

Etica y Psicoanálisis

Rodolfo Moguillansky

“Querido Umberto Eco: He aquí la pregunta que, como ya le anticipé en la última carta, tenía intención de hacerle. Se refiere al fundamento último de la ética para un laico, en el cuadro de la posmodernidad. Es decir, más en concreto, ¿en qué basa la certeza y la imperatividad de su acción moral quien pretende no remitirse, para cimentar el carácter absoluto de una ética, a principios metafísicos o en todo caso a valores trascendentes y tampoco a imperativos categóricos universalmente validos?”

Carlo María Martini (Obispo de Milán)

“Querido Carlo María Martini: ...La dimensión ética comienza cuando entran en juego los otros. Cualquier ley, por moral o jurídica que sea, regula siempre relaciones interpersonales, incluyendo las que se establecen con quien las impone. ...los demás están en nosotros. Pero no se trata de una vaga inclinación sentimental, sino de una condición básica. Cómo hasta las más laicas entre las ciencias humanas nos enseñan, son los demás en su mirada, lo que nos define y nos conforma. Nosotros no somos capaces de comprender quién somos sin la mirada y respuesta de los demás”.

Umberto Eco¹

¹ Umberto Eco y Carlo María Martini, 1996, *En que creen los que no creen. Un diálogo sobre la ética en el Fin del Milenio.*

0. ETICA Y PSICOANALISIS

Para abordar este tema voy a partir de dos preguntas:
–¿Es el mal –radical– una categoría del psicoanálisis?
–¿Cómo pensamos el mal desde el psicoanálisis?

1. LA CUESTION DEL “MAL RADICAL” Y EL SUJETO NATURAL

“¿Qué nos faltó para que la utopía venciera a la realidad? ¿Qué derrotó a la utopía? ¿Por qué con la suficiencia pedante de los conversos, muchos de los que estuvieron de nuestro lado..., traicionan la utopía? ¿Escribo de causas o escribo de efectos? ¿Escribo de efectos y no describo causas? ¿Escribo de causas y no describo efectos? Escribo la historia de una carencia, no la carencia de una historia.”

Andrés Rivera ²

La noción de “mal radical”, incluye a mi juicio, pensar “el mal” como incluido en la naturaleza humana, o dicho en otras palabras incluye conjeturar un *sujeto natural*. El hombre natural que glorificó Rousseau (1762), para ser humano tiene que culturalizarse, los humanos no nacemos como tales.

Más allá de cualquier hipotética cura futura de naturaleza biológica, neurológica o química –si bien son curas que Freud alguna vez profetizó–, la cura psicoanalítica –sus indicaciones, sus límites y los modelos teóricos en que se apoya– tiene lugar en un espacio que se constituye alrededor de un sujeto no natural, el sujeto del inconsciente; más aún, diría que el psicoanálisis –si es que existe ese sujeto natural– no se ocupa de un *sujeto natural*.

Lo inconsciente, en mi perspectiva, llega a tener existencia en una subjetividad humana que se origina en el cruce que se produce en el encuentro entre el cuerpo del *infans* y los enunciados de fundamento que impone la cultura.

El recién nacido tiene muchos reflejos neurológicos. El reflejo más visible y más importante es *el reflejo de Moro*, que consiste en

² Andrés Rivera, 1993, *La revolución es un sueño eterno*, pág. 84.

lo siguiente: cuando al recién nacido se le mueve bruscamente o nota alguna alteración del equilibrio, e incluso cuando hay un ruido fuerte, extiende sus brazos y piernas, dobla el cuello y la espalda hacia atrás para acabar cerrando los brazos. Si bien al nacer tenemos reacciones de alarma instintivas como *el reflejo de Moro*, el recién nacido irá perdiendo los reflejos durante los primeros meses, y con la desaparición de estos reflejos, aparecen los actos y movimientos conscientes. La conciencia humana y su determinación inconsciente no es algo con lo que el cachorro humano viene al nacer, surgen en los humanos por este proceso cultural que nos es impuesto. En ese sentido, los sentimientos que experimentamos, y la calificación que les adjudicamos, en tanto humanos, no son producto de reacciones –instintivas– predeterminadas, pre-experienciales.

Sólo es posible ser humano en lo que construimos con la herencia que recibimos en la relación humanizante con otros humanos; la cultura organiza un mundo humano con una regla organizativa central: el “tabú del incesto”.

Coincidiría entonces con Umberto Eco cuando dice, como cité en el epígrafe, que *“la dimensión ética comienza cuando entran en juego los otros. Cualquier ley, por moral o jurídica que sea, regula siempre relaciones interpersonales, incluyendo las que se establecen con quien las impone”*.

“...los demás están en nosotros. Pero no se trata de una vaga inclinación sentimental, sino de una condición básica. Cómo hasta las más laicas entre las ciencias humanas nos enseñan, son los demás en su mirada, lo que nos define y nos conforma. Nosotros no somos capaces de comprender quién somos sin la mirada y respuesta de los demás”.

Entran en juego los otros, al instituirnos como sujetos en el seno de las reglas que rigen en la estructura de parentesco. Esta imposición nos instauro como sujetos del inconsciente. Piera Aulagnier, teoriza este problema alrededor de la noción de “Contrato narcisista” (Piera Aulagnier, 1975). Esta coacción, que instituye nuestro modo de sentir y pensar dentro del pentagrama dado por la estructura de parentesco, impone renuncias instintivas.

El proceso de represión que nos humaniza, lleva a la emergencia de deseos, y sentimientos determinados por ese orden inconsciente, e instauro como contrapartida un sistema de ideales, que configuran una *utopía* a la que se dirigirán entonces los anhelos humanos. Los humanos entonces, por su propia constitución, vivirán inexorable-

mente *la historia de una carencia* —como dice Rivera— frente a su sistema de ideales.

Postular que el inconsciente emerge en el ser humano al culturalizarse, implica que los conflictos éticos humanos también surgen en este cruce. El espacio del psicoanálisis se constituye alrededor de conflictos éticos: en el enfrentamiento con un conflicto ético soslayado y el desencadenamiento de una dialéctica ética estancada.

2. SOLO CON LA ADQUISICION DE CATEGORIAS ETICAS TIENE SENTIDO LA NOCION DE BIEN Y DE MAL

Volviendo a Freud podríamos decir, en una apretada síntesis, que la subjetividad que propone el psicoanálisis se constituye a partir de un primer período de inmoralidad infantil en que se dan los sucesos que son el germen de la neurosis ulterior. Primero sucede la experiencia de seducción pasiva y luego el acto agresivo sexual activo que retorna como autorreproche. Este autorreproche se asocia al recuerdo del acto placentero que se reprime reemplazándose por un síntoma primario de defensa. Los diques —la vergüenza, el asco y la desconfianza hacia sí mismo— instituyen síntomas de una clase que permiten que el sujeto se instale en una “salud aparente” que evita la enfermedad, hasta que en un momento ulterior la defensa fracasa con el retorno de los recuerdos reprimidos.

Es decir que no hay enfermedad, ni durante la “inmoralidad” infantil, ni durante el período de salud aparente. Solamente con la inclusión de las categorías éticas se instituye lo reprimido, la defensa y al fracaso de la misma.

Cuando se enlaza un autorreproche a una primera experiencia de placer se inscribe un *Mal moral* en su bien natural y un *Bien moral* en su mal natural. Esta paradoja se resuelve porque esta inscripción, que constituye la esencia de lo reprimido, ofrece satisfacciones sustitutivas a la descarga instintiva con la satisfacción de ideales. La promesa que trae la satisfacción del ideal sería entonces el pasaporte privilegiado que permitiría la renuncia a la satisfacción pulsional, en tanto dicha promesa es proveedora de satisfacciones sustitutivas.

Respecto de este sistema de referencia que adquirimos, evoquemos que Freud a lo largo de su obra desarrolló la idea que afirma que de la elaboración de la sexualidad parten las columnas que sostienen

los contrafuertes del edificio en que advienen los paradigmas éticos humanos. Esto da origen a una idea revolucionaria: el *imperativo categórico*—el referente para calificar nuestras conductas—propuesto por Kant (Kant, 1797), según el psicoanálisis, tiene origen y encuentra sus basamentos en la elaboración que cada ser humano hace de su sexualidad infantil.

Recordemos para enmarcar el tema que Kant en *Metafísica de la ética* había descripto su sistema basado en la idea de que la razón es la autoridad de la moral. Kant afirmaba que los actos de cualquier clase han de ser emprendidos desde un sentido del deber que dictase la razón, y que ningún acto realizado por conveniencia o sólo por obediencia a la ley o costumbre puede considerarse como moral. Kant describió dos tipos de órdenes dadas por la razón: el *imperativo hipotético* que dispone un curso dado de acción para lograr un fin específico; y el imperativo categórico que dicta una trayectoria de actuación que debe ser seguida por su exactitud y necesidad. Kant formuló el imperativo categórico de diversas maneras (no opuestas, sino complementarias). De ellas cabe destacar dos: “No obres nunca sino de manera que puedas querer que la máxima que rige tu obrar se transforme en ley universal.” (No busques privilegios, ley privada, ni excepciones. Piensa qué pasaría si todos obrasen del mismo modo. No hagas lo que no te gustaría que otros hicieran.) “Obra de tal modo que uses a la humanidad —tanto en tu propia persona como en la persona de cualquier otro— siempre como un fin, nunca como un medio.” El Imperativo Categórico, o imperativo apodíctico es un Mandato con carácter universal y necesario: prescribe una acción como buena de forma incondicionada, manda algo por la propia bondad de la acción, independientemente de lo que con ella se pueda conseguir. Declara la acción objetivamente necesaria en sí, sin referencia a ningún propósito extrínseco. Para Kant sólo este tipo de imperativo es propiamente un imperativo de la moralidad.

Volviendo a nuestro eje, podemos decir, redundando, que la sexualidad infantil por exigencias de la cultura está destinada a ser *reprimida*; un derivado de la represión de la sexualidad es la emergencia de *ideales*, que tomarán más tarde la forma de *imperativo categórico*.

La sexualidad reprimida encuentra en los ideales las vías para encontrar satisfacciones sustitutivas. Los humanos desde esta concepción transitarán en su vida entre una satisfacción de la pulsión, nunca lograda —origen de un omnipresente *malestar* cultural— y un

sustitutivo cumplimiento de ideales. Al erigir un ideal, desde el cual quedamos marcados como humanos, la vida no vale la pena de ser vivida por ella misma si no tiene un sentido, sentido que como tal, paradójicamente está fuera de la vida misma.

La represión en la que nos humanizamos, es la que permite diferenciar un Yo Ideal donde el bebé queda predicado por el otro como objeto de amor y de perfección, “his majesty the baby”, de un Ideal del Yo donde el bebé queda a expensas del amor del otro devenido ideal y subordinado a un deseo para siempre asintótico, donde se hace imposible hacer coincidir, unificar haciendo uno al Yo con el ideal, para recuperar al supuesto Yo Ideal perdido. El sujeto en la humillación que siente frente a la perfección del ideal tiene la medida de lo que perdió, sin haberla tenido nunca antes y sin poder tenerla jamás después.

3. EL MAL, EL JUICIO DE ATRIBUCION Y EL JUICIO DE EXISTENCIA

Partiendo de la anterior peana, sugiero que en la obra de Freud, a los efectos de este tema, se pueden distinguir dos versiones distintas de lo que se considera “mal”: lo considerado –teniendo al ideal como sistema de referencia– por el juicio de atribución y lo implicado por el juicio de existencia.

El juicio de atribución comprende lo que produce *desagrado* y sus variantes, *la culpa, el asco, la vergüenza, el miedo*.

El juicio de existencia abarca lo no-significado: *la falta de significado, la destrucción de significado, lo que nunca va a ser significado, más ligado al horror, lo ominoso, lo extraño*.

3. 1. El juicio de atribución

Freud en la primera tópica privilegió lo que sobrevenía con el juicio de atribución. Para esta versión, la realidad (psíquica) con la que trata el psicoanálisis es la que resulta de la incorporación de las significaciones en el Yo asociadas a *lo desagradable* que surge ante el levantamiento de la represión.

3. 2. El juicio de existencia

En “Más allá...”, el Yo ya no sólo tiene que lidiar con lo negativo,

en tanto desagradable que proviene de los significados que emergen por el levantamiento de la represión, sino con lo negativo de lo no-significado. Se agrega así a lo negativo, tributario del juicio de atribución, lo negativo del juicio de existencia; se suma entonces a lo que trae culpa o vergüenza en el territorio del *heimlich*, lo no representado, lo irrepresentable que se nos muestra con el ropaje de lo extraño y horroroso del *unheimlich*.

Freud hizo este planteo porque percibió que en las neurosis de guerra, en donde a *contrario sensu* de lo esperado por su ensayo sobre los sueños, no aparecía deformación de aquello que desagradaba a la conciencia. Se encontraba en cambio con una machacona reproducción de lo igual, lo traumático sucedido no dejaba de reiterarse sobre un fondo de intensa angustia. Concluyó que en la constitución de la realidad psíquica además de descartar por el desagrado que nos producen ideas y sentimientos semantizados como prohibidos o pecaminosos, tenemos horror al vacío, nos suele espantar lo inesperado, la falta de sentido que acompaña a lo traumático, al accidente.

Pero Freud mostró que no necesitamos tener accidentes—sin dejar de ver la importancia que éstos tienen— para que nos topemos con el *unheimlich*. Nuestro aparato psíquico es insuficiente respecto de la pulsión. Esta es la innovación central en este punto que trae “Más allá del...” La novedad que incluye la postulación de la pulsión de muerte es que tenemos permanentes *accidentes*, desde que nacemos. O para decirlo de otro modo, padecemos de un imposible, no podemos terminar de representar, todo nuestro saber tendrá en su origen un inmovible punto de indeterminación. Habrá un “ombigo” que nunca podremos atravesar y significar.

Es en este lugar donde aparece una nueva clínica que tiene como paradigma la compulsión de repetición, la alucinación negativa, la reacción terapéutica negativa. Esta nueva clínica no proviene de lo desagradable, sino de lo incognoscible, lo imposible, lo indeterminable, no está dado sólo por la insuficiencia del aparato para proveer significación a una pulsión que se resiste a ser significada.

3. 3. *El goce es un mal*

Respecto de esto, Lacan, al incorporar la categoría de *lo real* plantea—leyendo a Freud en “El malestar en la cultura”— que *el goce es un mal* (Seminario 7, *La ética*, pág. 223). Ese seminario (Seminario 7, *La ética*) tiene muchas referencias para pensar el tema y sus

figuras, aborda la figura de Sade y busca establecer su lógica, que luego retoma en su escrito “Kant con Sade” (Lacan, J., 1994). En “Kant con Sade” (pág. 752) hay una mención de Sade quien habla del “Ser-supremo-en-maldad”; el Otro del goce que hace consistir el perverso en su posición de instrumento de goce del Otro. Si el goce es un mal, para Lacan las figuras clínicas donde se muestra más nítidamente son las de las perversiones y las psicosis.

3. 4. La contribución de Green: decir que el mal es sin por qué no exime de la pregunta ¿por qué?

Green (1988) de un paso más en este camino –paso que suscribo– cuando siguiendo las trazas de Freud, distingue dos formas de expresión de la pulsión de muerte entre las causas que obstaculizan la curación:

1. la ligada, atribuible al Superyo: que suele ser comprendida en términos de culpabilidad y afán de autocastigo y
2. la libre, flotante, difusa que sería responsable del aferramiento más obstinado a la enfermedad.

A partir de esta distinción, plantea dos formas de relación con el mal (en el sentido de enfermedad):

1. una comprensible y
2. otra incomprensible (sin por qué)

Para él, del mal moral, en parte se encuentran causas que se analizan, se comprenden, se explican y hay otra parte que escapa a toda causalidad.

Sin embargo, remarca Green, que decir que el mal es sin por qué no exime de la pregunta ¿por qué?

Para él hay dos respuestas a esta pregunta:

1. El primer origen del mal moral es fruto de una desmentida: “todo mal está en el otro, por lo tanto si elimino al otro, responsable del mal, elimino el mal”. Esta posición paranoica descansa en una idealización de sí. El mal es en consecuencia un factor de mantenimiento de la cohesión narcisista.
2. El mal es sin por qué porque su razón de ser, consiste en proclamar que todo lo que es carece de sentido, no obedece a orden alguno, no persigue ningún fin, depende sólo del poder que se pueda ejercer para imponer su voluntad a los objetos de sus apetitos: no dice de sus deseos, porque el término sería demasiado civilizado. El mal es sin por qué porque no existe un porqué.

Para Green el mal es sin por qué debido a que es pura desligazón, es no sentido total, fuerza bruta. Tal es el sentido de esta destrucción del sentido que afirma que el bien es un no-sentido.

3. 5. ¿Qué es la pulsión de muerte?

“Tuve la impresión entonces, en el silencio que siguió al relato del superviviente de Auschwitz, cuyo horror viscoso todavía nos impedía respirar con soltura, que una extraña continuidad, una coherencia misteriosa pero radiante gobernaba el devenir de las cosas. De nuestras discusiones sobre la novela de Malraux y el ensayo de Kant donde se elabora la teoría del Mal radical, das radikal Böse, hasta el relato del judío polaco del Sondercommando de Auschwitz –pasando por las conversaciones dominicales del Bloque 56 del Campo Pequeño, alrededor de mi maestro Maurice Halbwachs–, se trataba siempre de la misma meditación que se articulaba imperiosamente. Una meditación, por decirlo con palabras que Andre Malraux no escribiría hasta treinta años más tarde, sobre ‘la región crucial del alma donde el Mal absoluto se opone a la fraternidad’.”

Jorge Semprún³

Para contestar sucintamente esta pregunta que propongo, me voy a apoyar en un comentario, que suscribo, de un texto de un libro que estoy escribiendo en conjunto con Jaime Szpilka (R. Moguillansky y Jaime Szpilka, 2008): *“la pulsión de muerte es lo que se resiste e insiste como pulsión –efecto de una diferencia y búsqueda de una anulación de la diferencia– en función de la represión establecida por la estructura hominizadora del Edipo. Y si quisiéramos referirnos aún a la relación entre ligazón y desligazón, podríamos proponer que la pulsión de muerte da cuenta de lo desligado que insiste y se resiste a ligarse en función de la ligazón que insiste en efectuarse. No es así lo puro desligado sin más, sino lo que apunta a desligarse*

³ Semprún, Jorge, *La Escritura o la vida*. Editorial Tusquets, Barcelona, 1995.

en función de una ligazón que perpetúa la diferencia para siempre jamás entre la satisfacción esperada y la hallada por obra de la represión. Por eso la muerte de la pulsión de muerte podríamos definirla como una más de las figuras del imposible incesto como intento de solución de la irreductible diferencia. Así se entiende que el sujeto humano viva por algo distinto que la vida misma..., la pulsión de muerte..., no es la tendencia al cero sin más sino la búsqueda de un cero imposible, de allí que sea difícil concebirla fuera de la trasgresión ligada a lo incestuoso, donde es una de sus figuras”.

La pulsión de muerte es el lugar en donde inevitablemente fracasa la estructura hominizadora del Edipo, es el lugar, donde Semprún dice que el “*Mal absoluto se opone a la fraternidad*”.

4. LO IMPOSIBLE; LO ABSURDO

Para redondear mi comentario final necesito incorporar las categorías de lo imposible (Georges Bataille, 1962) y lo absurdo (Albert Camus, 1953).

4. 1. *Lo imposible*

La noción de lo imposible fue trabajada por Georges Bataille en su texto *Lo imposible*; también en *El abad C., Madame Edwarda, Historia del ojo, Mi madre* y en especial en *La parte maldita*.

Me resultó muy interesante y esclarecedor el comentario que hace Julia Kristeva sobre la obra de Bataille; ella afirma que la ficción soberana –noción central de Bataille– es precisamente la representación de las operaciones concretas (sexuales, morales, sociales) que exceden la especularización y su sujeto, el sujeto del saber. Es una condición necesaria para mantener y atravesar el conocimiento, y para que se represente, en el tema meditado, el proceso de la significancia captada por la representación y por el conocimiento: *lo desconocido*. La ficción soberana representa un espectáculo cuya economía contradice la representación y el espectáculo: la ficción soberana es la representación de un no-saber desconocido.

En el prefacio de *Lo imposible* Bataille dice: “El realismo me da la impresión de un error. Sólo la violencia escapa al sentimiento de pobreza

de esas experiencias realistas; la muerte y el deseo son los únicos que poseen la fuerza que oprime, que corta la respiración; sólo el exceso del deseo y el de la muerte permiten alcanzar la verdad”. (pág. 13)

Bataille, en sus comentarios finales de *Lo imposible* afirma que “la categoría de *lo imposible*... sirvió de pretexto para subrayar que *lo posible* es el único objeto de constantes investigaciones”. En verdad, la sabiduría y la reflexión se desviaron de *lo imposible*, entonces enfatiza que “lo esencial es vivir y lo imposible está directamente ligado con la muerte. Sólo cuando está abocado a un destino trágico un hombre llega a escoger lo imposible... *Lo imposible* es un desorden, una aberración... que trae la pasión”. (pág. 169)

4. 2. *Lo absurdo*

Es un mérito de Albert Camus, haber llamado la atención sobre “una sensibilidad absurda que puede encontrarse dispersa en el siglo” (Albert Camus, 1953, pág.12), que encuentra modelizada en el mito de Sísifo. El sentimiento de lo absurdo subyace, tanto en su obra de ficción *El extranjero*, como en su ensayo *El mito de Sísifo*.⁴

Camus lo describe como “una sensación”, inherente a lo humano: “quizás podamos alcanzar esta sensación inapreciable de lo absurdo en dos mundos diferentes pero fraternos en la inteligencia, del arte de vivir..., el clima del absurdo está al comienzo.

El final es el universo absurdo y la actitud espiritual que lo ilumina con una luz que le es propia... Todas las grandes acciones y todos los grandes pensamientos tienen un comienzo irrisorio”. (Ibid, pág. 22)

En ciertas situaciones responder “nada” a una pregunta sobre la naturaleza de sus pensamientos puede ser una ficción en un hombre... pero si esa respuesta es sincera, si describe ese singular estado del alma en el cual el vacío se hace elocuente, en que la cadena de los gestos cotidianos se rompe, en el cual el corazón busca en vano el eslabón que la reanuda, entonces es el primer signo de la absurdidad. Desde el momento en que se la reconoce —dice Camus— el absurdo se convierte en una pasión, en la más desgarradora de todas.

Camus hace una fuerte exhortación a darle carta de ciudadanía a

⁴ Sísifo, es en la mitología griega, tanto por sus pasiones, como por su tormento, el héroe absurdo. Los dioses habían condenado a Sísifo a rodar sin cesar una roca hasta la cima de una montaña desde donde la piedra volvía a caer por su propio peso. Habían pensado con algún fundamento que no hay castigo más terrible que el trabajo inútil y sin esperanza.

estos sentimientos irracionales, que entran en conflicto con la tendencia humana “hacia la unidad y la visión clara”. (Ibid, pág. 33)

5. EL MAL, INDIVIDUO E IMAGINARIO SOCIAL

“La verdad, tan simple como aterradorizante, es que las personas que, en condiciones normales, hubieran podido quizás soñar crímenes sin jamás nutrir la intención de cometerlos, adoptaron en condiciones de tolerancia completa de la ley y la sociedad un comportamiento escandalosamente criminal”.

Hanna Arendt,⁵

No quisiera dejar de lado, en las relaciones entre la ética y el psicoanálisis, las complejas relaciones entre el mal, el individuo y el imaginario social. Para ello, y dar una breve pincelada sobre el tema, voy a recurrir a dos nociones: la de *imaginario social* (Cornelius Castoriadis, 1975)⁶ y la de *mentalidad* (José Luis Romero, 1987).

En cuanto al *imaginario social* recordemos que Castoriadis (Castoriadis, 1975) le ha otorgado centralidad a la articulación del sujeto psíquico, social, biológico y político. A partir de esta imbricación conceptual, Castoriadis desarrolló lo que implica “el descubrimiento, o el redescubrimiento, de la imaginación y de lo imaginario, de la imaginación en el plano de la persona humana singular y del imaginario en el plano social e histórico como fundador, creador de las instituciones sociales”.

Por otro lado diría que en el *imaginario* de cada sociedad rige lo que José Luis Romero llama una *mentalidad*. Romero define *mentalidad*, como el “conjunto de costumbres, formas concretas de la vida, ideas operativas que funcionan efectivamente en una sociedad, que no han sido nunca expuestas de manera expresa y sistemática, que no han sido ordenadas ni han sido motivo de un tratado, pero que sin

⁵ Arendt, Hanna, 2001, *Los orígenes del totalitarismo*.

⁶ Según Castoriadis “La humanidad surge del caos, del abismo, de lo sin fondo. Surge de allí como psique”... “Radicalmente inepta para la vida la especie humana sobrevive al crear la sociedad y la institución. La institución permite sobrevivir a la psique al imponerle la forma social del individuo, al imponerle y proponerle otra fuente y otra modalidad del sentido: la significación imaginaria social, la identificación indirecta con ella (con sus articulaciones) la posibilidad de referirlo todo a ella”.

embargo nutren el sistema de pensamiento y rigen el sistema de conducta del grupo social” (ibid). La *mentalidad* de la época cumple un papel central en las condiciones en que un sujeto humano se subjetiva.

Sartre ha hecho, en su ensayo sobre Genet (Sartre, 1952), una notable contribución a la noción de *mentalidad*. En este punto opina que para la *buena gente* la bondad es equivalente al ser, a lo que ya es, y la maldad a lo que pone en juicio al ser, a la negación, al no ser, a la *alteridad*;⁷ el *hombre malvado* entonces es una necesaria invención del *hombre bueno*, es la encarnación de la *alteridad* de lo que él es, su propio momento negativo; el mal, para Sartre es una proyección;⁸ el *hombre bueno* niega perpetuamente el momento negativo de sus acciones; las acciones permitidas del *hombre bueno* consisten en mantener, conservar, restablecer, renovar; todas ellas son categorías de repetición, opuestas al cambio. El cambio, al hombre bueno le causa inquietud y la inquietud le causa horror, y no la considera parte de sí.

En el ensayo sobre Genet, Jean Paul Sartre anticipa la línea de pensamiento que va a llevar adelante en *Crítica de la Razón Dialéctica* (J. P. Sartre, 1960), cuando conceptualiza la libertad, como la posibilidad de desasirse de la serie, desasirse de las condiciones en que somos instituidos por la sociedad.

Sartre, con enorme lucidez, nos dice que en la cuestión del mal es central la posibilidad que tiene un sujeto de pensar por su cuenta, más allá de los ejes axiológicos que marca la *mentalidad* que instituye el imaginario social en cada momento histórico.

Una contribución central del psicoanálisis es a evitar la pérdida de la conciencia de que somos sujetos históricos, y ayudarnos a discutir dentro nuestro las categorías con que fuimos instituidos.

En ese punto decíamos con Rogelio Rimoldi (Moguillansky, Rodolfo y Rimoldi, Rogelio, 2007) que: “*lo que lo incita –según Safransky–, el auténtico mal para Leibniz, es la posibilidad de que se imponga una weltanshauung (originada en las ciencias naturales) de un mundo carente de sentido: un mundo en el que todo sucede con necesidad explicable, pero sin sentido ni fin, como ‘necesidad ciega’.* Así es el Dios de la necesidad como lo concibió

⁷ Sartre con *alteridad* se refiere a algo incrustado en el ser distinto de cómo uno es. *Alteridad*, es para esta perspectiva un sentimiento que uno tiene con uno mismo.

⁸ “Saint Genet”, pág. 33 y siguientes.

Spinoza, un Dios de la ‘omnipotencia ciega, del cual brota todo con necesidad’”.

En este punto, en las relaciones que el individuo tiene con la mentalidad en que vive—cuando ésta toma la forma de *mundo carente de sentido: un mundo en el que todo sucede con necesidad explicable, pero sin sentido ni fin, como “necesidad ciega”*—nos ha estremecido Hannah Arendt describiendo que durante el juicio, Adolf Eichman no mostró ningún remordimiento por sus acciones. Enfatizamos que el principal lamento de Adolf Eichman al ser juzgado fue su incapacidad para seguir en el Tercer Reich su carrera.

En otra perspectiva, también ha sido conmovedor cómo Gunther Grass (2006), en *Pelando la cebolla*, se pregunta, sin autocomplacencia y con absoluta sinceridad, por su participación en su juventud en la SS. Grass para hacerlo recurre “*al más dudoso de todos los testigos, Madame Memoria, una aparición caprichosa, a menudo con dolor de cabeza, que además tiene fama de venderse según la situación de mercado*” (pág. 62), para preguntarse cómo era ese joven, que él fue, ese joven que sin ningún conflicto en ese momento integró las juventudes hitlerianas.

En *Pelando la cebolla* Grass pone en escena un drama moral en el cual él mismo encarna dos personajes: el del pecador y el del redentor. El uno se defiende y el otro acusa. Esta dualidad le inyecta mucha de la fuerza que posee la última obra de Grass. En efecto, Grass no oculta, no se oculta. Grass no tiene pelos en la lengua ahora como nunca los ha tenido, cree en la fuerza liberadora de su obra literaria. Los frutos de su inspiración deben ser también un catalizador de los recuerdos.

Grass, fiscal de la adormecida conciencia occidental, cuenta con notable franqueza que no fue consciente de esos crímenes hasta después de la guerra. Crea con este libro una metáfora en la que él mismo se acusa y se eleva a una instancia en donde levita más allá del bien y el mal.

Pelando la cebolla es en definitiva un drama del recuerdo que adquiere un valor metafórico cuando parece replicarle al lector: ¡Yo también necesité mucho tiempo. Pero por todas las cebollas de este mundo, no me he ocultado nada! ¡Vea cómo lagrimean mis ojos! Debiéramos reconocer que, como Grass, todos tenemos uno que otro “cadáver en el sótano”.

Geográficamente, más cerca nuestro, Beatriz Sarlo (2003) en *La pasión y la excepción*, se interroga acerca de su modo de pensar en

los sesenta y setenta, en particular cómo ella pensó y caracterizó en su momento la muerte de Aramburu, la muerte de Evita y la producción literaria de Borges.

Sarlo, con notable valentía, discute cómo ella se posicionó de acuerdo a la mentalidad de la época ante estos episodios excepcionales, pero ilustrativos y qué piensa hoy de ésta que fue y como pensaba en esa época.

Resaltaría que encontrarse sin certezas, sin una verdad absoluta, no es algo a lo que tiende habitualmente nuestro pensar, ni es parte del sentido común que impregna el imaginario social, como nos enseñó Castoriadis (1975) con lo que él llama “lógica identitaria”, que aunque absurda, esta *lógica identitaria*, separada de la posibilidad de pensar, “crea la ilusión de la posibilidad de un discurso a la vez identitario y pleno”. (pág. 263)

6. UN TEMA PSICOANALITICO: ETICA Y PERVERSION

“Este mal es radical porque corrompe el fundamento de todas las máximas; más aún, es una propensión natural que la fuerza humana no puede extirpar, pues tal extirpación solo podría darse a través de máximas buenas y no puede tener lugar cuando se postula que el fundamento subjetivo y último de todas las máximas es corrupto”.

Emmanuel Kant (“La religión dentro de los límites de la mera razón”)

Ya dijimos que la represión constitutiva de lo humano conlleva a un sujeto dividido, que anhela recuperar su coincidencia con el Yo ideal, y que ya no puede coincidir más. Esto crea las condiciones de posibilidad de la experiencia del misterio, un misterio que subyace a todo pensar y por extensión a toda empresa artística y científica seria. Esto es captar que detrás de cada experiencia de la vida hay algo que escapa a nuestro entendimiento, lo que implica decir que de este modo, en tanto hay algo que no entendemos y que buscamos sin alcanzar, somos en última instancia religiosos. No experimentar ese sentido, lleva a perder buena parte de la sal de la vida.

Desde esta perspectiva podemos afirmar que el neurótico es un

creyente que se hizo agnóstico para volver a ser creyente, un sostenedor del misterio del sentido y del sentido del misterio, un buscador ambivalente de significados, que le permitan suturar la herida que se abre en el fracaso de la represión y en el retorno de lo reprimido. Ese acto de creencia del neurótico, que implica creer en el orden dado por la prescripción que instauro el tabú del incesto, lo lleva a sentirse determinado por un aparato psíquico con diferenciaciones entre lo preconscious y lo inconsciente, entre el Yo y lo reprimido.

El perverso, en cambio, intenta desautorizar los fundamentos éticos de esta organización. En la perversión el sujeto se coloca en una situación que podríamos calificar como ateo del inconsciente. Es por estas razones que lo podemos seguir a Freud cuando insistía que la neurosis era el negativo de la perversión.

El perverso suele vanagloriarse de un presunto “naturalismo” y con ese discurso se autoriza a deshacerse en el acto perverso de las interdicciones del tabú del incesto. El perverso, en la actuación perversa, denuncia lo no natural que hay en lo que el universo común califica como natural (Moguillansky, 2004). En rigor no hay nada menos natural que la norma, aunque el sentido común la califique como tal. Los actos perversos implican marcas y signos que buscan deshacer las marcas y signos del universo común, y devienen contra-significados o contrasentidos.

Foucault (1976) nos ha ayudado en este punto en su texto *Historia de la sexualidad* dando las bases para comprender el complejo entramado de las relaciones de poder en el dominio de la sexualidad, realzando las teorías que apuntaban a la represión como motor necesario del proceso.

La tesis fundamental de Foucault en este texto es que en la historia se han acumulado discursos acerca del sexo, “...discursos diversos pero todos, cada uno a su manera, coactivos”. La aparentemente inocente “voluntad de saber” que subtitula el libro, carácter básico de la actitud ilustrada, queda desenmascarada por Foucault como verdadero ejercicio de poder y dominación: cuando el saber penetra un ámbito aún virgen para el análisis y la comprensión (como el sexo), genera –según Foucault– un nuevo sistema de relaciones que se disparan y se autodefinen al margen del sujeto cognoscente, siguiendo su propio dinamismo que es la lógica del poder.

En la perspectiva propuesta por Foucault el lenguaje habla a través nuestro. Foucault señala al lenguaje como instituyente del sujeto del

discurso con la famosa frase de “no hablamos el lenguaje sino que él nos habla”. Con este punto de vista se inaugura una nueva teoría de la comprensión, mucho más explicativa que la romántica, que se basaba, en la perspectiva de Foucault, en principios cuasi místicos.

Foucault explica, en ese sentido la “aparición” de la sexualidad por la tematización que el lenguaje de la modernidad hace de la realidad del sexo. El discurso, según Foucault, no lo debemos pensar como el estrictamente escrito o puesto en palabra oral, “el propio mutismo, las cosas que se rehúsa decir o se prohíben nombrar, la discreción que se requiere entre determinados locutores, son menos el límite absoluto del discurso que elementos que funcionan junto a las cosas dichas, con ellas y a ellas vinculadas en estrategias de conjunto”. (ibid)

Como vemos el término clave de Foucault es el de poder, término con el que explica cómo la lógica de las estructuras impersonales resulta deducible a partir de la manera en que chocan en el espacio social; las nuevas instancias impersonales son decididas, para Foucault, por los paradigmas epocales. Foucault por eso dice “Si la sexualidad se constituyó como dominio por conocer, tal cosa sucedió a partir de relaciones de poder que la instituyeron como objeto posible”. (ibid)

En la perversión lo que estructura el poder se trastoca, en lugar de marca de la imposible articulación adquiere referencia a una plenitud y la actuación destaca el triunfo de una supuesta naturalidad en la que se desautoriza la determinación de lo inconsciente. El perverso cree en una ética “natural”, en donde el más allá del principio de placer estalla en lo placentero, se goza sufriendo y haciendo sufrir y se sufre gozando, hay un Bien en el Mal y un placer en el displacer: el sadomasoquismo.

7. EPILOGO

El mal humano –al menos desde la perspectiva en que pienso desde el psicoanálisis–, sólo es concebible desde las referencias que otorgan las relaciones que el Yo tiene con el sistema de ideales con el que convive. Freud (S. Freud, 1923) nos enseñó que el Yo, desde lo inconsciente del Yo, se encarga de reprimir lo que no coincide con la red asociativa del mismo. En esa línea, el Yo, sabemos que con frecuencia, no sólo reprime, sino que también repudia lo que amena-

za su coherencia o su distancia con el ideal y además suele renegar del repudio que hace.

El mal tiene entonces algunos de sus orígenes en las inevitables insuficiencias del Yo ante el ideal, en lo intolerable que le son al Yo estas insuficiencias, en las heridas narcisistas que lo humillan por no poder sostener su ficcional unidad, su coherencia, su incapacidad para prever y anticipar, en lo difícil que es renunciar a un Yo con un discurso a la vez identitario y pleno.

Renovaría entonces la fuerte exhortación de Camus, tomándola como una misión del psicoanálisis, dar carta de ciudadanía a estos sentimientos irracionales que entran en conflicto con la tendencia humana “*hacia la unidad y la visión clara*”, y –parafraseando a Hegel– amenazan con colapsar el anhelo del Yo de ser un “*alma bella*”.

Recordaría que Hegel, respecto del *alma bella* dice: “El mundo creado por cada humano es su discurso, que ha escuchado también de un modo inmediato y del que solamente retorna a ella el eco. Este retorno no tiene, pues, la significación de que en ese acto la conciencia sea en sí, sino que es ella misma; ni tiene tampoco existencia, pues lo objetivo no logra llegar a ser un negativo del sí mismo real, del mismo modo que éste no alcanza realidad... El objeto hueco que se produce lo llena, pues, ahora, con la conciencia de la vaciedad; su obrar es anhelar que no hace otra cosa que perderse en su hacerse objeto carente de esencia y que recayendo en sí mismo más allá de esta pérdida, se encuentra solamente como perdido; –en esta pureza transparente de sus elementos, *un alma bella desventurada*, como la que suele llamar, arde consumiéndose en sí misma y se evapora como una nube uniforme que se disuelve en el aire” (Hegel, G. W. F., 1807, pág. 382).

El Yo se violenta porque es *un alma bella desventurada*, y sus desventuras tienen uno de sus orígenes en que el ideal al nombrar todos los atributos que cree que tiene el Yo inicialmente, funciona como un ideal de perfección frente al cual el Yo siempre tiene un problema de minusvalía.

Convengamos que el yo humano no tolera fácilmente no comprender.

Un buen ejemplo de esto lo encontramos en el film de Joe Wright,⁹ sobre un guión basado en la novela de Ian McEwan. Ian McEwan en

⁹ El film de Wright, comienza en un día de verano extremadamente caluroso, en Inglaterra...

Expiación (2002) había dado una maravillosa descripción de las *maldades* en que puede incurrir el Yo para edificar una realidad que le sea comprensible.

En síntesis para terminar diría que el Yo no es amigo de las perplejidades y extrañezas y es capaz de las mayores crueldades, ya sea sosteniendo que *todo mal está en el otro, y que por lo tanto si elimino al otro, responsable del mal, elimino el mal*, o para evitarse *la herida narcisista que plantea lo imposible*, o para no confrontarse con *el obstáculo que le trae la imposibilidad de sustraerse al sentimiento de lo absurdo* o por no poder seguir sintiéndose un *alma bella*.

BIBLIOGRAFIA

- ARENDR, H. (1963) *Eichmann in Jerusalem; a report on the banality of evil*. New York, Viking Press.
- ARENDR, H. (2001) *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza, Madrid.
- AULAGNIER, P. (1975) *La Violencia de la interpretación*. Amorrortu, Buenos Aires.

Una familia adinerada que reside plácidamente en una mansión victoriana, aunque la amenaza de la II Guerra Mundial cada vez es más real... Una niña de trece años que escribe una obra de teatro, en la que se adivina una gran imaginación, y solapadamente encaprichada del hijo de la cocinera, a su vez, amigo, e incipiente amante de su hermana mayor... El sonido de las teclas de una máquina de escribir, que como una batuta manejada por un buen director de orquesta (en este caso, el director de la película), nos marca las pautas del inicio de una historia tan sencilla, tan simple, que de no ser contada de una forma diferente, no pasaría de ser un melodrama. La imaginación atravesada por una nota "subida de tono" enviada por error, y que ella lee, y también por los celos a su hermana, le hacen tergiversar lo que ven sus ojos, y acusa ante la policía, al hijo de la cocinera, de un delito de violación que no ha cometido.

El chico es encarcelado, y la pareja enamorada, ve truncado su recién iniciado amor. Pocos años después, comienza la guerra... La pareja se reencuentra y su amor sigue firme, pero tienen que volver a separarse...

El título nos habla de una "expiación", la hermana pequeña tiene que enmendar lo que hizo, cuando en su etapa adulta ya es plenamente consciente de su culpabilidad. Es algo que la marca, que la atormenta, pero que tiene un difícil arreglo.

Al final, otro salto temporal aún más desconcertante es salvado gracias a un relato. Vanessa Redgrave, en el papel de la novelista en la que con los años a devenido aquella chica de trece años, muestra el intento de reparación a través de una historia.

- BATAILLE, G. (1987) *La parte maldita*. Icaria, Barcelona.
- (1962) *Lo imposible*. Premia, México, 1989.
- CAMUS, A. (1953) *El mito de Sísifo*. Losada, 1994.
- CASTORIADIS, C. (1975) *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusquets, Buenos Aires.
- ECO, U. Y MARTINI, C. M. (1996) *En qué creen los que no creen. Un diálogo sobre la ética en el Fin del Milenio*. Planeta, Buenos Aires, 1998.
- FOUCAULT, M. *Historia de la sexualidad*. Volumen I: Introducción (1976), El uso del placer (1984) y La preocupación de sí mismo (1984), Siglo XXI, Buenos Aires, 1987.
- FREUD, S. *Obras Completas*. Amorrortu, Bs. As.
- GREEN, A. (1988) *¿Por qué el mal?*, Amorrortu, Bs. As.
- GRASS, G. (2006) *Pelando la cebolla*. Alfaguara, Buenos Aires, 2007.
- HEGEL, G. (1807) apartado "el alma bella", *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, Bs. As., 1998.
- KANT, E. (1797) *Metafísica de la ética*. Tecnos, Madrid, 1994.
- LACAN, J. *Seminario de la Etica*. Paidós, Buenos Aires.
- LACAN, J. "Kant con Sade". En *Escritos 2*, Siglo Veintiuno de España Editores, S.A. 1994.
- McEWAN, I. (2002) *Expiación*. Anagrama, Barcelona.
- MOGUILLANSKY, R. (2004) *Nostalgia de lo absoluto, extrañeza y perplejidad*. El Zorzal, Buenos Aires.
- MOGUILLANSKY, R. Y RIMOLDI, R. (2007) Segunda actividad preparatoria en APdeBA al V Congreso Argentino de Psicoanálisis: Apuntes sobre el mal. Ateneo de APdeBA, 13 de noviembre de 2007.
- MOGUILLANSKY, R. Y SZPILKA, J. (2008) *Crítica de la Razón Natural*. Próxima edición.
- RIVERA, A. (1993) *La revolución es un sueño eterno*. Alfaguara, Buenos Aires, 1993.
- ROMERO, J. L. (1987) *Estudio de la mentalidad burguesa*. Alianza, Buenos Aires, Madrid, 2006.
- ROUSSEAU, J. J. (1762) *El contrato social, o principios de derecho político*. Edicomunicación, Barcelona, 1998.
- SAFRANSKY, R. *El Mal o el drama de la libertad*. Tusquets.
- SARLO, B. (2003) *La pasión y la excepción*. Siglo XXI, Buenos Aires.
- SARTRE, J. P. (1952) Saint Genet, comedien et martyr. Primer tomo de las *Oeuvres complètes* de Jean Genet, Gallimard, Paris, 1952, livre II, première conversion.
- (1960) *Crítica de la razón dialéctica*. Losada, Bs. As., 1995.
- SEMPRUN, J. *La Escritura o la vida*. Editorial Tusquets, Barcelona, 1995.

Rodolfo Moguillansky
Juncal 2064, 3° “A”
C1116AAF, Capital Federal
Argentina