

## MÁS ALLÁ DE LAS MÁXIMAS: SOBRE ÉTICA Y PSICOANÁLISIS\*

José Miguel Marinas  
Universidad Complutense

### Resumen

Este artículo pretende presentar el psicoanálisis como una respuesta ética a la crisis de identidad del fin de siglo. Aunque Freud deja claro que no trae un sistema ideológico ni moral, al menos hay tres máximas que en su forma y su contenido permiten pensar dicha aportación al debate de la modernidad.

*Palabras clave:* Ética, Psicoanálisis, Freud, Lacan, Ilustración, Viena fin de siglo.

### Abstract

This paper presents the psychoanalysis as a ethical answer to the *fin-de-siècle's* crisis of identity. Freud don't bring to us an ideological or moral system, but we have three sentences with which, reflecting on their form and sense, is possible to think the analysis contribution to the modernity.

*Keywords:* Ethics, Psychoanalysis, Freud, Lacan, Enlightenment, *fin-de-siècle's*.

La tesis que pretendo desarrollar es la siguiente: el psicoanálisis es una respuesta ética a la crisis de la identidad moral que no se agota en el espacio de la sesión. Así surgió, y su desarrollo nos permite plantear una ética cívica que incorpora el psicoanálisis como experiencia y como saber.

Como ejemplo, propongo el comentario de tres «máximas morales», de tres enunciados de la tradición analítica que tienen, además de un valor técnico, la forma de recomendaciones de vida buena en el sentido ético del término: «*Wo Es war soll Ich werden*» (donde eso estaba, debe ir haciéndose yo), «*Lieben und Arbeiten*» ( amar y trabajar) como ideal ético y, por último, «*Ne pas céder quant à son désir*» (no ceder en cuanto a su deseo) en la que Lacan resume la única recomendación ética que brota, según él, de la propia experiencia analítica.

---

\*Una primera versión de este texto fue presentada en el Congreso sobre «Filosofía y Psicoanálisis», Universidad Complutense, noviembre 1993.

## 1. El contexto del debate ético del psicoanálisis

Un texto se prueba más que por sus exégesis por las formas de vida que procura, por las interpretaciones vitales que permite, por las dimensiones de humanización o de emancipación que posibilita. Así, recurrir a los textos de los creadores y autores del psicoanálisis para esclarecer algunas de las dimensiones éticas de esta experiencia, requiere, a mi entender, una mirada más ética que filológica<sup>1</sup>. O más crítica —si la palabra vale para analizar sus condiciones de surgimiento— que ritualista. Abierta al desplazamiento en que consiste toda lectura verdadera antes que a la construcción de una teología.

La relación de familiaridad ritualista respecto a las ideas, de Freud a Lacan —sin olvidar a Marcuse o los frankfurtianos de los 60 y 70—, puede bloquear, más que abrir la reflexión sobre la *vecindad aparente* con el fenómeno psicoanalítico y sus miradas sobre la moralidad o las condiciones de la ética. Superar este bloqueo exige no santificar textos ni biografías para, santificándolos, no vernos interpelados por ellos. Nos pide no dar nada por sabido y leer de otra manera.

Las llamadas escuelas psicoanalíticas han podido, digamos que a su pesar, difundir una lectura repetitiva o talmúdica<sup>2</sup> que ha contribuido a alguna suerte de hermetismo santificador. Este hermetismo, que ha resultado seguramente rentable en algunos mercados espirituales, puede encontrar apertura moral no en un juicio de intenciones, sino en la práctica compartida de una cierta «filología» —que desde Nietzsche<sup>3</sup> ya sabemos que es filosofía, si la entendemos como respeto por la corteza de la letra, que decía Fray Luis de León<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> La idea la tomo de Lévinas —«Les cordes et les bois. Sur la lecture juive de la bible», en *Hors sujet*, Fata Morgana, Montpellier, 1987, 198-200— quien sostiene la posibilidad de referirse a los textos, en la tradición talmúdica de una manera más ética que filológica. Lo que no comparto es que ese acontecimiento histórico se convierta en un ritual.

«A cause de sa façon d'accueillir les signes, de son *intérêt dominant pour le côté éthique et social de l'enseignement biblique au détriment de la théologie et de la théosophie qu'il peut contenir.*» (193) (cursiva mía).

<sup>2</sup> Tal vez sea excesivo llamar talmúdica a esta difusión, porque la práctica talmúdica exige un empeño en desplazar la letra, escribiéndole sentidos que uno ha trabajado. En ese sentido cabe hablar no de pertenencia sino de superación del ritualismo:

«Appartenir à un livre comme on appartient à une histoire! Cela explique qu'au nom du Livre et dans la perspective par lui ouverte, un acte historique s'accomplit comme un geste rituel. Le retour sur une terre revendiquée comme ancestrale et promise, donne peut être du statut intérieur de l'Écriture la vue la plus juste. Elle est au-delà de l'espace où une philologie quelconque pourrait jamais l'ébranler» (E. Lévinas, *o.c.*, 194-195).

<sup>3</sup> Nietzsche invierte la máxima latina «*philosophia facta est quae philologia fuit*», para indicar que el trabajo de desmontaje en que consiste el pensar crítico («con el martillo») tiene que empezar por la letra, viendo en ella la genealogía mítica de sus elementos, los filosofemas. Ese es el sentido de «*philologia facta est quae philosophia fuit*» resultado de la transformación de Nietzsche (vid. *Ecce Homo*, ed. de A. S. Pascual. Alianza Editorial).

<sup>4</sup> Fray Luis de León: *Cantar de cantares*, Introducción. Biblioteca de Borges. Planeta, 1982.

En este lugar de la corteza, o de los significantes se sitúa el saber y la experiencia éticas que parten del psicoanálisis. Y no sólo porque los psicoanalistas hayan podido ser reconocidos —a los ojos del experto en mirar que era Barthes— como maestros morales que leían en el libro de la locura, sino porque, como respuesta a la crisis de la cultura y de la identidad que subyace a los síntomas particulares o de grupo, el psicoanálisis desmonta una manera tradicional de considerar la moralidad y la ética. Nace y trabaja en el interior de la moralidad del tiempo —la crisis de fin de siglo: la crisis del sujeto liberal— pero también, y quizá esto es más importante para nosotros, funda algunas de las condiciones imprescindibles para pensar la ética en nuestros días<sup>5</sup>.

El sujeto moral, el sujeto social, experimenta hoy una crisis de desidentificación, y un complejo proceso de nombrarse de nuevo. Lo que equivale al empeño por volver a aprender a hacer también su historia. El origen traumático, no sólo ficcional o constructivo, de todo saber se hace hoy visible, está en acción. Y las convulsiones del presente nos permiten ver cómo el conflicto, la invención de códigos, la búsqueda en la que quien entra se juega, fueron la esencia moral del episodio de la fundación psicoanalítica.

En este sentido, podemos decir que el psicoanálisis no es sino *una* de las respuestas a la fractura de fin de siglo. Una elaboración que se pretende emancipadora, como lo quiso ser el movimiento obrero en el austromarxismo; como el urbanismo que desmontó la Viena medieval para hacer de ella la primera ciudad contemporánea; como la escritura que salía como una antorcha de los libros para iluminar los conflictos ciudadanos.

Pero esta afinidad de talante moral, no oculta un rasgo ético peculiar de la experiencia y del saber analíticos, que tiene que ver con la capacidad de hacer sentido nuevo allí donde había vidas rotas. En el escenario de experiencias sin nombre de la crisis o en el espacio mudo de la mecánica de un sistema que se presentaba como dotado de una racionalidad técnica imparable.

El conflicto de clases, pero también de géneros, y de etnias de la Viena de fin de siglo es seguramente el que permite a Freud ser un pensador radical, porque parte de las derrotas y desde ellas es capaz de teorizar la idea de una pérdida originaria. Pero lo hace en un contexto y para él.

El psicoanálisis es «una tarea exquisitamente social», le dice en el año 1924 Freud a un Groddeck, a quien ponen nervioso los congresos y lo que

<sup>5</sup> No suele ser frecuente el intercambio de reflexiones de psicoanalistas y de personas dedicadas a la filosofía, a propósito de la ética. Al menos no suele ser frecuente en nuestras sociedades, de manera suficiente. Tras un periodo de proximidad a las propuestas éticas del freudismo y su linaje, que incluía, como indicaba, a los frakfurtianos, quizá sea Habermas, sobre todo en su excelente *Conocimiento e interés* quien se ha medido en varias ocasiones con la temática. Pero, en todo caso, no con las aportaciones de Lacan. Ese ha sido el intento de nuestro (de Ignacio Gárate y yo mismo) Lacan en castellano: tránsito razonado por algunas voces, Quipú, 1996. En mi opinión, abrir estas cuestiones, como cuestiones comunes, puede ser positivo: puede traer alguna zozobra productiva en uno y otro gremio. Una muestra reciente de este trabajo al encuentro es el cuidado libro de Carlos Gómez, *Freud, crítico de la ilustración*, Crítica, 1998.

Gay llama «la política psicoanalítica»<sup>6</sup>. Y esta admonición, más que un consejo pragmático, parece la decantación de una verdad de experiencia y de fundación. La voluntad de intervención no sólo es técnica, como se dice, terapéutica, sino que parte de y pretende considerar el entramado moral de las biografías y de la historia común.

Y lo hace, y es un rasgo que me interesa destacar desde el principio, con una doble perspectiva: *incorporando las relaciones distorsionadas que perturban y en las que puede reconstruirse el sujeto, pero no desde una moral de contenidos (una ética material) sino desde un marco universalista y formalista* al que pretende superar críticamente. Lo hace practicando la atención precisa a las formas, la letra, los significantes, las señales, los síntomas, en que tales distorsiones se manifiestan. Su gesto, su hallazgo, ha sido comparado muchas veces (contra poniéndolo o sumándolo) al de Marx<sup>7</sup>: no interroga los contenidos, lo supuestamente profundo, sino por qué precisamente se dan estas formas de distorsión. Dice Zizek:

«La inteligencia teórica de la forma de los sueños no consiste en penetrar del contenido manifiesto a su 'núcleo oculto', a los pensamientos oníricos latentes. Consiste en la respuesta a la pregunta: ¿por qué los pensamientos oníricos latentes han adoptado esta forma, por qué se traspusieron en forma de sueño?

Sucedé lo mismo con las mercancías: el problema real no es penetrar hasta el 'núcleo oculto' de la mercancía —la determinación del valor que tiene por cantidad de trabajo consumido en la producción misma— sino explicar por qué el trabajo asumió la forma del valor de una mercancía, por qué el trabajo puede afirmar su carácter social sólo en la forma— mercancía de su producto»<sup>8</sup>.

Y quizá la perspicacia en atender a cómo los procesos reales van generando conceptos nuevos (*die reale Abstraktion*) y la capacidad para mirarlos de frente son las virtudes que le dan a Freud un talante de innovador, de reformador no sólo en ámbito de la ciencia, sino a través de ella, de la propia sociedad:

He pasado mi larga vida defendiendo lo que consideraba la verdad científica, incluso cuando decirla era molesto y desagradable para mi prójimo. No puedo terminarla con un acto de renuncia.

Así le escribe Freud a Charles Singer<sup>9</sup>, en el año 1938, y al piadoso Pfister le había confiado nueve años antes<sup>10</sup> que:

<sup>6</sup> Peter Gay, (1989) Freud. *Una vida de nuestro tiempo*, Paidós, p. 233 y ss.

<sup>7</sup> Otra versión que critica, desde la perspectiva de la praxis histórica, su naturalismo biologicista está ya presente en los escritos de Bajtin (Voloshinov) *Le freudisme*, escrito en 1927, editado en 1980, en *L'Age d'Homme*.

<sup>8</sup> Slavoj Zizek, *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, 1992, p. 35-36. Versión original: ed. Verso, Londres, 1989). El principio general del que parte es el siguiente: «la red de nociones mediante la cual aquél (el pensamiento moderno) capta la naturaleza, está ya presente en la efectividad social, funciona ya en el acto del intercambio de las mercancías. Antes de que el pensamiento pudiera llegar a la pura abstracción la abstracción ya actuaba en la efectividad social del mercado» (41-42).

<sup>9</sup> Carta de Freud a Charles Singer del 31 de octubre de 1938, *Briefe*, 469.

<sup>10</sup> Carta de Freud a Pfister del 16 de febrero de 1929. *Correspondance de S. Freud avec le pasteur Pfister*, Gallimard, 1966, p. 105. Incluida en Peter Gay (1989) *Un juif sans dieu*, versión

«El análisis no lleva a una nueva concepción del mundo. No tiene necesidad de ello, pues se basa en la concepción científica general del mundo, con la que resulta incompatible la concepción religiosa».

Vemos aquí nítidamente una actitud sostenida y cultivada, la de un racionalista crítico, que seguramente no creía en el progreso como una tendencia mecánica de la historia. Pero sí en el trabajo bien hecho, para el cual no ayudan las pertenencias a credos y sí la atención a los nudos del presente.

Para ejemplificar este recorrido, me limitaré, en lo que sigue, a recortar, de entre las abundantes referencias a la ética del corpus psicoanalítico, tres máximas morales —dos de Freud<sup>11</sup> y una de Lacan—. Recortar la máximas es —como decía nuestro rabino de Carrión, Sem Tob— «escribir con las tijeras»<sup>12</sup>. Esto quiere decir que intento traer con ellas, con las máximas, algún eco de sus condiciones de enunciación y alguna escucha anterior a la nuestra. Y no oculto que contienen una cierta ironía estas máximas en la medida en que no han sido producidas como enunciados de un sistema ético —el psicoanálisis no lo tiene, aunque su núcleo sea una experiencia ética. No han sido dictadas como tales máximas, no tienen un destinatario (tú, o él) ni un enunciador (yo), aunque la recepción ritualista las haya elevado a esta categoría. No son sólo recomendaciones técnicas, aunque den para ello, sino sugerencias ejemplares.

## 2. Tres máximas morales

Si elijo esta manera de abordar la cuestión es por destacar el valor ético político, o si se prefiere, el carácter de ética cívica que puede tener el psicoanálisis. Como praxis recorrida por un impulso ético que es, nos puede ayudar a someter a recepción crítica, no a decepción críptica, el impulso emancipador con el que surgió.

Es posible una reflexión cívica sobre la ética del psicoanálisis. Y bajo el término cívica incluyo la racionalidad moral y la oportunidad política —entendida no como lo que se hace para no alterar el reparto desigual, sino para lograr más civilidad. Por eso hablamos desde fuera, es decir desde el espacio de la ciudad, o lo que es lo mismo desde un paisaje que llamamos estado de bienestar en crisis (dicen que no hay para todos), o sociedad de consumo

---

francesa en PUF, de las conferencias de Gay en el Hebrew Union College de Cincinnati, diciembre 1986.

<sup>11</sup> En una carta a Putnam, del 14 de mayo de 1911, Freud, al hablar de la sublimación recoge lo que pudiera ser una máxima moral ilustrada, de su cultura de pertenencia, que hace suya, pero que matiza de la siguiente manera: «Si no estamos satisfechos diciendo 'sé moral y filosófico' es porque es muy poco costoso y ha sido dicho bastante frecuentemente sin resultar de ninguna ayuda. Nuestro arte consiste en hacer posible a la gente ser moral y tratar con sus deseos filosóficamente. La sublimación, esto es esforzarse hacia metas más altas es, por supuesto, uno de los mejores medios de vencer la urgencia de nuestras pulsiones. Pero uno puede considerar hacer esto sólo después de que el trabajo psicoanalítico haya levantado las represiones» (*Correspondencia de Freud*, ed. de Nicolás Caparrós, Biblioteca Nueva, 1995).

<sup>12</sup> Sem Tob, *Proverbios y sentencias morales*, Ed. Castalia, 1988.

(nos hacemos consumibles mediante los objetos y señales que compramos). Desde este tejido roto y zarandeado, y desde los remansos que cada cual intenta habitar y acaso compartir cabe mirar más ignorantemente, menos eruditamente, la temática.

Así como los conceptos del psicoanálisis no son sólo objetos para pensar sino procesos que acompañar, así podemos tomar estos mandatos morales. Pues esta forma tienen. Y la intención con la que fueron dichos parece que también era moralizadora: pretendían robustecer, dar nombre a vías vitales posibles a partir de la experiencia y la teoría que el análisis descubre.

## 2.1. «Wo Es war soll Ich werden» (Donde había ello debe ir haciéndose yo)<sup>13</sup>

Representa un enunciado moral en el sentido estricto del término. Por su conocida repetición, pasa inadvertida quizá tanto su vertiente moral como —luego aludiré a ello— su sentido preciso en el análisis.

Se trata de una máxima que Freud construye en un texto de su madurez<sup>14</sup> haciendo resonar aquella vieja división que Hume estableció entre los enunciados de hechos frente a los juicios de valor. *Soll* (‘debe’ o ‘debo’) es conector de un proceso complejo que marca la relación del psicoanálisis con la ética.

Proceso complejo, porque en torno a la hermenéutica del fragmento se ha ido anudando toda una historia institucional que llega hasta el presente. Porque no sólo explica el sentido del trabajo del análisis, ni lo que kantianamente le cabe esperar<sup>15</sup> al analizando, sino la última razón del mandato o la autorización social dirigida al analista: se le permite su práctica, en la esperanza de que ayuda a quien sufre o tiene problemas indecibles, a construirse o recuperar una capacidad de autoconocimiento, autocontrol, autogobierno.

Y aquí podemos preguntarnos: ¿qué añade la perspectiva psicoanalítica freudiana a la reflexión y promoción de la ética, que no estuviera contenido en el «le coeur a ses raisons que la raison ne comprend pas» pascaliano? Algo fundamental, que es el contexto concreto de esas razones del corazón.

El «yo» ya no es el sujeto liberal<sup>16</sup>, sino una versión más lúcida y recompuesta que surge de la crisis innegable de aquél. De la crisis social y cultural

<sup>13</sup> Tomo esta traducción, entre tantas posibles y escritas, de la versión que J. G. Caffarena nos da en el cap. «Autenticidad y exigencia moral» de su *Metafísica Fundamental*, Cristiandad, 1983<sup>2</sup>, p. 169.

<sup>14</sup> «Nuevas aportaciones al psicoanálisis» (1932), in *o. c.*, Biblioteca Nueva, 1948, p. 824.

<sup>15</sup> En el diálogo con J.A. Miller publicado bajo el nombre de *Télévision*, Seuil, 1974, Lacan es sometido a las tres preguntas kantianas. Las respuestas a lo que llama la «flottille» (la flotilla) de Kant son ilustrativas: «La psychanalyse vous permettrait d'espérer assurément de tirer au clair l'inconscient dont vous êtes sujet. Mais chacun sait que je n'y encourage personne, personne dont le désir ne soit pas décidé... Au reste le discours analytique exclut le vous qui n'est pas déjà dans le transfert, de démontrer ce rapport au sujet supposé savoir —qu'est une manifestation symptomatique de l'inconscient» (p. 67).

<sup>16</sup> He tratado esta cuestión en «La crisis del sujeto liberal», *Anales de la Cátedra Suárez*. Universidad de Granada, 1988.

del fin de siglo —como vengo desarrollando en otro lugar<sup>17</sup>— surge una sospecha radical sobre un sujeto culturalmente dominante, el de la burguesía, que descubre que:

a) no es autónomo, en el sentido voluntaristamente preconizado, sino que se descubre en camino costoso hacia su apropiación (que ya no es el modelo feliz del individualismo posesivo, en conocida expresión de MacPherson).

b) que sus metas en el sentido utilitarista (el que recupera Lacan en cierto momento de su *Éthique de la Pshychanalyse*) tienen un soporte, un bastidor más complejo de lo que el mercado como gran autorregulador de egoísmos sociales, con beneficio para todos, prometía.

c) que el sujeto no es individuo, por más que sea postulado como agente social por la regulación mercantilista. Sujeto (al menos tras *Massenpsychologie*<sup>18</sup>) es legión, es —como dicen los psicólogos de inspiración fenomenológica— grupo internalizado. Es, por decirlo con términos menos alusivos, una red de relaciones, de planos de la realidad social en conflicto, cuya armonía no está preestablecida. No hay equilibrio con un estado de naturaleza superado/alienado en la comunidad. Puede haber —el psicoanálisis como experiencia trata de mediar en este proceso— reconstrucción y construcción de identidad. Anámnesis y relato. Operaciones y experiencias todas ellas que se salen del espacio utilitarista.

Con estos elementos como presupuesto, podemos evocar tres maneras de entender este mandato moral:

1. La primera la aporta la red de interpretaciones que colocaron el sentido de la frase y la legitimación de la intervención en el núcleo de la psicoterapia del yo, del Egoanálisis. De una u otra manera, y sin echar mano de la etiqueta de la psicoterapia yankee como justificadora —aquellos a los que Freud prometía entre sádico e irónico «que les llevamos la peste»— en esta manera de leer la frase se inscribe un talante ético que tiende a reforzar, a modelizar, a dar al yo lo que es del yo (es decir todo lo que estaba en sombra). Que sea el modelo, como se dice, del yo del analista o del yo del sujeto integrado, o

<sup>17</sup> J. M. Marinas, «Viena fin de siglo: el contexto del psicoanálisis», *Máster de Teoría Psicoanalítica*, Fac. de Psicología, Univ. Complutense.

<sup>18</sup> «en la vida psíquica del individuo, el otro (*das Andere*) interviene con toda regularidad como ejemplo (*Vorbild*), como objeto (*Objekt*), como ayuda y adversario (*Helfer und Gegner*)...». Por eso se trata en el psicoanálisis de «la relación del individuo con sus padres, y hermanos y hermanas, con su objeto de amor, con su maestro y con su médico...todas estas relaciones se han convertido electivamente en objetos de la investigación psicoanalítica...pueden tener la pretensión de ser consideradas como fenómenos sociales». El psicoanálisis «esta psicología del individuo es desde el comienzo y al mismo tiempo psicología social en este sentido amplio pero completamente fundamentado». No hay oposición, para Freud, entre una psicología individual y la *Sozial- oder Massenpsychologie*, o al menos pierde, vista de cerca, mucha de su tajancia. G. S. XIII, 73-74. Vid. Assoun, P. -L. *Freud et les sciences sociales*, Armand Colin, 1993.

del sujeto triunfador, o de un sujeto flexible a la reconciliación con las voces interiores y la palabra común aunque escindida, no son sino variaciones sobre un modo de leer y de actuar lo leído.

2. Otra forma de entender la sentencia tiene que ver con las lecturas más explícitamente moralizadoras —no tanto en su contenido y eficacia, sino en su forma— que se desplazan del campo analítico hacia la aplicación de un mandato racionalizador en grado extremo: el moralismo de la ascesis, o del control estoico. Lograr la ataraxía, o la santa indiferencia, suponía en la tradición moralista —no sólo española— tener un yo al servicio de uno.

3. Cabe una tercera manera de entender este deber: el de hacer mudarse «eso que había en un yo que adviene». Otra forma lo traspone en «yo debe advenir», en literal y abrupta versión. Esta manera, más avisada sobre los excesos o las derivaciones de la interpretación yoística y releyendo a los maestros morales bajo otra luz, sugiere que *el deber consiste en hacer lugar al sujeto*.

Sujeto, o supuesto, que, como pulso que golpea las tinieblas, avisa —sin-tomáticamente— contra las consistencias del individuo, del yo de los papeles, de uno.

Dando por verosímiles estas tres formas de leer el mandato, y haciendo gracia de sus avatares institucionales (las guerras hermenéuticas), se pueden reunir las tres para pasar por encima de ellas, para venir a nuestra manera propia, presente de leer, y de hacer carne donde había letra. No sugiero una exégesis nueva sino, al contrario, un cierto paso atrás. Tampoco una genealogía, sino un reconocimiento del punto de vista que implícitamente hemos ido adoptando sobre el mandato freudiano. Unos para tenerlo en el archivo de las frases citables, otros para zanjar su sentido en una dirección pragmática moralista (no negar que hay cosas inconscientes, pero confiar en controlarlas: como quien no decía no creer en Dios, pero sí reconocía que «algo hay»), otros, más implicados, para realizar su sentido en la dirección de la cura (en la aventura y la experiencia de dos impares<sup>19</sup>).

Puesto que el mandato nos habla de un lugar (*Wo*), diríase que sigue estando presente el mismo modo de pensar que se sirvió de la metáfora de los lugares, esto es de las tópicas. Representaciones espaciales, conceptuales en realidad, que, luego, traduciendo y traicionando, o quizá incorporándolos a nuestros modos de hablar nacionales o gremiales, hemos cosificado o antropomorfizado (El yo, el ello, el superyo / el inconsciente, el consciente, o incluso el imaginario).

El desarrollo de Freud se establece sobre una larga operación que le antecede y que es la «desterritorialización del sujeto»<sup>20</sup>. Del sujeto entendido como campo de personajes que bullen dentro, propio de la cultura clásica,

<sup>19</sup> Lacan habla en el *Séminaire sur le Transfert* (Seuil/Paidós) de la radical imparidad (*oddity*) de la relación analista-analizante.

<sup>20</sup> J. M. Marinas, «La intimidad narrada», *Encuentro Iberoamericano sobre «El sujeto y el Texto: Filosofía, Literatura y Ciencias Sociales»* Salamanca, 1992, publicado en M<sup>a</sup> Teresa López de la Vieja (ed.) *Figuras del Logos*, Fondo de Cultura Económica, 1995.

se pasa —por mediación principal de la abstracción agustiniana— a una noción de intimidad : territorio interior abstracto, despojado de demonios, del daimon como fuerza propia, como inspirador moral socrático. El despojamiento que pide Kant de las fantasías, de las afecciones que perturban (Schwärmerei) completa el tránsito. Este cambio en las representaciones tiene que ver con los cambios en los repartos del territorio exterior: la cristiandad y el imperium no son ajenos a ellos.

¿Qué es este «dónde», cuál es su espacio, y cuál es el tiempo en el que ese mandato se debe cumplir? La forma es kantiana, y no sólo por su apariencia de máxima —Kant, al fin y al cabo llama de tú a su interlocutor general, universal— sino por dos rasgos más concretos: a) *la aparente exención del tiempo*, b) *el universalismo del sujeto*, marcado aquí no por la presencia del tú, sino exactamente por la ausencia de destinatario concreto. Podríamos suponer —y así leen quienes toman a Freud o a Lacan por metafísicos de la cultura o de la ética— que es para todo tiempo y para todo sujeto. Podemos suponerlo sabiendo que estas expresiones tienen fecha de caducidad y terreno limitado.

*Para todo tiempo* significa no una abstracción ahistoricista en este caso. Seguramente porque ni Freud ni sus seguidores no mistagogos perdieron nunca el sentido de la historicidad concreta. A pesar de los intentos de probar el universalismo, o el carácter multiculturalista del Edipo (episodio interesante de debate entre la antropología y el psicoanálisis : Malinowski, frente a Geza Roheim<sup>21</sup>, y Lévi-Strauss haciendo una síntesis formalista), el alcance del mandato tiene un contexto claro: se pronuncia después de la Viena real e imperial, después de la crisis del ego liberal, después de que los demonios conjurados por la ilustración volviesen en la forma del odio tecnificado a todas las diferencias.

Para todo tiempo, allí donde eso estaba, debe poder llegar a darse un yo. Un sujeto que pueda saber de su movimiento de advenir. Sujeto que si es yo es porque está espoleado por un saber que no es sólo el progresivo darse cuenta de las escenas borradas en la fuente desconocida del dolor y los trastornos. También lo podrá ser —y en esto Freud cumple el talante y el programa ilustrado, en la medida en que trabaja las contradicciones de este programa— si sabe actuar en el escenario de la diversidad amenazante que estalla en conflicto, que refina el sistema de la explotación.

La explotación significa a la letra sacar fruto y renta del trabajo de los definidos en rango ontológico inferior. «Sfrutare» se dice en italiano, y quizá el análisis esclarece un sentido de este «fruere» que el otro victimizado aporta, incluso dentro de uno mismo.

«Para cualquier ocasión concreta que se abre tras la eclosión de las diferencias»: este es, pues, el sentido del «para todo tiempo». Luego veremos

---

<sup>21</sup> Geza Roheim (1969) *Psychanalyse et anthropologie*, Seuil. Elisabeth Roudinesco (1993), *Jacques Lacan*, Fayard, pp. 275-280.

otra versión que inscribe en más precisamente en otro tiempo: el del análisis, y desde él hace efecto.

Para todo sujeto puede traducir un destinatario vacío: no hay destinatario literal. O puede suponer una mayor amplitud de destinatarios, precisamente por su indeterminación. ¿Es el sujeto de la cura y sólo ella o él? ¿Hay pretensión de universalización en el mandato freudiano?

La respuesta tiene dos dimensiones, una de ellas, culturalista y otra más directamente ética.

La que podemos llamar culturalista tiene en Freud su máximo exponente, en la medida en que su interpretación general de la cultura (los límites del proceso civilizatorio) constituye el marco de las sugerencias morales. Ya se trate de una modalidad de la propuesta naturalista (del diagnóstico de la crisis de la cultura se derivan reglas morales) o de una posición más interna, una refundación de la experiencia moral, que trabaja en el interior mismo de la ética, que no es meramente consecuencialista ni descriptiva. No deriva, para entendernos, de una sociología de la crisis, aunque suponga trabajar en una antropología de base, que la incluye, que no la abstrae, ni la convierte en mito universal.

La hipótesis del culturalismo de Freud ha dado pie a numerosas etiquetas muy conocidas que añadieron al baldón de pansexualista, el de biologicista (la primera etiqueta desde la derecha, la segunda desde la izquierda, como en el ejemplo de Bajtin). Ambas resuelven la propuesta moral freudiana en los tiempos de la crisis de entreguerras, en un pesimismo adaptacionista.

A mi entender el reduccionismo de estas caracterizaciones tiene más que ver con los circuitos, institucionales por supuesto, de transmisión del hallazgo freudiano que con el núcleo de este mismo.

Pero es posible, como Habermas, Lorenzer y otros, desde la herencia de Frankfurt, o desde otras formas de la filosofía y la sociología crítica, aproximarse a la propuesta ética de Freud considerándola en sí misma, es decir en el desplazamiento que opera en el interior de los sistemas morales y en el planteamiento abierto, emancipador, de la ética del psicoanálisis. Esta vía se concreta en la máxima que luego consideramos, a saber, la recomendación «Lieben und Arbeiten» del Freud moralista por única vez.

La vía más directa, o más explícitamente no culturalista, de tematizar el sujeto de la ética tiene en su representante en las propuestas éticas de Jacques Lacan, especialmente en tres textos (los seminarios VII, *L'éthique de la psychanalyse*; VIII, *Le transfert*; y XVII, *L'envers de la psychanalyse*).

Su tematización tiene que ver con el enfoque directo de la perspectiva moral y la fundamentación de una ética que constituye no una deriva, o una consecuencia, sino el núcleo mismo de la aportación psicoanalítica. Aportación que literalmente es algo que se lleva desde un sitio a otro, que se desplaza para ponerlo como don.

Puede ser un desplazamiento a los márgenes<sup>22</sup> o una mirada desde el envés, o incluso, como dice Ignacio Gárate, que impulsa a resucitar el

<sup>22</sup> Es el título que el P. Bernaert da a su excelente libro *Les marges de la psychanalyse*, Seuil, 1988.

estatuto teórico del psicoanálisis<sup>23</sup>. La teorización, la reflexión ética, la construcción conceptual surge en propio contexto de la *experiencia* analítica. Aunque no se confunda con él.

En expresión de Juranville, que habría que tomar como sugerencia para trabajar, esa teorización ética es la que impide al análisis caer en la «impostura de la acción»<sup>24</sup>. Aunque la reflexión ética no sea coto vedado de la filosofía académica, ni de la teorización que los analistas hacen fuera de la sesión.

Lacan, como vemos por sus respuestas a la cuestión ética ancla el sentido de la máxima freudiana en el corazón de la experiencia analítica.

Contexto bullicioso, si se me permite la expresión, en el que aquél de quien se supone que sabe, no sabe —no ejerce un saber constituido, sino que descubre y pone puntos al decir del que se analiza— y el que no sabe de sí —el analizante— es quien genera o inventa un saber que no tenía.

Este es el tono de una respuesta que Lacan da en el breve coloquio de una de las sesiones del seminario sobre el «envés» del psicoanálisis:

- «¿Piensa usted que las ideas que recibe de la práctica del psicoanálisis le aportan alguna cosa que no puede encontrarse fuera?»

- «Precisamente porque lo pienso es por lo que me afano (je me donne tout ce mal) desde hace dieciocho o diecinueve años. De otro modo, no veo por qué lo haría.. Y no veo qué me destinaría a que se añada expresamente mi nombre a la lista de los filósofos, lo que no me parece enteramente juicioso» (*Lenvers de la psychanalyse*, p. 169).

Coqueterías, o modestias, aparte —pues sabemos que Lacan, más allá de pretender como salida la agregación de filosofía, quiso el reconocimiento de los filósofos: se juntó con los dos rusos Koyré y Kojève, discutió y ninguneó luego a Sartre y acogió a un Heidegger que desembarcaba en Francia— parece haber aquí una voluntad de reconocer un trabajo de ficción o ideación, que tiene que ver no, como dice Max Cocoynaq, con el psicoanálisis como *performance culturelle* —como cultura hecha espectáculo—, sino con un saber del sujeto, del sufrimiento de su insistencia.

Lacan, hace una acotación de esta máxima de Freud, que nos puede aclarar en qué sentido Freud lo plantea como un ideal emancipatorio, pero del que sólo puede hablar *a través de la experiencia del análisis*:

«Es al analista y sólo a él a quien se dirige esta máxima que he comentado tantas veces *Wo Es war soll Ich werden*. Si el analista trata de ocupar este lugar, arriba a la derecha que determina su discurso, es precisamente por no estar allí

<sup>23</sup> Ignacio Gárate, «Resucitar el estatuto teórico del psicoanálisis», *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, n° 4, 1988. También es sugerente su comentario «Quel fut Lacan?», (1993) a la biografía realizada por Elisabeth Rudinesco.

<sup>24</sup> A. Juranville *Lacan et la philosophie*, PUF 1984, p. 8: «L'une à l'autre, philosophie et psychanalyse se sont affrontées et nouées. L'une est le symptôme pour l'autre. Mais sans la psychanalyse, aujourd'hui, la philosophie serait ce qu'elle est sans ce qui lui pose problème, discours illusoire sans réalité, et la psychanalyse, sans la philosophie, verserait à l'imposture de l'action».

en absoluta para sí mismo. Allí donde estaba el suplemento de gozo, el gozo del otro, es donde yo, en tanto que profiero el acto analítico, debo llegar»<sup>25</sup>.

## 2.2. «Lieben und Arbeiten» (Amar y Trabajar)

La segunda máxima moral tiene el aire de un consejo, casi de una transmisión que se otorga gratuitamente a quien, estando cerca, se aproxima. El contexto nos lo recuerda, entre otros, Erikson:

«A Freud le preguntaron en cierta ocasión qué es lo que pensaba que una persona normal debía ser capaz de hacer bien. El que le interrogaba esperaba probablemente una complicada y ‘profunda’ respuesta. Pero Freud dijo sencillamente: ‘Lieben und arbeiten’ (amar y trabajar). Vale la pena meditar esta sencilla fórmula, ya que es más profunda de lo que parece. Pues cuando Freud dice ‘amar’, se refiere a la generosidad de la intimidad tanto como al amor genital; cuando dice ‘amar y trabajar’ alude a una productividad laboral general que no preocupe al individuo hasta el punto que pueda perder su derecho o su capacidad para ser una persona sexual y amorosa»<sup>26</sup>.

Si reproduzco la máxima con el comentario eriksoniano es por ejemplificar también algo de aquella recepción talmúdica a la que me refería al principio. Porque hay aquí algo más que un consejo de vida buena, en el sentido aristotélico del término. Y más que una lectura productivista del ilustrado Freud. E incluso es posible apuntar cuánto sobre «amor» y «trabajo», cuanto sobre eros —que no es un principio metafísico y ontológico transcultural— desarrolla la ética que es condición de la experiencia analítica. Hasta el punto de que, como es sabido, Lacan aproxima, hasta sinonimizarlas, la experiencia de la transferencia con la del enamoramiento.

No parece que deba entenderse la máxima como un «para todo tiempo y todo lugar», que recomienda un justo medio burgués. Hay más determinaciones en juego, como para hacer de la máxima un trasunto de la moral hippie corregida por la superación de la desidia.

La anticipación del sujeto —en el sentido de sujeto moral, sujeto de la ética— que Freud sugiere tiene el carácter de marcar el espacio de un sujeto desengañado. Es decir un ideal cívico, puesto que el psicoanálisis es una práctica «exquisitamente social», en la que todo aquel que trata de levantar las alienaciones, lo que personalmente le enajena, le pone fuera de sí, le hace extraño a la capacidad de llevar su propia vida, no se engaña respecto a la alienación de la cultura. Alienación en la que consiste la cultura, y alienación

<sup>25</sup> «C'est à l'analyste, et seulement à lui, que s'adresse cette formule que j'ai si souvent commenté du *Wo es war, soll Ich werden*. Si l'analyste essaye d'occuper cette place en haut à gauche qui détermine son discours, c'est justement de n'être absolument pas là pour lui-même. C'est là où c'était le plus-de-jouir, le jouir de l'autre, que moi, en tant que je profère l'acte psychanalytique, je dois venir» (*Lenvers*, p. 59, sesión del 14 de enero de 1970). La posición «arriba a la izquierda» la entiendo como el lugar del llamado objeto a minúscula, en la teoría de los cuatro discursos.

<sup>26</sup> Erik H. Erikson, *Identidad, juventud y crisis*, Taurus, 1980, pp. 117.

concreta que la cultura del capitalismo en desarrollo superpone («sobre-represión», decía el Marcuse de *Eros y civilización* y de *El hombre unidimensional*, y conviene recordarle a este propósito).

«No se engaña» quiere decir, al menos, que no cierra el ámbito de su análisis, o de su analizar, en el espacio de la biografía reconstruida. Sino que se ve impulsado a pensar fuera esas ideas, ideas que, como veíamos en la frase de Lacan, no son meras cuestiones cognitivas. Aunque den para fabricar topologías, representaciones y hasta nudos borromeos que *muestren* los procesos del sujeto. Son ideas que trabajan a unos y otros desde un punto de vista estrictamente ético. Más allá de la *Sittlichkeit*, de las moralidades de la época en que vivimos, o mejor dicho, dándoles otra vuelta, viéndolas desde los márgenes, o reflexionándolas desde su envés, se acota el problema moral que es interpersonal.

Como Habermas ha desarrollado, en *Conocimiento e interés*<sup>27</sup>, la aportación freudiana no olvida la crítica de las determinaciones de la producción, pero trata de levantar sobre todo las formas distorsionadas de la socialización, de la comunicación.

«La historia de toda civilización muestra, ante todo, los caminos que emprenden los hombres para compaginar sus deseos insatisfechos con las condiciones de otorgamiento o de rechazo que dicta la realidad; condiciones en sí mismas sometidas a cambios y modificaciones que vienen del progreso técnico» (Freud, *Gesammelte Werke*, VIII, 415, citado por Habermas).

«Amar y trabajar» se implican, pues, desde un análisis de la cultura del tiempo. De la crisis del capitalismo de producción, del fetichismo de la mercancía como modo de interacción generalizado. Y se implican para alguien que, como hemos visto, ha hecho la opción ética de trabajar lo sistemático de la acción, sus nudos, desde el paradigma científico.

Por eso escandaliza —hablando del amor (eros / ágape)— la revisión fuerte que Freud hace, poniendo el acento mayor en el sopesar, como quien balancea un objeto de valor sospechando de su ganga, el mandato judeocristiano del amor al prójimo. Y Lacan replicará, más desde dentro de la tradición católica conservadora en la que se crió, sopesando el mandato «amarás al prójimo como a tí mismo». El progreso civilizatorio no es evidente. La opción es acompañar sus síntomas, descifrar sus jeroglíficos.

Es la misma convicción que tenía, entre otros, Marx:

«El valor... no lleva su descripción marcada en la frente. Antes bien, transforma todo producto del trabajo en un jeroglífico social. Más adelante, los seres humanos intentan descifrar el jeroglífico, desentrañar el secreto de su propio producto social, pues la determinación de los objetos útiles como valores es su producto social y —en la misma medida— su lenguaje»<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> J. Habermas, *Conocimiento e interés*, Siglo XXI, 1980, p. 273.

<sup>28</sup> Karl Marx, *El capital*, citado por David Frisby en *Fragmentos de la modernidad, Teorías de la modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamin*, Visor, 1992, p. 51.

La reunión del valor con el lenguaje nos sitúa ante la perspectiva de un Lacan que no inventa de la nada. El suplemento de valor, plusvalía, Lacan —en *L'envers de la psychanalyse*— lo relaciona directamente con su concepto de suplemento o plus de gozar que se muestra cifrado en la letra. Relación que puede ayudarnos a entender por qué Freud aconsejaba a los psicoanalistas en formación —como se decía en la época— que hicieran muchos jeroglíficos.

### 2.3. «Ne pas céder quant à son désir»

(No ceder en cuanto a su deseo)

Lacan, a partir de la reducción, o del hecho de acotar el espacio de la ética en el escenario del análisis, nos marca un desarrollo peculiar. Se puede decir que la gran deriva que en sus seminarios va estableciendo, con una pormenorizada revisión de los principales filósofos morales (de Sócrates a Heidegger), tiene como intención primera no una posición erudita —que lo es hasta extremos manieristas— sino esclarecer el corazón ético, por ser relacional y transferencial, de la experiencia analítica.

Las experiencias que se espejean en el análisis tienen que ver con el problema radical de la medida, la valoración de la acción humana<sup>29</sup>, el sentido de la vida, no metafísicamente planteado, sino desde el peso de llevarla cada cual.

Desde aquí, el saber sobre la sociedad —sus pautas y juegos de cooperación y conflicto— y sobre la cultura —su ficción de los orígenes, su articulación simbólica— se anclan en una experiencia personal: la del deber y del placer, la de la referencia sancionadora y la búsqueda de la felicidad. Algo que tiene que ver con la postulación del bien.

Lo aparentemente no social de la propuesta de Lacan tiene que ver con la cautelosa sospecha del valor de intervención del análisis, cuando este valor se entiende inmediato y salvífico.

No es tanto una educación del carácter, según los designios de la ciudad (perspectiva clásica del «sé el que eres»), ni tampoco la exaltación de un fondo instintual que hay que liberar (perspectiva moralista en la que los reaccionarios, con temor, y los progresistas de hace unas décadas, con entusiasmo, coincidían).

Es la búsqueda de nombres para una experiencia que retoma el sabor de la ética aristotélica, de tanto interés desde los tiempos del propio Freud que asiste a un curso de Brentano sobre Aristóteles (1887). Y también la ética kantiana, el momento ilustrado, que funda la modernidad y anuncia las paradojas (universalismo / peculiarismo, posición universal / sujeto concreto) en las que seguimos.

<sup>29</sup> J. Lacan *Éthique de la psychanalyse*, ed. Seuil, p. 359.

La revisión de las éticas mayores la emprende Lacan desde una fenomenología de la experiencia moral, que asoma inmediatamente en el análisis. Tanto en los avatares del analizante como en la deontología del analista. Es decir —y por ahí empieza— tanto en la experiencia de la culpa (la morbilidad de la culpa) como en lo que el analista hace con su propio deseo, que no queda excluido en la relación de análisis.

Entre las éticas materiales (la idea de vida buena, y, tras ella, la de sumo bien) y las formales (lograr la posición de universalizar respecto de un otro tomado como fin y no como medio), Lacan trabaja el síntoma que culturalmente han producido: «cómo se puede querer el bien del otro».¿

¿Qué tipo de bien? ¿Quién lo define? El mandato moral de amar al prójimo como a uno mismo ¿a qué nos abre? ¿Qué significa, entonces, amarse a sí mismo?

El recorrido que Lacan propone y comparte con los trabajos de Klossowski y, sobre todo, de Bataille implica una reflexión directa sobre el sujeto de la ilustración. *Kant con Sade* es un texto ejemplar de esta voluntad de situar el debate ético en la figura central que es el sujeto moral kantiano y su crisis. El universalismo que funda la ética contemporánea tiene su antecedente en la universalización del mandato del gozo sadiano como un principio formal y universal. El despojamiento de lo que uno siente es homólogo en Kant y Sade.

Horkheimer y Adorno<sup>30</sup> habían tenido una intuición semejante tratando la figura de Juliette en la encrucijada de la apuesta de la modernidad: no sólo cultural, sino moral. La ataraxia espinosiana, la comprensión de lo que puede un cuerpo, suma —desde la edad temprana de Lacan— a esa intuición del proyecto y de la herencia ilustrada, una manera no moralizante de trabajar la dimensión moral del análisis.

«Hacer las cosas en el nombre del bien, y más aún en el nombre del bien del otro, eso es lo que está muy lejos de protegernos no sólo de la culpabilidad, sino de todo tipo de catástrofes interiores. En particular no nos protege de la neurosis y sus consecuencias. Si al análisis tiene un sentido, el deseo no es otra cosa que lo que soporta el tema inconsciente, la articulación propia de lo que nos hace arraigarnos en un destino particular, que exige a cada instante que la deuda se pague, y vuelve, y regresa, y nos lleva siempre a un determinado surco, el surco de lo que es propiamente nuestro surco»<sup>31</sup>.

Tratar de querer el bien del otro, no es un enunciado inocente, porque pide que lo queramos como a nosotros mismos. La dialéctica del otro —que Hegel, Nietzsche y Heidegger, tres discursos poderosos de los que tanto se sirve Lacan, nos han desvelado— sirve de vía real para hacer un dibujo del propio querer. Por eso Lacan explora la transferencia desde la lectura del Banquete de Platón. Por eso amalgama, rapiña y desplaza a tantos filósofos

<sup>30</sup> M. Horkheimer y Th. Adorno *Dialektik der Aufklärung*. «Exkurs II: Juliette oder Aufklärung und Moral», G. W. Fischer Verlag, Bd. 5.

<sup>31</sup> J. Lacan *Éthique de la psychanalyse*, pp. 368-370 (trad. mía).

morales. Aunque, precisamente en nombre del discernimiento, no podamos nosotros aglutinarlos ni tomarlos como amos.

Aunque, en concreto, resulte difícil —«imposible», decía Lévinas— «perdonar a Heidegger»<sup>32</sup>. Aunque dudemos nosotros a propósito de Lacan sobre cómo es posible conceptualizar el hondón de la eticidad desde *das Ding* (la Chose, la Cosa, La Madre) sin incurrir en alguno de los dos riesgos que apunto con toda cautela: el de regresar al sentimiento oceánico, o bien el de proporcionar una mitología que entiende el revés de la ética, su parte maldita, de una manera ahistórica<sup>33</sup>. Es decir, no como roca de la castración, como ombligo del sueño —límites ficcionales de la constitución del sujeto— sino como una necesidad, que confunde ética y ontología.

Y que justifique el no seguir insistiendo, solitarios y solidarios, en discernir el deseo más allá del discurso universitario, del discurso del análisis, en un discurso emancipador de la ciudad: es decir construyendo una ética.

La búsqueda de un sentido de nuestra acción, de nuestra vida, no se agota en el servicio de los bienes de lo público ni en la computabilidad de nuestras acciones, sino en la persecución de un bien que no se llena definitivamente de contenidos, sino que se desplaza en la tensión del deseo. No se proclama, pues, una «apatheia», un cesar de las afecciones, ni una morigerada reconciliación con lo complejo de nuestras ganas (el moralismo comprensivo sobre el que Lacan ironiza, *Éthique*, p. 13).

Esta tradición de la ética derivada del psicoanálisis entendido como moralismo de la morigeración, reduce a moralina conservadora la tarea del psicoanálisis de la ética y oculta en parte su trabajo en mostrar las quiebras y la contradicciones del momento ilustrado. Por eso el tercer momento, el de esta máxima tercera, instaura el psicoanálisis como ética. Porque se ofrece como un espacio que permite abrir una pregunta ética propia.

Más allá de formular una antropología y una teoría de la cultura en la que se apoya la normalización (ética del psicoanálisis), más allá de servirnos para una reflexión crítica de los avatares de la modernidad en larga crisis y aplazada promesa (psicoanálisis de la ética), la experiencia analítica se presenta como una experiencia ética que no es de un contenido, ni utilitarista, ni puramente formal. Permite dialógicamente, entre desiguales, iniciar

<sup>32</sup> E. Lévinas, *Ética e infinito*, Visor, 1992.

<sup>33</sup> Sobre la confusión de ética y ontología en Heidegger pueden verse estos testimonios de su discípulo Karl Löwith: «La definición filosófica de la existencia (*Dasein*) como un *factum brutum* que 'es y debe ser' (*Ser y tiempo*, p. 29) se corresponde exactamente con el 'realismo heroico' de los rostros alemanes creados por el nacionalsocialismo tal y como nos miran desde las fotografías de las revistas. En el auditorio de Heidegger 'se filosofaba con el martillo', como Nietzsche lo había hecho en *El ocaso de los dioses* pero sin la brillantez de su agudeza espiritual. Pero mientras Nietzsche ganó prestigio restándose al *Reich* de Bismark, la 'más importante y libre' aportación de Heidegger en la filosofía del período de rectorado es el *factum brutum* de los acontecimientos al que da el sublime nombre de destino» (K. Löwith, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*. Visor 1993, p. 61). «Los libros de la Antigüedad, los de la Edad Media, y los de la Edad Moderna, todos le eran igualmente familiares, pero la sociología y el psicoanálisis le resultaban repugnantes» (*ibid.* p. 67).

una tarea en la que no debemos cejar: la de discernir «sobre el deseo que nos habita» (*Éthique*, pg. 362). Como Horkheimer dice en su despedida necrológica a Adorno:

«Sus miembros (los de la Escuela de Frankfurt) estaban unidos en especial por una serie de ideas comunes o, para decirlo, con otras palabras, por la Teoría crítica. Esta se basa en el convencimiento de que somos incapaces de describir lo Bueno, lo Absoluto, pero que sí podemos caracterizar aquello que nos hace padecer, que necesita ser transformado y debería unir a todos los que se empeñan por conseguirlo en un esfuerzo comunitario y de solidaridad»<sup>34</sup>.

Por eso más que defender los gremios, los castillos o las sectas nos compete contribuir al esfuerzo por nombrar las formas dolorosas de la crisis de identidad, las causas y los modos del sufrimiento y de la injusticia, las maneras del engaño y del autoengaño, los reclamos del poder y la posible voluntad de no subordinarse. Tareas que competen a todo hijo de vecino a condición de que no digamos «todo el mundo es bueno», o alguna forma de fusión parecida que no respete (que no analice) las diferencias y los conflictos.

---

<sup>34</sup> M. Horkheimer (1971) «Gedenkworte. Th. Adorno zum Gedächtnis», en *Teoría crítica*, Barcelona, Barral, 1973.