiones se hizo una parada en la teoría helenística epicúrea sólo como una mención y si bien podría ser retomada en este momento del texto, se encuentra más interesante y enriquecedora hablar de ella más tarde en la propuesta final del presente texto.

¹³² Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, p. 147.

¹³³ Debe comprenderse esta expresión, en vista del autor del que se está hablando, en términos de la razón, la prudencia y la conciencia; y deslindarse, por ahora, del peso superyóico y culposo que tiene desde la lectura freudiana.

¹³⁴ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, p. 178.

¹³⁵ *Cfr. Ibidem*, p. 387.

vivir (la ética del placer, por supuesto) y “Podría pensarse que todos los hombres aspiran al placer, porque todos desean vivir; pues la vida es una especie de actividad y cada uno orienta sus actividades hacia las cosas y con las facultades que prefiere; [...] el placer perfecciona las actividades, también el vivir, que todos desean”.¹³⁶

Entonces ¿Cuándo es llamado ético el placer? Cuando este tiene la facultad de mejorar la actividad que al sujeto le resulta más gratificante en su vida. Sin embargo, esta máxima podría parecer tramposa al situar actos viles y reprobables como algo grato para un sujeto. Sin embargo, Aristóteles anticipado tal consideración, sugiere que los placeres que acercan a la perfección y a la felicidad “serán llamados legítimamente placeres propios del hombre, y los demás, en un sentido secundario y derivado”.¹³⁷ Es decir que aquellas actividades, que por el placer perfeccionan, expulsan a las menos agradables y, consecuentemente, las actividades que no son perfectibles (como las viles y reprobables) no pueden ser consideradas como placenteras (ya que el juicio y la razón tienen poca o nula participación).¹³⁸

En otras palabras, volviendo a la línea temática principal, el sujeto es arrojado traumáticamente al mundo porque, desde el nacimiento hasta la aparición de la palabra, sólo conoce los placeres ellóicos (el goce), placeres que no pueden ser procesados por algo aún inexistente.¹³⁹ En cuanto la palabra aparece, el sujeto se vuelve un frágil poseedor (por lo temprano y desconocido que resulta todavía para él) de categorías lingüísticas que permiten la comprensión estructural y lógica de lo que le es placentero y lo que no.

Como se venía sugiriendo, la forma lingüística del *no* al señalar lo que el infante no desea comer, da cuenta de las primeras formas de autonomía, voluntad y libertad que el sujeto va adquiriendo a la par que la palabra misma se va desarrollando. Dicho concretamente, las consideraciones más básicas de la moral se presentan en medida que el sujeto logre ganarle terreno a su consciencia y al placer con respecto

¹³⁶ *Ibidem*, p. 388.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 392.

¹³⁸ *Cfr.*, *ibidem*, p. 389.

¹³⁹ Las representaciones de cosa están vinculados a los símbolos de lo inconsciente, por lo que el apalabramiento, y por ende la consciencia, están lejanos del goce.

a lo que antes sólo era un mundo de cosas, no de palabras; un mundo gozoso, no placentero. El trauma del arrojamiento se presenta, entonces, justo cuando dicho sujeto da cuenta del mundo exterior en el que tiene que valerse para obtener placer. El nacimiento del yo, de la última instancia en aparecer, es traumático en medida del impacto y configuración que logra al situar al sujeto en el mundo y este sea consciente de ello.

Por lo anterior, puede comprenderse porqué los calmantes que mencionaba Freud resultan placenteros.¹⁴⁰ Es por el logro de la aparición del principio de realidad frente al de placer por lo que la ciencia y el arte son logros culturales. Pero ¿Qué ha logrado la cultura? Establecer justamente los parámetros de cómo se debe reprimir o complacer la vida.

Al propósito, debe tenerse en consideración que

Del temido mundo exterior no es posible protegerse excepto extrañándose de él de algún modo [...]. Hay por cierto otro camino, un camino mejor: como miembro de la comunidad, y con ayuda de la técnica guiada por la ciencia, pasar a la ofensiva contra la naturaleza y someterla a la voluntad del hombre.

Entonces se trabaja con todos para la dicha de todos.¹⁴¹

En tanto, interpretando lo anterior, el mundo exterior es temido en medida que el sujeto ve en él materializada la angustia más grande: la segregación, sentirse alienado. Y con justa razón pues, si bien Freud pensaba que el infante, quien vive una relación simbiótica con su madre, teme perderla (y con su pérdida el mundo como lo conoce), puede entenderse cómo es que el encuentro con este nuevo mundo exterior¹⁴² sólo es garantía de dolencias y sufrimientos. Es natural el miedo a un mundo así.

¹⁴⁰ Específicamente de las sustancias toxicológicas Freud se detiene, casi haciendo un paréntesis en el curso de *El malestar en la cultura*, para señalar que estos tienen el carácter de garantizar una ganancia de placer inmediata, en la misma medida que, al ser suministrados y manifestarse su agente activo, garantizan también una cuota de independencia anhelada del mundo exterior [Cfr. Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, p. 78]. En este mismo sentido, es menester señalar que, de los tres calmantes, este es el que, cuan menos en este momento, no tiene una relevancia importante por mor al punto al que se quiere llegar, sin embargo, su mención se presenta para que el mismo no pase desapercibido.

¹⁴¹ Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, p. 77.

¹⁴² Freudianamente: *exterior a mi madre y a mí*.

Sin embargo, el porvenir del desarrollo del sujeto lo obliga a ajustarse a condiciones nuevas y hacerse partícipe de una vida política. Esta vida no sólo es un elemento correlacional al ético, sino que puede comprenderse como una representación ajustada de este.

Permítase esclarecer: la vida política no emerge o surge en estricto sentido, ya que el comportamiento, en tanto que adquiere carácter de voluntad y consciencia, se da debido a un *otro*. De tal modo que el *éthos* requiere la aparición simultánea de la *polis* para existir. Al adquirir el comportamiento un rostro social, el *éthos* se vuelve colectivo y el sujeto se vuelve cívico (*politikón*).

Por lo expuesto en el párrafo anterior, no desaparece el miedo al mundo exterior, pues este es, en esencia, una parcela de la angustia más grande. Dicho en otras palabras: el pertenecer a la *polis* hace al sujeto adquirir un sentimiento de pertenencia, en el que ha de depositar el sentimiento oceánico de simbiosis que antes yacía perdido en un melancólico recuerdo infantil.

Estrictamente, según Erich Fromm, no es a la colectividad a lo que el sujeto se funde, sino es el conjunto de ideas, de valores, de normas sociales lo que lo hace sentir en comunión y pertenencia a tal colectividad.¹⁴³ Justamente, “la falta de conexión con valores, símbolos o normas, que podríamos llamar soledad moral, es tan intolerable como la soledad física; o más bien, la soledad física se vuelve intolerable tan sólo si implica también soledad moral”.¹⁴⁴

Entiéndase: el sujeto no vuelve a padecer un abandono o un desprendimiento como el que lo presento al mundo exterior, sino aparece el sentimiento de alienación a los símbolos sociales. Siguiendo a Fromm: “la religión y el nacionalismo, así como cualquier otra costumbre o creencia, por más que sean absurdas o degradantes, siempre que logren unir al individuo con los demás constituyen refugios contra lo que el hombre teme con mayor intensidad: el aislamiento”¹⁴⁵ o, permítase la relectura: a volverse a sentir aislado.¹⁴⁶ Por tanto, debe ser necesario que el sujeto

¹⁴³ Erich Fromm, *El miedo a la libertad*, Buenos Aires: Paidós, 2005, p. 45.

¹⁴⁴ *Ídem*.

¹⁴⁵ *Ídem*.

¹⁴⁶ Esta postura de Fromm, en relación con la freudiana, tiene ciertos bemoles que atinadamente Korstanje pudo globalizar en un párrafo, mismo que se permite citar para su aclaración póstuma: “A medida que el niño comienza a cortar los vínculos primarios, mayor es su propensión a la autonomía y la independencia. A

busque la colectividad para, en primera instancia, protegerse del miedo a la libertad (al aislamiento, al abandono); y en segundo lugar para que su actuar tenga un sentido de reconocimiento por y para el otro.

El detenimiento en Fromm, y específicamente este segundo motivo de búsqueda de la colectividad, permite contemplar en un sentido más amplio una máxima de *Psicología de las masas y análisis del yo*: “En la vida anímica del individuo, el otro cuenta, con total regularidad, como modelo, como objeto, como auxiliar y como enemigo, y por eso desde el comienzo mismo la psicología individual es simultáneamente psicología social”.¹⁴⁷ Es decir, no hay un éthos sin un otro a quien el comportamiento resulte relativo. Actuar es actuar en favor de alguien.

A Aristóteles mismo esta relación le ocupa a saber cuántas obras. Explícitamente, el final de la *Ética Nicomáquea* es sugerente en tanto el paso que da de la virtud a la legislación,¹⁴⁸ de la ética a la política.¹⁴⁹

La relación entre los actos individuales y los colectivo-sociales no es una proposición nueva, sin embargo, su vínculo disciplinar sí lo es. Hágase decir, no se está buscando decir que la psicología individual y la ética, tanto como la psicología social (o de las masas) y la política son indistintas. Lo que, en cambio, debe ser comprendido es que los procesos individuales del ser humano, desde las manifestaciones anímicas internas hasta las expresiones exteriores del actuar, no

esto se le conoce como proceso de individuación. Pero también es necesario notar que a medida el sujeto evoluciona crece el sentimiento de ser-individual, y en consecuencia mayor es la tendencia a la soledad. Si una vez rotos los vínculos primarios que daban seguridad, el sujeto no puede resolver los problemas que acarrea el abandono del útero materno, caerá en una necesidad de sumisión caracterizada por un constante sentimiento de abandono y hostilidad” [Cfr. Maximiliano Korstanje, *Reseña de "El Miedo a la Libertad" de Erich Fromm*, *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences* 24, no. 4 (2009): Redalyc, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18112178025>]. Por lo anterior, a modo de refutación, no debe comprenderse que la individuación es una garantía de la soledad moral, ni siquiera una cuestión inminente o altamente probable. Más bien debe entenderse, por la lectura frommiana, que el sentimiento de soledad puede presentarse si el sujeto no logra identificarse con los símbolos de la cultura a la que ha sido destinado. En este mismo sentido, tampoco debe leerse que la aparición de fenómenos consecuentes de la individuación, como la voluntad y la libertad, aparecen y se mantienen presentes como placenteros.

¹⁴⁷ Sigmund Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo*, Obras completas, Volumen XVIII, Buenos Aires: Amorrortu, 1992, p. 67.

¹⁴⁸ No es casualidad que esta obra termine justamente con esta ocupación planteada y sea inmediatamente en la política donde la desarrolle.

¹⁴⁹ Hágase considerar que las citas sobre este respecto se guardan para más adelante cuando se hable de la ley y sus consecuencias ético-políticas. Sin embargo, la mención de que en Aristóteles esta relación disciplinar es explícita no podía dejarse pasar.

son posibles sin la participación de un mundo exterior donde habita el otro, otro que es fuente y/o destino de dichos procesos anímicos.¹⁵⁰

Ante tal consideración, no se ve una clara necesidad de observar a la psicología individual,¹⁵¹ “que explora las disposiciones, mociones pulsionales, motivos, propósitos de un individuo hasta llegar a sus acciones y a los vínculos que mantiene con sus allegados”¹⁵² y a la ética, cuyo fin no radica exclusivamente “en contemplar y conocer todas las cosas [relativas a la virtud, la felicidad y el placer], sino, más bien, en realizarlas”,¹⁵³ como disciplinas lejanas y sin relación. Por lo contrario, la ética puede ser estudiada bajo un enfoque psicoanalítico. Con tal axioma presente, el siguiente apartado debe revisarse con una lectura enteramente ético-política.

2.2 **Ánima individual y psicología de las masas**

Aun cuando el Freud más conocido se presenta en la primera mitad del siglo XX, el médico que fue formado por Charcot, y por una herencia importante del positivismo decimonónico, por supuesto, es consecuencia de una importante tendencia a hacer de su teoría una ciencia (positiva). Es por tal motivo que Castilla señala que “No aceptó nunca, justamente por su carácter de científico, el que el psicoanálisis se considerase como una visión del mundo (*Weltanschauung*), con sus implicaciones metafísicas y, desde luego, morales”.¹⁵⁴

Empero, este concepto, *la moral*, fue siempre un desatino técnico al leer al vienés. Permítase decir, la recurrencia por mor a hablar de la moral, lo moralizador y lo moral, es notoria desde el inicio de los escritos del psicoanalista, sin embargo, su compromiso teleológico a la medicina y la ciencia fue clave para una confusión: ¿hay o no una propuesta ético-filosófica en Freud?

¹⁵⁰ Empero, aún no es clara qué disciplina estudia el escenario donde se da la relación entre los hombres. La antropología, la sociología más bien aportan en el sentido circunstancial (geo-temporal) en que dichas relaciones ocurren. En tal consideración, es muy probable que la disciplina que se esté buscando sea la fenomenología, pero esto aun es una suposición.

¹⁵¹ Específicamente en su teoría psicoanalítica.

¹⁵² Sigmund Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo*, p. 69.

¹⁵³ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, p. 401.

¹⁵⁴ Carlos Castilla, “Freud y la génesis de la conciencia moral”, en: Victoria Camps (comp.), *Historia de la ética (ética contemporánea)*, Tomo III, Barcelona: Crítica, 1989, p. 91.

Estrictamente no la hay, pero su ocupación de la moral (en términos de un *yo elevado*, un *yo ideal*, un *ideal del yo*)¹⁵⁵ y la consciencia ética brindan elementos suficientes para poder pensar en tópicos básicos para fundar una propuesta de deber-ser¹⁵⁶ sin el peso del deber.¹⁵⁷ Confróntense lo anterior desde Freud mismo:

Incontables veces se ha reprochado al psicoanálisis que no hace caso de lo más alto, lo moral, lo suprapersonal, en el ser humano. [...] desde el comienzo mismo se atribuyó a las tendencias morales y estéticas del yo la impulsión para el esfuerzo de desalojo {represión} [...]. Mientras debimos ocuparnos del estudio de lo reprimido en la vida anímica no necesitamos compartir la timorata aflicción por la suerte eventual de lo superior en el hombre.¹⁵⁸

Así, el punto clave para pensar cómo es que se enferma o vicia la moral se comparte también con el proceso de viciarse la estética: reprimiendo. La moral reprime al actuar en la misma medida que la apreciación de un objeto tiene en sí un factor represor para adquirir un valor de belleza. En otras palabras: toda actividad, en cuanto sea producción humana, más tarde llamada *cultural*, tiene en su valuación un peso de represión. En tanto, se advierte una pregunta que podría poner en jaque los argumentos anteriores si no se esclarecen los tecnicismos anteriormente usados: ¿A qué instancia pertenece la moral?

La moral de la que habla Freud es diversa e, inclusive, difusa. Ocasionalmente, el término aparece con un papel superyóico atribuido a su actuar cuando expone expresiones que dicha instancia llega a tener, tales como la *conciencia moral*, la *autocrítica* y el *sentimiento inconsciente de culpa* (términos que llegan a estar tan relacionados que difícilmente se comprenden como indistintos en el autor);¹⁵⁹ y en otras ocasiones, la moral es atribuida al yo, aunque con el mismo carácter de “dura restricción, de prohibición cruel”.¹⁶⁰

¹⁵⁵ Todos estos conceptos abordados en el primer capítulo.

¹⁵⁶ Es pertinente tomar en cuenta las palabras de Castilla: “No hay, pues, en la teoría de la moral de Freud una teoría del deber-ser, sino *una* psicología de lo que llega a ser deber; *más propiamente: una psicogenética de la moral. Genética del deber, no filosofía del deber-ser*”. Cfr. Carlos Castilla, p. 95.

¹⁵⁷ La paradoja es expuesta como tal debido a que el término *deber* tiene un peso patógeno desde la perspectiva psicoanalítica. Este problema no se desarrolla aún, pues es el punto principal de interés en el capítulo tres.

¹⁵⁸ Sigmund Freud, *El yo y el ello*, p. 37.

¹⁵⁹ Cfr. *Ibidem*, p. 28.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 55.

Una dificultad anexa a la localización topológica es la falta de un concepto del que Freud haya partido para poder entender su visión de moral. Y las anteriores son causas graves para la comprensión de la naturaleza de la moral misma. ¿Es necesariamente represora, censuradora y patógena la moral en sí misma? Cuan menos, es a lo que Freud obliga concluir.

Dejando de momento el concepto tan a la deriva, el médico vienés aún logra distinguir una triada terminológica: *moral, amoral e hipermoral*.¹⁶¹ Como primera referencia que se tiene de la distinción, anuncia:

El ello es totalmente amoral, el yo se empeña por ser moral, el superyó puede ser hipermoral y, entonces, volverse tan cruel como únicamente puede serlo el ello. Es asombroso que el ser humano, mientras más limita su agresión hacia afuera, tanto más severo -y por ende más agresivo- se torna en su ideal del yo.¹⁶²

Y la segunda al comentar la “paradójica tesis de que el hombre normal no sólo es mucho más inmoral de lo que cree, sino mucho más moral de lo que sabe”,¹⁶³ señalando que la paradoja “enuncia simplemente que la naturaleza del ser humano rebasa en mucho, tanto en el bien como en el mal, lo que él cree de sí”.¹⁶⁴

Con respecto a la cita de la nota a pie ciento cincuenta y nueve, pareciera señalarse que la energía tanathológica que emplea el individuo hacía sí, al renunciar a la agresión hacia el exterior, es unidireccional. Sea que la agresión se imposibilita arribar a ambos destinos en un mismo tiempo (hacia el yo y hacia el otro), sin embargo, mecanismos como el desplazamiento niegan ya tal exclusividad unilateral. La agresividad, como se expondrá más adelante en los términos de la cultura, puede ser auto punitiva y punitiva a la vez.

Por otra parte, con respecto a la cita siguiente, si se sigue el pensamiento del autor hasta aquí, se sigue también que *bien y mal* pertenecen a una constelación moral. En tanto, podría aparecer una advertencia filosófica que abogue por el presupuesto sobre una dialéctica y un estado de normalidad. Hágase decir, términos pares como

¹⁶¹ Esta distinción de términos ya había sido expuesta en apartados anteriores, sin embargo, no habían sido problematizados.

¹⁶² Sigmund Freud, *El yo y el ello*, pp. 54-55.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 53.

¹⁶⁴ [Nota a pie no. 3 en] *Idem*.

el bien y el mal o la salud y la enfermedad parecen presuponer un estado común y otro poco frecuente. Sin embargo, el bien y la salud, como el mal y la enfermedad son términos de lo más lejanos por su naturaleza.

Y, valga decir, es exclusivo del presente texto establecer la siguiente distinción: mientras que el bien, el mal y la enfermedad son términos comprendidos por lo inconsciente, sólo la salud acaece en la conciencia. Si el bien y el mal son contruidos por las metas hipermorales del deber que posee el superyó, entonces dichas metas no son distintas a difusos y abstractos ideales que, por añadidura, en tanto que idea, son inalcanzables en la materia, en la realidad.

Concretamente no se está diciendo que el bien y el mal no existan, todo lo contrario, su existencia es tal que enferma al yo su búsqueda, búsqueda inútil y desgastante (por ello también el uso de la categoría de enfermiza). En tal inconsciencia el sujeto compromete su ser a un deber, el de cumplir ideales. Tal es la condena de la hipermoralidad o de la moral enferma.

Lo anterior podría dibujar un panorama en el cual el sujeto no se halle en ninguna situación favorable. Sin embargo, es menester señalar que el bien ha sido una categoría ética confundida con la salud. La razón es simple, lo bueno es ambiguo y en muchas ocasiones su exacerbación compromete al honor y al esfuerzo como elementos sobre inversores (de energía) que apoyan la renuncia de un propósito igualmente ambiguo a su motivo. Entiéndase: ser *el mejor* en cualquier calificativo benévolo siempre será algo que requirió esfuerzo y amerita ser reconocido como honorable.

Debe aclararse que no es propósito el señalar como erróneas las teorías ético-filosóficas que hablan del bien como fin y como principio. Debe leerse literalmente que, en cambio, la presente propuesta está más comprometida a la salud del ser que al deber ser y al deber hacer el bien. En este sentido, aparece la necesidad de separarse también de la tradición freudiana, pues no se puede comprometer a la postura de la moral yoica como seguidora inefable de la hipermoral superyóica, como él orillaba a pensar. El sujeto posee dos morales, por supuesto, la moral sana,

que tiene la capacidad de buscar fines concretos de virtud desde la consciencia y la moral enferma, que es seguidora del vicio-inconsciente del bien y el mal.¹⁶⁵

Ahora bien, hace unas líneas se señalaba que existía un nexo entre la ética y la estética, mismos que son dos elementos importantísimos para pensar para una filosofía moral en el autor. Para ampliar esta idea, supónganse dos elementos que no resultan ajenos a sujeto alguno: por una parte, el asco que brinda un valor estético y por otro la vergüenza en el actuar. La violencia expresa en ambos son expresiones de la pulsión de muerte que, al final del día, permite intuir la existencia de la represión.

Desde este mecanismo defensivo se puede hacer evidente el juicio de valor moral enfermo que hace el superyó y, en tanto, limita al sujeto a actuar como sus más ellóicas pulsiones le sugerirían. Sea: el sujeto no destruye el exterior porque está ya muy ocupado reprimiéndose.

Siguiendo a Castilla: “Para Freud, el asco se pone al lado de la vergüenza, y, a la inversa, «los reclamos ideales en lo estético y en lo moral» son parejos [...]. Dicho de otra forma: toda acción puede ser estética y/o éticamente valorada”¹⁶⁶ o bien, el juicio pasa por filtros del superyó.

Ergo, el atino de Castilla continúa en una observación importante de *El malestar en la cultura*, señalando que la estética y la moral se institucionalizan, adquieren un rostro formalmente en el ámbito social: en el arte y la religión. Observación que no es menor, pues, como ya ha sido expuesto, el hombre, enfrentado al mundo exterior, busca, por medio de *satisfacciones sustitutivas*,¹⁶⁷ la ausencia o disminución del dolor y displacer que dicho mundo le garantiza. En otras palabras, la represión adquiere un rostro de social y moralmente aceptable.

Por lo anterior, puede deducirse que toda *satisfacción sustitutiva* es necesariamente un artificio, un invento humano, es, en términos freudianos: un *logro cultural*. Lo

¹⁶⁵ Si se pudiera hablar aristotélicamente de la dinámica virtuosa de la moral, se señalaría que el bien y el mal son dos extremos viciosos, cuyo justo medio es la salud.

¹⁶⁶ Carlos Castilla, *op. Cit.*, p. 95.

¹⁶⁷ Se analizó con anterioridad la ciencia, el arte y la intoxicación, sin embargo, elementos como la filosofía y la religión son también considerados, como la ciencia, como un producto del pensamiento que busca suministrar placer al sujeto pensante (Por su parte, el arte contiene una sustitución sustitutiva de índole sensible, emocional y afectivo).

reprimido es bueno ante los ojos de la cultura. Y es, a partir de este término, que dichas satisfacciones adquieren cada vez más relación. Permítase decir: Freud propone que la cultura es la suma de operaciones y normas que nos diferencian del animal y que tienen dos fines en concreto: proteger al hombre de la naturaleza y regular las relaciones entre los hombres.¹⁶⁸

En este punto puede ser debatible la noción de cultura desde la concepción misma del yo. Permítase enfatizar que tanto el influjo de la cultura, como de las pulsiones, impactan directamente al yo y dichas influencias determinan el comportamiento de este. La ética del sujeto está a merced de tres fuerzas diferentes: las mociones pulsionales internas, las restricciones que encuentre en la cultura y la capacidad racional que tenga para someter las dos anteriores a un examen de realidad.

De nueva cuenta, el poco explicitar de Freud con respecto a temas ajenos a la psicología, deja a la deriva a quién apoya su postura, sea al yo o a sus contrarios (lo inconsciente y lo cultural). Y si bien esta pequeña disputa pudiera resolverse de manera tan sencilla pensando en lecturas como *Los vasallajes del yo*, lo cierto es que la cantidad de textos dedicados a parcelas ajenas al yo, y que empero lo influyen para su decisión y su actuar, no dejan sencillo poder evidenciar por quién se decanta el médico.

Puede considerarse el argumento de Crespo-Arriola para leer a Freud desde dos perspectivas contrarias para comprender lo que ya se venía diciendo. La autora supone la existencia de dos lecturas, la primera de ellas “remite a la idea de *destino* y [...] oculta un arraigado fatalismo frente a la condición humana”,¹⁶⁹ lo anterior sustentado en la moderna lectura¹⁷⁰ del peso que el vienés asigna a, justamente, la cultura y la pulsión frente al yo; por otra parte, la perspectiva de lectura ilustrada,¹⁷¹ “encuentra en Freud a un claro defensor de la autonomía del yo y de la razón”.

Las consecuencias de esta deriva podrían encontrar un consuelo de respuesta en la primera postura que sugiere Crespo-Arriola y acentuar el fatalismo como punto

¹⁶⁸ Cfr. Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, p. 88.

¹⁶⁹ María Fernanda Crespo-Arriola, *El problema de la cultura en Freud: de la arqueología del inconsciente a la utopía de la razón*, Pensamiento y Cultura 16, no. 1 (2013): 67-85, p. 69-70. Redalyc, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70128607004>.

¹⁷⁰ Término de Crespo-Arriola.

¹⁷¹ Nuevamente, término de Crespo-Arriola.

cumbre en el actuar del hombre. ¿Qué le queda hacer entonces al sujeto sino afiliarse a una institución, una masa que, brindándole satisfacciones sustitutivas, le doten de una triste conformidad de placer y en ella gane el no tomar decisiones, el no desgastarse más por la crueldad imparcial de este mundo exterior?

Sea el caso, por mor a la postura que ora por la lectura moderna y siguiendo las consecuencias que vislumbra la autora, o no existe solución para el malestar de la cultura o ésta se encuentra en la liberación irrestricta de la pulsión.¹⁷² Como puede deducirse desde ahora, la primera no es la lectura que el presente texto busca apoyar.

Una noción, exclusiva de la opinión del presente texto, retoma las tres instancias psíquicas, dos inconscientes, el ello y el superyó; y el yo como única consciente (salvo esa pequeña parte defensiva y mecánica que pertenece al preconscious), con fin de exponer una cuarta extra-psíquica: la cultura. Esta instancia busca, como las otras, existir, ganar terreno en la atención del sujeto por mor a su actuar y, al igual que las dos instancias inconscientes, el yo tiene la capacidad de transformar la cantidad desmesurada de exigencia que brinda por una cantidad mesurada de placer.

En otras palabras, apoyando la segunda lectura de Crespo-Arriola,

Freud asume la idea ilustrada de la autonomía de la razón y, sirviéndose del antagonismo inherente al hombre, construye una teoría de la cultura capaz de señalar la urdimbre psíquica que se desarrolla en torno al conflicto humano.¹⁷³

Adaptando sus palabras a la propuesta del procesamiento yóico de la instancia cultural, lo desmesurado en la cultura es todo aquello que, en apariencia, pueda brindarle un placer sustitutivo, es decir, todo aquello que le impida la participación de la razón y la consciencia, bajo la promesa de disminuir las dolencias del mundo exterior es reconocido como la parte enferma de la cultura.

Freud mismo dota herramientas para sustentar esta postura, pues sugiere, en un primer momento, un término clave a partir del cual se puede construir un cimiento

¹⁷² María Fernanda Crespo-Arriola, *op. Cit.*, p. 70.

¹⁷³ *Ídem.*

teórico: el *logro cultural*. Este último lo define como todo aquello “útil para el ser humano en tanto ponen la tierra a su servicio, lo protegen contra la violencia de las fuerzas naturales, etc.”.¹⁷⁴ Permítase interpretar: el logro cultural es toda aquella inflexión patógena de la cultura que, habiendo sido procesada por el yo, el yo puede transmutarla en un objeto que pueda o ser placentero por sí mismo o ser útil para obtener un placer mayor.

La noción del logro cultural permite pensar desde el autor que, si bien la cultura influye en el actuar del hombre, esta puede ser procesada (sometida a una crítica por la razón) y dejar intacta la libertad e independencia del hombre mismo. En este sentido, es innegable la severa influencia que tienen tanto exteriormente la instancia cultural como interiormente las instancias inconscientes, sin embargo, pensar que su influencia es la única que el sujeto puede tomar en cuenta para su actuar es cosa distinta.

En tanto, el exponer el devenir de esta opinión se halla como un menester, pues la moral patógena del hombre no está al servicio de trascendentalismos o neurosis excesivas, sino que se encuentra en las más cotidianas relaciones humanas, retomando la *verbigracia* de *Psicología de las masas y análisis del yo*: las dos grandes masas artificiales que restringen la opinión del sujeto, censuran su palabra, convencen al sujeto de que opinar y tener albedrío es algo tormentoso, que las respuestas a sus incógnitas están ya resueltas por un dirigente (y que, por ende, ya no debe mortificarse en la responsabilidad libertaria de tomar decisiones).

Y, aun cuando en Freud la exposición del ejército y la iglesia aparecen para enfatizar el peso de la figura paterna en tanto a sus representaciones sociales (generales militares o sacerdotes, según sea el caso), para evidenciar el sentimiento oceánico que experimenta el hombre al fundirse con la masa, o, entre tantos otros propósitos, el reconocer que el dogma de estas dos masas es incuestionable y tiene que acatarse por un sentido de deber, el sentido de exposición que tiene el presente texto es el señalar cómo puede experimentar la cultura un hombre que no logró procesar estas dos parcelas culturales para volverlas un logro cultural.

¹⁷⁴ Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, p. 89.

En otras palabras: se ilustrará lo que sucede cuando el sujeto se funde ellóicamente en una masa, cuando persigue el ideal y deber superyóico de protegerla y cuando no logra someter a un examen de realidad las exigencias culturales ni de la religión ni del ejército.

2.3 Un ejemplo de *Thánatos* en la vida política: pecado y cuidador

“Es notorio que belleza, limpieza y orden ocupan un lugar particular entre los requisitos de la cultura”¹⁷⁵ es la frase con la que el vienés introduce no sólo los criterios para la noción de cultura sino también para las expresiones de esta. Una conjetura lógica puede ser hábil en señalar que, si se dan por sentado los criterios del fenómeno, se puede seguir que sus accidentes, por extensión, padecen de los mismos criterios.

En otras palabras, no sólo la cultura sino lo cultural requiere de belleza, limpieza y orden. Como puede deducirse, las anteriores son nociones que no pueden encontrarse en la naturaleza¹⁷⁶ y que, en tal desencuentro, la cultura misma exige o desaparecer la naturaleza o someterla a criterios culturales para ser procesable por esta instancia.

Bajo esta concepción, permítase el paréntesis, es difícil seguir opiniones como la Vladimir Zambrano, quien parte de Taylor y Berger para comprender la cultura como las dinámicas sociales que permiten diferenciar una colectividad de otra,¹⁷⁷ diferencias concretamente visibles en “comportamientos, hábitos, creencias, costumbres que son compartidos con unanimidad por los miembros de una misma

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 92.

¹⁷⁶ Es curioso pensar que disciplinas rigurosas como la matemática o la geometría, conforme la cultura se ha reconocido progresiva, han adquirido avances cada vez más atinados a la noción de orden. Estrictamente la naturaleza no tiene un orden, esta categoría es resultado del dominio (muy acorde a la opinión freudiana) que el hombre se ha empeñado en tener con respecto a ella. Dicho de otra manera, la perfección matemática que tiene la naturaleza es resultado de la visión cultural que busca asignarle el hombre de cultura.

¹⁷⁷ Carlos Vladimir Zambrano, *Dimensiones culturales en la Bioética. Aproximación para una Bioética intercultural y pública*, Revista Colombiana de Bioética 1, no. 2 (2006): 83-104, pp. 86-87. Redalyc, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=189217259004>

sociedad".¹⁷⁸ La cultura no son las dinámicas particulares que permiten vislumbrar diferencias entre sociedades, sino todos aquellos criterios universales que las sociedades comparten para el dominio de la naturaleza. Las tradiciones, representaciones totémicas y leyes civiles (o tabúes desde la lectura de Freud) son manifestaciones generalizadas, no distintivas.¹⁷⁹

Sea como fuere, el hacer prevalecer la belleza, la limpieza y el orden, desde una moral thanatológica, impulsa el actuar social desde un sentido de manía, valga decir, de un actuar por sí que se suma a la conciencia de culpa resultante en un deber-hacer sin cuestión. El sujeto, en la búsqueda de este prevalecer, se siente culpable sin saber por qué y posee un deber del que desconoce su fin.

Como se ha señalado anteriormente, si el sujeto no puede lidiar con el tormento de tomar decisiones, preferirá entregar esa capacidad a una autoridad, o bien a una institución, a la que le asigne un peso mayor que la que de él percibe, tal cual como hace el infante con su padre. Y Freud, atinadamente, señala que las masas del ejército y la iglesia comparten el carácter de poseer un dirigente, un representante paternal. Dicho representante tiene la función para con la masa de "prevenir su disolución e impedir alteraciones de su estructura",¹⁸⁰ por lo que el carácter de orden se ve custodiado por este personaje; por otra parte, el dirigente debe brindar a la masa la ilusión de amar/estimar por igual a cada integrante y de esta ilusión depende la integración de la masa, por mor a una sensación de identificación con el otro.¹⁸¹

Ya es necesario establecer que las consideraciones anteriores no son menores, pues el abandonarse a la dirección de alguna de estas masas es causa de buscar ser dirigido por una representación paternal y, en tanto, la moral infantil es la única que se ve beneficiada de tal dependencia. Estrictamente hablando, un infante no tiene la responsabilidad adulta de tomar decisiones, lo más cercano a ello (a una

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 86.

¹⁷⁹ Es necesario precisar que tampoco se busca exponer una idea como la que Jung tenía de imágenes arquetípicas (que en un sentido general pueden comprenderse como representaciones antiquísimas que se hayan en mitos, cuentos, deidades, personalidades, etc., sin importar el momento histórico donde una sociedad se sitúe).

¹⁸⁰ Sigmund Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo*, p. 89.

¹⁸¹ *Cfr.*, *Ibidem*, p. 89-90.

decisión moral) es acatar las que tome el cuidador para su bien. Y justamente la noción de bien, en términos de infantilismo, podría ser rastreada hasta estos primigenios momentos de la prehistoria.¹⁸²

En tanto, lo que persigue el sujeto adulto al abandonar su responsabilidad decisiva y al entregarla a la opinión del dirigente es el amor paternal que, en su aprobación (de haber realizado con éxito las tareas que este le haya asignado), idealiza encontrar. Permítase desmenuzar lo anterior.

Existe un desgaste importante para el sujeto en el deslindar la responsabilidad y la capacidad decisiva en un dirigente, un desgaste que viene, de hecho, administrado por todo cuanto no es *yo*. Primeramente, si se considera la persecución ideal de satisfacer al dirigente, en la medida en que un infante busca satisfacer a su padre, se encontrará siempre el fracaso, pues en el sujeto no hay una distinción simbólica entre padre y dirigente de la masa; asimismo los encargos internos que existen en la masa se vuelven deberes incuestionables e irascibles, pues el sujeto está dispuesto a sobreponer el valor de la masa a la que pertenece, antes de su propio valor individual. Siguiendo a Le Bon, desde una exposición pausada en dos momentos que permita interpretarlo:¹⁸³

Ya hemos dicho al estudiar las características fundamentales de la masa que ésta es conducida casi exclusivamente por el inconsciente. [...] El individuo aislado puede hallarse sometido a las mismas excitaciones que el hombre-masa.¹⁸⁴

Sea, que la masa es parcialmente guiada por algo ajeno a la razón, del mismo modo que el individuo puede ser mismamente influido. Sin embargo, en la masa la razón tiene una participación aún menor, pues la energía pulsional que se encuentra dinamitando en el actuar de la masa vuelve cada vez menor la presencia de la

¹⁸² Como puede adelantarse, el bien y el mal son infantilismos. La moral adulta no se debate entre estas nociones.

¹⁸³ Quien, dicho como una advertencia y cuidado de la postura del propio Le Bon, nunca menciona las *masas dirigidas* o *lideradas*, sin embargo, su estudio, interpretado desde el punto de vista que sí hace partícipe a un dirigente, resulta sumamente enriquecedor para la tónica aquí tratada.

¹⁸⁴ Gustav Le Bon, *Psicología de las masas*, Buenos Aires: Último Reducto, 2007, p. 21. UPCN, <https://upcndigital.org/~ciper/biblioteca/Filosofia%20moderna/Psicologia-de-las-masas-G.-Le-Bon.pdf>.

individualidad y, con ella, va desapareciendo la capacidad racional. Nuevamente, siguiendo a Le Bon:

...pero cuando su razón le muestra los inconvenientes de someterse a las mismas, no cede. Desde el punto de vista fisiológico, puede definirse este fenómeno diciendo que el individuo aislado posee la aptitud de dominar sus reflejos, mientras no ocurre así en la masa.¹⁸⁵

Con ello, queda entendido que la razón está presente en el fundirse oceánicamente en la masa, pero su hablar es ya tan tenue y la masa tan escandalosa que poco logrará con alzar la voz (salvo gastar más energía del sujeto). La voluntad del sujeto es la misma de la masa y este no hará más que defender los ideales que la masa misma proclame. El *superyó* es el director de la masa y el sujeto, fundido en ella, su fiel guardián. Dicho de forma concreta: la voz exigente que se escucha de forma escandalosa en la masa es la voz exigente y susurrante del *superyó*.

En este sentido, Freud distingue entre la masa natural y la artificial, las cuales encuentran su diferencia en que en la segunda existe una influencia externa que previene su disolución y castiga el intento de salir de ella.¹⁸⁶ Sin embargo, él mismo habla en *Tótem y Tabú* de la necesaria compulsión a la pertenencia¹⁸⁷ tanto como la natural aparición de figuras simbólicas y sagradas defendidas por la comunidad derivada de tal compulsión. Tales consideraciones permiten pensar que no es posible diferenciar a una masa natural de una artificial por las deferencias que él mismo presenta.

Bajo la lectura del presente escrito la cultura inicia cuando la violencia (sexual u homicida) es delimitada por normas que forman parte de la identidad de una comunidad. La normatividad en cuestión se desarrolla y cincela conforme se abandonan cada vez más los instintos violentos. La norma ya no sólo es costumbre de la comunidad, sino que se vuelve ley en el territorio en el que la comunidad se ha establecido o se ha expandido (en el caso de que acaezca una colonización).

¹⁸⁵ *Ídem*.

¹⁸⁶ Sigmund Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo*, p. 89.

¹⁸⁷ Que describe en el mito de la horda primitiva (resumido en este trabajo al inicio del C. II) y que haya similitudes en el instinto gregario que expone en el capítulo IX de *Psicología de las masas y análisis del yo*.

En esto sí existe una concordancia con Freud, ya que situaba que “el elemento cultural está dado con el primer intento de regular estos vínculos sociales”,¹⁸⁸ empero su situar no es del todo claro, ya que no se comprende si habla del Edipo o de la horda primitiva. En todo caso, la regulación¹⁸⁹ aparece con un protagónico papel en su teoría del inicio de la cultura.

Por otra parte, lo que el médico consideraba para dos masas artificiales más bien debe entenderse para dos masas sin adjetivo, salvo el notorio desarrollo de una cultura en la que estas ya han aparecido. Dígase: Iglesia y ejército.¹⁹⁰ Ahora bien, para la exposición de la primera se encuentra más indicado partir del motivo que mantiene ligado al sujeto a esta masa, la religión, más que exponer meramente el hecho de que el sujeto se congregue o se reúna¹⁹¹ con otros, la iglesia.

Valga advertir que es desde Ricoeur de quien se sigue un camino que enlaza la teoría freudiana de lo totémico a un sentido más profundo de la fenomenología de la religión y, específicamente, de lo sagrado. Para Ricoeur, un análisis fenomenológico parte del *objeto* a estudiar y de una neutral voluntad de describirlo (*epoché*).¹⁹² Para este caso, se habla de

el objeto implícito en el rito, el mito y la creencia. [...] la tarea es comprender lo que se quiere significar, a qué cualidad de sagrado se apunta, qué matiz de amenaza está implícito en esa analogía entre mancha e impureza, entre la contaminación psíquica y la pérdida de integridad existencial.¹⁹³

En tanto, el análisis es sobre un *objeto*, un *algo* que da sentido a los ritos que simbolizan algún sentido de él y a la mitología que de sus símbolos ha partido, un objeto que explica “las intenciones diversas de la conducta, el discurso y la emoción”.¹⁹⁴ El objeto sagrado, así, se localiza tanto en un momento totémico y arcaico de como en la tardía formación de las normas eclesiásticas. En cuanto a la

¹⁸⁸ Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, p. 93.

¹⁸⁹ Aunque ya se ha hablado de este acto como meritorio del *yo* en el C. I, se resguarda su desarrollo *por mor* a la moral para el capítulo tercero.

¹⁹⁰ *Cfr.* En el título y contenido del Capítulo V de *Psicología de las masas y análisis del yo*.

¹⁹¹ Por su etimología griega.

¹⁹² *Cfr.* Paul Ricoeur, *Freud: Una interpretación de la cultura*, p. 29.

¹⁹³ *Idem.*

¹⁹⁴ *Idem.*

epoché, “me exige [...] que yo crea con el creyente, pero sin poner absolutamente el objeto de su creencia”.¹⁹⁵

Siguiendo lo anterior, deben tomarse en consideración dos cuestiones, la primera es que el *método* fenomenológico del estudio explicativo no es limitante ni reduccionista, sino que está en consonancia con un fin más bien hermenéutico de *creer y comprender*, como el mismo Ricoeur sugiere;¹⁹⁶ y la segunda es que el objeto sagrado no sólo tiene por esencia un objeto divino, un edificio u otro tótem, no se reduce a ellos, pero el hombre logra comprenderlo mediante estas representaciones.

Naturalmente, al encontrarse en términos de lo simbólico, es estrictamente imperceptible para la consciencia del sujeto, por lo que lo sagrado forma parte de lo inconsciente. Lo sagrado, mediante su creencia, modifica la conducta del sujeto como un recurso superyóico del deber en sí.

Permítase explicar lo anterior. El objeto totémico o *tótem*, desde Freud, el *significante sagrado*, desde Ricoeur, aparece vinculado afectivamente y ligado en sentido doble.¹⁹⁷ Los motivos de su vinculación, sugiere Freud, se deben a la cantidad de enlaces afectivos que se han investido a lo largo del tiempo al objeto.¹⁹⁸ En otras palabras, las experiencias reales que se vivieron junto al objeto y las fantásticas que pudieron haberse vivido, suman los enlaces que mantienen a todo sujeto vinculado a dicho objeto.

La sumatoria de vivencias agradables, placenteras y alegres, junto a las fantasías de una naturaleza similar, hacen posible que el objeto totémico sea también un objeto de amor.¹⁹⁹ Empero, no es amor la única significación que se encuentra en el objeto totémico-sagrado. Existe también una meta de *thánatos*.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 30.

¹⁹⁶ *Cfr. Ibidem*, p. 29.

¹⁹⁷ Más adelante se habla de un doble afecto (erótico y thanatológico) que se deposita al tótem sagrado, sin embargo, la doble ligazón haya su explicación justo después de la que refiere a la dualidad pulsional.

¹⁹⁸ *Cfr.*, Sigmund Freud, *Duelo y melancolía*, Obras completas, Volumen XIV, Buen Aires: Amorrortu, 1992, p. 242 y p. 246.

¹⁹⁹ En el texto *Duelo y melancolía* Freud parte de suponer la existencia de un objeto amado y perdido para la elaboración del proceso de duelo. Por lo que el afecto al objeto es proporcional a las vivencias que el sujeto comparta con él. *Cfr.* Las páginas que se han sugerido en la nota anterior.

Es necesario señalar que el enlace afectivo implica la participación del sujeto, por lo que no es la existencia del objeto en sí mismo lo que permite amarlo, sino que es lo que el sujeto ha vivido con él lo que admite tal afecto. Junto al amor hacia el objeto se presenta a la par un proceso de identificación, que permite al yo vincularse narcisísticamente a este.

Ahora bien, si es un proceso de narcisismo adulto, la presencia de la pulsión destructiva será mínima, pues el sujeto será consciente de los motivos de los afectos que presenta hacia el objeto, sin embargo, si el objeto logra despertar una importante cantidad de representaciones infantiles (inconscientes), el objeto será amado a la misma vez que es odiado por motivos siempre desconocidos para el sujeto.

Si a lo anterior se suma que el objeto sagrado comparte representaciones con el dirigente de la masa religiosa (y por ende a una figura paternal castigadora), los símbolos que permean al objeto permanecerán, evidentemente, a constelaciones inconscientes. Será un objeto enfermizamente adorado, idealmente alabado e inconscientemente comprendido. Siguiendo a Freud, al propósito de su explicación sobre el narcisismo primario (infantil, inconsciente): “La sobrestimación, marca inequívoca que apreciamos como estigma narcisista²⁰⁰ ya en el caso de la elección de objeto, gobierna, como todos saben, este vínculo afectivo”.²⁰¹

El símbolo sagrado, adorado infantilmente desde una identificación narcisista, es un significante que le proporciona al sujeto, según Ricoeur, un “significado secundario, digamos: entre mancha e impureza, entre desviación (o enracia) y pecado, entre peso (carga) y culpa”.²⁰² Y el análisis del francés resulta cada vez más cincelado, pues observa en la expresión del significante religioso un bemol para detenerse por su sentido semiótico. Permítase esclarecer.

²⁰⁰ Respecto a *este vínculo afectivo*, hace referencia a una explicación anterior. Sustenta que el narcisismo infantil será una réplica tan fuerte en el sujeto como la actitud reproductiva al propio narcisismo de los padres [Cfr. Sigmund Freud, *Introducción al narcisismo*, Obras completas, Volumen XIV, Buenos Aires: Amorrortu, 1992, p. 87]. En otras palabras: el narcisismo del niño es reflejo del narcisismo de los padres (que más tarde se presentará como sobreestimación hacia ellos).

²⁰¹ *Idem*.

²⁰² Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, p. 31.

Hasta ahora la teoría freudiana ha permitido vislumbrar el campo de lo simbólico como una parcela del inconsciente, parcela que logra ser conocida por sus manifestaciones lingüísticas no apalabradas. Los sueños, los actos fallidos, los chistes, los síntomas, etc. son manifestaciones, vías que el inconsciente utiliza para afirmar su existencia y se detonan a partir de que algún contenido de la consciencia tuvo la capacidad de relacionarse con alguna noción reprimida, censurada u olvidada yacida en el inconsciente.

Si se sigue lo anterior, puede ser introducido sencillamente el término *lenguaje ligado*. El filósofo se vale de la expresión para referirse a una de las formas de lenguaje que tiene el símbolo sagrado. Al final del día el significante que contiene simbolismos sagrados está ligado, como se advertía antes,²⁰³ en un doble sentido: “ligado *a...* y ligado *por*. Por un lado, lo sagrado está ligado a sus significaciones primarias, literales, sensibles [...]; por otro lado, la significación literal está ligada por el sentido simbólico que reside en ella”.²⁰⁴

El símbolo religioso, en tanto, agradece su nombre a una doble ligazón o, a mejor decir, una ligazón en dos sentidos: un sentido primario, que se remite a un tótem físico y concreto (un templo, una imagen, una estatua); y uno secundario, que contiene las significaciones y representaciones del primario (bondad, amor, reivindicación, etc.). En tal sentido, el tótem freudiano puede ser comprendido desde un *lenguaje ligado* más profundo, como un significante sagrado.

La particularidad que hace Ricoeur no sólo amplía la perspectiva con la que el psicoanalista veía al objeto por el cual se creaban los tabús, sino que permite visualizarlo desde un significado con implicaciones morales. Permítase esclarecer: si bien la teoría freudiana permitía observar que la normatividad que permea la defensa del tótem ya determina la conducta del sujeto bajo una consigna de deber, la visión de Ricoeur invita a especificar tal deber en términos de no sólo culpabilidad moral, sino, bajo los símbolos religiosos, de pecado. La culpa que Freud atribuía a la instancia inconsciente del *superyó* encuentra un pretexto de manifestación en la bandera religiosa del pecado.

²⁰³ Véase la nota a pie 194.

²⁰⁴ Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, p. 31.

En este sentido, podría resultar una exhaustiva tarea localizar la naturaleza racional del pecado y preguntar si quien comete un pecado lo hace por voluntad o por ignorancia. Sin embargo, los elementos que Freud y Ricoeur han brindado hasta ahora permiten afirmar que el pecado pertenece a una constelación alógica,²⁰⁵ no porque el sujeto actúe involuntariamente al pecar, sino porque la voluntad del *superyó* busca que este sea conocido en forma de *consciencia de culpa* o, dicho concretamente, porque la culpa es la forma en que el *superyó* aparece en la consciencia.

Por otra parte, el pecado, como forma religiosa de la culpa, adquiere una defensa tabú en el mito religioso. Según Ricoeur, el mito es “un relato tradicional referido a acontecimientos ocurridos en el origen de los tiempos y destinado a fundar la acción ritual de los hombres de hoy”.²⁰⁶ Es decir, una narración que vincula el origen del hombre y su comunidad con las actividades que realiza, un vínculo entre la causa y la finalidad. Asimismo, el francés encuentra que un mito deja de tener sentido si no corresponde a las necesidades de un momento histórico, entonces la etiología ya no responde a los motivos rituales.²⁰⁷

Por deducción, el mito logra actualizarse en medida que el origen que se recuerda en el rito justifica el actuar. Entonces, el pecado no sólo es alógico, sino también atemporal. Esta enunciación no es menor, pues permite explicar que existe un rito en particular sobre el cual se sostiene la vivida actualidad del mito religioso: el pecado original.

En facto, el pecado original debe ser comprendido en los términos morales del rito, ya que su confesión, confesarse pecador, aviva las satisfacciones inconscientes de la culpa ¿A quién se confiesa sino a quien puede expiar por medio del castigo? La predisposición al castigo hace que se presente al sujeto una dualidad afectiva que, en su prehistoria, había identificado sentir hacia las figuras que le presentaron la norma y la ley. El sujeto padece amor a Dios, pero también temor.

²⁰⁵ Y, por ende, inconsciente.

²⁰⁶ Paul Ricoeur, *Finitud y Culpabilidad*, Madrid: Trotta, 2004, p. 170-171.

²⁰⁷ *Cfr.*, *ibidem*, p. 171.

Según Ricoeur, “El hombre entra en el mundo ético por el miedo y no por el amor”²⁰⁸ y el temor “es lo que se presupone en cualquier castigo concebido como expiación vindicativa”²⁰⁹. Lo que permite pensar que, por medio de una *dolencia justa* el sujeto se mantiene como un satisfactor constante de un significante infantil, se confiesa pecador y se castiga en nombre del infinito amor que simboliza tal ritual. Desde esta moral infantil, el sujeto vive ilusionado en que alcanzará la expiación, que es una expresión culposa del amor, por medio de un martirio. El ritual del pecado y la confesión se instaura en la vida moral como una fantasiosa búsqueda de lo que, volviendo a Ricoeur, se promete en “la no-mezcla, la no-suciedad, la no-oscuridad, la no-confusión”.²¹⁰ El pecado original y la promesa divina son la causa y finalidad por la que el mito religioso se mantiene vigente.

¿Cuáles son, entonces, las implicaciones éticas del compromiso con el ritual pecaminoso? Primeramente, hay que concebir que las implicaciones no son sanas en ningún sentido para el sujeto comprometido. La promesa divina parece sugerir que el sujeto ha cambiado su libertad, una libertad yóica, por una que ha de alcanzar en algún incierto momento si antes se reconoce pecador. En tal sentido, el esquema de la moral infantil que se ha propuesto hasta ahora permite señalar que es un acto cómodo la renuncia al trabajo por la libertad actual.

Si el infante-moralista pudiera apalabrarlo, estaría encantado de exponer los más y mayores beneficios que tiene una eterna espera por la libertad y la felicidad, la promesa divina, de la que es segura su llegada, mas no cuándo ha de llegar, y cuya garantía reside en la nimia aceptación de volverse pecador a tener un esfuerzo adulto enérgico por hacer presente la libertad y la felicidad.

Dicho de otra forma, la moral adulta se apoya de la consciencia del arduo esfuerzo que conlleva alcanzar la felicidad y la libertad, mientras que la infantil, en un ámbito religioso monoteísta, se basa en la fantasía del pecado sagrado como un esfuerzo menor y, en tanto, gozoso.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 193.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 194.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 201.

Empero, la pérdida resultante del intercambio de aquello que el objeto sagrado promete traer no se da, como su supuesta ganancia, en un futuro de fecha desconocida. La desventura o malaventuranza aparece a la par que se acepta el sujeto como pecador. Se habla de la angustia que inviste la desidia de la obtención de placer.²¹¹

A partir de esta noción es posible reinterpretar a Ricoeur cuando afirma que “El miedo a lo impuro, así como los ritos de purificación están detrás de todos nuestros sentimientos y de todos nuestros comportamientos relativos a la culpa”.²¹²

El miedo del que habla es uno muy específico, es un miedo a lo desconocido, que, en sus términos, impide la reflexión filosófica,²¹³ es angustia que Freud responsabilizaba al *superyó*. Y con toda razón, pues esa reflexión filosófica, tan rica en razón y lógica se ve cegada por voluntades que van más allá de las capacidades superiores de la consciencia. El miedo generado por la culpa impide la reflexión, impide el acto. La culpa es el vicio moral que petrifica al actuante. En una frase: La culpa impide el ser.

Es posible que el pecado anteceda la culpa, en tanto que esta noción religiosa suele aparecer, por doctrina, por herencia, etc., en el sujeto mucho antes de reconocer en sí el sentimiento de culpa. O, a mejor decir, asumirse pecador forma parte de los rituales de la masa religiosa, por lo que, al ser actos rituales con poco significado para el infante, no existen consecuencias morales relevantes, ya que el infante mismo dirige su actuar a la satisfacción de un significante familiar antes que a uno sagrado o divino.

En sentido progresivo, en cuanto a su historia individual, el sentimiento de culpa es asociado con posterioridad, cuando el sujeto logra establecer una Alianza, como la llama Ricoeur, con Dios, es decir, cuando el significante del objeto sagrado adquiere relevancia para el comportamiento.

Permítase esclarecer lo anterior. Según los términos que del psicoanálisis se han podido recuperar, un objeto es significativo hasta que logre apalabrarse y, aún más,

²¹¹ Enfatícese desde ya: sólo el placer permite la aparición de la felicidad y la libertad. En el goce/displacer esta aparición no es posible.

²¹² Paul Ricoeur, *Finitud y Culpabilidad*, p. 189.

²¹³ Cfr. *Idem*.

cuando su palabra logra despertar una pulsión. La pulsión, que requiere de representaciones para distinguirse del instinto, es más fuerte (o requiere más esfuerzo para su satisfacción) mientras más símbolos estén asociados al objeto de pulsión. En tanto, con respecto al objeto sagrado, el sentimiento de culpa aparece cuando Dios adquiere símbolos que antes sólo se identificaban en las figuras familiares.

La moral pecaminosa del sujeto aparece a la par que este logra “una relación personal con un dios”.²¹⁴ Difícilmente Dios, como significante del objeto sagrado, puede ser concebido en una relación universal, ya que el sujeto, desde su prehistoria y simbolismos, lo vuelve significativo.

Nuevamente resulta interesante pensar las consecuencias de esta relación personal. En tal sentido, líneas atrás se mencionaba el sentimiento de terror como antagónico del amor a Dios, así como reacción frente a un castigo asumido, que permite el ingreso a la vida ética. Y es sobre esta última noción a la que se quiere volver.

Debe recordarse que, desde una perspectiva freudiana, el infante no posee un yo que proteja la integridad de su cuerpo, por lo que acude a un dependiente y necesario auxilio del yo del cuidador para su sobrevivencia. En ese acudir, la seguridad se vuelve un estado reconfortante y, en consecuencia, el cuidador se vuelve objeto de amor por mor a tal estado.

El desarrollo es tal, que el cuidador debe, de a poco, asegurar que su normatividad y restricción vuelva comprensible aquello que está en el mundo y que es peligroso y dañino para el infante. Sin embargo, si la palabra del cuidador, aquella que debería explicar el daño potencial, es pobre o ausente, entonces el yo del infante no podrá adquirir independencia.²¹⁵

Tanto en su lábil presencia como en su falta, la palabra de tales condiciones presenta el mundo al infante como cosa no apalabrada, lo que se traduce en un mundo cuyos accidentes son incompatibles a la razón, ya que nunca se tuvo un elemento lingüístico para describir la naturaleza, propiedad, categoría, accidente de

²¹⁴ *Ibidem*, p. 210.

²¹⁵ Revítese el apartado 1.2.2 de este escrito.

una manifestación que acaezca. Por tanto, el infante apela a las palabras, que no comprende y sin embargo escucha de su cuidador, en expresiones como injusto, malo, condenado, etc., todas ellas manifestaciones nada concretas.

Ergo, el infante se vuelve dependiente de la palabra de su cuidador y, por tanto, sus acciones se vuelven un deseo calificable, deseo de satisfacer, deseo de ser protegido por la palabra que el sujeto asume el cuidador sí comprende. En concreto, el sujeto aparece aterrado por un mundo preconsciente (si la palabra del cuidador es lábil) o uno inconsciente (si la palabra es falta).

El deseo de satisfacer al cuidador se vuelve, como sólo puede ser del inconsciente, de una naturaleza inmensa, desgastante y fantástica. La admiración del sujeto por el cuidador es tan grande como la cantidad de aquellas palabras que no comprende y aquellos fenómenos que describen. El cuidador, en tanto, se encuentra investido de tal energía que no satisfacerlo exige para el sujeto un rigor igualmente intenso a la energía que ya había atribuido. En cierta forma, la palabra lábil o falta presupone la existencia de un cuidador fuerte y presente.²¹⁶

En consecuencia, la palabra pobre se traduce en una figura tirana de la ley y se la asocian características de iracunda y castigadora. Entonces, cuando el infante comienza a actuar, a partir de momentos donde es inevitable la toma de decisiones, donde debe reaccionar ante una injusticia, ingresará a la vida ética por temor, como Ricoeur pensaba, un temor por satisfacer, detonado por la pulsión de satisfacer al otro. Tal es el origen de la dependencia.

Pero la satisfacción²¹⁷ es sólo el aspecto fuente de la pulsión, la *Quelle* freudiana. Su destino no es, como podría pensarse, temor hacia la figura representante de la ley, tanto Freud como Ricoeur coinciden en lo siguiente: aquellas conductas humanas que parten del deseo de satisfacer tienen por destino el no ser abandonado. El temor de Dios es temor de su abandono y las consecuencias de su castigo son mínimas comparadas a la angustia de su ausencia.

²¹⁶ Esta presencia, cabe señalar, no habla necesariamente de una real y tangible. Al estarse refiriendo a constelaciones inconscientes, se habla más de una presencia imaginaria o simbólica.

²¹⁷ Se comprende que el término en Freud haga alusión a *cumplimiento*, sin embargo, aquí tiene un sentido distinto, de complacencia.

En tal sentido, es interesante recuperar la equivalencia que Ricoeur hace del *ruah* hebreo con el *logos* griego, al buscar un término que signifique palabra y espíritu a la vez, a la *ratio* y la *oratio*.²¹⁸

la situación inicial del hombre, presa de Dios, puede entrar en el universo del discurso, porque se analiza a sí misma en un *decir* de Dios y en un decir del hombre, en la reciprocidad de una vocación y de una invocación; de esa manera, esta situación inicial, que se hunde en las tinieblas de la potencia y de la violencia del Espíritu, emerge también en la luz de la Palabra.²¹⁹

Y se dice, pues, que resulta interesante su recuperación porque ambos términos dejan ver cómo el *decir* de Dios es conocible por medio del *decir* del hombre. El *decir* de Dios es la *ruah*, el espíritu “es lo humanamente fuerte que hay en el hombre. Sólo cuando Dios insufla el *ruah* en los huesos y la carne, éstos se vivifican en cuerpos”,²²⁰ como Zafrilla sugiere en su *Ética de los creyentes*.

Si se permite interpretar las palabras de los dos autores antes citados, bajo los términos del terror al abandono, el sujeto reconoce su fuerza y su existencia gracias a la palabra que divinamente existe en él. En tanto ¿Cómo puede ser abandonado el sujeto si el espíritu de Dios se encuentra dentro de él? Si la *ruah* es la *quintaesencia* del hombre, perder la palabra de Dios, el amor de Dios sería sinónimo de su propia inexistencia.

Maravillosamente, la angustia de abandono viene a ser aliviada con eso que existe entre el espíritu y la palabra, la fantástica garantía de que el sujeto vivirá en la Alianza eterna con Dios: el pecado. El sujeto se reconoce pecador para no ser abandonado, el pecado mantiene vivo el amor de Dios. Esa es la ganancia del pecador.

El sujeto, entonces, emprende un esfuerzo magno para avivar su pulsión de satisfacer a Dios, correspondiendo al amor de este con un acto de la misma naturaleza: confesarse. Y la confesión es un acto de amor dependiente. Volviendo al francés:

²¹⁸ Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 213.

²¹⁹ Idem.

²²⁰ Pedro Jesús Pérez Zafrilla, *Ética de los creyentes*, Veritas. Revista de Filosofía y Teología, no. 24 (2011): 115-136, p. 121-122. Redalyc, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=291122198006>.

el sentimiento de abandono vuelve a poner en marcha la confesión, que se hunde en el espesor de los pecados olvidados o desconocidos [...]. Y la confesión vuelve con la pregunta: «¿Durante cuánto tiempo, oh dios, me harás esto? Se me trata como a alguien que no teme ni a dios ni a diosa alguna».²²¹

Bajo las consideraciones del presente escrito, no es, en estricto sentido, el sentimiento de abandono lo que pone en marcha la confesión, pues si se tiene en cuenta que esta requiere de la forma religiosa de la culpa para aparecer, y que la culpa aparece siempre y cuando el sujeto está dispuesto a dejarla aparecer, se encontrará que la confesión no es detonada por un sentir de abandono, sino una angustia por estarlo.

Permítase esclarecer lo anterior. El sentimiento de abandono hace pensar en una situación real, tal en la que el sujeto fue alguna vez, en un tiempo pasado, protegido y amado, sin embargo, esa condición ya no es más; mientras que en la angustia por estar abandonado se presenta como una situación fantástica, aun cuando en la actualidad el sujeto puede recibir amor y protección de un cuidador.²²²

Si bien en el primer caso tendría sentido la confesión como un recurso, en forma de suplicio, para hacer volver el estado que significaba la presencia del cuidador, no existe mayor ganancia que esta, salvo alimentar pensamientos que oren sobre el sujeto como único culpable (ahora pecador) del abandono del cuidador. En el segundo caso, en la angustia de abandono, existen elementos cuán más profundos para la actividad moral del sujeto.²²³

Inicialmente el significante del cuidador está presente y, por ende, las emotividades de amor y protección yacen ahí con él, sin embargo, la dependencia del sujeto al cuidador es tal que el amor y protección no pueden ser percibidos como tal, gracias a que la angustia de su pérdida es cuantitativamente mayor.

²²¹ Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, pp. 210-211.

²²² Sería interesante profundizar en distintas situaciones como qué pasa con el sentimiento de abandono y la angustia de abandono si el cuidador es una creación psíquica del sujeto o el sentimiento de amor y cuidado es una invención del sujeto mismo, así como aquellas consecuencias si el sujeto las descubriese, sin embargo, por ahora sólo interesa abordar la diferencia entre un abandono real en un tiempo presente y otro angustioso por un futuro.

²²³ Elementos que se reservan para líneas más adelante.

A forma de compendio, los elementos expuestos hasta ahora permiten observar que el ritual que comprende desde el fenómeno del reconocimiento del pecado hasta su confesión son expresiones de una moral de dependencia, en la cual la angustia de abandono juega un papel pilar para el actuar. Puede explicarse, con base en lo anterior, que, si bien el sujeto no elige ingresar a la masa religiosa, su estructura lábil lo comprometen a permanecer en ella.

El sujeto se vuelve dependiente a los representantes de los símbolos sagrados, a los dirigentes de la masa, porque, aunque ellos administren un imperceptible²²⁴ sentimiento de culpa, le garantizan una compañía, un amor y una protección. La promesa de un retorno a lo uno, a Dios, al todo e inclusive a la nada, son figuraciones que, desde una lectura freudiana, podrían hacer sentir al sujeto como cuando lactante era abrazado por su cuidador.

En un sentido concreto, el sujeto es frágil porque dentro de sí existe un registro de lo que, cuando este era infante, era garantía de paz y protección, hay un registro prehistórico de su fragilidad. La tentación del mal, de sucumbir a las pasiones, de los goces del mundo exterior, sólo son recuerdos del infante que sigue viviendo en él y que llama *inconsciente*.

La culpa, en tanto, se sustenta en un sujeto moralmente dependiente, está asociada a la búsqueda de mantener satisfecha la opinión de un otro superior y cuidador, un otro al cual el yo aspira e idealiza ser, una fantasía del propio yo, un *superyó*. Un superyó que castiga y reprende, según la lógica de esta instancia, por el bien del yo, tal cual como el cuidador hace con su pequeño. En palabras de Ricoeur, “la culpabilidad es la que exige que el castigo mismo pase de ser expiación vengadora a ser expiación educativa, esto es, enmienda”.²²⁵

La culpabilidad, por medio de un discurso que ha cautivado y enternecido al sujeto, se disfraza como un daño necesario y resolutivo que aparece como reacción de un daño innecesario que el propio sujeto causó. Ahora se puede comprender que la enmienda y la resolución siempre están comprometidas a satisfacer el discurso de

²²⁴ Justamente podría decirse también *inconsciente* sentimiento de culpa.

²²⁵ Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 259.

un significante, sea el dirigente o el *superyó*, quien le recuerde el mal que ha cometido.

El presente capítulo puede resumirse en la siguiente oración: sentirse culpable es sentirse dependiente. La moral de la culpa es un vicio de dependencia. Sin embargo, son consideraciones que ya encuentran en Freud una gran coincidencia:

se llega a la intelección de que se trata de un factor por así decir «moral», de un sentimiento de culpa que halla su satisfacción en la enfermedad y no quiere renunciar al castigo de su padecer. [...] Ahora bien, ese sentimiento de culpa es mudo para el enfermo, no le dice que es culpable; él no se siente culpable, sino enfermo.²²⁶

Existe una noción que lee en estas líneas una propuesta, ya famosa, de *la minoría de edad*, esta misma lectura asocia al sujeto como incapaz de disponer de su entendimiento, salvo por un tutor de por medio. El sujeto, en tanto, inspirado por la pereza y la cobardía, como el mismo Kant señala,²²⁷ se entrega a la comodidad de un pensamiento tal como “Tengo a mi disposición que me presta su inteligencia, un cura de almas que me ofrece su conciencia, un médico que me prescribe las dietas, etc.”²²⁸

Aunado lo anterior, Kant añade el elemento de la culpa al sujeto incapaz, donde no es que sea falta de entendimiento, sino que renuncia a su uso. Desde esta consideración, y siguiendo las premisas que desde Ricoeur ya habían sido planteadas, el sujeto dependiente y angustiado de abandono es un sujeto culpable también. La dependencia genera culpa y ambas la incapacidad de la razón.

En tal devenir, si de la razón el sujeto ha deslindado toda capacidad, entonces la acción se ve afectada también, el sujeto dependiente es incapacitado de poder ejercer la razón en sentido pragmático. O, en todo caso, el entendimiento, en la única condición que tiene como dependiente del entendimiento de otro, adquiere la significación de “débil del alma”.²²⁹

²²⁶ Sigmund Freud, *El yo y el ello*, p. 50.

²²⁷ Ídem.

²²⁸ Ídem.

²²⁹ Immanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático*, Madrid: Alianza, 1991, p. 127.

Es comprensible, en tanto, que la lectura de *¿Qué es la Ilustración?* Tenga cierto parecido con la *Antropología*, empero es en esta última donde se introduce explícitamente *la corta edad*, la *minoridad* o *Unmündigkeit*.²³⁰ Término por el cual puede darse por acierto la clasificación de Duch.

Ahora bien, hasta este punto es probable que la relación con la teoría freudiana parezca darse con la noción de culpa, pecado, dependencia, cuidador como representante paterno, etc., y es parcialmente cierto. Sin embargo, esa parcialidad aparente no es la que interesa establecer. Existe una noción más precisa a partir de la cual se da una correspondencia con el psicoanálisis: la edad a la que llega el sujeto con la admisión del *sapere aude*.

Desde una lectura filosófica, cuan menos la que se intenta dar aquí, es poco compatible acercarse a Freud desde una perspectiva hedonista, epicúrea y, en fin, helenística o inclusive romántica, en cuanto al protagonismo del *soma*, la *hibris* y el *eros* que tienen por elementos destacados. Si bien forma parte de una noción básica de la metapsicología en tanto a sus tópicos inconscientes, específicamente pulsionales, considerar al *ello* como la quintaescencia de la teoría freudiana sería un desatino.

Tampoco se busca señalar a Freud como un fatalista, un nihilista o un crítico estructuralista, en tanto a la parte complementaria de la tópica inconsciente de la metapsicología, por mor al superyó, sin embargo, se reconoce el peso de los ideales, la culpa y la vigilancia que esta última instancia nombrada aporta a la estructura anímica.

Uno de los propósitos particulares de este texto contemplaba exponer los elementos de los dos párrafos anteriores con fin de poder leer a Freud como un crítico neoilustrado de la cultura. De tal forma que, si bien se reconoce el peso que el inconsciente, en tanto a la *hedoné* y la culpa, tienen para influir en el éthos del sujeto y malformar la palabra que distorsiona a la moral haciéndola caer en vicios, ello y superyó no son lo único que existe en el hombre.

Pensar a Freud como un autor que reconoce el peso de la palabra, la razón y la lógica antes que, a lo inconsciente, usando, de hecho, a lo inconsciente como

²³⁰ *Ídem.*

vasallo del yo para lograr ese fin, es la forma de pensar al vienés en términos de la ética. Tal es el sustento de pensarlo como Duch lo hacía. Sin embargo, las propias fuerzas del inconsciente, que no requieren de atención del yo para existir y aparecer, devienen en una situación muy cómoda para el sujeto.

No es mentira que la enfermedad, como la llama la clínica psicoanalítica y que ahora se puede comprender en términos de vicio moral de culpa o hedonismo, según la instancia que gobierne, es un estado muy cómodo. Los vicios morales no requieren esfuerzo alguno. Los estados anímicos y éticos deplorables son tan fáciles de aparecer.

Dicho de forma muy concreta: el trabajo que aparece con la responsabilidad del inconsciente es el trabajo ético del yo. El argumento primero del éthos del yo es responsabilizarse de su inconsciente, es atreverse a hacerse cargo de él y que ningún cuidador, ni ningún otro significante, realicen una cómoda actividad similar. Por tanto, la ética del yo no es cómoda, pues renuncia a las facilidades de la edad infantil, pero es la única forma de acaecer una virtud en la moral.

En tal sentido, resulta complicado hablar de un tema que resulta ser el pilar fundamental de este capítulo, tema que en Freud merece más reconocimiento, por las implicaciones éticas y filosóficas que tiene. Más allá de la romantización de cualquier objeto de amor a base de patrones paternos que sugiere el Edipo; más allá de lo fatalistas que parece pintarse la teoría de la cultura y la pulsión de muerte, casi, como se decía, derrotistas o deterministas; más allá del Freud que es más común leerse, se refiere a la teoría del narcisismo secundario y su impacto en la vida ética.

Ya con esta enunciación es probable que exista un juicio en contra, que interroge por cómo es posible pensar una teoría ética desde el narcisismo. Sin embargo, la teorización freudiana del término es distante a la interpretación común del término, siguiendo a Colina Escalante:

De hecho, cuando se habla de narcisismo en forma coloquial, generalmente se relaciona con un aspecto negativo de la personalidad, sin embargo, el narcisismo es también la manifestación de la energía psíquica necesaria para

la supervivencia y sin un grado óptimo de narcisismo, vivir, trabajar por la subsistencia, luchar por objetivos y autoafirmarnos sería imposible.²³¹

De sus palabras pueden rescatarse un par de ideas, la primera es que, con base en el título de su trabajo, la preocupación por recuperar esta temática para una noción ética no es nueva y tiene tal interés que, en el caso de la autora, ha buscado ser aplicado a nivel pedagógico; y la segunda, en un sentido teórico, da cuenta de cómo el narcisismo es necesario para la vida del sujeto.

La naturaleza de esta necesidad es separada de una postura ególatra, ya desde Freud, pues el médico, introduciendo las nociones de Nacke y Ellis, por mor a la elección del cuerpo propio como objeto sexual,²³² identifica estos atributos (infantiles de solipsista satisfacción) a un momento en el desarrollo normal de todo sujeto. En facto, Freud atribuye el carácter sexual narcisístico a la pulsión de autoconservación. Sin embargo, debe recordarse que esta pulsión fue descartada como una de las que conforman la dualidad pulsional, siendo reemplazada, en 1920, por la pulsión *erótica*. Consecuentemente, la necesidad de vivir, que atinadamente señala Colina Escalante en razón del narcisismo, aunque es una afirmación válida, se encuentra sesgada.

Si se sigue la postura autoconservacional del narcisismo se sigue también una postura por entero biologicista (ya que en estos términos Freud suponía a la pulsión en aquel momento), lo que supondría en el presente trabajo una teoría ética naturalista. Por supuesto, la necesidad del narcisismo para la vida no debe leerse exclusivamente debido a la vida biológica, sino también psíquica y ética.

Empero, en el momento en que Freud expone el narcisismo, en su *Introducción al narcisismo*, deja en claro los peligros que adquiere el vicio de este momento del desarrollo, por enumerar algunos de ellos, el delirio de grandeza, sobreestimación del poder, omnipotencia de pensamientos, etc.²³³ Y a pesar que el médico piensa

²³¹ Alicia Colina Escalante, *La ética profesional y el narcisismo benigno en la formación de la identidad del investigador en educación en México*, Revista Iberoamericana de Educación Superior II, no. 4 (2011): 135-148, p. 143. Redalyc, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=299124247008>

²³² Cfr. Sigmund Freud, *Introducción al narcisismo*, Obras completas, Volumen XIV, Buenos Aires: Amorrortu, 1992, p. 71.

²³³ Caracteres que expone como consecuencias de la sobreestimación de la energía con la que el sujeto alimenta el narcisismo, más un trabajo de interés para complementar el otro lado de la energía al Narciso, el lado de subestimación encuentra una exquisita exposición en *Duelo y Melancolía*.

estas manifestaciones como parte de lo que más tarde se llamaría estructura psicótica, en el psicoanálisis posterior a él, vale la pena para el presente trabajo rescatar dos conceptos que dan cuenta de la postura neoilustrada: narcisismo primario y narcisismo secundario.

Para su exposición, hágase partir de una premisa madre que pueda guiar el desarrollo de este capítulo: el ingreso al mundo ético es aterrador por la implicación de dejar al entendimiento propio aparecer. El análisis y reagrupación de cada termino de lo antedicho compone la propuesta global del presente texto.

Permítase decir, siguiendo la postura de Martínez Castro, el narcisismo “aparece como el resultado del repliegue de la libido sobre el yo, a consecuencia de la desinvertidura de objetos exteriores”.²³⁴ Y puede ser la noción más general en términos de psicopatía, respecto a estados anímicos como la melancolía o la depresión (estados resultantes²³⁵ de vicios morales). Sin embargo, debe tomarse en cuenta que esta fuerza en el narcisismo es resultado de un momento primario que, sostenido por el terror de la independencia, sólo devino en postergarse. Valga decir, el confort del sujeto a su cuidador, cualquiera que este fuere, lo mantuvo en un estado eterno de infantilismo moral, en la minoría de edad psíquica.

Con ello, debe darse por entendido que este estado infantil es ya una expresión de vida ética, sin embargo, las manifestaciones psicopáticas que el psicoanálisis clínico ha permitido conocer, no dan cabida a poderla señalar como la más deseada para un buen vivir. ¿De qué forma un sujeto depresivo, que ha repelido el interés por el mundo, por el otro, ejerce una ética deseable universalmente? ¿De qué forma podría esto implicar un cuidado de sí?

Es comprensible que un infante no tenga el interés de un autocuidado, ya sea por su condición inexperta ante los peligros del mundo, ya por la infantil característica de la necesidad de un cuidador, ya por el aun no presente logro de representar una imagen abstracta de un yo (y la responsabilidad que esto implica). Es comprensible que esto sea un carácter natural a todo ser humano de temprano desarrollo. Mas

²³⁴ Néstor Martínez Castro, *El narcisismo... Freud y Lacan*. Revista de Psicología GEPU, no. 3 (2012): 79 – 89, p. 83.

²³⁵ Sobre esto se volverá más adelante.

no es comprensible que aquel sujeto que tenga la opción de hacer uso de su razón decida deslindar su responsabilidad de hacer uso del entendimiento como un acto de autosuficiencia.

Para ser claro, no se señala que la depresión o estados anímicos similares sean una decisión. Se señala que la elaboración para hacer uso del entendimiento y la responsabilidad de sí son un logro cultural para la formación de una ética virtuosa de un ser adulto. Desde una frase atribuida a Lacan, hay una respuesta puntual para la pregunta *¿De qué es responsable el adulto?* Más allá del mero “de sí mismo”. El sujeto debe volverse responsable de su inconsciente.

El modo en que se implica el narcisismo secundario freudiano con la edad adulta de Kant es justo la ilustración de la responsabilidad del inconsciente.

Nuevamente, permítase esclarecer. El egoísmo, la egolatría, que implican el no interés por la existencia, salud y bienestar del entorno, así como de los demás sujetos que en él se encuentren, son parcelas del narcisismo primario, el narcisismo infantil.

Asimismo, el fomento al sobreesfuerzo (a una sobrecarga en la fuerza del) narcisismo infantil del niño, debe comprenderse como una extensión de padres narcisistas-infantiles. Dicho concretamente, uno de los pilares indispensables para la formación de un narcisista infantil, es ser criado por narcisistas infantiles. Freud logra exponer lo anterior agregando las características generales de esta condición psíquica:

El narcisismo primario que suponemos en el niño, [...] Si consideramos la actitud de padres tiernos hacia sus hijos, habremos de discernirla como renacimiento y reproducción del narcisismo propio, ha mucho abandonado.²³⁶

La sobrestimación, [...] gobierna este vínculo afectivo. Así prevalece una compulsión a atribuir al niño toda clase de perfecciones [...] y a encubrir y olvidar todos sus defectos.²³⁷

En tanto, el momento primario del narcisismo es aquel que, siendo universal en la niñez, si es alimentado, fomentado y fortalecido por el narcisismo paterno-infantil,

²³⁶ Esta última línea, pasada la coma, se cita textualmente. La concordancia falta en dicha frase puede deber su causa a la traducción y se piensa que podría ser entendida como *ha abandonado bastamente*.

²³⁷ Sigmund Freud, *Introducción al narcisismo*, p. 87.

deviene en una postergación indefinida por alcanzar la adultez.²³⁸ El papel de la ternura, en esta dinámica, se hace presente en un sentido de goce, de exceso, ya que la afectividad positiva por parte de los padres no es dañina o viciante en sí misma, salvo por una sobrestimación, como Freud sugiere. El infante se ve eternamente perfecto y ausente de defectos, a causa de verse desde los ojos paternos. Las consecuencias, nuevamente siguiendo a Freud:

Prevalece la proclividad a suspender frente al niño todas esas conquistas culturales cuya aceptación hubo de arrancarse al propio narcisismo [...]. Enfermedad, muerte, renuncia al goce, restricción de la voluntad propia no han de tener vigencia para el niño, las leyes de la naturaleza y de la sociedad han de cesar ante él, y realmente debe ser de nuevo el centro y el núcleo de la creación.²³⁹

Las instancias inconscientes se fortalecen cada vez más, pues el *ello* evita los displaceres de las leyes, tanto como vuelve al goce el patrimonio de su ser; y el *superyó* alimenta la dependencia a los cuidadores, pues vuelve los ideales paternos una realidad factible. Sus dotes intelectuales, estéticos y éticos se vuelven medida del mundo y toda ley moral, religiosa y civil es inferior, esa es la realidad factible que es secundada por la huella mnémica de sus paternos admiradores.

Si se parte de lo anterior, el sujeto partidario de esta ética infantil, por darle un nombre al conjunto de expresiones, desarrolla una percepción solipsista, aunque heterónoma. Esta condición permite establecer vínculos con el otro, siempre y cuando se den en términos pulsionales e irascibles.

Ahora supóngase la fortaleza del *ello* ante la dupla restante de instancias. La pasión adquiere un papel fundamental en la relación social, pues la historia de vida del sujeto de infantil ética no permite tramitar el daño que se le administra al otro, así como el amor que de este pueda provenir. En concreto: no hay un cuidado por moral al otro si se presenta una condición narcisista-infantil mediando la relación con él.

Si se recuerda la noción de cultura de Freud, donde una de sus características advierte el sobreponer lo humano a lo natural (que bien ahora puede traducirse: lo racional a lo inconsciente), el sujeto del que se viene hablando no es capaz de

²³⁸ Cuyo sentido será expuesto en seguida.

²³⁹ Sigmund Freud, *Introducción al narcisismo*, p. 88.

realizar un logro cultural como moriferar la pulsión de muerte, a no ser que dirija todas sus fuerzas anímicas (también las culturales) en la satisfacción del daño o el volver nada al otro, en este sentido la creatividad para expresiones mínimas de violencia, como el asco o la indiferencia, hasta la técnica mal encaminada de armamento de fines bélicos, resultan expresiones bien concretas de la fuerza anímica concentrada al daño.

Valga traer a la memoria aquella enunciación sobre el querer existir del inconsciente y sugerir que, si se concibe al narcisista infantil como entregado a las demandas del inconsciente, entonces es aceptable la propuesta de que busca existir sobre el otro, a costa del otro. El otro sólo adquiere un papel de medio de satisfacción pulsional y no logra considerársele más allá de esta condición: el otro como un medio para los propios fines éticos.

Por su parte, el dominio del *superyó* sobre la fuerza de las otras instancias supone a un sujeto que, en su proceso narcisístico, ve en el otro un destino de pulsión que asegure la alta e inalcanzable expectativa de ideales. El otro debe advertir juicios suficientes que logren viciar al yo del narcisista infantil en pensamientos culposos, pecaminosos y, eventualmente, castigadores. Al igual que el narcisismo infantil inclinado por el *ello*, es una relación enteramente pasional con el otro, un reinado de la pulsión de muerte, pero dirigida más en contra del sujeto.

En un sentido estricto, el sentido pasional con la que el narcisismo infantil inviste la pulsión de muerte al otro, siendo el *superyó* quien comanda, es utilizarlo como un medio que le figure pensamientos reprochables, juicios de culpa, castigos en toda forma de violencia; mientras que, si es el *ello* quien dirige el narcisismo, el otro es un medio para satisfacer una pulsión de muerte de forma exógena, hacia afuera. En sentido concreto, para el sujeto de ética infantil, el *ello* es destructivo y el *superyó* autodestructivo.

A forma de resumen, el narcisismo primario es una etapa normal y universal del sujeto, donde la dependencia y la angustia son un fenómeno necesario, ya que la propia condición narcisista infantil lo permite; el asumir al cuidador, al mundo y al yo como uno sólo, hace comprensible el terror de perder una parte de él. Volviendo a

Ricoeur y permitiendo aportar a su pensar: el ingreso al mundo ético es aterrador por la implicación de dejar al entendimiento propio aparecer.

Capítulo 3: Ética erótica

3.1 Terror y cuidado de sí

Quizás es posible pensar como término antagónico,²⁴⁰ respecto al de *terror* de Ricoeur, una categoría ética como el *cuidado de sí*. Pues, si se toma en cuenta que la fragilidad del sujeto se expresa también de forma anímica, debido a que su conocimiento primitivo del mundo lo vuelve susceptible a cualquier peligro y falta de elaborar probables consecuencias dañinas a su ser, es comprensible cómo el cuidador se vuelve un elemento fundamental para la supervivencia psíquica y física del hombre,²⁴¹ en un periodo específico de su vida, y cómo el cuidar de sí es una concepción por herencia. De tal forma que como el cuidador realice su actividad, el infante elabora su noción de cuidado para consigo, para con el otro y lo otro.

No es menor ser específico en el cuidado del mundo exterior al sujeto y los cohabitantes de este se procuran según, en primera instancia, se haya desarrollado el narcisismo secundario y, en segunda, cómo se procure el sujeto a sí mismo. De tal forma que el interés por el mundo y por el otro se vuelven extensión del propio acto de cuidado de sí. Naturalmente, si el cuidador ha sobrecogido al infante, con aterradoras advertencias de los peligros externos o, en caso contrario (aunque igualmente excesivo y por ende dañino), con nula advertencia de las adversidades del mundo, el infante extenderá su narcisismo, sí, con la consigna primaria. Permítase desarrollar lo anterior.

Freud, siguiendo una idea similar, atribuye a la madre del infante este importante papel de cuidador para su desarrollo:

Quando el niño añora la percepción de su madre, es sólo porque ya sabe, por experiencia, que ella satisface sus necesidades sin dilación. Entonces,

²⁴⁰ El sentido de antagonismo aquí no se refiere a contrariar la teoría ricoeuriana, sino a un término que puede resultar complementario, como un opuesto.

²⁴¹ Por esta razón, que no debe considerarse como menor, el narcisismo primario es universal.

la situación que valora como «peligro» y de la cual quiere resguardarse es de la insatisfacción, el *aumento de la tensión de la necesidad*, frente al cual es impotente.²⁴²

Sin embargo, la noción del vienés no sólo resulta ilustrativa por ejemplificar un significante donde el cuidador puede ser representado, sino que puede ser rescatada una noción más: la de peligro. Como ha sido dicho anteriormente, la endeble condición del cuerpo humano, en sus primeros años de vida, lo compromete al cuidado de alguien más, capaz de resguardarlo hasta tener una capacidad racional suficiente para protegerse de condiciones climáticas, naturales, etc., por el mismo. Empero su condición de fragilidad, estrictamente hablando de naturaleza anímica, aparece cuando la amenaza de pérdida del cuidador es ahora el peligro.²⁴³

Si bien esta idea ha sido elaborada ya al final del capítulo anterior, ahora, secundando una de las grandes tareas del psicoanálisis como lo es la búsqueda psicogenética, interesa elaborar la causa de la angustia por la pérdida del cuidador. En tal obrar, una respuesta superflua y objetiva podría apelar por una respuesta similar a una apelación de razón inconsciente, ya que la angustia no tiene, siguiendo las direcciones de la pulsión, un fin concreto. La angustia aparece sin saber por qué ha de perderse, cómo ha de perderse, ni qué, exactamente, va a perderse. La angustia es un miedo de objeto inconsciente. Y tal sería una respuesta parcialmente valida.

Para elaborar una respuesta más completa, consiéntase exponer unas notas más respecto a la postura clásica freudiana. El médico vienés apela, a propósito del proceso de interdicción en el Edipo, en el cual interviene la figura paterna para la norma, la ley y la prohibición de la relación incestual entre el infante y su madre,²⁴⁴ que “es la ira, el castigo del superyó, la pérdida de amor de parte de él, aquello que el yo valora como peligro y a lo cual responde con la señal de angustia”.²⁴⁵

²⁴² Sigmund Freud, *Inhibición, síntoma y angustia*, p. 130.

²⁴³ Freud comulga con esta enunciación, salvo que él atribuye a la madre del niño el papel exclusivo de cuidador que amenaza con su pérdida (*Cfr. Ídem.*).

²⁴⁴ Se sugiere consultar el apartado I.II.II y II.I del presente texto, donde estas nociones se exponen más ampliamente.

²⁴⁵ Sigmund Freud, *Inhibición, síntoma y angustia*, p. 132.

Sin dejar de tener presente esta noción, podría convenir también pensar en que la angustia ante la posibilidad de pérdida del cuidador (que para el momento de la interdicción ya tiene un rostro doble) aparezca en el momento en que las condiciones motrices del infante lo sitúan en una posición de una normal dependencia, pero las condiciones lingüísticas, comiencen ya a figurar nociones de independencia y autonomía (al indicar, por ejemplo, si tiene sed, sueño, etc.).

Lo que se busca señalar, en concreto, es que es la propia precaria autonomía la que permite la aparición de la angustia de pérdida del cuidador en una dinámica trinitaria, siguiendo una secuencia simple: el sujeto se vuelve dependiente, teme a la desaparición del cuidador y, por último, teme dejar de ser amado por él o, en su efecto, ser reemplazado. Nuevamente se piensa en la frase ricoeuriana y la condición de abandono como uno de los miedos del ingreso a la vida ética. Dicho de forma puntual, el sujeto teme, en su cada vez más presente autonomía, ser reemplazado o dejar de ser digno de afecto.

La psicogénesis del mantenimiento dependiente y heterónimo del sujeto, en tanto, puede ser comprendida como consecuencia de, por una parte, el propio narcisismo infantil del cuidador, que se percibe a sí indeterminadamente necesario para con el infante, y, por otra, la amenaza de que el propio crecimiento devenga en la partida del cuidador mismo.

El sujeto renuncia a la capacidad de decisión y enfoca su entendimiento a no sentirse, retomando un término de Freud, desvalido, desamparado.²⁴⁶ Este infante prefiere ser dependiente a dejar de ser amado. El ser amado se vuelve un enfoque narcisístico primario (ya casi como una imagen típica del Narciso) como recuerdo de amparo y cuidado. Dicho de otra forma: la relación con el otro, que por ahora aparece sólo mediante la figura del cuidador, entonces, se da sólo como un vínculo de dependencia, fortaleciendo el narcisismo primario, la angustia por el mundo, el terror por el otro. A forma de compendio, el terror con el que el sujeto ingresa a la vida ética es terror en tres distintas formas:

En un primer lugar el terror inicia con la herencia del narcisismo primario del cuidador, que en su labor adquiere un rostro de sobreprotección. Ha vendido la idea

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 130.

de que el mundo es dañino y las personas en él también o, en su defecto, el laxo ejercicio del cuidador al sujeto ha hecho que no aprehenda la noción de cuidado para sí, consecuentemente, el cuidado del otro y del mundo son tan irrelevantes como el suyo propio.

En sentido secundario, el fomentar expresiones viciosas del cuidado vuelve al sujeto dependiente al propio cuidador, ya que no adquirió, en su fortalecimiento de narcisismo primario, libertad y, por ende, la toma de decisiones es una aptitud no adquirida.

Por último, la tercera forma del terror es accidente de la dependencia, ya que se forja un sentimiento de angustia por ya no ser estimado (en ningún sentido, ni siquiera uno despectivo o dañino) por el cuidador, situando al sujeto en una preferencia de denigración, humillación y daño antes que ser abandonado. En pocas palabras, el terror humano con el que se ingresa a la vida ética es terror al exterior y al otro, terror por dependencia y terror en forma de angustia de abandono.

Estas afirmaciones parecen ya haber sido expresadas cuando se desarrollaba la temática del narcisismo, es verdad, sin embargo, ahora tienen una puntualización respecto a la noción de terror en la vida ética. Asimismo, fue introducido el término de cuidado de sí como antagónico de esta noción, sin embargo, aún no es desarrollado. Igualmente, en la segunda forma de terror, que, cuan menos hasta ahora parece ser el nuclear de las tres, se habla de una relación entre el cuidado de sí y la libertad. Tal relación es la que más interesa ahora abordar.

Es menester, en tanto, esclarecer las parcelas en las que la libertad debe entenderse. Un buen punto de inicio puede ser la distinción que Foucault considera entre la libertad como un ejercicio y la libertad como un proceso. A propósito de la teoría freudiana, el francés destacaba que existe una riqueza en la misma, sin embargo, la esquematización técnica de términos como el deseo, la pulsión, represión, etc., exponen su liberación a forma de saltos, como parte de un proceso, omitiendo el valor del ejercicio práctico de la libertad.²⁴⁷

²⁴⁷ Cfr. Michel Foucault, *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*, Obras esenciales III, Estética, ética y hermenéutica, Barcelona: Paidós, 1999, p. 397.

Si es posible interpretar la afirmación, habría que pensar en el proceso de liberación como una secuencia de pasos que arriban a un punto, que tienen un propósito, un fin, mientras que el ejercicio es fin en tanto práctica constante. Si esta es la noción de Foucault, el presente texto se compromete a ella.

La libertad a la que debe tender el sujeto, a forma de superar el terror con el que aparece en la vida ética, es mediante una constancia en ejercer su libertad, como una práctica perpetua. En estricto sentido, el pensador estructuralista pensaba que la libertad era un ejercicio ético, más que un proceso de liberación. En sus palabras: “La libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexionada que toma la libertad”.²⁴⁸

Dígame, entonces, que la vida ética, si bien inicia con un sujeto aterrado, esta se desarrolla con el ejercicio constante de la libertad y, mientras más libre es el sujeto, más lejos se encuentra del terror y de todas sus formas. Por su parte, la práctica de la libertad exige una simple condición para su cumplimiento: el cuidado de sí. Este cuidado, siguiendo a Foucault, ya era valorado desde los diálogos platónico-socráticos, así como en las escuelas romanas,²⁴⁹ pues “para practicar la libertad como se debe, hacía falta que uno se ocupe de sí, que uno cuide de sí, a la vez para conocerse -es el aspecto familiar del *gnothi seauton*- y para formarse, superarse a sí mismo, para dominar en sí a los apetitos que amenazan arrastrar por la fuerza”.²⁵⁰

Aquellos lectores que estén más versados en el autor, que la lectura que se hace en el presente texto, pueden dar razón del compromiso social y político que tiene el filósofo al exponer su pensamiento. Tal compromiso sale a relucir en un término bastante sugerente: dominio.

Si bien durante una parte importante del texto, sobre todo aquella del capítulo anterior donde se expone a la masa, la cultura y el dirigente, se habría buscado no tocar temas socioeconómicos de índole hegeliano-marxista, es ahora inevitable hablar de ellos. El motivo principal era no comprometer la postura de este texto a

²⁴⁸ *Ídem*.

²⁴⁹ Añadiendo que tuvo un desvío paradójico con el cristianismo, pues la salvación tenía un componente dual de ser renuncia de sí y cuidado de sí a la vez.

²⁵⁰ Michel Foucault, *op. Cit.*, p. 398.

una disciplina tan amplia que, en su magnitud, distrajera al texto de sus principales horizontes de sentido. Empero, no por ello se ignoran las posturas que sitúan a la teoría de la dependencia como un problema estrictamente de dominio. De igual forma, el concepto de liberación sugiere que esa dependencia se desarrolla por una dinámica, quizá hegeliana, de amo y esclavo.

No se piensa, en efecto, que sea posible desaparecer la condición de dependencia, sino modificar los significantes que invisten a los papeles protagónicos. Valga decir: se busca replantear la dependencia a un cuidador dominante o un dirigente de masa de la misma naturaleza y de un protegido o seguidor (amo y esclavo), por un amo y las instancias inconscientes como vasallas.²⁵¹

En este sentido, Foucault comparte una opinión similar: “La libertad es, entonces, en sí misma política [...], en la medida que ser libre significa no ser esclavo de sí mismo y de sus apetitos, lo que implica que se establece consigo mismo una cierta relación de dominación, de maestría, que se llama *arché* -poder, mandato”.²⁵²

En tal sentido, el ejercicio de libertad permite alejarse del terror de ingreso a la vida ética, decrementando, a su vez, la fuerza con la que la pulsión de muerte aparece. Hágase decir, si se recuerda que una de las tareas de esta pulsión es deshacerse de todo cuanto le perturba, puede comprenderse que el otro, el mundo exterior y el propio yo (debilitado) forman parte de un todo pulsionalmente deseable de destruir. Ergo, si el narcisismo secundario aparece y el cuidado de sí comienza a ser ejercitado, la pulsión de muerte pierde fuerza y, con él, el *Eros*, la pulsión de vida, extiende su terreno no sólo al yo, sino al otro y a lo otro. Con la exclusividad de esta consideración, *Eros* es al psicoanálisis lo que el cuidado a la ética y, en su efecto, *Thánatos* es en psicoanálisis lo que el terror a la ética. Uno no destruye sino es por terror, no ama si no es por cuidado. Siguiendo el principio de placer, el exceso de amor es destructivo y el exceso de cuidado provoca terror.

El sentido de las anteriores consideraciones arriba por complemento de la idea de la libertad en una óptica política, ya que desde aquel primer momento en que el yo

²⁵¹ Puede recordarse el fin freudiano del desarrollo del yo por mor a volver al superyó y ello vasallos del primero. (Confróntese el capítulo *Los vasallajes del yo* en *El yo y el ello*).

²⁵² Michel Foucault, *op. Cit.*, p. 400.

se encuentra en el mundo y se ve sujeto a un cuidador, existe ya una relación con el otro, que, según el narcisismo que fomenta, puede llegar a ser una relación para el otro. Permítase desarrollar: el sujeto desde que nace tiene ya contacto con el otro, para ser cuidado por él.

Si el cuidado permite desarrollar una libertad de ser que explore el mundo y conozca al otro, ese cuidado, con el que fue tratado el infante, se invierte al cuidado de sí y, a un mismo tiempo, al cuidado del mundo y del otro. Dicho de forma puntual: la relación con el otro es anterior a la relación para él, para su cuidado. Allí está la herencia del complejo de Edipo, en la relación con el otro. Allí el cuidado de sí y el otro.

Siguiendo este argumento, el sujeto no puede ser ético sin el otro, no hay ética sin la existencia del otro, no hay un yo sin el otro. Tal cual como Lévinas lo pensaba: el en-sí y para-sí del *yo ético* no son posibles sin el en-otro y para-otro,²⁵³ o en palabras del filósofo francés: “el cuidado de sí implica también la relación con el otro en la medida que, para cuidar bien de sí, hay que escuchar lecciones de un maestro. Se tiene necesidad de un guía, de un consejero, de un amigo, de alguno que le diga la verdad”.²⁵⁴

Por últimas líneas de este apartado, sería conveniente hacer algunas precisiones importantes: señalar constantemente las consecuencias negativas de la dependencia al otro y ahora contrastarlo con la necesidad del otro pueden parecer posturas contradictorias, pero no es así. La diferencia radical se encuentra expuesta en las parcelas del narcisismo.

Eo ipso, hasta ahora se han desarrollado las temáticas del cuidado de sí y del terror, de tal forma que es comprensible que el terror es el inicio de la vida ética, pues el sujeto es dependiente de un cuidador (dependiente en un sentido físico),²⁵⁵ asimismo, el terror se vuelve más grave si el cuidador no logra presentarle al sujeto la libertad (de elegir, de pensar, de ser autónomo) y, en tanto, vive en un eterno ejercicio del narcisismo primario.

²⁵³ Cfr. Emmanuel Lévinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia: Pre-textos, 2001, p. 250.

²⁵⁴ Michel Foucault, op. Cit., p. 401.

²⁵⁵ No es menor recordar que la labilidad que acompaña esta dependencia sitúa al sujeto en un miedo primario.

En contraste, respecto a un ejercer el narcisismo primario, el terror decremента conforme el propio cuidador permite el conocimiento del mundo exterior, fortalece el cuidado de sí y, en consecuencia, el cuidado del otro. El que el cuidador fomente valores como la independencia y la libertad permiten que el sujeto vuelva su responsabilidad lo que antes sólo provocaba mociones negativas.

Dicho concretamente, si se prefiere, a modo de resumen de esta sección: el narcisismo primario extiende el terror por el otro, mientras que el narcisismo secundario debilita tal terror y lo sublima por cuidado de él.

3.2 El otro, el yo y la palabra

Los primeros dos capítulos, para la explicación del inconsciente, tuvieron una especial atención en la temática del lenguaje, la palabra y el símbolo. Ahora se quisiera retomar tales temas con fin de perfilar su valor ético y la relevancia que tienen respecto del otro, así como proponer un escenario adverso, dialéctico por mor a el terror del otro.

Respecto a esto último, pudiera parecer que el terror que inspira el otro aparece con una exclusividad pasiva, hágase decir, que el sujeto se vuelve receptivo de injurias, reclamos y violencia que el superyó, empujado por la fuerza del cuidador, suministra, y que este es el único panorama posible, respecto a la relación narcisista primaria con el otro. Sin embargo, existe otro camino, igualmente dañino para la relación humana.

La pulsión de muerte, como puede recordarse, tiene, en sus propósitos, el fin de la destrucción, no sólo autoinfligida, sino también el daño hacia el otro, en cuanto este resulte perturbador. Naturalmente, la huida o lamentos pasivos no son la única forma de reaccionar que el sujeto puede tener ante el terror, sino también, en su naturaleza pulsional thanatológica, el sujeto puede agredir al otro por temerle. Bastaría observar al infante que agrede por la amenaza de pérdida de un objetopreciado.

En tal devenir de la pulsión, se habla tanto dañar al cuidador como sus representantes (eventualmente, mientras más recuerden al cuidador, más daño se les hará) y sus significantes como resultado del terror. Hágase la precisión: se había establecido que la presencia excesiva del cuidador, como la presencia pobre de este, no permite el desarrollo del cuidado de sí y que, en contraste, se fomenta el miedo y la angustia por el mundo exterior. Ahora es menester especificar que fortalecer el narcisismo primario, en el caso de tener por concepto de cuidador un significante débil, fortaleciendo también la admiración excesiva y sobre erotizada del yo, es aterradora también. Lo anterior con base en que, si bien existe un goce por la falta de norma y autoridad, existe un miedo latente por el desconocimiento del poder que el sujeto tiene como consecuencia de la falta de un ejemplo adulto de ejercicio de poder.

El narciso primario de violencia ejercida al otro teme a su propio poder, aunque ignora ese temor; teme a una consecuencia desconocida por el desborde de fuerza que existe en su propia fascinación, es el temor escondido en el goce. Dicho de otra forma, en el narcisismo primario no hay un cuidado de sí porque el sujeto dirige sus fuerzas anímicas a ser víctima de su goce. En consecuencia, el sujeto fortalece las instancias inconscientes que permiten el temor y debilita, a su vez, el yo que ha de cuidar y este habría de cuidar de sí.

Seguidamente, teniendo en cuenta este no interés por el yo mismo, es natural cuestionar ¿Qué sucede con el no cuidado del otro? Foucault, entendiendo las consecuencias de la auto sobreestimación, responde: “el riesgo de dominar a los otros y de ejercer sobre ellos un poder tiránico, precisamente viene del hecho de que uno no cuida de sí y que se ha vuelto esclavo de sus deseos”.²⁵⁶ No podría pensarse, entonces, que en la vida humana exista una dualidad de amo y esclavo, no estrictamente, pues aquel hombre que se considere amo es, a su vez, mártir de su propio inconsciente.

Aquel sujeto que se presenta como tirano ante el otro demuestra también la labilidad humana, pues violenta al otro por no poder cuidar de sí. Sufre la agresión con el

²⁵⁶ Michel Foucault, *op. Cit.*, p. 402.

otro, es víctima del terror, está desamparado el libertino tanto como un sujeto dependiente.

No sobra decir que, en este sentido perdido de comunidad (o quizá presente, pero poco relevante para este sujeto), la propiedad común le parezca tan irrelevante como el cuidado del otro, por lo que el mundo exterior sea un objeto potencialmente destructible, tanto como el otro y tanto como sí mismo. Puede ser notorio, así, que la fortaleza de las instancias inconscientes haga de la pulsión de muerte el consultor más recurrente para la toma de decisiones.

Por otra parte, el *thánatos*, se mueve, a propósito de la representación, en términos de lo simbólico, por lo que la consciencia tiene poca participación aquí. En otras palabras, la relación humana, donde participe mínimo un narcisista primario, será una relación alejada del yo y de la palabra. Si se concede desarrollar lo anterior, no será novedad señalar que Freud da un lugar especial a la palabra y que en la teoría psicoanalítica postfreudiana esta adquiere una relevancia tal que se elabora como una categoría propia de la disciplina, empero, interesa ver cuáles son sus implicaciones éticas respecto del otro, ¿Cuál es la relevancia de la palabra (del yo) respecto a la relación con el otro?

Una postura hermenéutica relativamente contemporánea como lo es la de Martín Heidegger, puede auxiliar en la respuesta, al sugerir la comprensión del otro como un fenómeno posible mediante la forma comunicativa del discurso.²⁵⁷ En esta postura, se da un lugar protagónico al discurso, similar al que tiene la palabra psicoanalítica. Esta afirmación se sustenta por la conexión que tienen, en un primer momento con la comprensión y en un segundo con la comunicación. Pues la palabra freudiana es la forma en que el yo puede ser, es el sentido ontológico del yo, la única que tiene para dar cuenta de su existencia.

En cuanto al discurso heideggeriano, el de *Ser y tiempo*, cuan menos, el *yo mismo*, *el sujeto*, el *sí*, es el ente que interpreta el sentido del ser.²⁵⁸ Este yo mismo, que en el presente texto se ha señalado como *sujeto*, Heidegger le asigna el nombre *Dasein*. Presentar esta noción no es un acto menor, pues “el lenguaje x[...] tiene

²⁵⁷ Esta afirmación es una interpretación a las citas y paráfrasis que siguen.

²⁵⁸ Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, Madrid: Trotta, 1995, p. 119-120.

sus raíces en la constitución existencial de la aperturidad del Dasein. *El fundamento ontológico-existencial del lenguaje es el discurso*".²⁵⁹ O valga decir, a forma de una sugerencia de interpretación, la existencia del lenguaje aparece a la par que la del yo, sin embargo, el lenguaje, como forma ontológica, es un ser que se conoce por medio del discurso, del hablar y el escuchar.

Respecto al discurso, siguiendo a Heidegger: "es la articulación "significante" de la comprensibilidad del estar-en-el-mundo, estar-en-el-mundo al que le pertenece el coestar, y que siempre se mantiene en una determinada forma del convivir ocupado".²⁶⁰ Sea que el discurso es el acto de comunicar una afección, una idea, etc., algo, en resumidas cuentas, que tenga significado. Tal significado no existe sin la comprensión de este por un otro que lo interprete.

Según el filósofo alemán, la configuración del coestar en el mundo cobra forma en el a quién hacerle caso, con quién estar de acuerdo, o en su efecto, a quién no querer escuchar, a quién oponerse y dar la espalda.²⁶¹

A forma de un intento de resumir las nociones anteriores se diría que sin el otro no hay comprensión y, sin ella a su vez, no hay discurso. A la falta de discurso, como una forma de lenguaje, en consecuencia, no es posible el conocimiento del yo mismo. No hay un yo, un Dasein, un sujeto sin el discurso con el otro.

Las consecuencias de seguir este pensamiento, extrapolándolo a los conceptos que hasta ahora han sido desarrollados, permitirían señalar que la existencia del yo, como instancia psicoanalítica, es posible por la susceptibilidad de palabra, así como la expresión de esta. Sin embargo, la palabra requiere de ser manifestada al otro y por parte del otro.

El argumento no es menor, pues eso ajeno al yo se presenta como un algo desconocido y temible en medida que no puede ser nombrado y, mientras más nombrado, más inconsciente y pulsional se vuelve. En otras palabras, la palabra posibilita el dominio sobre la pulsión de muerte, la palabra freudiana, el discurso

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 163.

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 164.

²⁶¹ *Ibidem*, p. 166.

heideggeriano, decreta la fuerza de la violencia. El sujeto es violento por falta de palabra.

La palabra, el gran logro cultural del hombre, permite, como ya sugería Freud, el dominio sobre la naturaleza. Empero, permítase sugerir un agregado *por mor* a la teoría freudiana para este contexto en específico: la palabra se sobrepone a la naturaleza destructiva humana (permite dominar la tendencia gozosa del *ello*, los ideales culposos del *superyó*) la palabra se vuelve ética cuando el sujeto antepone un actuar consciente sobre un actuar irracional e inconsciente. La palabra, el lenguaje, es lo que permite ser humano al sujeto.

No está de más señalar que la relación con el otro se presenta aun en procesos narcisísticos infantiles, ya que el destino de pulsión de muerte, en forma de violencia, destrucción, asco, busca como último recurso el yo propio para su satisfacción. Dígase de forma concreta: la relación con el otro existe, haya o no palabra, sin embargo, la palabra permite una sana relación con él, una ética de buen carácter, un logro cultural en su forma más humana.

Una relación con el otro, donde no existe una responsabilidad o un diálogo con él, no compromete una renuncia a una relación ética. Según Heidegger, “El Dasein propio sólo es coexistencia en la medida en que, teniendo la estructura esencial del coestar, comparece para otros”,²⁶² pues para él el estar *entre ellos*, entre los otros, es el coestar, es una forma de ser sin prestar especial atención a su existencia, es decir, no hay un diálogo que demande, solicite, del otro y, naturalmente cuando se da consciencia de ello, cuando se presenta la palabra, se coexiste.

Ahora, la postura del presente texto se compromete a la del filósofo alemán, por aquella palabra que, en la cita anterior, no se ha tocado a propósito: comparecer. Para Heidegger, el fenómeno del cuidado es “el modo como el ser del Dasein será determinado en general”.²⁶³ Según se permite interpretar, se señala que el Dasein no da cuenta de su ser hasta que existe el acto del cuidado, el cuidado es la forma ética de ser más general del Dasein. Si bien lo anterior puede resultar en una primera lectura laborioso, consiéntase elaborar en términos ya aquí manejados.

²⁶² Martin Heidegger, *op. Cit.*, p. 126.

²⁶³ *Ídem.*

El cuidado de sí implica el cuidado del otro, no existe un cuidado del yo si no se cuida al otro, tal es la responsabilidad de ser que tiene el yo. Respecto a ello, el cuidado viene a complementar el concepto de libertad, pues no hay libertad que por responsabilidad no llegue. El sujeto es libre, entonces, en la medida que es responsable, que cuida de sí, del otro, de su estar-en-el-mundo, volviendo a una expresión heideggeriana.

No se pasa por alto, por supuesto, que el autor de *Ser y tiempo* lleva aún más allá la noción de otredad y se traspasa la línea de singularidad para hablar de términos unitarios. Para él “El Dasein, [...] en el coestar que se vuelve hacia los otros, no es él mismo”,²⁶⁴ sino que es el uno. Aunque parece una postura de lo más bella para una teoría ética, seguir esta postura resultaría comprometedor en un sentido negativo.

Hasta ahora se ha manifestado que uno de los principales objetivos de la pulsión de muerte es la persecución de un ideal que consume las energías del yo, un ideal sostenido tanto por el *ello* como por el *superyó*, un ideal de estado de paz absoluta primario, que sólo bebe en tragos pequeños mediante la aniquilación, sea cual fuere su forma, del yo (del otro y del mundo exterior también, naturalmente), buscando volver a ser uno con la madre. Es necesario, para el desarrollo de la postura que aquí se presenta, reactivamente, respetar esa la línea de singularidad entre el yo y el mundo exterior. Esta consideración no puede ser conclusiva del presente apartado debido a la falta del desarrollo de una noción de libertad cercana a la responsabilidad del narcisismo adulto. Permítase precisar.

3.3 Ley del yo

Hasta ahora, ha podido vislumbrarse el paralelismo que existe entre la edad adulta kantiana y el narcisismo adulto. Una de las características que puede destacarse es la de partir de algo ya dado. Para ambos casos, no existe una adultez

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 130.

sin presuponer un estado natural anterior, lo que para Freud era la vida infantil, para Kant es la dependencia o autonomía del sujeto para decidir por sí mismo.

Para el interés de ahora, en ambos casos existe una ley anterior, una ley natural o infantil, que aparece como predecesora para la formación de una ley adulta. El sujeto puede optar por seguir indefinidamente la norma del cuidador sin ninguna crítica, o bien puede hacer uso de su entendimiento para poner en tela de juicio lo que le es útil y lo que le figure un bien de esa ley.

Sin embargo, la ley natural o infantil adquiere, para la vida social, un desarrollo adulto manifiesto en rostros muy particulares. Kant, por ejemplo, piensa en la ley moral, en la jurídica y la ética por mor a tales manifestaciones. En la primera, destaca que el ejercicio práctico de la razón debe ser una tendencia a convertirse en ley universal que fundamente el albedrío; para la jurídica, la ley está determinada por acciones externas, determinada por la ley y, finalmente, la ley ética cuyo fundamento de ley debe estar en determinar la acción.²⁶⁵

Es un hecho que la ley del cuidador deba adquirir un rostro social y que su desarrollo le haga volverse en formas muy específicas. Empero, si una noción básica de la ley permite comprenderla como aquello que determina el actuar, entonces la ley ya tiene una implicación ética por el simple hecho de ser ley. Por otra parte, la instancia que regule la forma de cómo actuar es lo que le pone el agregado al tipo de ley. Permítase decir, según se ha estudiado en el presente texto, el sujeto está determinado por una ley moral, una ley que le dicta todo aquello que, en medida que tiene la capacidad de responsabilizarse por sus actos, pueden estos ser categorizados como buenos o malos para él o para sus semejantes; la ley civil que determina el grado de legalidad que tiene un acto dentro de un territorio jurídico; y la ley religiosa que sigue una tradición totémica de la ley moral, adquiriendo la responsabilidad un grado de deber y su falta como pecado (o su equivalente, según la tradición en cuestión).

La ley, debe quedar claro, no tiene una intención exclusiva de limitar o perjudicar al sujeto, en un sentido de culpabilidad superyóica, ni presentarle motivos de rivalizar, molestar o incomodar su libertad, en un sentido gozoso del ello. La ley, cuando es

²⁶⁵ Cfr. Immanuel Kant, *La Metafísica de las Costumbres*, Madrid: Tecnos, 2008, p. 17.

interpretada por el yo, adquiere un sentido de salvaguardar e integrar al sujeto, sin importar la forma (moral, civil o religiosa) que esta tenga.

Ahora se puede pasar de una teoría, que Kant delimita para teoría del Estado y el derecho (ley civil), a una noción más general de la ley, donde adjudica atributos jurídicos propios del ciudadano:

la *libertad legal* de no obedecer a ninguna otra ley más que a aquella a la que ha dado su consentimiento; la *igualdad civil*, es decir, no reconocer ningún superior en el pueblo, sólo a aquel al que tiene la capacidad moral de obligar jurídicamente del mismo modo que éste puede obligarle a él; [...] la *independencia civil*, es decir, no agradecer la propia existencia y conservación al arbitrio de otro en el pueblo, sino a sus propios derechos y facultades como miembro de la comunidad.²⁶⁶

Libertad, igualdad e independencia son los atributos de un sujeto para ser ciudadano, empero, se quisiera partir de esta noción para comprender que en la ley moral y en la religiosa, así como cualquier otra forma que pueda llegar a tener, son características para una ética que ahora a todas luces, tomando el término de la pulsión de Freud, puede ser llamada *erótica*.²⁶⁷

Si bien el concepto de libertad que brinda Kant podría resultar escandaloso para una primera lectura, debe comprenderse que no lo está exponiendo desde un sentido narcisístico, pues ya ha sido dicho que no hay libertad sin responsabilidad y responsabilidad por el otro, es decir: la libertad kantiana debe comprenderse como una libertad adulta, que hace uso de su razón y entendimiento para ejercer un juicio crítico respecto a la ley. No es la libertad la capacidad de desobedecer la ley, sino de criticarla para elaborar la medida en la que su cumplimiento pueda resultar satisfactoria para el *Eros*.

Como puede deducirse, el satisfacer una pulsión que ha sido morigerada por el yo, implica la responsabilidad por el otro, por lo que la crítica de la ley implica ya el

²⁶⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 143.

²⁶⁷ Por supuesto, no demerita el nombramiento técnico que tiene el *discurso* y la *comprensión* en Heidegger, así como el *cuidado de sí* en Foucault, sin embargo, la nominación se considera porque en el *Eros* están ya contempladas las anteriores.

cuidado por él, de no perjudicarlo o dañarlo en ningún sentido, en la decisión de obedecer o no una ley.

No es, por supuesto, que el sujeto esté creando una ley nueva, sino que la ley yóica que está construyendo lo hace sobre los cimientos que ya existían de una anterior, tal cual como sucede en un ejercicio narcisístico secundario. Esta crítica es utilizada como una facultad proveniente, quizá a la par, de la responsabilidad del uso del entendimiento y la decisión.

Valga decir, no existe una libertad que lleve a la satisfacción del Eros, sin la responsabilidad del uso de la capacidad crítica. El uso de la razón, como tantos autores han señalado ya, es lo que permite al sujeto su cuidado, su relación social, su libertad. De esta misma forma, la capacidad crítica no es una crítica hacia otro, sino hacia la palabra de él que existe impresa en la ley. Valga decir, no se critica a un gobierno o gobernante, sino a la ley civil; no a una sociedad sino a su moral; no a un Dios, sino a su ley; no a un padre, un cuidador, sino a su ley. El sujeto, dígase en una frase, encuentra su libertad en la crítica.

Respecto a la igualdad, si bien Heidegger ha sugerido cómo se enlaza el coexistir mediante el discurso y cómo este discurso permite el conocimiento del otro, autores como Habermas complementan esta noción respecto al sujeto no sólo como ser social, sino como ser cultural. Para este último, una persona es aquel organismo acogido por otros en su cultura,²⁶⁸ “en el momento que rompe la simbiosis con su madre el niño entra en un mundo de personas que le salen al encuentro, le dirigen la palabra y hablan con él. [...] Sólo en la publicidad de una sociedad hablante el ser natural se convierte a la vez en individuo y persona dotada de razón”.²⁶⁹

A pesar del enfoque bioético al que Habermas compromete esta afirmación, respecto a la definición de persona, es rescatable no sólo señalar la relación prenatal del infante como simbiótica,²⁷⁰ sino que la palabra adquiere un papel de reconocimiento en la cultura.

²⁶⁸ Cfr. Jürgen Habermas, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Buenos Aires: Paidós, 2004, p. 52.

²⁶⁹ *Ídem.*

²⁷⁰ Ya que de ello se ha dicho bastante.

Es decir, la forma de hablar, las categorías que los modismos y costumbres de la palabra puedan crearse para nombrar al mundo (en un sentido general), la comprensión de causalidades sustentadas por una tradición, dependen del entorno en que el sujeto haya hallado su encuentro con el lenguaje. El descubrimiento de su yo parte de la forma que adquiriera la palabra, la forma que los otros le han enseñado.

Valga tomar en cuenta que la propia tradición, costumbre y ritual que acompañan a un modo particular de hablar y expresarse han de determinar directamente las nociones de ley y el cómo actuar frente a ella. En pocas palabras, la *sociedad hablante*, como el autor de Düsseldorf la llama, ha de servir como gran punto de referencia, en su mayor parte de una forma inconsciente, para el actuar cotidiano del sujeto.

Trayendo los términos de Habermas al presente texto, la razón, y en especial su uso práctico, no puede renunciar a escuchar la influencia del superyó, que recibe por los modismos con los que sus categorías se fueron construyendo, sin embargo, ha sido dicho, desde Kant, que la libertad requiere del uso de la crítica de la ley para que la primera aparezca. Siguiendo esta idea, si bien el superyó no puede ser silenciado, no puede desaparecer el inconsciente, el sujeto crítico, el de la ética erótica, disminuye las fuerzas de la pulsión cuando, haciendo uso de la palabra, puede encontrar los motivos del superyó para hablar como habla, entender que muchas veces las palabras que cree decir no son suyas, como también sus creencias e ideales. El sujeto libre renuncia a dejarse influenciar por la herencia de su sociedad hablante, para hacer de su palabra un fenómeno individualista.

Esto no sugiere, por supuesto, que su relación con el otro se vea escindida o rivalizada, no habría un decremento en la fuerza de la pulsión de muerte en tal caso, sino que la relación del otro se lleva a términos de la adultez, de la palabra y la crítica.

Como se había dicho con anterioridad, la pulsión de muerte requiere de un narcisista primario, cuan menos, para aparecer en la relación entre dos personas. Empero, la salud del sujeto, su cuidado, no está en hacerse responsable del actuar del otro, sino en asumir que los actos ajenos a él, actos que le resultan afectivos, pueden ser

sometidos a una crítica del yo, hallar los significantes que la relación de un otro que encuentra en la vida adulta tiene una representación, un símbolo atado a un otro de la vida infantil, la forma de hablar, las palabras, el tono, etc.

Valga decir, no es la palabra o la acción del otro la que afecta al sujeto, sino lo que ellas representan. De ello se dará cuenta el sujeto haciendo uso de su entendimiento para hacerse responsable de su inconsciente, no permitiendo al yo ser influenciado, en medida que sus fuerzas yóicas lo permitan, por él. La responsabilidad respecto de otro está en entender la capacidad humana de la otredad, de hallar en el otro un no yo, aunque un yo para sí.

Dicho explícitamente, si la responsabilidad del yo es ser responsable para el otro, identificar qué, específicamente qué, o más bien a qué recuerda el decir que daña o el actuar que daña al yo, decir y actuar proveniente del otro, es un recurso que tiene el yo fortalecido para poder tolerar el impacto negativo que tiene el ser del otro en el ser del yo. La responsabilidad para el otro es también identificar qué de su decir y su actuar resulta afectivo, en un sentido negativo, para el yo.

Como ha sido dicho, la pulsión de muerte resulta satisfecha cuando la palabra y el acto caen en un exceso. No es sólo la violencia que el otro ejerce en el yo lo que puede satisfacer el *thánatos*, sino también el no dar cuenta cómo su halago o su cumplido, expreso tanto en el hablar como en el actuar, están sobre complacientes. Al final del día la sobre excitación del placer resulta en un goce, en una satisfacción del ello y, con él, la pulsión de muerte.

No existe, desde la postura ético-erótica de este texto, posibilidad de que la libertad exista si el yo no logra entender (apalabrar, hacer consciente) las representaciones inconscientes que se despiertan en el hacer y decir del otro, ya que no existe una responsabilidad sin el entendimiento de lo anterior.

Existe en la teoría más general de la ética un término que auxilia no sólo a ampliar la idea de libertad y responsabilidad, sino que el segundo carácter de la ética erótica, la igualdad, puede ser comprendido desde un nuevo enfoque, el de la dignidad.

Concédase decir, Kant señaló que

El hombre, considerado como *persona*, es decir, como sujeto de una razón práctico-moral, está situado por encima de todo precio; porque como tal (*homo noumenon*) no puede valorarse sólo como medio para fines ajenos, incluso para sus propios fines, sino como fin en sí mismo, es decir, posee una dignidad (un valor interno absoluto).²⁷¹

La igualdad no es entender al otro *por mor* a un valor igual al yo, pues esto sería rebajar el ser a una condición de cosa. La elevación del ser como ser digno es una consideración fundamental para la ética, pues se parte de ver en el otro un fin en sí mismo, no un medio para el ser en el mundo del yo.

En este sentido, la dignidad de la que Kant habla respecto del valor no debe pensarse como la esencia en el ser de la persona, sino como una de tantas posesiones. Valga decir, no es por su valor lo que es, sino que la suma de la posesión de valores conforma su ser.

Por otra parte, el otro como fin puede resultar la idea más abstracta y completa. Naturalmente no es el propósito del presente texto interpretarla salvo por los términos que aquí se han venido manejando. Dicho lo anterior, parece menester descartar lo que no es el otro respecto a su *fin*, es decir, lo que sería por *ser medio para*.

El otro puede ser medio conforme se use para creer que se conoce al yo mismo, conforme se use para la satisfacción de un placer ellóico (desmedido e inmediato) o conforme se use para satisfacer al superyó como un ideal o una representación de la ley (un castigador, inquisidor o juez cruel).

En el primer sentido el yo consiente el diálogo con la exclusividad de ver en el otro todo aquello que no se desea o bien todo lo que el otro hace, desde los propios juicios *thanatológicos*, y es digno de reproche. Es una satisfacción en parte ellóica y en parte superyóica, por supuesto.

En el segundo sentido, el yo utiliza al otro como cualquier objeto a la mano, para su satisfacción de cualquier necesidad básica, desde el abuso de su hospitalidad, su confianza o su propio cuerpo. El thánatos es satisfactorio por sugerencia del ello, siendo esta instancia la exclusiva de este sentido secundario.

²⁷¹ Immanuel Kant, *La Metafísica de las Costumbres*, p. 299.

Respecto del último sentido, el yo dirige todo su esfuerzo para molestar, violentar, humillar al otro y buscar, como resultado, volverse objeto de pulsión thanatológica del otro. Busca el yo satisfacer su propia pulsión de muerte, prestando las fuerzas de la pulsión del otro, siendo el superyó el director de esta satisfacción.

Como puede tenerse en cuenta, en los tres casos es expreso el narcisismo infantil, la satisfacción de la pulsión de muerte y la imposibilidad de ver en el otro un fin. El narcisismo infantil hace que el sujeto dependa del otro, lo use, busque su cuidado tirano o mimoso tal cual como el infante demanda y exige lo anterior de una figura que cree adulta; la pulsión de muerte está en el debilitamiento del yo por las instancias inconscientes por separado o conjuntamente; por su parte, de la última forma resulta ahora importante una exposición.

Debe partirse de la noción de que el narcisista adulto, el sujeto de la ética erótica, el entendedor de los efectos del inconsciente comprende que la igualdad está en entender justamente el ser del otro como un sujeto del inconsciente, en la misma medida que él mismo, el sujeto, reconoce los influjos en su propio ser.

Parte de la dignidad humana, parte que con justa razón Kant no consideraba, es reconocer la igualdad del otro en tanto que otro sujeto del inconsciente, otro que sueña, que pulsiona, que actúa conforme a los símbolos de su historia personal, otro que es consecuencia de sus procesos represivos, de sus chistes, de sus síntomas, otro del inconsciente.

Una labor ética, como tantas veces en infinidad de textos ha sido dicho, es la comprensión, empero aquí se permite señalar que se debe responsabilizar el sujeto por comprender de qué forma el otro es también sujeto del inconsciente, que no hay violentares personales, sino representacionales. Tal es una de las importancias del símbolo en constelaciones éticas.

El esfuerzo por comprender, sea dicho como resumen en una frase, las consecuencias del inconsciente (es decir de *lo* inconsciente) que existen en el otro y cómo estas excitan el inconsciente del sujeto es un acto de responsabilidad, es un acto de igualdad.

Complementariamente, Kant señalaba, siguiendo la interpretación de la última cita, que el hombre es un sujeto de razón práctico-moral no como un argumento menor.

La cualidad humana de la razón, de un yo que es consciente de ser-yo, se vuelve práctico con base en el acto que su deber (moral) le indica.

Ya no hay, siguiendo las ideas anteriores, una noción superyóica no estrictamente, de la moral, sino que se apela a una noción yóica de responsabilidad. Valga decir, el yo tiene una moralidad responsable y el superyó una moralidad culpable. El sujeto posee una doble moral en sentido de lo que su deber idealiza tal como el yo admira fantásticamente al superyó, tal como el infante hace igual con su cuidador.

La moral yóica es racional en medida que somete a crítica la hipermoralidad (o moral superyóica o moral culpable), así como debate las no razones de la amoralidad (ellóica). El sujeto se vuelve humano cuando el uso de su crítica, un yo instrumental, si se quiere, para arribar a una edad anímica adulta, volviéndose responsable de su inconsciente, renunciando a la culpa y al libertinaje.

Nuevamente pueden ser interpretadas palabras de Kant a propósito de *la persona* para avanzar en lo que aquí se expone: “su escaso valor como *hombre animal* no puede perjudicar a la conciencia de su dignidad como *hombre racional*”.²⁷² No es que se nieguen, se superen o se supriman las constelaciones primitivas o arcaicas del sujeto para hablar de su crecimiento anímico y ético, es que, reconociendo la existencia del inconsciente, sus efectos y formas en que puede manifestarse, el sujeto crece éticamente en el momento en que reconoce su entendimiento, cuida de sí y observa la inminente responsabilidad de entender lo inconsciente, en un sentido individual, así como de cuidar del otro del inconsciente y de lo otro del mundo exterior, en un sentido colectivo.

El sujeto pasa de seguir la ética thanatológica de la dependencia, de la culpa, del libertinaje a la erótica de la independencia, igualdad y libertad. El sintagma común, como ha sido señalado insistentemente, es la responsabilidad, uno no puede ser libre si no es responsable de qué hacer en libertad; no puede ver igualmente el estar sujeto del inconsciente del otro sin antes ver el yo mismo como sujeto de sus manifestaciones; y no puede, cuan menos, ser independiente si no hay responsabilidad crítica de las fallas y desacuerdos de forma de vida que el cuidador había construido.

²⁷² *Ídem.*

En tanto a la noción de responsabilidad, el otro debe ser entendido como un ser humano con dignidad y valor intrínseco, no como un medio para los fines del yo. La igualdad radica en reconocer esta dignidad que yace en el otro, siendo tratado, ultimadamente, como el yo mismo se trata, y no sólo como un objeto de satisfacción pulsional. Tal concepción de igualdad se basa en la idea de que todos los individuos aparecen éticamente como dignos de respeto y consideración.

La responsabilidad hacia el otro implica, ergo, la conscientización de las palabras y actos que aparecen, inclusive involuntariamente, en la relación con el otro, aquellas que son despertadas por una conducta, una palabra, una idea (un símbolo) en otro muy particular. Es un esfuerzo por comprenderse en el otro o mediante el otro, en la misma medida que comprender las dificultades que el otro tiene por mor a la comprensión y relación con su propio inconsciente.

Este esfuerzo por comprender al otro y comprenderse a través del lenguaje (verbal y conductual o no verbal) es fundamental para la ética erótica. Del mismo modo, la responsabilidad hacia el otro se basa en el reconocimiento igualitario de humanidad y de, naturalmente, posesión del inconsciente.

En última instancia, el desarrollo de la ética erótica, por la que el sujeto logre la salud, la virtud y la libertad, depende del compromiso que tenga por abandonar los comportamientos thanatológicos que heredó de sus cuidadores (o sus tendencias viciosas, en todo caso), así como integró por aprendizaje, en un entorno, de aquellos que se asimilaron por una desventurada coincidencia con los fundamentos heredados, y que, posteriormente, le representen un daño a él, al otro del lenguaje o a esta relación entre el sujeto y el otro.

Si el sujeto logra sublimar la dependencia confortable del dañino discurso, o cuan menos de la mayor de sus partes dañinas, por un ejercicio de responsabilidad y preferir el negocio en el que las instancias inconscientes, melancólicas por mantener vivo el confort del discurso antiguo, hallen una medida, habrá de encontrar una mejora considerable en dos relaciones: por una parte, con su propio inconsciente y por otra con el otro.

Lo anterior es un proceso dual y casi simultáneo, ya que la reconciliación (por darle un nombre) del sujeto con el inconsciente implica la mejora de su actuar, hágase

decir, en la pérdida de fuerza en las demandas del goce del ello y de la deficiencia superyóica del placer del yo, así como de la evitación del displacer, la búsqueda del castigo, el pensamiento insomnífero y el dormir excesivo.

Sin embargo, este mismo reconcilio subyace en la relación con el otro. No sólo por la comprensión pasiva (donde el sujeto es receptor) de comportamientos thanatológicos denotados por esa no negociación que el sujeto, habiéndola padecido *a priori*, logra reconocerla en el otro y comprende que el daño que este pueda llegar a ejercer en sí mismo y en el sujeto son resultado del gobierno del inconsciente; sino que la comprensión, también por una noción activa, logra dignificar al otro como otro del inconsciente, otro que no merece, en suma, la satisfacción de las pulsiones thanatológicas. Tal es el logro ético de la comprensión y responsabilidad del inconsciente.

Conclusión

Pensadores tan complejos como Aristóteles o el mismo Kant pensaban que la ética es la manifestación práctica de la razón y la prudencia. Sólo una conciencia, en términos más familiares para el presente texto, guiada por la frónesis puede guiar el actuar y el actuar bien del sujeto, pudiendo discernir acerca de todo aquello que daña a él mismo, al otro y al entorno que comparten.

Al hablar de Freud y una suposición de su postura respecto a lo anterior, se encuentran dos puntos distantes e igualmente válidos para su defensa. Por una parte, podría pensarse que el vienés, desde una inspiración kantiana, apelaría al protagonismo del yo y la razón frente a la de las pasiones que rigen su inconsciente. Tal postura sugeriría que, de hecho, es la tendencia sana y erótica que debe seguir el yo para que se mantenga, respecto a las otras instancias, en relativa fortaleza. Una postura distinta haría énfasis, en contraste, en la innegable y constante presencia que tiene el inconsciente sin importar cuán fuerte es el yo o qué tan desarrollada tenga la capacidad de examinar con realidad las manifestaciones

internas del sujeto. El inconsciente, diría, sigue ganando terreno frente a la consciencia.

En este texto fue constante el buscar, señalar, la consideración de ambas nociones. El inconsciente existe y posee, desde el momento en que aparece, en el nacimiento del sujeto, más fuerza que el yo. Esta consideración obliga a pensar que el yo no tiene la capacidad de superar en fuerzas al ello ni al superyó (ni a la posteriormente aparecida realidad externa), y es una noticia no del todo agradable; sin embargo, puede desarrollar las capacidades suficientes para, notando cuándo se manifiestan, utilizar sus propias fuerzas, las de la pulsión, y negociar con sus pasiones, arribando a un acuerdo que satisfaga tanto a la pulsión inconsciente gozosa y al placer yóico. Dicho en palabras concretas: El sujeto actuante o ético es también sujeto del inconsciente.

En tanto, el aporte de Freud a la ética no es menor. Freud pensaba que el actuar humano es resultado de la motivación de mociones inconscientes, es decir, que la idea práctica de la razón no es un proceso por entero consciente y esto no es una cuestión de virtud, sino de la propia naturaleza humana. El sujeto no debe por entero su actuar al ejercicio de la razón y la prudencia, en la misma medida que no es un producto enteramente reactivo e inconsciente. El inconsciente juega un papel de consejero retórico para satisfacer su propio ser, mientras que el yo es el gobernante que, o bien puede entregar la culpa de toda decisión mal tomada al inconsciente, o puede actuar conforme le sea benéfico el consejo.

La propuesta freudiana del presente texto yace en esa creencia; creencia de desarrollar una capacidad que permita entender mejor las motivaciones subyacentes en cada decisión que el sujeto toma como manifestación de un proceso posterior a un proceso psíquico entre las pulsiones thanatológicas y la capacidad del yo en negociarlas por eróticas, en la creencia de que el sujeto pueda tomar decisiones mayormente conscientes, sanas, sin culpa póstuma, así como sin libertinaje presente también.

El yo, en tanto, se ve en una labor perpetua de debate, entre las demandas del ello, del superyó, la represión y la realidad externa. Ocasionalmente tales demandas se encontrarán por entero distantes y otras ocasiones más serán thanatológicamente

complementarias, es decir, acordarán el hacer daño al yo. Esta noción comprende la fuerza y desarrollo que requiere el yo mismo para utilizar las fuerzas del inconsciente para guiarle por aquel camino que le sea más conveniente.

El párrafo anterior se retoma con propósito de enfatizar el debate permanente que ha de existir en el alma humana. El inconsciente no descansa ni cuando el yo duerme, el inconsciente existe por la fuerza con la que el sujeto recuerda y encubre los recuerdos de su vida infantil. Esto es de suma importancia para la vida ética, ya que no es posible pensarla como algo acabado. El sujeto no desarrolla sus virtudes, placeres y salud de tal forma ultimada que no tenga por qué preocuparse del inconsciente ya más. El sujeto, en cambio, mantendrá el debate con el inconsciente en la medida en que sus recuerdos infantiles existan.

Si es posible pensar la noción de virtud, placer y salud no es como un *telos*, apelando al término griego, no es un fin, sino una vía, es la forma de vida. Si se gusta observar desde esta consideración: la ética erótica se desarrolla en constancia, no como fin, sino como vía, como forma de vida. El sujeto se bate siempre con los dilemas de la comodidad, de la dependencia, del exceso, de la muerte y sus contrapartes: la necesaria incomodidad, la independencia, la medida y el *eros*. Bajo las consideraciones del presente texto: el negocio con el inconsciente es la *erótica* de la ética.

El debate perpetuo se sustenta, de otra parte, igualmente importante, en un discurso invisible, intangible, silencioso, que es la huella mnémica y fantasmática del discurso de los cuidadores.²⁷³ Este discurso perfila el del sujeto, aparece como modelo para el que el sujeto construirá póstumamente como suyo. La prudencia, la voluntad, la creencia, la razón y la misma consciencia humana se crean, como decía Freud, *sobre los cimientos* de un discurso existente anterior.

Sobre la naturaleza bondadosa o dañina de ese discurso depende de la imagen del significante que ejerce ese discurso. Hágase decir: la crueldad con la que el cuidador instaura la norma se graba y reproduce con la crueldad que la acompañó

²⁷³ Lacan habla del *fantasma* como una alegoría de un protector monstruoso, un recuerdo que protege al sujeto de un recuerdo aún más doloroso (traumático, desde los conceptos clínicos). Dígase: el fantasma aparece como un dolor menor respecto al dolor *real* del traumatismo.

y, en tanto, el sujeto debe ser bueno, debe pensar bien y actuar bien, desconociendo qué es el bien, por qué debe hacerlo y por qué siente culpa de llevarlo a cabo y de no llevarlo también. En cambio, si el discurso normativo se acompañó de razones lógicas y comprensibles para el discurso del niño, el sujeto adulto sabe por qué es preferible hacer el bien sin una culpa ni libertinaje de por medio en su actuar.

No se señala, por supuesto, que es un hecho universal o una ley el que el cuidador cruel, de discurso y heredero (superyó) cruel, impacten siempre de esa forma en el futuro adulto. Ya que este siempre tiene, como un recurso anímico, la capacidad de crítica, de someter a juicio, a un examen de realidad, las demandas de la hipermoralidad. El sujeto siempre puede decidir su compromiso o independencia respecto al discurso de la infancia, exponiendo, ante la luz de la razón, las diferencias entre el discurso del Otro y su propio discurso.

Si la teoría psicoanalítica busca hablar del inconsciente no es para verlo como protagonista ni de la psique ni de la teoría misma, sino para observar la naturaleza en que actúa, sus efectos, sus consecuencias, su psicogénesis. El verdadero protagonista es el yo que ha de encontrarse actor de esos actos, efectos, consecuencias y orígenes.

El valor de la teoría psicoanalítica respecto a la ética es justamente esa, observar la importancia de la infancia y la relación con los padres, o respectivos cuidadores, quienes moldearon el discurso de ese yo, su personalidad y su comportamiento en la edad adulta; comprender el papel de la infancia y la familia, así como de la estructuración del inconsciente, en la formación de la moralidad para poder mejorarla, para poder llevarla a términos de virtud, placer y salud.

El ejercicio de esta ética, llamada erótica, supone al yo en una responsabilidad exclusivamente individual de su propio actuar, incluso si no es consciente de las motivaciones detrás de dicho actuar. Hágase decir, la responsabilidad de los actos conscientes son también responsabilidad de los actos inconscientes, pues el comportar de una persona dependen de un proceso intrapsíquico que ha debatido demandas inconscientes, las sometió a juicio, negoció con ellas y, sólo en ese punto, actuó de forma erótica.

Caso contrario, en el que el yo entrega entera libertad al inconsciente de actuar como le plazca, o, más bien, dirigir la conducta del cuerpo que comparten, es decir actuar en aras del goce, y, en consecuencia, la cuenta sale a saldo del yo, debiéndose una deuda consecuencia de culpa, libertinaje o ambos. Ello y superyó actúan, pero es el yo quien paga la factura. Esta es una ética, naturalmente, thanatológica, viciosa, patógena. Existe, pues una dualidad moral en el *anima* humana, una yóica o consciente que negocia las demandas del inconsciente y otra ellóica-superyóica o inconsciente que no pasa por ningún filtro y actúa según su propia naturaleza destructiva.

Bajo tal consideración, es necesario pensar que absolutamente todo sujeto pasa por un comportar thanatológico, en un momento muy específico de su vida: en su etapa infantil. Es dependiente del discurso destructivo del inconsciente, depende del patógeno cuidado de él. Se somete y martiriza a las demandas de su propia naturaleza (infantiles) y la inmediatez, el exceso, la evitación de lo displacentero, los ideales, las fantasías y la culpa son compromiso de su actuar. Es narcisista primaria en medida que no es responsable de su actuar, pues tan gozosamente deja al cuidador ese papel; lo es también por tener interés exclusivo de su propio placer, no cuidando de sí. Es enfermizo y dañino porque destruye su propia vida (tanto física como anímicamente), acaeciendo el vicio. Todo lo anterior es comprensible en un infante, pues tal es su condición: infantil.

Sin embargo, esta condición es tan cómoda, que el sujeto puede caer en la comodidad dañina (tanto de sí como del otro) de comprometerse eternamente en ella. Prefiriendo el narcisismo (infantil) como su modo de vida, prefiriendo el goce al placer, la culpa o libertinaje a la moral mesurada, responsabilizando o culpando por todo su actuar y no actuar a su cuidador o representante de este.

Siguiendo tal argumento, las distintas éticas o formas de vida a las que dañinamente se compromete el sujeto han de ser siempre infantiles, pues se sumergen en el goce, el vicio y la dependencia. Toda forma de daño moral, dígame puntualmente, es un daño narcisístico primario. Mientras que, en contraparte, toda forma de vida a la que el sujeto comprometa el amor y cuidado será siempre adulta, pues se cimientan en el placer, la virtud y la libertad.

En tanto a una cuestión por entero técnica, por mor a la presente propuesta, Freud brinda elementos que la ética debería considerar fuera del entero ámbito clínico y psicoterapéutico. Si bien el enfoque psicoanalítico está dirigido a un compromiso de la salud, no debe pasarse como un elemento menor el que la teoría psicoanalítica sigue siendo, ante todo, una teoría que busca, como cualquier otra, comprensión. Ergo, la comprensión del inconsciente, sus manifestaciones y consecuencias de aparición no debería verse ni desde el ámbito psicológico con un celo de conservadora tendencia, ni con rechazo desde el ámbito filosófico. La razón, parece, no es lo único, ni la única instancia que existe en el hombre. Comprender la razón no es basto para arribar a la libertad o a la virtud. ¿De qué sirve un hombre que sepa que posee razón si el inconsciente sigue gobernando las decisiones que toma? ¿De qué sirve que conozca de lógica, prudencia y juicio si la culpa escinde sus actos? ¿Y cuál es la ganancia del hombre que defiende ilustrada, categórica y diplomáticamente la virtud si cae ante el goce de cualquier vicio por las noches? El propio pensamiento (que el sujeto comprometido a la razón vuelve algo digno de elogio, y en tanto se consagra como ser pensante) llevado al vicio no es otra cosa que insomnio.

El goce del insomnio, por seguir el ejemplo, aparece como un placer patógeno del pensamiento excesivo, vanagloriándose como un hombre trabajador, un sujeto ejemplar, disfrazándose de ser una víctima gozosa de su inteligencia. Inclusive esa razón, a esto se quiere llegar, puede caer en excesos si el sujeto no reconoce las fuerzas presentes más allá de la razón misma.

Si bien la propuesta de la virtud y la vida adulta aparecen ya en pensadores como Aristóteles o Kant, la propuesta innovadora de Freud yace en el reconocimiento de la existencia del inconsciente en el ánimo del sujeto. Tal noción no es menor, ya que, desde la teoría psicoanalítica, puede señalarse a éste como el lugar donde yacen todas las imposibilidades de que el sujeto ni alcance la virtud ni la vida adulta. Al inicio del presente texto se hablaba del simbolismo como recurso lingüístico exclusivo del inconsciente. Si el inconsciente habla no es con la palabra, sino con

símbolos y, mientras más abstractos o complejos de entender sean, más inconscientes,²⁷⁴ menos accesibles a la consciencia y a la palabra.

Esto es relevante, ya que la vida ética virtuosa o la vida adulta y responsable no es posible si el sujeto desconoce aquello que lo compromete a la culpa y el libertinaje. No es posible una vida erótica, placentera, si el amor al cuidador es mayor que el suyo propio, si la creencia de padecer culpa es un comfortable compromiso a ese amor o, en su efecto, si el cuidador lo comprometió a la búsqueda excesiva e inmediata del placer, al rechazo del displacer. Por pura razón el sujeto no logra una renuncia a goces inconscientes. Sólo con prudencia y consciencia el sujeto no logra una vida ética placentera. Tal es la propuesta freudiana.

Empero, si bien esta teoría ha permitido iniciar un enfoque distinto del erotismo y su relación con la ética (vinculando, de paso, la noción de salud psicológica con la de cuidado ético), el camino hacia la virtud, el placer y la salud no presume estar exento de desafíos.

Ya por la novedosa noción freudiana del inconsciente, sus aún más nuevas implicaciones (filosóficas) por mor a la ética, el bienestar y la felicidad del sujeto, ya por las propias demandas del inconsciente (hablando de forma interna desde la teoría), las inacabadas demandas del entorno y la capacidad siempre en desarrollo del yo para negociar y lograr tomar decisiones conscientes, por mencionar algunas dificultades, es inevitable ver las desventuras teóricas y prácticas que aparecen implicadas en el desarrollo de este postulado. Sin embargo, comenzar a explorar tal camino resulta una promesa interesante.

Por su parte, el texto anterior mantuvo un esfuerzo por resaltar la importancia de la vida infantil, así como sus procesos, no sólo en una perspectiva del desarrollo psíquico o social, sino enteramente como un tema del que la ética debería mostrar mayor interés. La noción de la importancia del cuidador en la formación del sujeto es un elemento fundamental para la moral del sujeto. Y, aunque teorías de la cultura y disciplinas más generales de la antropología tengan ya un trabajo no menor en las

²⁷⁴ Valga comprender, por lo anterior (que esto ya se ha dicho en subtemas del segundo y tercer capítulo de este texto) que lo más abstracto es lo más inconsciente porque la defensa de represión actúa sobre una memoria o fantasía dolorosa y la revuelve, cuenta versiones menos dolientes, la mezcla con otras, etc., con el fin de disfrazarla (nunca desaparecerla) y lograr, con los recursos que tenga, un daño menor al yo.

investigaciones sobre la familia y entornos sociales menores como influencia en el comportar del sujeto, debe señalarse, con toda humildad, la novedosa idea de permanencia de la voz del cuidador en el inconsciente del hombre, así como su impacto en la vida del sujeto, como un elemento poco investigado en constelaciones éticas.

No se señala, por otra parte, que los vicios que hereda de los cuidadores, ya sea como una deficiencia de sus demandas o excesos de estas mismas, son una determinación definitiva y, casi, condenatoria para el sujeto. Este texto se compromete a la posibilidad de cura psicoanalítica, de vida buena ética, en tanto proyecto, en tanto posibilidad de ser a partir de la capacidad humana de la decisión. Permítase decir: Si bien el discurso que el cuidador imparte como forma en que debe o no admitir la norma y la ley permanece como una huella mnémica, pudiendo influir en su perspectiva de la vida, en su forma de comportarse, en su relación con el otro, este mismo discurso debe ser sometido a una crítica (cuando el infante alcance edad suficiente para no necesitar al cuidador) y a un examen de realidad: *¿Cuánto de lo que dijo el cuidador es razonable y presenta un beneficio real a la vida social y psíquica del sujeto?* Una pregunta de tal calibre (acompañada de muchas otras que pondrán en tela de juicio al del discurso arcaico) posibilitará mantener una vida ética desentendida tanto de sentir culpa como de entregar su actuar y placer al libertinaje, los dos grandes vicios morales.²⁷⁵

El yo, el objeto más importante de toda la investigación psicoanalítica y ética,²⁷⁶ adquiere una responsabilidad a la par que un cuidado cuando decide renunciar al confort del cuidado. Cuando eso pasa, el yo entra, él, desde su propio discurso individual (valga redundar), en la negociación con el inconsciente, con las pulsiones, con las instancias, con el compromiso del ello y el superyó con el discurso anterior

²⁷⁵ Desde la perspectiva del presente texto, naturalmente.

²⁷⁶ Se comprende que esta enunciación resulte escandalosa. Por la parte psicoanalítica no debe pasarse por alto que el trabajo del inconsciente debe estar al servicio del yo, con fin de mejorar la salud y fuerza del yo; mientras que la ética ora por el comportar ni siquiera individual, sino del yo, oraciones que permitan cuestionar cuán benéfico, cuán lógico, cuán cuidadoso es para *mí* una forma de actuación.

(el del cuidador) que les resultaba más benéfico,²⁷⁷ para alcanzar y trabajar en su vida adulta, para llevarse a la vida adulta.

Las conductas viciosas no son otra cosa que derivaciones del compromiso de las instancias inconscientes con el discurso comodino de los cuidadores. El sujeto auto punitivo, el que se culpa, el que no se permite la felicidad por asumir esto como algo demasiado bueno para él, tanto como el falta de responsabilidad, el que evita todo displacer, el que cae en el goce por creerse merecedor en demasía, son sólo ejemplos de las conductas viciosas, de expresiones secundarias de los vicios morales.

Asumirse como sujeto de ética erótica no exime al sujeto, en principio por la convivencia perpetua con su inconsciente, de verse en conflicto por cometer alguna conducta thanatológica (que haga daño al otro, al entorno o a él mismo). La paz perpetua, tomando el término de Kant, no es posible si existe el inconsciente. Empero, la paz como un acto de responsabilidad sí es posible en medida que el sujeto adquiera una responsabilidad del inconsciente.

La propuesta no es desaparecer las tendencias thanatológicas del hombre, sino señalar las conductas amorales e hipermorales (vicios de la moral) como residuos de la existencia de una vida infantil. La propuesta, en contraste, es lograr un desarrollo importante en el comportar y el hacer-consciente del sujeto, de tal forma que pueda sostener su vida (en cualquier expresión que se guste pensar) en torno al placer medido, la virtud y la libertad.

La ética erótica que aquí se ha propuesto implica que el sujeto sea responsable de sus propios actos, buscando, inclusive, que este ejercicio pueda implicar cada vez menos esfuerzo en su logro (casi como si las hiciera mecánica e indoloramente). Los actos conscientes, si se gusta ver así, no son más que la responsabilidad de los actos inconscientes. La ética erótica, así también, es resultado de la responsabilidad de asumir la existencia de la ética thanatológica, de sus tendencias, de sus símbolos, de su no-palabra, de su daño, de su naturaleza.

²⁷⁷ La fuerza de la huella del discurso del cuidador y muchas veces el amor-odio al cuidador se sustenta en este compromiso de comodidad y conveniencia del ello y el superyó.

En última instancia no es menor considerar que la presente investigación nunca tuvo la intención de ser una opinión acabada o, siquiera, una respuesta completa, pues, como se señalaba desde las primeras líneas de introducción, el escrito sólo pretendía esbozar el inicio de una respuesta al objeto y causa que enferman o dañan psíquica y éticamente al sujeto.

En tal sentido, esta inacabada respuesta es consciente de algunos ámbitos en dónde aún existe camino por recorrer, inclusive dentro de su propia temática, tal es el caso del papel que tienen los símbolos sociales de la propaganda y la mercadotecnia como elementos pertenecientes a un sistema de consumo, vistos como influencias no conscientes para la toma de muchas decisiones; tal como la actualización de las necesidades específicas de los entornos donde se desenvuelve el sujeto (familiares, sociales, laborales, etc.) como otra influencia importante en su toma de decisiones; asimismo los debates sobre el punto de posibilidad del cumplimiento de la libertad y la autonomía humana o, en su efecto, las libertades más preferibles desde la perspectiva de la ética erótica (piénsese, por ejemplo, que el sujeto es siempre sujeto del inconsciente, sujeto de su cultura, por lo que la libertad requiere una consideración muy específica como un elemento de su bien y salud).

Por otra parte, sería interesante establecer el diálogo con otras disciplinas y temáticas cercanas a la influencia en las disposiciones para el actuar, pues, en la búsqueda de nuevas perspectivas en el campo disciplinar de la ética y la propia teoría psicoanalítica, existen áreas de investigación que pueden ser exploradas para ampliar el conocimiento sobre los elementos que influyen en el pensamiento del sujeto, resultan en actuares poco favorables para su bien y que, a su vez, impactan en los tópicos centrales de esta investigación (como sean la libertad, la responsabilidad y la autonomía).

Una de estas áreas de investigación que, a propósito de los tiempos actuales, resulta prometedora es el de la tecnología, la era digital y las inteligencias artificiales, ya que implican interrogantes sobre cómo el uso y el acostumbrarse a la tecnología (aplicaciones, asistentes virtuales, por dar un ejemplo) impacta en la decisión autónoma y el espectro del amparo de un cuidador (como un buscador web

o un personaje creado en alguna red social) para la tranquilidad y múltiples sensaciones de bienestar para el sujeto. La exploración en esta área podría revelar nuevos desafíos e, inclusive, dilemas éticos a los que el sujeto moderno yace vulnerable.

La propia época de globalización y la facilidad de obtención de información conlleva al interés por explorar la multiculturalidad y la diversidad (geográfica, política, cultural) y a observar las formas que adquiere la salud, así como las perspectivas culturales, valores morales, etc., en distintos contextos socioculturales. Esto, dentro de la importancia del reconocimiento y cuidado del otro asume la responsabilidad de fomentar el diálogo intercultural y promueve la comprensión de las condiciones sociopolíticas por las que una sumatoria de sujetos se encuentra. La multiculturalidad, hágase decir, enriquece el entendimiento de la ética en torno a su aspecto más práctico y político.

Aunado lo anterior, se considera fundamental, si es que el bienestar y salud del sujeto tiene tanta importancia, el relacionar de una forma explícita la ética y la psicología en tanto que cuidado del bienestar emocional del ser humano, de tal forma que pueda explorarse las implicaciones de la vida ética dentro de la salud, ya no sólo desde una perspectiva bioética, sino psicológica.

Ulteriormente, no puede descartarse las ciencias jurídicas como un campo de necesaria exploración, pues el mal entendimiento de la teoría, los factores de interés capital o material, el descuido de sí, conllevan a fenómenos sociales como la desigualdad, la discriminación, la preferencia de la ley por un género, raza o por aquellos que pueden costearla; asimismo, el estudio y propuesta de estos ámbitos puede resultar fructífero, ya que permite desarrollar estrategias éticas, sociales y políticas que suman a la construcción de un edificio de la cultura para una sociedad más justa y equitativa.

Así, estas áreas de investigación abren nuevas puertas para explorar las intersecciones entre la ética y la teoría psicoanalítica en contextos y temas contemporáneos, así como otros que requieren una reinterpretación o una interpretación en facto nueva. Al investigar estas temáticas, serán comprensibles, de una manera más acabada, desafíos éticos y psicológicos a los que el sujeto se

enfrenta tanto de forma individual como colectiva, tanto como encontrar soluciones innovadoras y éticas que promuevan el bienestar humano y el desarrollo moral.

Bibliografía:

Aristóteles, *Acerca del alma*, Madrid: Gredos, 2010.

Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Madrid: Gredos, 2010.

Barbeta Viñas Marc, *Sociología y preconsciente freudiano: El nivel latente en el análisis del discurso ideológico*, EMPIRIA. Revista de Metodología de las Ciencias Sociales, no. 31 (2015):97-129. Redalyc, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=297138512004>.

Beltrán Ulate Esteban Josué, *Ser frente a la muerte: un estudio a propósito de la muerte según Paul Ricoeur y Emmanuel Lévinas*. Universitas Philosophica 30, no. 61 (2013): 217-235, p. 226-227. Redalyc, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=409534428011>.

Buganza Jacob, *La ética de la virtud y su lugar en la teoría ética*, Estudios de Filosofía, 55 (2017): 54-67.

Camps Victoria, *Historia de la ética (ética contemporánea)*, Tomo III, Barcelona: Crítica, 1989.

Colina Escalante Alicia, *La ética profesional y el narcisismo benigno en la formación de la identidad del investigador en educación en México*, Revista Iberoamericana de Educación Superior II, no. 4 (2011): 135-148. Redalyc, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=299124247008>.

Crespo-Arriola María Fernanda, *El problema de la cultura en Freud: de la arqueología del inconsciente a la utopía de la razón*, Pensamiento y Cultura 16, no. 1 (2013): 67-85. Redalyc, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70128607004>.

Freud Sigmund, *Duelo y melancolía*, Obras completas, Volumen XIV, Buenos Aires: Amorrortu, 1993.

-----, *El malestar en la cultura*, Obras completas, Volumen XXI, Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

- , *El sepultamiento del complejo de Edipo*, Obras Completas, Volumen XIX, Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- , *El yo y el ello*, Obras completas, Volumen XIX, Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- , *Esquema del psicoanálisis*, Obras completas, Volumen XXIII, Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- , *Inhibición, síntoma y angustia*, Obras completas, Volumen XX, Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- , *Introducción al narcisismo*, Obras completas, Volumen XIV, Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- , *La interpretación de los sueños*, Obras completas, Volumen IV, Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- , *La represión*, Obras completas, Volumen XIV, Buenos Aires, Amorrortu, 1992.
- , *Lo inconciente*, Obras completas, Volumen XIV, Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- , *Pulsiones y destinos de pulsión*, Obras completas, Volumen XIV, Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- , *Psicología de las masas y análisis del yo*, Obras completas, Volumen XVIII, Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- , *Tótem y Tabú*, Obras completas, Volumen XIII, Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- Foucault Michel, *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*, Obras esenciales III, Estética ética y hermenéutica, Barcelona: Paidós, 1999.
- Fromm Erich, *El miedo a la libertad*, Buenos Aires: Paidós, 2005.
- Haberman Jurgen, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Buenos Aires: Paidós.
- Herbert Arturo, *La relectura según Paul Ricoeur de la segunda tópica*, Anuario de Investigaciones, vol. XXV, Universidad de Buenos Aires, (2018), 203-209, Redalyc,
<https://www.redalyc.org/jatsRepo/3691/369162253024/html/index.html>.

- Hierro Graciela, *La ética del placer*, México: UNAM, 2003.
- Margot Jean, *Aristóteles: deseo y acción moral*, Praxis Filosófica, no. 26 (2008):189-202. Redalyc, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=209014645010>
- Kant Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Gredos: Madrid, 2014.
- , *Antropología en sentido pragmático*, Madrid: Alianza, 1991.
- Korstanje Maximiliano, Reseña de "El Miedo a la Libertad" de Erich Fromm, *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences* 24, no. 4 (2009): Redalyc, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18112178025>
- Lanuza Luis Fernando, La ética de la opacidad. Sufrimiento, violencia, espiritualidad, *Revista de Estudios de Género. La ventana V*, no. 41 (2015):35-72. Redalyc, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=88442801002>
- Laplanche Jean y Pontalis Jean-Bertrand, *Diccionario de Psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós, 2004.
- Le Bon Gustav, *Psicología de las masas*, Buenos Aires: Último Reducto, 2007. UPCN, <https://upcndigital.org/~ciper/biblioteca/Filosofia%20moderna/Psicologia-de-las-masas-G.-Le-Bon.pdf>
- Lévinas Emmanuel, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia: Pre-textos, 2001.
- Martinez Castro Nestor, El narcisismo...Freud y Lacan. *Revista de Psicología GEPU*, no. 3 (2012): 79-89.
- Molina Ureta Javier, *Filosofía del inconsciente*, Liberabit. *Revista Peruana de Psicología* 13, no. (2007): 57-62. Redalyc, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=68601307>
- Pérez Zafrilla Pedro, *Ética de los creyentes*, Veritas. *Revista de Filosofía y Teología*, no. 24 (2011): 115-136. Redalyc, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=291122198006>
- Ricoeur Paul, *Freud: Una interpretación de la cultura*, México D.F.: Siglo XXI Editores, 1990.
- , *Finitud y Culpabilidad*, Madrid: Trotta, 2004.

Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica* II, Madrid: Biblioteca de autores Cristianos, 1993.

Solano-Fallas Andrés, *El placer en el libro X de la Ética Nicomáquea. II parte*, *Kañina*, vol. 41, no. 2 (2017): 201-209. Redalyc, <https://www.redalyc.org/journal/442/44265967013/html/#:-:text=Para%20Arist%C3%B3teles%20es%20importante%20clarificar,vivir%20mismo%20%E2%80%9Cque%20todos%20desean.>

Zambrano Carlos Vladimir, *Dimensiones culturales en la Bioética. Aproximación para una Bioética intercultural y pública*, *Revista Colombiana de Bioética* 1, no. 2 (2006):83-104. Redalyc, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=189217259004>