



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Psicología y Educación
Maestría en Psicología Clínica

EL ABSURDO DE CAMUS. UNA REFLEXIÓN DESDE EL PSICOANÁLISIS

TESIS

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de

Maestra en Psicología Clínica

Presenta:

María Luisa Ojeda Leal

Dirigido por:

Isaí Soto García

SINODALES

Mtro. Isaí Soto García

Presidente

Firma

Dr. Pablo Pérez Castillo

Secretario

Firma

Dra. María Cristina Ortega Martínez

Vocal

Firma

Mtro. Germán Rodríguez Sánchez

Suplente

Firma

Mtro. José Eduardo Olvera Rodríguez

Suplente

Firma

Dra. Candi Uribe Pineda

Directora de la Facultad

Dra. Cintli Carolina
Carbajal Valenzuela

Directora de
Investigación y Posgrado

Centro Universitario
Querétaro, Qro.
Enero 2024
México

La presente obra está bajo la licencia:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>



CC BY-NC-ND 4.0 DEED

Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional

Usted es libre de:

Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato

La licenciante no puede revocar estas libertades en tanto usted siga los términos de la licencia

Bajo los siguientes términos:



Atribución — Usted debe dar [crédito de manera adecuada](#), brindar un enlace a la licencia, e [indicar si se han realizado cambios](#). Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.



NoComercial — Usted no puede hacer uso del material con [propósitos comerciales](#).



SinDerivadas — Si [remezcla, transforma o crea a partir](#) del material, no podrá distribuir el material modificado.

No hay restricciones adicionales — No puede aplicar términos legales ni [medidas tecnológicas](#) que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia.

Avisos:

No tiene que cumplir con la licencia para elementos del material en el dominio público o cuando su uso esté permitido por una [excepción o limitación](#) aplicable.

No se dan garantías. La licencia podría no darle todos los permisos que necesita para el uso que tenga previsto. Por ejemplo, otros derechos como [publicidad, privacidad, o derechos morales](#) pueden limitar la forma en que utilice el material.

RESUMEN

El presente trabajo corresponde a una investigación documental que hace una reflexión psicoanalítica de la noción de lo absurdo propuesta por Albert Camus, al tratar de encontrar puntos de encuentro, y recuperar, la obra de Jaques Lacan.

El capítulo *Lo absurdo*, está dedicado al concepto de lo absurdo y su relación con la razón. Señala los cambios que la introducción del sin-sentido en relación con la razón, generó en la vida intelectual, científica, religiosa, así como en las actividades de producción y los vínculos humanos. En el capítulo *Habitar el desierto de lo absurdo*, se focaliza en la noción de absurdo y camusiana y los sentimientos que el autor asocia a ésta, surge la pregunta central de si el hombre puede acomodarse a la condición absurda de la vida. Enseguida, el capítulo *El psicoanálisis y la no correspondencia*, sienta las bases psicoanalíticas desde las cuales se partirá para en último capítulo, generar un diálogo entre Camus y Lacan, que permita pensar en puntos de encuentro y desencuentro en sus obras. Partiendo del malestar en la cultura freudiano se hace una revisión del complejo de Edipo, de la función del nombre del padre y del discurso del amo, que nos permitieron abordar la forclusión de la verdad, la no relación sexual y la angustia, como ejes para sostener un diálogo.

Si bien las propuestas de ambos autores no son similares, ni de ellas se desprenden las mismas consecuencias, se establecieron roces casi imperceptibles entre sus obras, entre los sentimientos de lo absurdo y la noción de síntoma, entre la libertad absurda camusiana y la libertad que se obtiene en el diván.

Quedan, aun así, otros elementos que pueden considerarse para dar continuidad a este estudio como lo es el papel que juega el cuerpo ante lo absurdo y la premisa de que Sísifo, el héroe absurdo por excelencia puede tener símiles con el sujeto de fin de análisis.

(Palabras clave: Camus, Lacan, absurdo, psicoanálisis)

SUMMARY

The present work corresponds to a documentary investigation that makes a psychoanalytic reflection of the notion of the absurd proposed by Albert Camus, when trying to find meeting points, and recover, the work of Jaques Lacan.

The first chapter is dedicated to the concept of the absurd and his relationship with reason. It points out the changes that the introduction of meaninglessness in relation to reason generated in intellectual, scientific, and religious life, as well as in production activities and human ties. The second chapter focuses on the notion of camusian absurdity and the feelings that the author associates with it, the central question arises of whether man can adapt to the absurd condition of life. Next, the third chapter lays the psychoanalytic foundations from which we will start in the last chapter, generating a dialogue between Camus and Lacan, which allows us to think about points of meeting and disagreement in their works. Starting from the discomfort in freudian culture, a review is made of the Oedipus complex, the function of the father's name and the master's speech, which allowed us to address the foreclosure of the truth, the non-sexual relationship and anxiety, as axes for hold a dialogue.

Although the proposals of both authors are not similar, nor do the same consequences emerge from them, almost imperceptible frictions were established between their works, between the feelings of the absurd and the notion of symptom, between camusian absurd freedom and the freedom that is obtained on the couch.

There remain, however, other elements that can be considered to give continuity to this study, such as the role that the body plays in the face of absurdity and the premise that Sisyphus, the absurd hero par excellence, can have similes with the subject at the end of the analysis.

(Keywords: Camus, Lacan, absurdity, psychoanalysis))

Un hombre que cobra conciencia de lo absurdo
queda ligado para siempre a él. [...] Eso es natural.
Pero también lo es que haga esfuerzos por escapar
del universo que ha creado.
ALBERT CAMUS
El mito de Sísifo

Esta tesis, es, no lo olvidemos, una tesis universitaria,
y lo menos que se evidencia es que mi obra se presta mal a eso.
JAQUES LACAN
Seminario XVII

A Julio y Ana, mi casa.

AGRADECIMIENTOS

Gracias manos
silencio
desvelo
fin.

Gracias oído
rocío
perros.

Gracias vergüenza
letra
mañanas
imagen
café
pesadumbre.

Gracias a los señuelos
a la silla
a la sed
a los malestares
a la añoranza
a la advertencia.

Muchas gracias al comedor
al cielo
al oyente
al llanto
al que acompaña.

Gracias puerta.
Muchas gracias por todo.
Muchas gracias.

María Luisa Ojeda Leal,
agradecida.

INDICE

	Página
Resumen	i
Summary	ii
Epígrafes	iii
Dedicatorias	iv
Agradecimientos	v
Índice	v
I. INTRODUCCIÓN	1
II. LO ABSURDO	4
Nociones de lo absurdo	4
De la razón a lo absurdo: la escisión	6
Religión y transformación del modo de pensar	7
Transformación en el marco de la actividad	9
Transformación en el vínculo social	12
Transformación científica	15
Testimonios modernos de lo absurdo	17
III. HABITAR EL DESIERTO DE LO ABSURDO	21
El desierto de lo absurdo	22
Los sentimientos de lo absurdo	25
Dar el salto	30
La libertad absurda	33
IV. EL PSICOANÁLISIS Y LA NO CORRESPONDENCIA	37
El malestar contemporáneo en la cultura	37
Más allá del complejo de Edipo	41
La forclusión de la verdad	44
El inconsciente como estructura	44
La verdad excluida del saber	46
El discurso del amo	48
La angustia	52
El objeto <i>a</i> , plus de goce	54

	¡Conoce, conoce más!	57
	La clínica contemporánea	58
V.	EL HOMBRE, EL MUNDO Y LO ABSURDO: CAMUS Y LACAN	61
	El sin-sentido de lo absurdo	61
	De los sentimientos de lo absurdo al síntoma	68
	Los personajes absurdos	72
	Meursault	74
	Calígula	75
	El héroe de lo absurdo: Sísifo	76
	¡La bolsa o la vida!, y la libertad absurda	77
	Conclusiones.	81
	LITERATURA CITADA	85

I. Introducción.

¿Vale la pena vivir la vida? Ese es el único problema filosófico, el único verdaderamente serio, según Albert Camus. Tomando como punto de partida la triada de *El mito de Sísifo*, *El extranjero* y *Calígula*, a través de toda su obra, Camus aborda cuestionamientos sobre la existencia, argumentando que sus páginas “tratan de una sensibilidad absurda que podemos encontrar dispersa en el siglo” (Camus, 2006, p. 13).

Es verdad que Camus se refiere al siglo XX, donde su obra “se sumerge, ya como posibilidad, ya como consecuencia de una insatisfacción en el contexto de la posguerra” (Ocampo, 2003, p. 34), pero habría que preguntarnos si este mal de ánimo, al que se refiere Camus, fue propio del siglo o se ha extendido hasta nuestros días.

Tanto dentro como fuera de los consultorios transitan sujetos para los cuales su vida parece estar signada por el dolor, la tristeza, la tragedia, lo absurdo, el síntoma en sí. Asistimos pues, a un desamparo. En el malestar contemporáneo se entrelaza, se confunde y se pierde esta noción en la palabra depresión: “término que podemos acuñar en la actualidad como la manera moderna de nombrar al malestar humano” (López y Pérez, 2003, p. 54), pero, ¿es de depresión aquello de lo que nos habla Camus con su absurdo? Me parece que no. ¿Qué es entonces lo absurdo?

Clínicamente podemos percibir la importancia que implica para el sujeto el sentido de la vida cotidiana, pues sin él, se siente perdido. Sin embargo, ese sentido “no es significado ni esencia última sino sólo lo que orienta, apunta, arma un horizonte” (Leibson, 2017, p. 13).

Tanto Camus como el psicoanálisis, tocan lo ominoso de la existencia, pero no responden con la muerte, la angustia desesperada o la fe -religiosa o histórica-; responden proponiendo hallar en el dolor o necesario para una vida, aún cuando ésta, se reconoce sin sentido. Recordemos que Lacan nos dice “*Une analyse n'a pas à être poussée trop loin. Quand l'analysant pense qu'il est heureux de vivre, c'est assez*”¹ (Lacan, 1975, p. 15).

En *Absurdo, dolor de existir y creación artística. Camus con Lacan*, Larrauri (2013), nos enumera el dolor de existir, lo real y el síntoma como afines al absurdo. Tras recordarnos que lo real es eso inaprensible que desmorona toda posibilidad de certitud, lo inefable que proporciona el malestar, emparentará el absurdo con el síntoma “en la vertiente en que ambos indican un sin

¹ Un análisis no tiene que ser llevado demasiado lejos. Cuando el analizante piensa que es feliz de vivir, es suficiente.

sentido, una fuera del lenguaje que barre con la armonía a la que apunta el Yo” (Larrauri, 2013, p. 58), concluyendo que “lo que proponen [la obra de Camus y el psicoanálisis] es emprender la aventura de erigirse a partir de ese vacío” (Ibid., p. 63).

Para el absurdo, ese vértigo que el hombre siente ante el silencio del mundo a preguntas esenciales, la enseñanza de Camus es la comprensión, pero “comprender en su lenguaje es integrarse, vivir lúcidamente, aceptar el perpetuo combate del hombre con ese silencio” (Zárate, 1998, p. 65). El psicoanálisis, a su vez, “tal vez sea un lugar -uno de esos escasísimos lugares- que la cultura nos brinda para poder hacer saber nuestro absurdo y descubrir qué sabeos hacer con él” (Leibson, 2017, p. 15). A pesar de saber o perecedero de esta vida, el análisis, nos invita a vivir con un deseo que, aunque guarda relación con la falta no impide la realización de una vida que se dirige inevitablemente hacia la muerte.

¿Puede realizarse entonces un análisis de los sentimientos que entrañan lo absurdo? ¿La comprensión con la que responde Camus, a la angustia ante el sin sentido, es similar a la capacidad que se trabaja en el análisis para re-producir experiencias y cambiar circunstancias? Cuestiones como estas son las que se tratan de responder en el presente estudio.

A través de una investigación bibliográfica o documental, en la cual se realizaron técnicas de búsqueda, procesamiento y almacenamiento de la información contenida en documentos existentes respecto al tema de estudio, así como la presentación sistemática, coherente y argumentada de conclusiones, desplegadas del análisis del material bibliográfico (Tancara, 1993). Por lo tanto, el presente estudio es argumentativo o del tipo exploratorio puesto que toma postura sobre el planteamiento del problema; consideró causas y consecuencias.

El presente trabajo sigue una tradición hermenéutica en la que se incorporó al texto y a quien escribe, como lectora, en un permanente proceso de apertura y reconocimiento, recordando que “En este escenario, de basta complejidad, texto e intérprete debe ser reconocidos como dos horizontes, que incorporan la dimensión de los prejuicios como elemento transversal de toda *acción interpretativa*” (Cárcamo, 2005, p. 207). De esta manera, la comprensión de los textos analizados se hizo a partir de un ejercicio interpretativo intencional y contextual; no obstante, la tarea consistió también “en encontrar maneras viables de interacción entre su propio horizonte [el mío] y aquel del cual el texto es portador” (Echeverría, en Cárcamo 2005, p. 211.)

El capítulo titulado *Lo absurdo*, está dedicado al concepto de lo absurdo y su relación con la razón. Señala los cambios que la introducción del sin-sentido en relación con la razón,

generó en la vida intelectual, científica, religiosa, así como en las actividades de producción y los vínculos humanos.

En *Habitar el desierto de lo absurdo*, se focaliza en la noción de absurdo y camusiana y los sentimientos que el autor asocia a ésta, surge la pregunta central de si el hombre puede acomodarse a la condición absurda de la vida.

Enseguida en *El psicoanálisis y la no correspondencia*, se sientan las bases psicoanalíticas desde las cuales se partirá para en último capítulo, *El hombre, el mundo y lo absurdo: Camus y Lacan*, para generar un diálogo entre Camus y Lacan, que permita pensar en puntos de encuentro y desencuentro en sus obras. Partiendo del malestar en la cultura freudiano se hace una revisión del complejo de Edipo, de la función del nombre del padre y del discurso del amo, que nos permitieron abordar la forclusión de la verdad, la no relación sexual y la angustia, como ejes para sostener un diálogo.

II. Lo Absurdo

I.I Nociones de lo Absurdo

El término <<absurdo>> proviene del vocablo latín *absurdus*, compuesto del prefijo *ab-* y *surdus*. El primero puede traducirse como la preposición *de* y el segundo, como “*deaf, or insufferable to the ear*” [sordo, o insufrible para el oído] (Esmail, Capítulo I, 2013). En *Rethinking the theatre of the absurd* (2015), se nos enuncia que originalmente la palabra *absurdus* se utilizaba en el lenguaje musical y hacía referencia en alto latín a lo “*out of tune*” [fuera de tono] (Finburgh & Lavery, p. 79), es decir, a los sonidos desagradables para el oído, inclusive “insufferable when heard (so that you wish you were deaf!)” [insufrible cuando se escucha (¿de modo que desearías ser sordo!)] (Shipley, 1979, p.4). Las cacofonías y disonancias eran por tanto ruidos absurdos.

Con el paso del tiempo el vocablo fue adquiriendo usos fuera del contexto musical. En la época romana, Marco Tulio Cicerón utilizó el término para referirse a Sócrates como a alguien disonante, es decir, a alguien que no guarda relación de consonancia en su discurso, reprehensible o que no se le entiende: “*Hinc discidium illud exstitit quasi linguae atque cordis, absurdum sane et inutile et reprehendendum, ut alii nos sapere, alii dicere docerent*” [De aquí esa discordia entre el pensamiento y la lengua, absurdo ciertamente, inútil y digno de reprensión, como si a unos estuviera concedido el recto juicio y a otros el bien decir] (Cicerón, s.f., p. 159).

Acudimos entonces a que, lo que originalmente hacía referencia al oído, fue irrumpiendo en el terreno del intelecto para referirse a la razón o, mejor dicho, a la falta de razón. Lo que no suena razonable, es absurdo.

Alfonso de Palencia en su *Universal vocabulario en latín y en romance* (1490), definió al *absurdum* como “cosa indigna, aborrecible y fea” (fol. IIIv) y la Real Academia Española (s.f.) lo define actualmente como: 1. adj. Contrario y opuesto a la razón, que no tiene sentido; 2. adj. Extravagante, irregular; 3. adj. Chocante, contradictorio; 4. m. Dicho o echo irracional, arbitrario o disparatado.

Lo absurdo, entonces, supone una lógica, una casuística, una determinación ante la cual, lo que ocurre, no se corresponde o rebasa, se vuelca hacía otro lado, mostrándonos que ahí donde creíamos llegar, confiábamos llegar, no hay meta. O hay otra.

Históricamente la palabra absurdo ha sido también usada para referirse a distintos movimientos creativos. Lo absurdo y su falta de coherencia se encuentra en el arte haciendo un extraño balance entre el significado y su ausencia, entre lo que se expresa y lo que se da por sentado, entre lo que se grita y lo que se quiere callar.

En el siglo XIX, durante la época victoriana, por ejemplo, se utilizó el término para referirse a la poesía hecha por personas sordas, “the term absurd poetry here to refer to deaf poetry” [el término poesía absurda aquí para referirse a la poesía sorda] (Esmile, Capítulo I, 2013). Insistiendo en la importancia de la musicalidad de la poesía, se consideraba absurdo -con referencia al uso que tenía el termino en alto latín-, que alguien que no pudiese apreciar la métrica y el ritmo de las palabras creara un poema.

Sin embargo, en el ámbito del arte, la acepción de absurdo también tuvo su giro para referirse a la falta de razón y el sin sentido.

Así en Francia a finales del siglo XIX, Alfred Jarry presenta la puesta en escena de su *Ubú Rey* (1896), donde quedarán sentadas las bases de un nuevo teatro, ya que “hace de lo absurdo un asunto vital” (Cerruti, 2017, p. 25). La obra de Jarry será precursora para diversos movimientos de la segunda mitad del siglo XX, como lo son el dadaísmo y el surrealismo, mismos movimientos que se enlazarán con el teatro de lo absurdo, que Esslin definirá como la búsqueda de

“dignidad, luchando con un mundo desprovisto de lo que un día fue su centro y su propósito de vivir, un mundo falto de un principio integrador aceptado por una gran mayoría, y que, en consecuencia, se ha desarticulado, se ha convertido en algo sin propósito, absurdo” (1966, p. 301).

Este *Nouveau Theatre*, como también fue llamado, expresa como sus problemas centrales: la angustia existencial, la incomunicación y la irracionalidad. Características que marcaran las obras de autores como Eugene Ionesco, Samuel Beckett, Arthur Adamov, Harold Pinter, Albert Camus, entre otros.

Paralelo a este teatro surge también la literatura de lo absurdo, en ella “la imposibilidad se ha transformado en el lugar común, el sinsentido es el punto de partida y el de llegada” (Morillas, 1996, p. 23). Entre sus autores podemos encontrar a Lewis Carroll, Franz Kafka, Nicolas Gogol y, particularmente -como en el teatro- a Albert Camus, mismo que sentará las

bases de la filosofía de lo absurdo. En esta, lo absurdo significa “falta de sentido y la falta de lógica [...], puesto que las acciones humanas no se dirigen hacia objetivos específicos ni tampoco tienen lógica. Los intentos por mostrar una conducta ética y racional son sólo indagaciones sin rumbo fijo” (Correa & Orozco, 2004, p. 509).

I.II De la Razón a lo Absurdo: La Escisión

Podemos ver pues, que lo comenzó como una disonancia terminó como una sin razón, la falta de armonía no está ya en los sonidos, no pasa a través del cuerpo, sino en las palabras que no terminan de articularse para sonar razonables, provenientes de la razón. Es decir, en algún momento se ha producido un corte, una escisión, que produjo el cambio de sentido del concepto; en algún momento se volvió primordial que lo que se dice sea armónico, coherente, razonado desde un sistema de pensamiento estructurado, como la música tiene sentido sólo dentro la estructura que determina la forma de escribirla y de tocarla, que la hace coherente.

Claros indicios tenemos de cuando se ha producido ese cambio, Bonoris (2020, p. 15) nos dice que:

“El surgimiento de la ciencia moderna fue un sismo para la existencia humana, no sólo porque produjo un cambio en la forma de conocer y explicar la realidad, también provocó una transformación en la actitud intelectual y en la disposición afectiva de los seres humanos”.

Sin embargo, no es el único autor que nos llevará a la época moderna para delatar un cambio de actitud mental y afectiva en los seres humanos, como tampoco la ciencia será la única esfera en la que se tendrán síntomas de esta metamorfosis. Max Weber en *El político y el científico* (1979), aún a la intelectualización y racionalización, el desencantamiento del mundo, porque han dejado de existir en torno a la vida de los hombres *poderes ocultos e imprevisibles*; es decir, Dios está escondido, ausente, fuera de este mundo, lo que nos acredita a intervenir en él, a conocerlo por nuestros propios medios; la religión, a partir de la trascendencia de lo divino, inaugurará el paso del mito a la razón.

Igualmente, William Barrett en *El hombre irracional* (1967), nos da un recorrido por el

mundo moderno, no sólo a través de la ciencia y la religión, sino del arte, mostrándonos que “este divorcio entre la vida y la mente aparece [en su presente, como en el nuestro] también, de manera catastrófica, en todos los aspectos de la civilización moderna.” (p. 20), nos da incluso una serie de problemáticas vitales que devienen tras la época moderna: la angustia, la muerte, el conflicto entre el yo ficticio y el yo auténtico, el hombre anónimo de las masas y la experiencia de la muerte de Dios. Problemáticas que de manera natural podemos encausar hacia la filosofía, “En definitiva, el surgimiento de la ciencia moderna fue concomitante con un cambio de los principios metafísicos que enlazaban al ser humano con el mundo” (Bonoris, 2020, p. 16).

La época moderna causó, pues, una revolución en el mundo filosófico y dio lugar a la llamada filosofía existencial en todo su esplendor; desde sus raíces con Nietzsche y Kierkegaard, avanzando a los exponentes del existencialismo francés como Sartre, de Beauvoir y Camus.

Sin embargo, no podemos obviar que estas problemáticas claramente son síntomas de todo aquel que se acerca al diván, y que esta escisión surgida con la modernidad sigue y “[...] crece de forma exponencial, según lo hacen los imperativos de ser fiel a sí mismo, de libertad y de rendimiento” (*Ibíd*, p. 153), la actual búsqueda desesperada de identidad.

I.II.I. Religión y Transformación del Modo de Pensar

Previo a la época moderna el orden del mundo estaba establecido por lo divino. A Dios, como figura omnipotente, omnisciente y omnipresente, le concernía el dar sentido. Las preguntas: ¿de dónde venimos?, ¿a dónde vamos?, ¿cuál es nuestro propósito en el mundo?, ¿vale la pena vivir?, tenían como respuesta final los designios de Dios, porque sólo él tenía el conocimiento de las razones de *ser* en, y del mundo.

Sin embargo, en tiempos modernos, la religión dejó de ser el centro indiscutible y la guía en la vida de los hombres, su decadencia hizo perder a las iglesias el poder de regular al Estado. La conciencia de la ausencia de Dios en el mundo, que acarrea la falta de sentido, cedió el terreno a la ciencia y el hombre quedó liberado para la búsqueda de su propia integridad humana. Pero este paso del mito a la razón, de la dependencia a la autonomía, va más allá de pensar un paso del hombre salvaje al hombre racional e implica el cambio en una lógica de pensamiento más abstracto.

En *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión* (2005),

Gauchet, retomando la sentencia de Weber, pone sobre la mesa el recuento de las transformaciones de lo divino a lo largo de la historia del hombre. Nos lleva desde la sociedad primitiva donde la división religiosa pasaba a ser la división entre el ser humano y su fundamento, y donde a pesar de la diversidad de deidades existía una unidad fundamental entre lo visible y lo invisible, la copresencia de la naturaleza y sobrenaturaleza. Una sociedad religiosa no en función de sus creencias sino en cuanto

“su articulación efectiva en torno al primado de lo religioso, es decir, al prevalecer absoluto de un pasado fundador y de una tradición soberana, que preexisten a las preferencias personales y se les imponen irresistiblemente como ley general, o regla común válida para todos desde siempre.” (Gauchet, 2005, p.41).

El afuera como fuente y lo inmutable como regla conformaban un “conjunto de actitudes y sistema de pensamiento, hasta tal punto coherentes y arraigados” (*Ibíd*, p.42) que daban sentido al mundo.

Posteriormente, surgió el Estado y ahí la división religiosa se desplazó a la división entre los hombres. La emergencia de este aparato de dominación separó a los unos de los otros, aquellos que dominan y que están del lado de los dioses, y los que son dominados por designio de los mismos dioses. El Otro del que dependen los hombres toma figura humana en servidores y portavoces, más no se modificó la organización primera puesto que cada integrante del Estado coincide con el lugar que le es asignado, lo visible y lo invisible se sigue ajustando, cada cosa corresponde con su definición, el orden sigue siendo dado desde un soporte sagrado.

Más en la época axial la división religiosa se desplaza al interior de los hombres, la conciencia de sí mismos y de las limitaciones propias hacen surgir el anhelo de la salvación personal, en detrimento de la mediación sacerdotal. La aparición de Jesucristo, a pesar de tantos otros sistemas de pensamiento surgidos en esta época, como el Hijo de Dios y sus predicaciones de una vida después de la muerte en el reino de los cielos, generó la metamorfosis de lo divino que afectó a todo occidente, “Aquí el acontecimiento es precisamente la reordenación de esta articulación de lo visible y de lo invisible, la conjunción que se torna disyunción; la complementariedad, diferencia; el ajuste, separación.” (*Ibíd*, p.70).

El sentido ya no está dado por lo divino, sino que debe de encontrarse por medio de una

travesía interior; aunque ahora nos encontramos ante un Dios único y absoluto, es completamente distinto a lo humano, no conviven más naturaleza y sobrenaturaleza, tenemos acceso a conocer más no conocemos sus designios, los seres humanos están aquí más él está ausente, y el hombre “quedó liberado para tratar con este mundo en toda su brutal objetividad” (Barret, 1967, p.37).

Para Gauchet esta lógica de la dualidad genera una *fractura en el ser* (el subrayado es del autor), la posibilidad de descubrir o de movilizar en el fondo de sí mismo a otro yo, una interrogación por siempre abierta sobre el designio del que participamos, “el sentido deja de ser simplemente dado o recibido para convertirse en sentido por perforar y por reconstruir.” (2005, p. 77). La condición de posibilidad para la ciencia moderna fue pues, el cristianismo; lo que llamamos racional depende de la separación de lo divino y un modo de subjetivación particular.

El desamparo del hombre devino en la búsqueda hacia el verdadero ser, la verdadera naturaleza, la verdadera felicidad, luchando aferrarse a la esencial relación cara a cara con Dios, con lo divino, como antaño, como si fuese representación de lo uno y no un recordatorio de la escisión, “Certeza de Dios y misterio del mundo” (*Ibíd*, p.77). Sin embargo la objetivación del mundo es el resultado de la separación de Dios; el lazo que unía a las cosas, su sentido y la inteligencia humana se deshace, y la separación divina transforma simultáneamente la naturaleza de las razones y de la relación que se mantiene con ellas, de lo que es planteado como pensable y de los poderes que se presumen al pensamiento, “proporciona así el soporte de una empresa de recuperación, por parte de los hombres, de las razones que presiden desde el más allá sus destinos” (*Ibíd*, p.78).

I.II.II Transformación en el Marco de Actividad

La consecuencia más profunda de la transformación del pensamiento que acompaña a la modernidad no es la pérdida de la fe sino los cambios infundados en la vida psíquica de los seres humanos. La religión no era sólo un sistema teológico sino una matriz psicológica de sentido tanto de lo ordinario como de lo extraordinario.

Durante la Edad Media es claro que lo divino sigue teniendo una gran injerencia en la vida de los seres humanos y sigue dando respuesta a las preguntas ontológicas a través de los misterios de la fe y el dogma que, aunque fuera de los alcances de la razón, eran vigorosamente reales y llenos de significado, por lo cual siguen determinando las acciones que realizan los

hombres, pero lo hace desde una lógica de complementariedad de los opuestos, donde no sólo se ha hecho la separación de lo divino y lo terrenal sino que deviene también la separación del sacerdote y el rey, el alma y el cuerpo, las tareas de salvación y los trabajos terrestres.

Sin duda alguna podemos atisbar que la cuestión que se presenta tras esto es ¿cuál de estos dos mundos, el divino o el terrestre, es el que prima sobre el otro?, pero

“a partir del momento en que hay disyunción entre este mundo y el otro, nada permite ya distribuir lo que corresponde al uno y al otro según una regla de coexistencia equilibrada entre competencias bien determinadas. Nada impide de derecho querer someter el conjunto de la existencia de este mundo a los fines del más allá.” (Gauchet, 2005, p. 219),

o viceversa.

La iglesia cristiana se dio a la tarea de sostener el primado de lo espiritual y la salvación eterna del alma sobre lo temporal de lo terrestre pero poco a poco este esquema organizador se volvió insostenible ya que, no se puede hacer una resuelta decisión por el más allá contra cualquier compromiso con este mundo. La secularización que ahora acompañaba las relaciones entre los seres humanos y las relaciones de los seres humanos con la naturaleza, desestimaban esta estructuración hegemónica.

Surgió así el protestantismo que reconoció que este acto de independencia de lo divino requería la organización del mundo en su totalidad, la naturaleza se había convertido en “un ámbito de objetos hostiles al espíritu, que debía de ser conquistado mediante el celo y la industria del puritano” (Barret, 1967, p. 39). La Reforma responde a la amenaza de la secularización y exige una restauración de la verdadera fe, no desviarse de este mundo por una vida eterna sino entregarse a la esperanza de salvación consagrándose a las exigencias de la vida terrestre. Por lo tanto “la Reforma vale como inauguración de la Modernidad. [...] clave de bóveda de la transformación general de la actividad humana” (Gauchet, 2005, p.228).

Se ha establecido ya, que lo que permite pasar al mundo moderno es una ruptura en la estructura de pensamiento de los seres humanos que es fundamentalmente una ruptura religiosa; la aparente mediación que pretende la Reforma tiene como resultado real la separación indiscutible de los mundos visible e invisible. Deviene en un mundo material e isomorfo que ha

perdido su animación espiritual y los lazos de correspondencia de las partes en respecto al todo, con la desespiritualización de la naturaleza y la eliminación de las imágenes simbólicas proyectadas sobre ella.

No hay poder superior que coordine o justifique sus elementos, este principio de orden aparece separado de la realidad sensible, la pérdida de la Iglesia fue la pérdida de un sistema completo de símbolos, imágenes, dogmas y ritos, los seres humanos quedaron libres para tratar con este mundo en toda su objetividad, pero también desamparados, sin la satisfacción de sus necesidades espirituales. El desamparo, sin embargo, no llegó de inmediato “el hombre del Renacimiento todavía se sentía transportado por una nueva y vigorosa visión de dominio sobre la tierra” (Barret, 1967, p. 37).

El protestantismo comienza la larga lucha moderna que alcanzará su culminación en el siglo XX, su movimiento histórico corre paralelo al de la nueva ciencia y del capitalismo. La organización racional de la naturaleza estuvo acompañada por la desaparición de la imagen mística y simbólica de la misma, y por la aparición de la empresa planificadora. Así el capitalista surge, abstracto, con espíritu calculador y separando al hombre de la tierra.

Pero, aunque el ordenamiento racional de la producción posibilita la prosperidad y se visualiza como un avance y superación de lo que se señala como pasado, cada paso adelante en la técnica crea nuevas necesidades materiales que sólo ella pueda satisfacer, el impulso de desarrollo moderno no encuentra su límite y el crecimiento humano tiene sus costes humanos.

Marshall Berman, en *Todo lo sólido se desvanece en el aire* (2017) nos lleva de la mano a través del análisis que hace del *Fausto*² de Goethe, del cual tomaré el correspondiente al acto IV y V, donde lo llama *el desarrollista*. Este Fausto enfrenta sus poderes a los de la naturaleza, construye un mundo radicalmente nuevo que vaciará de contenido al viejo mundo o lo destruirá. La empresa fáustica “recurrirá a la propia energía de la naturaleza y utilizará esta energía como combustible para los nuevos propósitos y proyectos colectivos de la humanidad [...] no más sueños o fantasías, ni siquiera teorías, sino programas concretos, planes operativos para transformar la tierra y el mar.” (Berman, 2017, p.54). A diferencia de sus sucesores, Fausto no hace descubrimientos científicos o tecnológicos, la clave de su éxito es una organización del

² Conocemos a Fausto como el héroe moderno por excelencia. Esforzado por dominar el conocimiento humano, sufre un colapso o está al borde de este, agobiado por una parálisis del sentimiento donde todo se ha convertido en polvo y cenizas, sin excluir al intelecto que lo tiranizó. El problema central del Fausto es comprender como el hombre puede desprenderse de la desesperanza contemporánea para configurar un nuevo ser.

trabajo visionaria, intensiva y sistemática.

Imagina un mundo de crecimiento personal y progreso humano sin costes humanos significativos, pero paradójicamente su tragedia se centra en los costes que ocasiona a Filemón y Baucis, la anciana pareja que se interpone en el camino del progreso y el desarrollo. Fausto le pide a Mefisto y a sus *hombres poderosos* que se encarguen de la pareja, pero se horroriza al saber que la casa de los ancianos ha sido incendiada y ellos asesinados. Esto, no obstante, no apaga su impulso de crear un espacio donde el sentimiento del viejo mundo haya desaparecido sin dejar rastro alguno.

Hacia el final, Fausto contempla las ruinas que le permitirán completar su tarea, súbitamente cuatro mujeres espectrales se acercan a él: Necesidad, Escasez, Zozobra y Culpa, para Berman no son sino las “fuerzas que el programa de desarrollo de Fausto ha hecho desaparecer del mundo exterior; pero se han introducido como espectros dentro de su mente” (*Ibíd*, p.64). El progreso ha posibilitado cosas que serían inimaginables en el pasado, pero el sentimiento de poder sobre el mundo material ha terminado convertido en su contrario, una sensación de decaimiento ante el torbellino que los seres humanos pueden desencadenar, pero no controlar.

1.II.III Transformación en el Vínculo Social

El protestantismo y el ascenso del capitalismo mostraron que la tierra era esa tierra prometida donde la industria rinde sus mejores beneficios. El capitalismo como necesidad de organizar racionalmente la economía en interés de la eficacia, tuvo como consecuencias la colectivización del trabajo y por lo tanto la subordinación de las funciones humanas, así como la acumulación de masas de población en las ciudades y el control técnico de la vida que se deriva de ello. Se crearon nuevos entornos y se destruyeron los antiguos, se aceleró el ritmo general de la vida y se generaron nuevas formas de tejido colectivo. Formas que han sido evidenciadas no por la ciencia o el progreso sino por el testimonio del arte.

Ya hemos mencionado en el apartado anterior el recorrido que Berman hace a través del Fausto desarrollista, que lo ha apostado todo a su deseo de cambiar y a su poder de cumplir ese deseo. El entorno de ese Fausto se convirtió en el escenario de la historia: la construcción que se extiende en todas direcciones, que cambia constantemente y obliga a cambiar a los personajes,

transformando el vínculo social. Pero no sólo Goethe nos da constancia de esto, otros autores han descrito cómo el progreso ha transformado la ciudad, los espacios de esta y, por ende, a sus ocupantes.

Recordemos el París del siglo XIX, el que Baudelaire describe en *El Spleen de París* (1869), el cual corresponde a la época en que la ciudad estaba siendo demolida y reconstruida bajo la autoridad de Napoleón III, y que abría una red de bulevares como un nuevo sistema circulatorio humano que permite pasar directamente de un extremo a otro, que estimula la expansión del comercio y que incluye puentes, alcantarillado y abastecimiento de agua, pero que desplazó a miles de personas y destruyó barrios enteros; el progreso no sólo mostró un París con una realidad urbana mágica y soñada, sino que detrás de este, se produce una revelación: los desplazados y pobres, no deseados, pero que no dejan de estar: “un nuevo boulevard, todavía lleno de cascotes” (Baudelaire, 2021, p.95); esta planeación urbana, para el autor, tiene una estética modernista porque se adapta mejor al universo fragmentado y desquiciado al que quiere aludir. En *El fango del macadam* nos encontramos ante otra perspectiva del *boulevard* donde el hombre es lanzado a este y abandonado a sus propios recursos para transitar por él, “Debe hacerse un experto en *soubresauts* y *mouvements brusques*, en giros y contorsiones súbitos, bruscos, descoyuntados, no sólo de las piernas y el cuerpo sino también de la mente y la sensibilidad” (Berman, 2017, p.159).

Es evidente que el capitalismo cedió lugar a una colectivización que mostraba y prometía gran esplendor, no parecía que la expansión de la tecnología y el progreso que acompañaban a la razón Ilustrada tuviera límites. Sin embargo, ninguno de estos avances modificó los problemas e inquietudes fundamentales de los seres humanos, aquellos que atañen a lo que llamamos el alma. En *Any where out of the Word* (1869) acudimos a un interrogatorio que un hombre hace a su alma acerca de en qué lugar debería de estar. Tras varios ofrecimientos paradisiacos como Lisboa, Holanda, el Báltico, al alma no responde y el hombre llega a pensar “¿Se me habrá muerto el alma?” (Baudelaire, 2021, p.134) y finalmente el alma explota y grita “¡En cualquier sitio, en cualquier sitio, siempre y cuanto sea fuera de este mundo!” (*Ibíd*, p.135). Aunque ahora era posible satisfacer las necesidades de las masas a un nivel mayor, las necesidades singulares no son satisfechas, ni siquiera externalizadas ante la demanda del ser productivo.

Cada paso adelante en el progreso fue brindando un mundo más complejo y abstracto

en el que el poder del hombre moderno radica en mantener la abstracción con eficacia, aunque no se sepa lo que se hace o para que se está. Los costes de esta abstracción son el desolador sentimiento de desarraigo y vacuidad, así como la falta de sentimientos concretos que nos aquejan en los periodos de angustia. La aparición tardía, con la *Nevski*, de esta planeación urbana en Rusia nos lo muestra claramente. Al igual que en París hay una transformación en el vínculo social que termina en costes para el individuo. En la revisión que Berman hace de Gógol y su cuento *Nevski Posppekt* (1835), nos dice que esta nueva avenida “Por un lado, pone a las personas cara a cara; por otro, empuja a las personas a pasar a las demás a tal velocidad y con tal fuerza que a cualquiera le es difícil mirar a otra detenidamente” (2017, p.200); aunque arraigadas a la ciudad, la transformación en la dinámica de las actividades económicas desarraiga a las personas de todo lo demás, lo ajeno a la ciudad.

Turgueniev, Tolstoi, Chernichevski y Dostoievski seguirán esta vía al narrar un San Petersburgo donde las calles juegan un papel importante, su decorado deslumbra a la población en la forma más seductora, pero esconde la falta de profundidad detrás de la fachada luminosa. Las condiciones de Rusia en el siglo XIX como sociedad que atraviesa un proceso de conmoción y turbulencia, forzada al progreso y la occidentalización por Nicolas I, infringieron sufrimiento a los individuos.

En narraciones como *Pobres gentes*, *El doble* o *El hombre del subsuelo*, Dostoievski nos encara a una serie de protagonistas inmersos en esta amenazadora vida moderna ante la cual están en guardia. Personajes fragmentados que dejan clara la profundidad y volubilidad reales de la vida interior frente a la externalización de vida en la nevski; “[...] a medida que la sociedad moderna se convierte en un ente más organizado, y por consiguiente más burocratizado, acumula en sus articulaciones mezquinas figuras como el hombre del subterráneo³, seres que bajo una superficie indiferente son monstruos de frustración y de resentimiento” (Barret, 1967, p. 158). Se sigue haciendo evidente la lucha por sentirnos cómodos en un mundo que cambia constantemente y que no hay modo que pueda llegar a ser definitivo; que se contrapone a la sensibilidad y la interioridad que se aparecen cada vez más ricas, más intensamente desarrolladas, así como más solitarias y circunscritas que antes.

³ *El hombre del subsuelo* en otras traducciones.

I.II.IV Transformación Científica

Es impropio pensar que las transformaciones mencionadas hasta antes de este apartado son independientes y que surgieron *ex nihilo*, es evidente que se yuxtaponen y surgen de ellas el mundo como ahora lo concebimos. La separación de lo visible y lo invisible, el protestantismo, el capitalismo y el progreso convergen con el nacimiento de la ciencia moderna y la sublimación de la razón ilustrada como fuente de verdad y contenedora del sentido; su surgimiento acompaña al cambio en los principios metafísicos que enlazaban al ser humano con el mundo.

En palabras de Bonoris (2020), en el siglo XVII cuando aparece la ciencia moderna,

“el mundo era un texto a descifrar. Los indicios divinos, a través del juego de semejanzas, abrían la posibilidad para el ser humano de *leer las cosas* en su verdadera esencia. El mundo de los hechos era también el mundo de los valores, de los designios y las significaciones.” (p.8)

alejándose de la época donde las palabras y las cosas se correspondían. La ciencia cambia la relación del hombre con la naturaleza, y la actitud de este deja de ser contemplativa para pasar a ser operativa. El hombre moderno intenta ejercer su dominio sobre la naturaleza.

Ya he establecido que anteriormente el mundo era considerado como un elemento cerrado, finito y ordenado donde todo era posible, y la equivalencia entre naturaleza y sobrenaturaleza hacían del hombre un ser temporal que se encontraba atado a la tierra en su condición de carne y hueso. La transformación en el modo de pensar que se generó con la trascendencia no sólo hizo surgir el concepto de la inmortalidad del alma como sustancia intelectual y racional -siempre y cuando la inmortalidad pueda ser demostrada racionalmente-, sino que la separó del cuerpo, dándole a la realidad material la falta de razón. Estos dos sucesos se dan, en su respectivo orden, con Galileo Galilei y Rene Descartes.

Fue en 1637 cuando este último publicó su famoso *Discurso del Método*, en él divide al hombre en la realidad material (*res extensa*) que corresponde al cuerpo, y la razón (*res cogitans*) que se ha identificado con el alma, la mente o la consciencia. Este dualismo cartesiano escinde el saber de la verdad, colocando al saber en la experiencia a través del cuerpo, mientras que la verdad, vendrá de la revelación divina y se podrá demostrar racionalmente; lo particular y

subjetivo no tendrán ya relación con lo verdadero, pero la verdad trascendental, universal y atemporal -establecida por lo divino- no tendrá lugar si no se pasa por la razón.

A su vez, Galileo considerado padre de la ciencia moderna, no sólo afirmó la teoría del heliocentrismo postulada cien años antes por Nicolas Copérnico -y que quitaba a la tierra del centro del universo para relegarla a ocupar un lugar más dentro del espacio como el resto de los planetas-, sino que además, en 1938, postuló el Movimiento Rectilíneo Uniforme (MRU), con el que se sustituyó el espacio concreto del cosmos por un espacio infinito, homogéneo, continuo, geometrizable, formalizable, calculable, cimentado en imposibilidades (Bonoris, 2020). Aunque la experiencia de este movimiento es imposible en la realidad material, puesto que los elementos para que pueda presentarse están fuera de la realidad física del planeta, esta premisa es la base de toda la física moderna. Aquí el mundo de los hechos y la experiencia también está dividido del mundo del valor (matematizable). Esto no es sino otra forma de división del saber y la verdad.

Es así que la ciencia moderna “nació, precisamente, de la desconfianza de la experiencia como vía privilegiada para acceder al saber” (*Ibíd*, p.9), ni la experiencia ni la revelación divina serán fundadoras de un saber verdadero, como antaño, sino que se tendrá que hacer uso de la razón para conocer la verdad, por lo tanto, deberá estar dentro de la lógica.

Esto dio paso a la Ilustración y proyectos como La enciclopedia. Así con su dominio de la naturaleza, la ciencia, parecía tener un progreso uniforme, permanente e ilimitado, aportando respuestas a las nuevas ambiciones de los hombres que sirven para explicar, predecir y alterar el mundo. En cierto sentido es así, pero la razón terminó encontrando sus propios lindes.

Anunciado por Kant hace más de dos siglos, la razón humana tiene límites contra los que no podemos luchar, hay cosas que se escapan de la razón y de la lógica. El principio de indeterminación de Heisenberg (1927) o el principio de complementariedad de Bohr (1927), son una muestra de esto.

En el primero Heisenberg postula que por el sólo hecho de tratar de hacer una medición en la naturaleza, el experimentador modifica los datos de algún modo y por lo tanto se introduce un error en la medición, independientemente de la perfección de los instrumentos utilizados para la misma. Esto supone un cambio en la idea de predecir y explicar el mundo, sobre todo supone que no hay un conocimiento teóricamente exacto sino probabilidades o la posibilidad de nunca separar el error; nada más alejado del espíritu ilustrado.

Por su parte Bohr, se dio cuenta de que los modelos de la materia y la luz de la mecánica

cuántica se basan en el comportamiento de los electrones durante el experimento en el laboratorio; sin embargo, dio cuenta también, de que en algunos experimentos la luz se comporta como si los electrones fuesen partículas y en otros como si fuesen ondas. Su principio establece que la propiedad de onda o partícula no es excluyente, el electrón tiene potencialmente ambas propiedades, se comportará de una forma u otra dependiendo del experimento y la elección del experimentador. Esto es radical e ilógico para la física moderna ya que significa que lo que se observa en la naturaleza no es lo que la naturaleza es.

Tenemos pues que los horizontes aparentemente ilimitados del conocimiento a través de la razón se reducen y esto “ocurre en el preciso momento en que aparentemente no hay límites para su conquista tecnológica de la naturaleza” (Barret, 1967, p. 49); la razón es tan finita como los hombres mismos, “desde el punto de vista formal, nunca podrán hallar una base absolutamente sólida, ya que las matemáticas [como el resto de las ciencias exactas] carecen de una realidad autónoma e independiente de la actividad humana que las matemáticas desarrollan” (*Ibíd*, p. 52) y esto sólo puede derivar en la inseguridad humana frente a las más seguras de las disciplinas.

I.III Testimonios Modernos de lo Absurdo

La transformación de la religión, de las actividades de producción, de las formas en que el hombre se relaciona con el hombre y la naturaleza, así como los nuevos estatutos de la ciencia, inauguraron un mundo de cambios constante que parece nunca llegar a ser definitivo. Un mundo en el cual la razón provendrá de la lógica y las llamadas ciencias exactas, donde lo que no resuene con sus formas discursivas, será absurdo. Igualmente nos encontramos con los límites de nuestra razón, de nuestra libertad y nuestra autonomía como seres humanos.

Tras el progreso tan ensalzado se ha dejado vislumbrar que los seres humanos estamos descentrados. Freud (1917, p. 260-261), se refirió a esto como una herida en el amor propio de la humanidad, haciendo referencia a tres graves ofensas que han lastimado el narcicismo general, resultado de la investigación científica. La primera es cosmológica y resultado de los trabajos de Nicolás Copérnico, como mencioné anteriormente, que destruye la función predominante del hombre en el Universo y su tendencia a sentirse dueño y señor del mundo, no es el sol quien gira alrededor de la tierra. Enseguida se erige la ofensa biológica, a cargo de Darwin, que nos coloca a la par de lo animal, nada distinto ni mejor que ello, quebrantando la ilusión de la superioridad

humana, llena de razón y de origen divino. Finalmente, se nos da la estocada de la ofensa psicológica. La humillación que trae consigo la falta de origen divino y de poder sobre el cosmos, se acompañará de sabernos no soberanos, sino siervos de nuestra propia alma. El estudio del inconsciente en psicoanálisis termina con la confianza de

“estar enterado de todo lo importante que ocurre en tu alma porque tu conciencia te lo anuncia luego. [...] Lo anímico en ti no condice con lo consciente para ti; [...] en todos los casos esas noticias de tu conciencia son incompletas y a menudo sospechosas; también sucede que hartas veces sólo llegas a conocer los acontecimientos cuanto ya se consumaron y los puedes cambiar.” (*Ibíd*, p. 134-135),

de manera “que *el yo no es el amo su propia casa*.” (*Ibíd*, p.135).

No hay ya ser divino, universo o esencia que pueda ofrecer sosiego ante un mundo separado del que es imposible tener conclusiones absolutas y por lo tanto Verdaderas. Pero esta escisión no sólo está fuera sino dentro del hombre y acredita “condiciones particulares de sufrimiento” (Bonoris, 2020, p.8). Los avances tecnológicos y sus posibilidades parecen hacer de la experimentación con la realidad una aventura llena de promesas de resultados fastuosos y, sin embargo, “para los hombres modernos puede ser una aventura creativa construir un palacio, pero una pesadilla tener que vivir en él.” (Berman, 2017, p. XI), puesto que no se comprende, y tanto su construcción como su utilidad y la presencia de los hombres en él, carece de sentido.

Tendremos pues como resultado de esta época a un hombre triplemente alienado, que es obligado a cuestionarse sobre qué es lo esencial, qué es lo significativo y qué es lo real dentro del caos en el que vivimos y nos movemos. Este sentimiento de lo moderno se ha reflejado no sólo en los campos que, en las secciones anteriores, fueron enunciados, sino que el testimonio se extiende -y es más escarnecido- en el teatro, la pintura, la literatura y la filosofía; estos campos no crearon ni recrudecieron las tensiones que estaban manifestándose en las almas de los hombres modernos, se limitaron a darles expresión. Los artistas modernos se encuentran frente a un mundo brumoso que se transforma a un ritmo acelerado y no da tiempo de aprenderlo ni aprehenderlo. Barret (1967) nos enumera tres características esenciales de este arte: 1) el achatamiento de los planos; 2) el aplanamiento de las situaciones culminantes; y 3) el achatamiento o nivelación de los valores.

Testimonio de esto es, por ejemplo, *Le pigeon aux petits pois* de Picasso (1911) donde lo cercano y lo lejano se agrupan, donde todo el espacio del cuadro reviste una idéntica importancia, no hay una figura central que funcione como clímax, y lo grande y lo pequeño es tratado como si tuviese el mismo valor. En el caso de la literatura tendremos a el *Ulises* de Joyce (1920) o *El ruido y la furia* de Faulkner (1929) donde el pasado y el presente se desenvuelven simultáneamente, rompiendo la forma clásica de la novela -planteamiento, clímax, desenlace-, donde el movimiento es horizontal, no asciende a ninguna parte, además de que la secuencia en el tiempo ha desaparecido, así como la diferencia entre lo sublime y lo banal, lo bello y lo feo.

Se dice que cada época proyecta en el arte su propia imagen del hombre, por lo tanto, con el esquema jerárquico totalmente abolido, el arte también se ocupó de la destrucción de la imagen tradicional del hombre y no promete remendar los fragmentos dispersos. Los hombres sin rostro y sin nombre, como los de Franz Kafka, expuestos al vacío de un mundo supuestamente real pero que se desvanece bajo sus situaciones.

Pascal, en el siglo XVII -justo al inicio de la modernidad-, en sus *Pensamientos* (1670), expone una imagen desgarradora de la condición del hombre:

“Cuando considero la breve duración de mi vida, absorbida en la eternidad anterior y posterior, el pequeño espacio que ocupo, y aun el que puedo ver, encerrado en la infinita inmensidad del espacio -del que estoy en ignorancia, y que no me conoce-, me siento atemorizado, y me asombro de estar aquí antes que allí, de estar ahora antes que en otro momento.” (Pascal, 2014, p.19).

Esta imagen y los sentimientos que desprenden serán frecuentes en las filosofías posteriores: Shopenhauer, Mainländer, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Unamuno, Jaspers, Sartre, hasta Camus, y posteriores como Benjamín, también son indudables y valiosos testimonios.

Finalmente, el teatro pondrá todo esto en escena expresando “la ansiedad y la desesperación que surgen del reconocimiento de que el hombre está rodeado de áreas de oscuridad impenetrable que nunca puede saber su verdadera naturaleza y fines, y nadie le proporcionará reglas establecidas de conducta.” (Esslin, 1966, p. 323). Los ya mencionados Jarry, Becket, Ionesco, igualmente Camus, trataron de comunicar una verdad sobre la condición humana: una

verdad metafísica.

Tomaré, sobre todos los testimonios, el de Albert Camus quien expuso lo absurdo desde la filosofía, la literatura y el teatro, quien esclarece los sentimientos que acompañan al absurdo, y quien, finalmente, propone habitar ese desierto.

III. Habitar el Desierto de lo Absurdo

A finales del siglo XVIII, Goya publica *Los caprichos*, una serie de 80 grabados que funge como sátira social. Entre ellos podemos encontrar el aguafuerte número 43, titulado *El sueño de la razón produce monstruos*. Plasmado en el grabado se ve a un hombre que parece dormir -también parece estar sumido en el abatimiento- y que representa a la razón; está rodeado de animales que se acercan desde las sombras y que a su luz -la luz de la razón-, en su cercanía con el hombre, se vuelven figuras familiares que dejan de ser monstruos para convertirse en lechuzas. La luz que rodea al hombre va develando lo que está a su alrededor, sin embargo, no alcanza a todas las sombras.

Se han hecho diversas interpretaciones, incluso contrarias, pero no puede negarse que el grabado muestra la relación -también contradictoria- entre lo racional y lo irracional. Tomaremos, no obstante, la interpretación que da Mora, en sus *Apuntes sobre la idea de razón en el grabado de Goya* (2007), misma que dará bastante claridad para los fines de este trabajo:

“[...] la razón se esfuerza por cumplir un objetivo prometeico, mas lo suyo es un esfuerzo de infinitas perspectivas, una infinita progresión que ilumina y que, a la vez e inevitablemente, produce nuevas sombras, nuevos alejamientos a las cosas: la verdad se introduce como un ideal inalcanzable. Prometeo se convierte, de pronto, en Sísifo” (p. 3).

Nuevamente nos encontramos con que el mundo no puede ser reducido por la razón de forma absoluta, no puede ser iluminado completamente como hemos venido problematizando desde el capítulo anterior, pero llama nuestra atención la introducción de la figura de Sísifo como representante de este ideal inalcanzable.

Algo similar propone Calderón Rodríguez (2004) cuando habla de Sísifo como un símbolo de la humanidad destinada a una única tarea, aunque utópica:

“[...] el hombre ha transitado sobre largos caminos en la búsqueda de la verdad, conciente de que nunca obtendrá la respuesta final, única y segura, ni en el orden físico ni en el metafísico [...]. Es su tarea de eterno Sísifo.” (p. 26-27).

Y sin lugar a duda Albert Camus, ha posicionado la figura de Sísifo en el mismo lugar, llamándolo incluso el héroe absurdo por excelencia. A pesar de haber trabajado en una triada de obras que abarcan lo absurdo: *El extranjero* (1942) desde la literatura, *Calígula* (1947) en la puesta en escena, y *El mito de Sísifo* (1942) como ensayo filosófico, es en este último título donde Camus expone de forma más explícita sus ideas sobre un razonamiento absurdo y donde afirmará que lo absurdo es un desierto habitable.

II.I El Desierto de lo Absurdo

Ya que el mundo no es racional y que, por lo tanto, tampoco será aprehensible racionalmente, sólo queda expuesta la fragilidad, la miseria y la finitud del hombre, condición que estará representada en el hombre sin Dios de Pascal, en el pesimismo de Schopenhauer, en la desesperación de Kierkegaard, en el nihilismo de Nietzsche, en la angustia de Heidegger, en la náusea de Sartre o en el absurdo de Camus, por mencionar algunos.

Aunque renegó del nombramiento de filósofo, de irracionalista o de existencialista, Albert Camus, no deja de tener la herencia de quienes alimentaron estas corrientes de pensamiento. Los elementos comunes de estas posturas con las de Camus son el valor de los sentimientos, de las pasiones, de la imaginación y de la voluntad, la recuperación del individuo y la subjetividad, el sentimiento de angustia, el rechazo de la filosofía sistemática, y la importancia del arte. Pero, sobre todo, la aceptación de que la realidad está basada en espejismos psicologistas que nos dan la sensación de unidad, de un devenir lineal y de un mundo metafísico originario, verdadero y absoluto.

Albert Camus nos advierte en una nota inicial dentro de *El mito de Sísifo* (2006) que en sus páginas “[...] se encontrará sólo la descripción, en estado puro, de un mal de ánimo.” (p. 13), mismo mal de ánimo que aqueja a Mersault y a Calígula, que devela sus existencias reducidas al mínimo y que vuelve la vida de los hombres, tan similares como carentes de sentido.

Tras esto, en la siguiente página nos atesta: “Juzgar que la vida vale o no la pena de ser vivida equivale a responder a la cuestión fundamental de la filosofía.” (*Ibíd*, p. 15). La pregunta confiesa desde el inicio la incomprensión del mundo, en *Sentido y tragedia en el pensamiento de Camus* (2009), Esteban, nos dice “la propia formulación de las preguntas de quiénes somos, o por qué existimos, es ya una expresión sintomática de la dimensión trágica de la existencia. [...]”

Ambas revelan una nostalgia al mismo tiempo que una ignorancia.” (p. 17). Benítez (2018), en cambio, nos dice que responder de forma afirmativa implica la justificación de nuestras vidas y la aportación de sentido, mientras que responder de manera negativa

“produce un momento de crisis absoluta que trae consigo una pérdida de fuerzas que antes, alimentadas por las propias convicciones y la costumbre, le permitían vivir y superar el sufrimiento inherente de la existencia, la agitación cotidiana y constituían la condición de posibilidad de elaboración de un mundo a su imagen y semejanza, un mundo familiar y antropomórfico.” (p. 20).

La pérdida del sentido, la aparición de lo absurdo, será aquello que ponga distanciamiento entre el hombre y el mundo. No obstante, para Camus, lo absurdo, no se puede definir desde la lógica, lo absurdo se vive, se encuentra, y este encuentro despliega sentimientos.

Podemos pensar entonces lo absurdo como una sensibilidad, el mismo autor lo señala: “ese singular estado de ánimo en el que el vacío se vuelve elocuente, en el que la cadena de gestos cotidianos se rompe, en el que el corazón busca en vano el eslabón que la reanude” (Camus, 2006, p.27), pero ¿cómo llegamos a ese sentir?

Comenzar a pensar es comenzar a estar minado, son las palabras del autor argelino. Cuando se puede explicar al mundo, este se convierte en familiar, pero habría que confesar que se resquebraja en una infinidad de fragmentos que se ofrecen al conocimiento; cuando el mundo pleno de sentido cae y se nos vuelve ajeno, se convierte en algo “amenazante en tanto que ahora, puede negarnos”, dice Benítez (2018, p. 20) al reflexionar sobre la obra de Camus. La rutina diaria, lo normativo, todo aquello que decora la existencia nos mantiene generalmente lejos de preguntarnos por el porqué, sin embargo, todo se precipita cuando surge la pregunta por el sentido, “en cuanto el pensamiento reflexiona sobre sí mismo lo primero que descubre es una contradicción.” (Camus, 2006, p. 31). Hay un apetito de claridad, una exigencia de familiaridad, una nostalgia de unidad que ya no puede ser colmada, una vez que *el gusano se encuentra en el corazón el hombre*, parecen evocarse “lugares desiertos y sin agua donde el pensamiento llega a sus confines” (*Ibíd*, p.23), “ese desierto sin colores donde todas las certidumbres se han convertido en piedra” (*Ibíd*, p. 43).

Las cosas dejan de corresponderse, el mundo calla y se mantiene inmóvil mientras

desesperamos del verdadero conocimiento. Mientras desesperamos de nosotros mismos ante el paso del tiempo y el delirio de definirnos, “Nunca se colmará el foso entre la certeza que de mi existencia tengo y el contenido que intento dar a esa seguridad. Seré por siempre extraño para mí mismo.” (*Ibíd*, p.35). La falta de correspondencia no sólo está fuera, sino que está también dentro. Habrá verdades, pero no verdad. Lo sensación de absurdo entonces también nos remite a lo imposible, a lo contradictorio, y será más grande en medida en que haya más diferencia entre los términos en comparación. No obstante, lo absurdo no está en el hombre o en el mundo, sino que nace de la confrontación de estos, de su presencia en común; lo absurdo es su lazo. De manera que no puede existir lo absurdo sino en el espíritu del hombre y no puede haber absurdo fuera de este mundo. El autor lo expone claramente:

“Pero lo que es absurdo es la confrontación de esa irracionalidad con el deseo profundo de claridad cuya llamada resuena en lo más hondo del hombre. Lo absurdo depende tanto del hombre como del mundo. Es de momento su único lazo.” (*Ibíd*, p.38).

El reconocimiento de la contradicción y la falta de sentido en el mundo no es casualidad en la obra del autor, son situaciones que Camus ha tratado de plantear y superar, no sólo a través de su obra sino en su vida. Hijo de migrantes y huérfano de padre antes de cumplir el primer año de vida, creció en la penuria, criado por una abuela en extremo autoritaria en compañía de una madre sumida en el mutismo debido a la sordera; Camus, siempre volverá el rostro a su infancia anhelando, la que juzga, la mejor época de su vida. El sol y el mar, tan presentes en su obra, el clima de Argel, lo harán confesar que la verdadera libertad la encontró en la miseria. A los diecisiete años será diagnosticado con tuberculosis, pero ese acercamiento a la muerte no hará sino decidirlo irreductiblemente por vivir. A la vez, plasmó y fue testigo descorazonado, lúcido y comprometido de la crisis europea -desde el periodo de entreguerras hasta la postguerra- que negaba todo el progreso de la razón. Tanase (2018) dirá de él “Siente que vive en dos mundos que a través de él se tocan, pero que funcionan según lógicas tan distintas que los habitantes de uno no pueden ni imaginar que hombres como ellos vivan en el otro” (p.17), y creemos que acá pueden caber todos estos contrastes: la extrema miseria y condiciones de vida más elevadas, Argel y Francia, la razón pura y el desamparo existencial, una enfermedad que es casi una condena a muerte y las ganas de vivir. Es claro que trata en todo momento, como hombre y como creador,

“de reconciliar lo imposible, de volver a coser el desgarró que provoca la conciencia de los límites” (Esteban, 2009, p. 36), la inquietud y la búsqueda de este imposible hacen su vida.

Esto puede ayudarnos a comprender por qué señala el reconocimiento de la confrontación como un comienzo más que como un fin, y es que los sentimientos de lo absurdo que se derivan de ella nos colocan en un estado de lasitud que inauguran un movimiento, el movimiento de la conciencia que provoca la continuación, y “La continuación es la vuelta inconsciente a la cadena, o el despertar definitivo. Al final del despertar llega, con el tiempo, la consecuencia” (Camus, 2006, p. 27), Camus dice: suicidio o llevar a las últimas consecuencias la lógica de lo absurdo, es decir, vale o no vale la pena vivir.

He aquí, pues, que volvemos a la premisa de que hablar de lo absurdo se trata de hacer un análisis y no una definición de conocimiento, que no se puede sino más que enumerar los sentimientos que se entrañan, aunque “la enumeración completa no agota lo absurdo” (*Ibíd*, p.28) y el método de análisis propuesto por Camus tiene más que ver con la confesión de “la sensación de que todo verdadero conocimiento es imposible” (*Ibíd*, p.26). Cuando los sentimientos de lo absurdo se despiertan en nosotros damos cuenta de que las construcciones de sentido previas no son sino una manera de hacer habitable el mundo que, en realidad, nunca conoceremos de forma absoluta. Maldonado (2008) propone que este análisis absurdo es una especie de cartesianismo al revés, según él, Descartes ha condensado su *Discurso del método* (1637) en la frase *basta juzgar bien para obrar bien*, pero para Camus bastará con obrar bien. Aunque también lleve a cabo un análisis de las evidencias para extraer de ellas todas las consecuencias, el autor argelino, parte de *evidencias claras para el corazón*, “De nuevo, el fundamento lo provee la emoción. La noción [de absurdo], hablando con propiedad, es análisis” (Maldonado, 2008, p. 22). Camus, por lo tanto, orienta la actividad del pensamiento hacia una pasión esencial: la contradicción entre los hombres y el mundo.

II.1.1 Los Sentimientos de lo Absurdo

Lo primero, es pues, responder a la pregunta por el sentido y aunque la respuesta “se trata de evidencias sensibles para el corazón” (Camus, 2006, p. 15), las evidencias no son siempre claras para el espíritu. Los sentimientos de lo absurdo son indeterminados, emociones “a la vez tan confusos y *ciertos*, tan lejanos y tan *presentes*” (*Ibíd*, p.24), pueden venir como una íntima

congoja ante el carácter insensato de la agitación cotidiana, nos hacen pensarnos extranjeros a la vez que profesan una tierra prometida, pero sobre todo evidenciarán el divorcio entre el hombre y su vida. En *Absurdo y rebelión* (2008), Maldonado, pone sobre la mesa que esta sensibilidad absurda no es sino la experiencia como padecimiento en el sentido heideggeriano, es decir, aquello que nos sale al encuentro, nos arrolla y nos transforma. Evidentemente esta premisa le surge tras la lectura llana de Camus, que es claro al escribir que ve que el germen de estos sentimientos es miserable, que el nacimiento de la sensación le parece irrisorio, “a la vuelta de cualquier esquina puede sentirla cualquier hombre” (Camus, 2006, p. 25) pero es inasible.

Para el presente trabajo, es mi interés, hacer una revisión de los sentimientos absurdos que Albert Camus va ejemplificando a lo largo de *El mito de Sísifo*, reiterando una de las máximas de Camus: “la enumeración completa [de estos sentimientos] no agota lo absurdo” (*Ibíd*, p.28). Cabe mencionar que la lista que se encuentra a continuación es contingente a mi lectura del ensayo filosófico y que, otros autores, estudiosos de Camus pueden diferir en del listado que acá se desplegará. Y ya que “La obra de ficción, a través de los personajes, es a la vez una exposición de los criterios filosóficos del autor, tan elocuentes, si no más que en los ensayos filosóficos” (Calderón, 2004, p.26), he buscado la expresión de estos sentimientos en el resto de los títulos de la tríada de lo absurdo: *El extranjero* y *Calígula*.

Hablaremos en primera instancia de la *sensación de inhumanidad del hombre*. Ante la rutina surge una cierta mecánica de gestos, para Camus “cogemos la costumbre de vivir antes que la de pensar” (2006, p. 21), y nos sumergimos en el aparente sentido del mundo, pero si nos preguntamos ¿por qué vive el hombre?, veremos que, ese sentido torna irrisorio cuanto le rodea puesto que nos encontramos ante la caída de la imagen de lo que somos. Los hombres segregan inhumanidad y en ocasiones el hermano tan familiar, nos resulta inquietante. Calígula, protagonista de la obra homónima, se encuentra con una verdad que tilda de simple y clara, acerca de los hombres: “mueren y no son felices” (Camus, 2013, p. 23), sin embargo “Nadie ha dejado de comer por eso” (*Ibíd*, p. 24). La idea no le bastará como simple y clara sino también como inhumana y se desplegará de ella una serie de acciones para *hacer vivir en la verdad* al pueblo romano, se convertirá en el profesor que dicte los conocimientos de lo absurdo. Sin embargo, este sentimiento es más evidente en los encuentros de Meursault con los otros en *El extranjero*; el resto de los personajes continuamente lo inquietan: “Los veía como no he visto a nadie jamás, y ni un detalle de los rostros o los trajes se me escapaba. Sin embargo, no los oía y me constaba

creer en su realidad” (Camus, 1981, p.14), dice sobre un grupo de ancianos y durante el juicio le son igual de extraños el Procurador, el Juez Instructor, los testigos y dice del jurado:

“vi una fila de rostros delante de mí. Todos me miraban: comprendí que eran los jurados. Pero no puedo decir en que se diferenciaban unos de otros. Sólo tuve una impresión: estaban delante de una banqueta de tranvía y todos los viajeros espiaban al recién llegado para notar lo que tenía de ridículo.” (*Ibíd*, p. 96-97).

Es decir, esa inhumanidad es segregada también por nosotros mismos, y es por eso que nos llega a inquietar nuestra propia imagen, la imagen que nos sale al encuentro al espejo, delatando una *sensación de extrañeza de uno mismo*. Ese yo que nos parece tan seguro y definido no hace sino escaparse infinitamente, se pueden “dibujar uno por uno todos los rostros que sabe adoptar [...]. Pero los rostros no se suman.” (Camus, 2008, p. 35). La reflexión de Meursault durante el juicio, no es sino el reconocimiento de una serie de rostros que se van exponiendo sobre él: “Como consecuencia de todas estas largas frases, de todos estos días y horas interminables durante los cuales se había hablado de mi alma, tuve la impresión de que todo se volvía agua incolora en la que encontraba el vértigo” (Camus, 1981, p. 121-122). En la última escena del cuarto acto de *Calígula*, también encontramos este sentir, cuando Calígula aparece se contempla en el espejo y sólo pronuncia palabras confusas al verse, finalmente grita frente al espejo: “He tendido las manos (*Gritando.*), tiendo las manos y te encuentro a ti, siempre a ti frente a mí, y me inspiras un inmenso odio.” (Camus, 2013, p.145). Hay un gran abismo entre lo que imaginamos saber y lo que sabemos, la escisión, como el gusano, se encuentra en el corazón del hombre.

Por si no fuera suficiente ser extraño de uno mismo, el mundo se muestra como ajeno e irreductible y nos impregna un sentimiento de espesura; la *sensación de extrañeza del mundo*, no es sino dar cuenta de la intensidad con la que la naturaleza nos niega, el silencio impenetrable del mundo ante nosotros, “durante siglos no hemos encontrado en él sino las figuras y dibujos que previamente le aportábamos, y ahora nos faltan las fuerzas para usar ese artificio” (Camus, 2006, p. 29). Nos quedamos sin refugio ante la hostilidad, doblemente alienados, extranjeros. Esto resulta evidente en *Calígula* cuando tras la muerte de Drusila, nuestro protagonista vaga por tres días regresando furtivo, enajenado, sucio, con el pelo empapado y las piernas manchadas, tras

recorrer los paisajes y la naturaleza de Roma para encontrarse, con lo que juzga verdad: “Los hombres lloran porque las cosas no son como deberían ser” (Camus, 2013, p. 36); el mundo ya no le resultará soportable, todo a su alrededor se tiñe de engaño y por lo tanto le resta importancia. Se sabe despreciable para el mundo y pone empeño en que todos los hombres de su reino conozcan esa indiferencia, finalmente sus patricios exclamaran que “Es inconcebible ser insignificante hasta se punto. Acaba resultando insoportable” (*Ibíd*, p. 51). Mientras tanto en *El extranjero*, constantemente nos es narrado el clima de Argel, casi como un personaje más, que es testigo indiferente de lo humano. Ese sol presente e impasible a la muerte de la madre de Meursault, a los disparos proporcionados al árabe, a la cárcel, a la sentencia; mismo sol al que Meursault llega a ver como un enemigo a vencer, que se opone a su avance:

“El ardor del sol me llegaba hasta las mejillas y sentí las gotas de sudor amontonárseme en las cejas. [...] Impelido por este ardor que no podía soportar más, hice un movimiento hacia adelante. Sabía que era estúpido, que no iba a librarme del sol desplazándome un paso” (Camus, 1981, p. 71).

El mundo, pues, a pesar de todos los sucesos, sigue su rumbo sin detenerse: “Pensé que, después de todo, era un domingo de menos, que mamá estaba ahora enterrada, que iba a reanudar el trabajo y que, en resumen, nada había cambiado.” (*Ibíd*, p. 31), dice Meursault.

Tenemos enseguida la *sensación de horror ante el paso del tiempo*. Según el autor, el tiempo suele llevarnos, pero en algún momento somos nosotros mismos quienes llevamos al tiempo, nos situamos con relación a él y en él ocupamos un lugar. Es justo ante ese movimiento cuando el tiempo se convierte en un enemigo; “si el tiempo nos espanta es porque hace la demostración” (Camus, 2006, p. 30), nos enuncia Camus, la demostración de la muerte, experiencia vivida siempre desde lo ajeno pero que deja en claro el lado definitivo de la vida que puede deducirse como inútil, puesto que no hay justificación *a priori* de la existencia. Meursault tiene claro esto último y por ende rechaza la apelación a su caso, así como al capellán:

“En el fondo, no ignoraba que morir a los treinta años o a los setenta importa poco [...]. En suma, nada podía ser más claro. Era siempre yo quien moriría, ahora o dentro de veinte años. En este punto me molestaba un poco en el razonamiento el salto

terrible que sentía dentro de mí pensando en veinte años de vida por venir [...]. Desde que uno debe morir, es evidente que no importa cómo ni cuándo.” (Camus, 1981, p. 133)

Finalmente, podemos agregar a esta lista a la *nostalgia de unidad*. Este sentimiento en particular, Camus, lo coloca en el plano de la razón, partiendo de la premisa de que “comprender es ante todo unificar” (Camus, 2006, p. 32). Buscamos reducir el mundo a lo humano al tratar de entenderlo, “el espíritu que trata de comprender la realidad no puede darse por satisfecho hasta que lo reduzca a términos de su pensamiento” (*Ibíd*, p. 33) pero siempre hay un desfase entre lo que imaginamos saber y lo que sabemos de veras. No podemos negar el mundo cuyas fuerzas experimentamos, pero no podemos decir que lo conocemos, la ciencia “que debía enseñármelo todo termina en la hipótesis, esta lucidez se sume en la metáfora” (*Ibíd*, p. 36); a pesar de poder captar los fenómenos y enumerarlos no aprehendemos el mundo. Acá no es el corazón sino la inteligencia la que muestra al mundo como absurdo. Esta nostalgia será la que sostendrá la puesta en escena de Calígula. Párrafos atrás mencionaba la verdad simple y clara que encuentra el emperador tras la muerte de Drusila, aquella con la que se devela que todo a su alrededor es mentira, más él, quiere que vivir en la verdad; “Quiero concederle a este siglo la igualdad” (Camus, 2013, p. 38), nos dice porque desea la correspondencia, por eso pone en marcha una lógica que busca mantenerse pura hasta el final, más la lógica y la seguridad no marchan juntas. Es lo que queda expuesto en la escena VI del tercer acto, durante la conversación con Quereas, para él las verdades que Calígula expone son evidentes sin embargo le parecen molestas. “Tú eres inteligente y la inteligencia se paga cara o se niega. Yo lo pago. Pero tú, ¿Por qué ni la niegas ni quieres pagarla?” (*Ibíd*, p. 106), pregunta Calígula, quien es evidente que esta lucidez de la contradicción la paga caro:

“Sabía que uno podía estar desesperado, pero ignoraba lo que significaba esa palabra. Creía, como todo el mundo, que era una enfermedad del alma. Pero no, lo que sufre es el cuerpo. Me duele la piel, el pecho, los miembros. Tengo la cabeza vacía y el estómago revuelto. Y lo más horrible es este sabor en la boca. Algo que no sabe a sangre, ni a muerte, ni a fiebre, sino a todo eso a la vez. Con sólo mover la lengua, lo veo todo negro y la gente me da náuseas. ¡Qué duro y amargo es hacerse hombre!” (*Ibíd*, p. 36-37).

Y de ahí que obligue a los patricios a tengan que elevar plegarias sobre la irracionalidad del mundo: “Enséñanos la inferencia que hace renacer los amores [...]. Instrúyenos sobre la verdad de este mundo, que estriba en no poseerla... [...]. Y danos fuerzas para ser dignos de esa verdad sin igual.” (*Ibíd*, p. 86), porque adopta la tarea de llevar la verdad de la absurdidad del mundo por pernicioso que pueda ser que los hombres vivan en un universo así. De ahí que en el último acto los patricios le den muerte, en nombre de una idea superior que les sosiega y a la que todos los hombres recurren para continuar, la esperanza. Más hay una última estocada por parte de Calígula: “Y eso que sé, y tú también lo sabes, que bastaría con que lo imposible existiera. ¡Lo imposible!” (*Ibíd*, p. 145).

II.I.II Dar el Salto

La evidencia fundamental que se descubre tras la pregunta es que la vida no tiene sentido. Desde allí la lógica lleva a pensar que por lo tanto no vale la pena vivir la vida, en cambio, Camus, nos dice que esa relación es contingente “y que justo allí donde la lógica parece escamoteada puede ser indicada la frontera entre quienes están dispuestos a encarar las consecuencias del sin sentido de la vida y los practicantes de las múltiples formas de evasión” (Maldonado, 2008, p. 13), ¿podemos transitar la íntima congoja del desierto de lo absurdo o juzgaremos que no vale la pena vivir al evadirla?

La primera forma de evasión que es revisada en El mito de Sísifo es el suicidio – a secas, dirá Camus-, puesto que, aunque se tiende a pensar en una relación directa entre la opinión que tenemos de la vida y el gesto que se hace para salir de ella (matarse como el acto de confesar que vivir no merece la pena), para el argelino, no será una relación irreductible o de lo contrario “Todo contribuye así a sembrar la confusión. [...] No hay, en verdad, ninguna equivalencia forzosa entre esos dos juicios.” (Camus, 2006, p. 21). El suicidio, aunque parece el resultado y la respuesta lógica ante la evidencia de lo absurdo, no es más que la esperanza de otra vida, “una trampa de quienes no viven para la vida en sí, sino para alguna gran idea que la supera, la sublima, le da sentido y la traiciona” (*Ibíd*, p.21); el suicidio es, por lo tanto, una forma de resolver lo absurdo. El hombre, sometido al rigor de lo absurdo de su existencia, es incompatible con la permanencia y silencio del mundo, parece que no queda otra solución que la desaparición de uno de los términos para resolver la falta de sentido, sin embargo, lo absurdo no puede resolverse porque

“Lo absurdo es esencialmente un divorcio. No está ni en uno ni en otro de los elementos comparados. Nace de su confrontación.” (*Ibíd*, p. 49).

Ante esto, sigue en pie la pregunta de si se puede vivir con estas pasiones, si se puede habitar ese desierto con la única certidumbre de lo absurdo, si se puede aceptar o no su ley profunda que consiste en la confrontación entre los hombres y el mundo. Y es que, para Camus, queda claro que “el pensamiento ha entrado al menos en esos desiertos. Halló en ellos su pan. Comprendió que hasta entonces se había alimentado de fantasmas.” (*Ibíd*, p. 38), puesto que no es el único que ha reconocido estos paisajes.

¿Qué ha sucedido entonces con sus predecesores? ¿Cuáles impulsos han surgido en ellos de este reconocimiento? ¿Habitaron o no este desierto? Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Husserl, Chestov, Scheler, fueron reconocidos, por el mismo Camus, como representantes próximos a lo que él llama *pensamiento humillado*; hombres que han defendido y proclamado lo irracional frente a la supuesta razón pura. Se ve emparentado a ellos en cuanto a la búsqueda de la verdad en una senda distinta a la razón, en el reconocimiento de la nostalgia, la contradicción, la angustia y la impotencia, en el saberse en un lugar donde no tiene cabida la esperanza.

Sin embargo, esta familiaridad fue puesta en duda cuando al constatar las conclusiones de estos profetas de lo absurdo, se encuentra con “un pensamiento que se niega a sí mismo y tiende a superarse en lo que constituye su negación” (*Ibíd*, p. 63). Según Camus, este suicidio filosófico -también llamado *dar el salto*-, es suficiente para poner en tela de juicio la lógica de esa superación. Puesto que lo absurdo supone la ausencia total de toda esperanza, una insatisfacción consciente y un rechazo continuo, cualquier cosa que destruye o escamotea estas exigencias, nos aleja de él. Los autores antes mencionados, comparten un clima en común de crítica al racionalismo, reconocen lo apremiante de la condición de desamparo como condición humana, pero “divinizan lo que les aplasta y hallan una razón de esperar en lo que les despoja” (*Ibíd*, p. 52), la superación está pues teñida de matices místicos en una suerte de esperanza forzada. Es decir, aunque encontraron el desierto de lo absurdo no moraron en él, al contrario, lo negaron en su aspiración a lo eterno, sea esto a través de la fe o la razón, “Hay varias maneras de saltar, pero lo esencial es saltar” (*Ibíd*, p. 64).

Cabe mencionar que en la exposición que hace Camus no está haciendo un análisis de las filosofías de sus predecesores en el pensamiento humillado, sino que toma de ellas un tema específico para verificar si sus consecuencias concuerdan con el fundamento de lo absurdo, que

es la confrontación antes mencionada, o si en su defecto, niega alguno de los términos:

“Pero no estoy examinando la filosofía de Kierkegaard o de Chestov o, más adelante, de Husserl (haría falta otro lugar y otra actitud mental), me limito a tomar de ellos un tema y a examinar si sus consecuencias pueden concordar con las reglas ya fijadas. Se trata solamente de terquedad.” (*Ibíd*, p. 59).

Sostiene que estas filosofías de la no significación del mundo, mismas que lo imaginan sin principio rector, terminan encontrándole un sentido y una profundidad a través de un razonamiento de esencia religiosa, o de dar razones razonadoras al mundo. Criticó a Jaspers, Kierkegaard y a Chestov, que seguros de no escapar a lo irracional buscaron salvarse en la trascendencia, divinizándolo, negando la nostalgia humana, arrojándose de un salto a la creencia sin certidumbre de lo absurdo como un criterio de otro mundo. Para Jaspers lo absurdo muestra el ser de la trascendencia y este lo explica todo; Chestov, presupone lo absurdo, pero no lo demuestra sino para disiparlo en Dios; en Kierkegaard, la paradoja se convierte en criterio de lo religioso. Camus considera que los tres buscan salvarse del desierto, aspiran a lo eterno a través de una inspiración religiosa, pero “El razonamiento camusiano busca ser fiel a la evidencia del absurdo sin disfrazarla y sin morir en él.” (Esteban, 2009, p. 51). Finalmente, a Husserl le señala como el que da las razones razonadoras a un mundo que previamente calificó sin sentido puesto que la fenomenología pasa de ser una descripción del mundo, a ser una explicación del mundo, y “si se quiere extender y fundamentar racionalmente esta noción de verdad, si se puede descubrir así la <<esencia>> de cada objeto del conocimiento, se restituye su profundidad a la experiencia” (Camus, 2006, p. 67).

Tanto el suicidio, como el salto que conlleva al suicidio filosófico, son sinónimo de esperanza y esta “se convierte entonces en un sedante que mantiene la mente obnubilada ante la realidad del destino final del hombre” (Calderón, 2004, p. 57). No es lo que Camus esperaba, él quiere conservar la verdad de su única certeza, el absurdo, que consiste en no ser satisfecho. Dar el salto parece vertiginoso, un peligro supremo, fulminante, “El peligro está por el contrario en el instante sutil que precede al salto. La honradez está en saber mantenerse en esa arista vertiginosa, y lo demás es subterfugio.” (Camus, 2006, p. 74). Habitar el desierto de lo absurdo no se trata de sustraerse de la realidad de la contradicción sino de tener conciencia de lo que ella significa para

la vida: que no tiene sentido, y si esta es la evidencia primaria de la condición humana, entonces vivir es hacer que viva lo absurdo; y hacerlo vivir es encararlo.

II.II. La Libertad Absurda

Juzgar si la vida vale la pena o no de ser vivida es directamente proporcional a vivir bajo el cielo sofocante del desierto que exige salir de allí o quedarse, pero es elemental saber cómo salir en el primer caso o porqué nos quedamos, en el segundo. El suicidio físico o filosófico no son sino una evasión de la confrontación y la lucha sin tregua entre el clamor humano por respuestas y el silencio irrazonable del mundo; quedarse implica vivir con lo que se sabe y solamente con eso, reconociendo los límites de la razón, pero sin negarla. Esto es lo que Camus llama la *libertad absurda*, misma en la que podemos imaginarnos a Sísifo, dichoso.

El ser humano puede negarlo todo a excepción de la exigencia de claridad y cohesión que resuena en el fondo de su alma. No sabe si hay un sentido superior, pero sabe que no puede conocerlo, “¿Qué otra verdad puedo reconocer sin la intervención de una esperanza que no tengo y que nada significa dentro de los límites de mi condición?” (Camus, 2006, p. 76), se pregunta Camus al respecto. Si asumimos que no hay ninguna otra verdad, no nos queda sino mantener de forma perpetua y siempre renovada, la conciencia de la escisión entre el mundo y los hombres. *El infierno del presente*, dice Camus a forma de estocada, donde todos los problemas recuperan su filo, donde ninguno está resuelto. Habitar el desierto de lo absurdo exige perpetuar la tensión entre uno y el mundo, sólo en el momento de la tensión, lo absurdo recupera su patria y se hace evidente en la vida de los hombres; en ese mismo momento es posible abandonar el esfuerzo lúcido de la razón por comprender lo que no tiene sentido para entrar en el mundo con la agudeza y el ingenio de la clarividencia, sólo así los conflictos en el alma del hombre se encarnarán:

“El cuerpo, la ternura, la creación, la acción y la nobleza humana recuperarán entonces su lugar en este mundo insensato. El hombre volverá finalmente a encontrar el vino de lo absurdo y el pan de la indiferencia con los que se nutre su grandeza.” (*Ibíd*, p. 77).

El método para lograrlo, no es, sino la obstinación:

“En cierto punto de su camino, el hombre absurdo es solicitado. No faltan en la historia religiones ni profetas, inclusive sin dioses. Le piden que salte. Todo cuando puede responder es que no lo acaba de entender, que eso no es evidente. No quiere hacer, precisamente, sino lo que entiende bien. Le aseguran que eso es pecado de orgullo, más él no comprende la noción de pecado; quizás el infierno esté el final, pero no tiene bastante imaginación para imaginarse ese extraño futuro; acaso pierda la vida inmortal, pero eso le parece fútil. Quisieran que reconociese su culpabilidad. Él se siente inocente. A decir verdad, sólo siente eso, su irremediable inocencia. Ella es la que permite todo. Así lo que se exige para sí mismo es vivir solamente con lo que se sabe, arreglándose con lo que es, sin que intervenga nada que no sea cierto. Le responden que nada lo es. Pero eso, por lo menos, es una certeza. Ha de habérselas con ella: quiere saber si es posible vivir sin apelación.” (*Ibíd*, p.78)

La cuestión en un inicio versaba sobre si la vida tenía un sentido que la hiciera merecedora de ser vivida, en cambio ahora se trata, según Camus, de que se vivirá mejor en la medida que se mantenga la contradicción, y lo absurdo como su resultado. Aceptar lo absurdo plenamente, pero aceptarlo no como destino fútil y aplastante -divinizarlo no hace sino eludirlo- sino mantenerlo iluminado por la conciencia. Esto lleva a Camus a pensar la rebelión como una de las pocas posiciones coherentes con la libertad absurdo; es importante mencionar, no obstante, que la rebeldía a la que se refiere en *El mito de Sísifo*, es sólo el germen de lo que se convertirá en la segunda fase de su obra: la rebelión, por lo que no puede acá juzgar al hombre absurdo desde lo que encontramos en *El hombre rebelde* (1951). El hombre absurdo será aquel que se obstine y no se resigne al destino irreductible, quedando enfrentado así, de manera perpetua, a su propia exigencia de transparencia, a su propia oscuridad. Esto es una clara demostración de cómo la experiencia de lo absurdo está alejada de la experiencia del suicidio y de la experiencia de dar el salto.

Salir de este desierto o quedarse, pero saber por qué nos quedamos, se dijo al inicio de este apartado, cuáles son las consecuencias de esta posición absurda. La primera de ellas se ha descrito ya, es el desafío que nace con la obstinación, el esfuerzo solitario de mantener la tensión. La segunda de ellas Camus la relaciona con el problema de la libertad, aunque no se pregunta si

el hombre es libre, no le interesa hablar de la libertad metafísica puesto que para él es claro que sólo experimenta su propia libertad de existir. Esteban ha comprendido esto en Camus y dice sobre ello que:

“del reconocimiento de lo absurdo nace una liberación radical y profunda, que lleva al hombre a desprenderse de todo e incluso de su destino, porque sabe que ni si quiera es poseedor de su cuerpo, el cual le será arrebatado con la muerte.” (2009, p. 52).

Dejando de lado si un ser superior, o si el Estado, figuran en el papel de amo, queda expuesta aquella ilusión de libertad a través de la cual trazamos metas en el porvenir creyendo que nos dirigimos a algo en nuestras vidas, pero cuando nos encontramos con lo absurdo nos devela la muerte como única realidad y el hombre absurdo comprende que no era libre:

“en medida en que espero, en que me preocupa una verdad que me sea propia, una forma de ser o de creer, en la medida, en fin, en que ordeno mi vida y pruebo así que admito que tenga un sentido, me creo unas barreras entre las que encierro mi vida. [...] Lo absurdo me aclara este punto: no hay mañana. Esta es en adelante la razón de mi libertad profunda.” (Camus, 2006, p. 84).

La clarividencia nos permite ver al mundo como un oxímoron, podemos decidir entonces aceptar la vida en semejante universo, negándonos a esperar respuestas de él, con indiferencia hacia el futuro más con la pasión de agotarlo todo. Es la pasión, en última instancia, la tercera consecuencia ya que la experiencia de lo absurdo lleva al reconocimiento de que hay que vivir lo más posible y no lo mejor posible, más “¿Cómo hacer eso sin contradicciones y sin juegos de palabras? Porque, por una parte, lo absurdo enseña que todas las experiencias son indiferentes y, por otra, empuja a la mayor cantidad de experiencias.” (*Ibíd*, p. 89) Pero la cantidad, para Camus, no tiene que ver con el derroche sino con la conciencia; para él, el mundo proporciona la misma suma de experiencias a dos hombres que vivan la misma cantidad de años, pero no es una premisa inexorable, cada hombre tendrá el número de experiencias de las cuales tenga conciencia; sentir la vida y sentirse sobre esta tierra es necesario para vivir más. “La experiencia de la que nos habla Camus no consiste en vivir por hábito, sino en estar frente al

mundo y en el mundo siendo consciente de ello” (Esteban, 2009, p. 52), más vivir así no depende de la voluntad de los hombres sino de su contraparte, la nitidez de la muerte y de lo absurdo donde nada es posible, pero todo está dado, obstinarse en la libertad de existir, “vivir el presente y la sucesión de los presentes ante un alma sin cesar consciente, tal es el ideal del hombre absurdo.” (Camus, 2006, p. 91) En *El sentimiento de lo absurdo en Albert Camus* (2018), Benítez, enlista una serie de conclusiones de su lectura de *El mito de Sísifo*, tomaremos la décima para complementar el esbozo del hombre absurdo que acabamos de generar. En ella se nos plantea que el hombre absurdo se limita sólo a su sentir y la certeza que de él tiene, no buscará construcciones de sentido a fin de mantener la contradicción, limitándose a emitir juicios sobre sus experiencias; no escoge a estas sino por capricho. Todo su esfuerzo está en mantener la conciencia pues sabe que las experiencias no le dan sentido a su vida, sino que sólo prolongan un quehacer en el tiempo. Se nos ha dado este rostro de la vida, ¿podemos acomodarnos a él?

El salto para librar lo absurdo no deja de ser absurdo y replantear la contradicción por entero, es la denuncia lo de absurdo el primer paso para rebelarse ante una condición incomprensible, como lo hacen Meursault, Calígula o Sísifo. Dice Camus que lo que antecede al momento del salto está determinado por una forma de pensar, pero “A través del juego de la conciencia transformo en regla de vida lo que era invitación a la muerte” (Camus, 2006, p. 92), ahora se trata de vivir.

IV. El psicoanálisis y la no correspondencia.

La exactitud de las fórmulas, las leyes, la captación de los fenómenos y su enumeración, las teorías y las hipótesis que pretenden enseñarnos no nos han permitido descifrar el mundo, ni aprehenderlo. Lo irracional, por medio de una multitud de elementos, rodea la conciencia e irrumpe en ella anulando la idea de progreso, y la de satisfacción propia del deseo humano.

La congoja y la confusión que rodea al mundo y a los propios sentimientos, los malestares contemporáneos, no son sólo contemporáneos. La sensación de que algo se escabulle de forma inevitable a la racionalidad se ha expresado por los hombres desde el inicio de la modernidad a través de la queja, el lamento y la desdicha del peso de la vida.

Freud nos ha enunciado ya, en *El malestar en la cultura* (1930), que el hombre ha llegado a ser un dios con prótesis, pero toda su tecnología y artefactos, no crecen de su cuerpo, así como tampoco la razón ha logrado mitigar los muchos sinsabores. Nos advertía que

“Épocas futuras traerán consigo nuevos progresos, acaso de magnitud inimaginable, en este ámbito de la cultura, y no harán sino aumentar la semejanza con un dios. Ahora bien, en el interés de nuestra indagación no debemos olvidar que el ser humano de nuestros días no se siente feliz en su semejanza con un dios.” (pp. 90-91).

Los tiempos futuros llegaron y las proezas en la ciencia y la tecnología, los remedios medicamentosos y las morales impecables de nuestra contemporaneidad, no han podido suprimir la hiancia entre el sujeto y la felicidad plena, aún nos sentimos infelices en nuestra semejanza con Dios.

III.I El Malestar Contemporáneo en la Cultura.

Aunque la pregunta no se hace de manera explícita, no cabe duda de que Freud en, *El malestar en la cultura*, ha bordeado el cuestionamiento sobre el sentido de la vida, reconociendo que jamás se le ha dado una respuesta satisfactoria, y que, incluso, estamos ante una pregunta que no admite respuesta alguna (1930, Capítulo 2, pp. 74-84). A pesar de eso no puede evitar proponer que los seres humanos aspiran a la felicidad, a llegar a ser felices y no dejar de serlo. Advierte

entonces que el objetivo vital es el principio del placer. No obstante, sabemos que a este principio se le impone desde la primera etapa de nuestras vidas, el principio de realidad.

Tras el desamparo infantil y la nostalgia por el mundo idílico perdido que este acarrea, Freud nos señala que viviremos reanimando sin cesar, por angustia ante la omnipotencia del destino, tanto el desamparo como la nostalgia. Nuestro sentido yoico, por lo tanto, no es sino residuo atrofiado de un sentimiento universal de unidad, el sentimiento de la comunión entre el yo y el mundo circundante.

De esta manera sería que nuestras facultades de felicidad han quedado limitadas a partir de nuestra propia constitución, es decir, lo heredado o adquirido en nuestras experiencias tempranas. La vida impuesta se percibe entonces como demasiado pesada, deparadora de excesivos sufrimientos, decepciones y empresas imposibles, para soportarla nos abalanzamos sobre distracciones que empujamos las miserias, satisfacciones sustitutivas que la reducen, narcóticos que nos insensibilizan o actitudes razonadoras.

El desamparo y la nostalgia inaugural del sufrimiento humano amenaza desde tres frentes:

“desde el cuerpo propio, que, desatinado a la rutina y la disolución, no puede prescindir del dolor y la angustia como señales de alarma; desde el mundo exterior, que puede abatir sus furias sobre nosotros con fuerzas hiperpotentes y despiadadas, destructoras; por fin, desde los vínculos con otros seres humanos.” (*Ibíd*, p. 76-77).

Después de esta exposición, Freud, es claro con sus conclusiones: el malestar es imposible de eliminar. Contra la supremacía de la naturaleza y la caducidad de nuestro propio cuerpo no tenemos más que reconocer que estamos ante lo inevitable; en lo que concierne a las relaciones con otros seres humanos, nos negamos a aceptar la insuficiencia de nuestros métodos para regularlas. El costo por el progreso de la evolución cultural reside en la pérdida de la felicidad por aumento del sentimiento de culpabilidad.

El carácter forzoso de la cultura humana obliga a la inhibición de la sexualidad y de las tendencias agresivas, cual si fuese una ley inexorable de la naturaleza, a cambio de vivir en comunidad favoreciendo la institución de la familia y el trabajo colectivo, aquello que, en las observaciones de Freud, provee de seguridad a los individuos. Es decir, “El hombre culto ha

cambiado un trozo de posibilidad de dicha por un trozo de seguridad” (*Ibíd*, p. 112)

Se nos han impuesto, por lo tanto, obligaciones que debemos de estar dispuestos a cumplir con sacrificios y “La neurosis se nos presentó como el desenlace de una lucha entre el interés de la autoconservación y las demandas de la libido: una lucha en que el yo había triunfado, mas al precio de graves sufrimientos y renunciaciones.” (*Ibíd*, p. 114)

En *Tiempos modernos. Figuras psicoanalíticas del malestar contemporáneo* (2018), Wechsler, destaca los síntomas derivados de la cultura contemporánea -aquellos que devienen del aún sostenido intento de suprimir la hiancia entre el sujeto y la felicidad plena- diciendo que al observarlos “Asistimos a una precariedad que toca el desamparo” (p. 11); sostiene que en realidad “no ha cambiado el valor del goce del síntoma; lo que sí, la forma del malestar, ligado a las nuevas tecnologías” (*Ibíd*, p. 12). Para Wechsler lo síntomas derivados de la cultura actual no son sino una nueva forma de *El malestar en la cultura* freudiano. Su premisa es que cada nuevo bienestar alcanzado con el progreso es concomitante a un nuevo malestar, malestar que tendrá síntomas según el tiempo en el que se inscriba. No obstante, la consecuencia siempre será la misma y, además, ya anunciada por Freud: al malestar, es imposible eliminarlo.

Si regresamos a las premisas freudianas, estas postulan que hay una relación, un “nexo entre el proceso cultural de la humanidad y el proceso de desarrollo o de educación del individuo, [...] si es que no se trata de un mismo proceso que envuelve a objetos de diversa clase.” (Freud, 1930, p. 135); ya desde *Tótem y tabú* (1913) anunciaba que “a nadie puede escapársele que por doquier hemos hecho el supuesto de una psique de masas en que los procesos anímicos se consuman como en la vida anímica de un individuo.” (Freud, 1913, p. 159). Por lo cual, la felicidad, que se pretende a alcanzar en la cultura a través de la inclusión en la comunidad o la adaptación a la misma -como requisito inexorable-, y que representa la renuncia a las tendencias agresivas para vivir en fraternidad y a los deseos sexuales incestuosos, es un dispositivo similar al de la felicidad que se pretende alcanzar individualmente a través de la renuncia al primer objeto de deseo y a las tendencias agresivas contra el padre.

La ficción freudiana de la creación del tótem es el “la gran fechoría con la cual empezaron la sociedad y la conciencia de culpa.” (*Ibíd*, p. 152). Tras dar muerte al padre, los hijos instituyen la prohibición, desautorizando su acto y prohíben su repetición de la misma manera que renuncian a recoger los frutos de su crimen. Ambos tabúes son una manifestación de la consciencia de la culpabilidad. Ambas restricciones primitivas

“coinciden por su contenido con los dos crímenes de Edipo, quien mató a su padre y tomó por mujer a su madre, y con los dos deseos primordiales del niño, cuya represión insuficiente o cuyo nuevo despertar constituye quizás el núcleo de todas las psiconeurosis.” (*Ibíd*, p. 134).

Esta es una de las hipótesis centrales de *Tótem y Tabú*, donde también se inaugura la hipótesis de la transmisión del inconsciente entre generaciones; el inconsciente lleva la marca de la prohibición heredada, prohibición muy antigua, acaso impuesta en otro tiempo, desde afuera. Freud llamó a este proceso filogénesis:

“La secuencia temporal sería, entonces: primero, renuncia de lo pulsional como resultado de la angustia frente a la agresión de la autoridad externa -pues en eso desemboca la angustia frente a la pérdida del amor, ya que el amor protege de esa agresión punitiva-; después, instauración de la autoridad interna, renuncia de lo pulsional a consecuencia de la angustia frente a ella, angustia de la conciencia moral. En el segundo caso, hay igualación entre la mala acción y el propósito malo, de ahí la conciencia de culpa, la necesidad de castigo. La agresión de la conciencia moral conserva la agresión de la autoridad.” (Freud, 1930, p. 124).

Sin embargo, no es un destino inexorable, sino una predisposición que cada generación deberá actualizar, como el mismo Freud, reconoce al citar a Goethe. No es una situación pasiva, sino que será estimulada por ciertos sucesos de la vida individual. La tradición, por lo tanto, no es una fatalidad, más bien requiere que el sujeto se apropie de ella y a partir de ella logre, en el mejor de los casos, inventar algo nuevo. Pero el malestar reaparece y los síntomas muestran siempre la misma relación problemática y ambivalente con el deseo. El tabú no alcanza y cada sujeto queda anudado a su manera a la pulsión, la castración y el Edipo dentro de su propio tiempo.

III.II Más Allá del Complejo de Edipo.

La importancia del complejo de Edipo, tal y como lo introduce Freud, es la premisa de que los deseos infantiles que se tienen por la madre están reprimidos en el inconsciente donde no sólo toman el carácter de primordiales, además, todavía están presentes. Es de esta premisa de donde se desprenden una serie de cuestiones clínicas, no sólo para el mismo Freud, sino para Lacan. Para este último el complejo de Edipo tiene una función normativa, tanto en el sentido en que normaliza –homogeniza–, como en el sentido en que desnormaliza a partir de sus efectos neurotizantes.

Recordemos que Freud, desde *La interpretación de los sueños*, sostiene que los padres son aquellos que desempeñan el papel principal de la vida anímica infantil y que

“el enamoramiento hacia uno de los miembros de la pareja paternal y el odio hacia el otro forman parte del material de mociones psíquicas configurado en esa época como patrimonio inalterable de enorme importancia para la sintomatología de la neurosis posterior.” (Freud, 1900, p. 269),

apoya este pensamiento en la tragedia de Sófocles, *Edipo Rey*.

Aquello que se desprende del complejo de Edipo como consecuencia es lo que hemos mencionado en el apartado anterior: el temor a la castración y a la pérdida del amor como castigo de los deseos instintivos prohibidos (incesto, masturbación, celos), y la hostilidad (tendencias agresivas) como la expresión final de la rivalidad sexual, hacia quien ha colocado la prohibición. Siguiendo a Freud, como este sigue a la tragedia griega, “a todos nos estuvo deparado dirigir la primera moción sexual hacia la madre y el primer odio y deseo violento hacia el padre” (1930, p. 271).

En el abordaje que Lacan hace del complejo de Edipo en el *Seminario 5*, aunque también lo coloca como evento constitutivo, no harán falta una madre y padre reales para que este suceda. Se referirá a ellos como funciones simbólicas -que nada tienen que ver con la presencia o la ausencia, con la dureza o la dulzura, con ser buenos o malos padres-, destacando que “La función del padre tiene su lugar [...] en el corazón de la cuestión del Edipo” (Lacan, 1957, p. 165). A esta función se refiere como el Nombre del Padre, es decir, el padre simbólico.

Quien promulga la ley es el padre muerto, el símbolo del padre. Así, la relación entre el niño y la función paterna está gobernada por el temor de la castración, temor que se corresponde en intensidad con la hostilidad que se desprende de la prohibición. El Nombre del Padre como agente de castración es “el lenguaje mismo, que produce una pérdida del goce total, real, mítico, limitado por la palabra.” (Weschler, 2018, p. 19), es la inscripción de la represión en el psiquismo.

El padre, reitero, ya no es un objeto real sino una metáfora, “un significante que viene en lugar de otro significante” (Lacan, 1957, p. 179). La función de esta metáfora “es la de ser un significante que sustituye el primer significante introduciendo en la simbolización, el significante materno” (*Ibíd*, p. 179), es decir, el falo.

El falo es concebido como una solución imaginaria ante la pregunta ¿qué desea?, ¿qué he de ser para responder a su deseo? El niño se coloca como respuesta al deseo de la madre, deseo del Otro. No obstante, al encarnarse como falo imaginario encuentra que él no puede colmar con su ser esa falta materna, “Hay en ella el deseo de Otra cosa distintita que satisfacer mi propio deseo [ser la apetición de su deseo]” (*Ibíd*, p.188).

Este es el primer tiempo del Edipo, según, Lacan; en este reino del narcicismo la relación con la madre es imaginaria: el niño, la madre y el falo; él es el falo y en su función imaginaria, crea la ilusión de lo completo. Es en el segundo tiempo cuando un tercero, la función paterna, aparece como privadora y amenazante. Se hace presente la ley del padre concebida imaginariamente por el niño, como todopoderosa, y que le priva de la madre, dando lugar a la rivalidad expuesta por el complejo de Edipo freudiano clásico. En esta etapa, gracias a la intervención de la función paterna el niño deja de ser el falo para la madre y esta se muestra en falta, deseando más allá de su hijo.

“La castración simbólica es ese corte, esa separación de la célula madre fálica-narcicismo, de donde surge un ser sexuado y deseante por esa eficacia de ley que instaure en este ser su falta. Este corte hace que algo caiga, un objeto que causa deseo (objeto *a*). [...] La causa de deseo es ese objeto *a* y hacia donde el deseo se dirige es hacia el falo. El falo es lo que mantiene el deseo. El falo es el significante de la falta.” (Viviani, 2021, p. 7).

Finalmente, en el tercer tiempo es instaurada la ley, el padre interviene como real, como

representante de la misma y debe demostrar que tiene el falo y que puede darle a la madre lo que ella desea. Sin embargo, el padre no es la ley, sólo la representa de forma simbólica, es decir, tampoco es el falo. También está sometido a la ley, en falta, castrado. Esto quiere decir que el falo ya existe como articulador fundamental. El falo se instaure en la cultura, por lo tanto, como falo simbólico.

La función paterna es solidaria con la prohibición del incesto, la Ley y la castración simbólica. El Nombre del Padre es el significante que al sustituir el deseo de la madre conlleva a la pérdida de goce y con ella, a la instalación de la represión primaria. Estamos ya en el terreno de la neurosis.

Sin embargo, el *Seminario 17* irá más allá. Aquí resaltaré Lacan que lo que expresa el mito freudiano del Edipo, es que es necesaria la muerte del padre, mas no el asesinato, para que se propicie el origen de la ley, es decir: la prohibición de la madre, “lo que revela la obra de Sófocles es que cuando uno mata a su padre se acuesta con su madre –asesinato del padre y goce de la madre” (Lacan, 1970, p. 120). Pero, según Lacan, este esquema, asesinato del padre-goce de la madre, suprime el mecanismo trágico. La pregunta que se acredita en todo caso es, si Edipo accedió a Yocasta por asesinar a Layo o porque triunfó en lo que Lacan llama, la prueba de la verdad. Refiere que “No se puede abordar seriamente la referencia freudiana sin hacer intervenir, más allá del asesinato y el goce, la dimensión de la verdad.” (*Ibíd*, p. 123). Edipo, accede al trono de Tebas por responder al enigma de la esfinge, no por asesinar a Layo; se convierte en aquel que libera a Tebas de la pregunta que ha diezmado al pueblo.

Al responder, Edipo, “suprime la situación de suspenso que introducía así en el pueblo la pregunta por la verdad” (*Ibíd*, p. 127). Responde Edipo a la esfinge y borra la pregunta. En una primera aproximación se puede concluir, por lo tanto: la verdad, tiene relación con el precio que se paga con la castración. Al finalizar la tragedia, a Edipo, “ocurre que no le cae la venda de los ojos, sino que los ojos le caen como vendas. ¿No vemos acaso, en este objeto mismo, a Edipo reducido no ya a sufrir la castración, sino más bien diría ser la castración misma?” (*Ibíd*, p. 128). De esto Lacan concluye dos cosas. La primera es que, refuta lo que para Freud es la filogénesis de *Tótem y tabú*, y enuncia en su lugar que la sucesión procede de la castración, “si la castración golpea al hijo, ¿no le hace acceder también por el camino adecuado a lo que constituye la función del padre?” (*Ibíd*, p. 128), la castración pues, se transmite de padre a hijo. En segundo término, al borrar la pregunta por la verdad, Edipo, hace de él lo que Lacan llama un amo. Por lo tanto, la

posición del amo es estar castrado.

III.III La Forclusión de la Verdad.

III.III.I El Inconsciente Como Estructura.

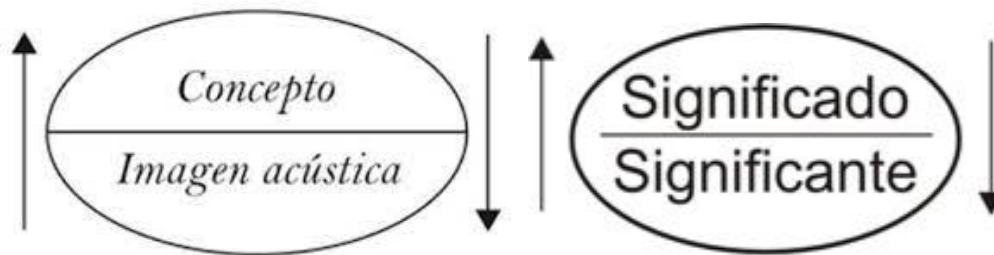
Entre los instintos y la cultura, entre el principio del placer y el principio de realidad, hemos indicado como nos los señala Freud, que existe un conflicto indisoluble. El conflicto entre ambas categorías posiblemente se pueda definir como un lugar donde esta oposición fundamental ponga en juego sus fuerzas, sus cargas y contra cargas. Ese lugar que Freud denominó, inconsciente, y que para Puche (*Lacan: lenguaje e inconsciente, 1971*) se explica desde lo planteado en *Tótem y tabú*. Resumiendo lo propuesto por la autora, tenemos que se puede llamar “inconsciente a toda representación latente [de las pulsiones instintuales], y por otra parte que todo acto psíquico comienza por ser inconsciente y puede continuar siéndolo o progresar hasta la consciencia” (Puche, 1971, p. 173). Por lo cual aclara también que se puede definir como represión “a la desviación de las representaciones del campo de la consciencia, siendo esta desviación, la condición para poder diferenciar y articular los procesos psíquicos, sin la cual no existiría la estructura” (*Ibíd*, p. 174). Pero ¿a qué estructura se refiere Puche?

No es ningún secreto que, tras el nacimiento del estructuralismo, el psicoanálisis, por lo menos en lo que a la propuesta de Lacan respecta, lo integra; de esta forma posibilita una nueva noción de sujeto, así como del análisis del mismo discurso psicoanalítico. Con el estructuralismo “el psicoanálisis comienza a buscar la forma de establecer las relaciones existentes entre los diversos fenómenos psíquicos, o sea las mismas formulaciones teóricas de las leyes del inconsciente” (*Ibíd*, p. 169-170). Recordemos que ha sido también el estructuralismo aquel que permitió que la lingüística se convirtiese en la ciencia de las lenguas a partir de introducir un método basado en la distinción -habla/lengua, significado/significante-.

Antes de esclarecer, pues, a que se refiere Lacan con ser un amo, valdrá la pena hacer una introducción sintetizada de algunos conceptos lingüísticos que le fueron contemporáneos y que se retomaron por el psicoanálisis, sin formalizar en la obra freudiana, pero que de manera evidente están en la de Lacan, puesto que este “se esfuerza por demostrar cómo la totalidad de la experiencia psicoanalítica, puede estudiarse en términos de lenguaje” (Valabrega, 1956, como se

citó en Puche, 1971, p. 171).

Un signo lingüístico se compone de dos caras conformadas por la combinación de un concepto y de la imagen acústica. Saussure, propone remplazar el concepto por el significado y la imagen acústica por el significante. Compara esta unidad lingüística a una hoja de papel cuyas dos caras son dos facetas de un todo indivisible. La relación entre significado y significante es de tal manera que no se puede mencionar el significante sin evocar el significado, esta relación es la significación (Hussein, 2012). Es decir, siempre se corresponden uno al otro.



Lacan, desde sus hallazgos en la práctica analítica, rompe con el esquema saussureano y propone, al contrario, lo siguiente:

Significante significado

La unidad a la que Saussure hacía referencia, en el esquema lacaniano, hará falta, y no sólo eso, además hay una superioridad del significante sobre el significado. Toda relación inequívoca que anteriormente había entre significante y significado deja de corresponderse, así se apertura la posibilidad de que a un significante tenga más de un significado. El significante, de ahora en más, tendrá que dirigirse a otro significante para poder producir sentido.

Por lo tanto, cuando Lacan se refiere a que “*el inconsciente está estructurado como un lenguaje*” (1964, p. 28) No se refiere que funciona bajo la propuesta saussureana del signo lingüístico donde un significante y un significado generan significación, es decir, sentido. Se

refiere a un lenguaje en el que, para generar significación y sentido, un significante siempre tendrá que referirse a otro significante.

“Tenemos entonces al inconsciente definido como un sistema de significantes, en el cual el interés no gira alrededor de los mensajes, sino sobre la forma como estos circulan, es decir, la forma como los significantes circulan dentro de un conjunto en el cual cada persona responde con una señal simbólica y toma un lugar determinado con relación a la señal que se ha enunciado.” (Puche, 1971, p. 175).

Y es la cadena de significantes lo que permitirá la emergencia del sujeto del inconsciente:

“lo que se produce por la relación fundamental, tal como la defino, de un significante con otro significante. De ello resulta la emergencia de lo que llamamos sujeto – por el significante que, en cada caso, funciona como representando a ese sujeto ante otro significante.” (Lacan, 1970, p. 11).

Cabe señalar que Lacan sostendrá estas premisas a partir de pensar que sólo a través del establecimiento de la ciencia moderna se posibilitó el psicoanálisis y el inconsciente como lenguaje. Es con ese mismo surgimiento con el cual se pone sobre la mesa el problema de la verdad.

III.III.II La Verdad Excluida del Saber.

A través de *El nacimiento del sujeto del inconsciente* (2020), Bonoris, nos expone con rigor la postura lacaniana ante la revolución científica, enfatizando las consecuencias de esta que posibilitaron el nacimiento del psicoanálisis, pero Lacan mismo lo indica al decir que “el sujeto sobre el que operamos en el psicoanálisis no puede ser sino el sujeto de la ciencia”. (2009, p. 816)

La consecuencia de la ciencia moderna, aquella que es puntualizada por Lacan en bastantes pasajes de su obra, es que el campo del saber y el campo de la verdad quedo dividido; no hay más un saber total, un saber verdadero porque ya no hay ningún signo unívoco. En un

rescate de Koyré, recordemos que, para éste, el advenimiento de la ciencia significó el final de un todo finito y ordenado, de una jerarquía perfecta sometida a lo divino, por la de un universo indefinido, incluso infinito, que ya no está unido a lo divino, sino que se unifica sólo a través de leyes y componentes (Bonoris, 2020).

Esta postura no nos puede ser novedosa, hemos tratado de visibilizar desde el capítulo I como la actitud del hombre se ha modificado frente a la naturaleza; mientras que en la antigüedad lo natural y lo sobrenatural se correspondía, a partir de la modernidad el lazo se rompe y el hombre no hará sino intentar dominar a la naturaleza. Por lo tanto, entre el sujeto que estudia –el hombre- y el objeto al que se estudia –la naturaleza- no existe ya un vínculo de correspondencia. Asistiremos entonces a que “La ciencia acopia saber pero rechaza a la verdad como causa para habitar en el ámbito de la exactitud, es decir, de las teorías que sirvan provisoriamente para explicar, predecir, y alterar el mundo.” (Bonoris, 2020, p. 18). El mundo, anteriormente considerado como un texto donde Dios depósito sus signos para ser descifrados, finalizó desprovisto de valor y significación. Los significantes ya no significan nada, y un saber completo es un saber verdadero, pero con el

“significante depurado de todo sentido y valor como fundamento de la ciencia, se agujeró el saber, justamente por la omisión de la verdad y su exilio a la asíntota infinita del método. Desde entonces el saber está inevitablemente incompleto, nunca más tocará la verdad.” (*Ibíd*, p. 37).

¿Pero a qué verdad nos estamos refiriendo? Alomo, en su desarrollo del sujeto del cogito, se interesa en esclarecer la noción de verdad que enmarca el surgimiento de este. Aclara que tenemos que distinguir primeramente entre la *aletheia* griega y la *adaequatio* romana. Mientras que la concepción griega de la verdad se corresponde con el ocultamiento-desocultamiento del ser, como movimiento alternante a través del cual deviene el ser, aunque de forma inaprehensible de manera directa para el pensamiento puesto que “en algún momento, la ausencia producida por el olvido, por la inmersión nuevamente del ser en las aguas del río del olvido, vuelve siempre evanescentes los efectos de la verdad” (Alomo, 2011, p. 193). La *adaequatio*, consiste más bien en la verdad como adecuación entre el pensamiento y la cosa, “se funda en la ilusión, aunque vivida como la más patente realidad, del a posibilidad de acceder a

sus objetos, a las cosas, a partir del pensamiento” (*Ibíd*, p. 193). Alomo, al igual que Bonoris, no hacen sino rememorar lo que ya ha quedado expuesto por Lacan a lo largo de su obra: es el movimiento producido por Descartes el que da lugar al sujeto moderno que tiene la certeza de ser porque piensa que es, pero olvida su calidad de deducción lógica y su calidad de objeto del pensamiento;

“Es decir, un sujeto deducido del hecho de que duda, de que piensa; al ser deducción, también un sujeto-cociente, podríamos decir y, en este sentido, un sujeto dividido. Aunque esto sería adelantarnos mucho, ya que ni Descartes ni la ciencia proponen un sujeto dividido.” (*Ibíd*, p.194),

al contrario, proponen que este pensamiento de ser es igual a ser, desde la *adaequatio*, aunque en realidad no haya correspondencia. Es por lo tanto la *aletheia* aquella que queda expulsada como verdad.

Antes de finalizar, es preciso hacer una observación más sobre la forclusión de la verdad. Para Lacan, este rechazo de la verdad tiene dos sentidos. No habla sólo de la condenación a que la verdad trascendental y unitaria quede fuera del alcance humano. Sino que igualmente se han producido cambios en la verdad subjetiva. Al posicionarse el método científico por Descartes, como única forma de acceso al conocimiento, otras formas de acceder a la verdad quedan eludidas puesto que se regulan condiciones universales para todos los sujetos. La subjetividad y la experiencia se transfiguran en irrelevantes.

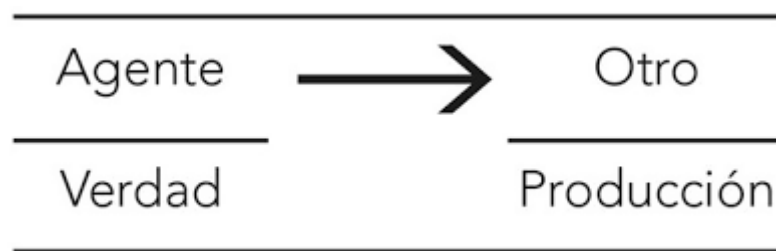
He aquí, por lo tanto, las razones por las que el signo está escindido, por qué la correspondencia directa entre significante y significado ya no es posible. Ningún significante es cerrado ni se representa a sí mismo. Así se abre la hiancia entre la lengua y el habla. La verdad, para el psicoanálisis ya no será total, unívoca, eterna. De ahora en más la verdad será “inseparable de los efectos del lenguaje” (Lacan, 1970, p. 66), por lo tanto, jamás podrá ser formulada sino como un enigma, a medias, de forma contingente.

III.III.III El Discurso del Amo.

El discurso es planteado por Lacan como el soporte material de la palabra del sujeto,

pero será a partir del *Seminario 17 El revés del psicoanálisis*, donde lo enuncie como aquello que permite hacer lazo social. Un discurso será una forma en que se generan lazos sociales entre seres humanos, será la relación con los otros cuando la palabra toma lugar. “El discurso, entonces, no se funda en el sujeto sino en la estructura del lenguaje y, por ende, en la del significante” (Dasuky, 2010, p. 102). Los cuatro discursos planteados por Lacan desde la clase del 26 de noviembre de 1969 describen un vínculo: entre el amo y el esclavo, entre la pregunta y el sujeto, entre el saber y quienes forman el saber, así como entre el analista y el analizante.

Al tratar de formalizar la estructura del lenguaje psicoanalítico propone “una matriz constituida por cuatro lugares fijos y cuatro letras, cuya rotación de cuarto de vuelta por esos lugares produce cuatro fórmulas fundamentales” (Ré, 2016, p. 637). Los lugares fijos corresponden a:



Donde se entenderá por agente el lugar en que se coloca aquel que aparentemente organiza el discurso. El lugar del Otro, es el lugar de la alteridad; no perdamos de vista que el discurso no podría articularse si no hay otro al que se le interroga. La verdad indica el lugar de fundamento de todo discurso; está separada de quien ocupa el lugar de agente, ya que quien habla “no sabe de las condiciones que hacen posibles sus enunciados, pese a que no deja de aludirla a medias [a la verdad]” (Dasuky, 2010, p. 108). Finalmente, el lugar de la producción es ocupado por aquello que resulta del discurso; “es la producción de un efecto que no podrá, en ningún caso, reunirse con la verdad, siempre inalcanzable, punto ciego.” (*Ibíd*, p. 108).

Los lugares pueden ser ocupados por: S_1 , es decir, el significante amo que aparentemente ordena el discurso, en su lectura del *Seminario 5*, Dasuky, deducirá que para Lacan:

“Es un significante vaciado de significación, surge merced a la sustracción de

todo aquello que tiene como función dar sentido o significación. Es por excelencia el sin sentido que se desliza en dos direcciones: la falta de sentido y el equívoco, es decir, que carece de significación en sí mismo; sólo los otros significantes de la cadena discursiva podrán dárselo retroactivamente” (*Ibíd*, p. 104);

S₂, el saber, el conjunto de significantes que hace posible el discurso; \$, el sujeto escindido por la imposición de un significante –la regla del significante es que todo puede ser representado salvo si mismo-; y *a*, el plus de goce es el objeto causa del deseo. Posicionándose de las siguientes maneras:

Discurso de la Universidad	Discurso del Amo	Discurso de la Histérica	Discurso del Analista
$\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\$}$	$\frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{a}$	$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$	$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$

Vemos que, en el caso del discurso del amo, S₁ ocupa el lugar dominante, S₂ ocupa el lugar del Otro, \$ ocupa el lugar de la verdad y *a* ocupa el lugar de la producción. En la clase del 18 de febrero de 1970, Lacan lo representará de la siguiente manera:

$$\frac{\text{Significante amo}}{\text{sujeto}} \Rightarrow \frac{\text{saber}}{\text{goce}}$$

Dasuky nos señala que si este discurso lleva por nombre el discurso del amo es porque “S₁ está en el lugar del agente indica que el significante amo comanda el discurso, ‘comanda’ quiere decir que el agente no es el que obra sino el que hace obrar” (*Ibíd*, p. 118), da la orden, y Rabinovich comenta algo similar cuando dice que es un

“discurso marcado por la voluntad de dominio, el S₁ funciona en él como

significante imperativo, que desconoce la verdad de su determinación y su imposible unidad. Discurso de voluntad, de la legislación, en su línea superior nos muestra en el nivel manifiesto el intento de constituir una red desconociendo al sujeto en su división” (1979 en Dasuky, 2010).

¿A qué se refiere esto? Siguiendo la premisa de que un sujeto es lo que representa un significante para otro significante, tenderemos que allí donde está representado a la vez está ausente; el sujeto se encuentra entre dos significantes, por eso aparece barrado, dividido.

Lacan nos dice que en un principio no hay sujeto dividido, aludiendo a Hegel y a la dialéctica del amo y el esclavo, nos enuncia que al inicio el sujeto se afirma como sabiéndose. Pero hemos dicho ya que la regla del significante es que todo puedo representarlo salvo a sí mismo.

Volvamos a la metáfora paterna del Nombre del Padre. Al inicio, el infante que vendría a ser sujeto, se cree signo cerrado, completo. Ante la pregunta por el deseo de la madre –primer cuestionamiento sobre el deseo del Otro-, se coloca como respuesta unívoca, como falo, como significante amo. No obstante, la función paterna hace su trabajo de representante simbólico del falo y se instaura la ley. El infante no es el falo, no es lo que completa de manera perfecta y exacta el deseo de la madre, entonces surge el cuestionamiento ¿quién soy?, y se cae en la falta de ser efecto del lenguaje. Esta nueva demanda, dirigida también al saber del Otro, sólo se puede responder con más significantes. No se hace sino ahondar en la pérdida del ser. La demanda no será sino reconfigurada para volver a hacerse, pero tendrá por respuesta un nuevo significante que sólo juega con la diferencia de sí mismo respecto a los anteriores, pero no tiene valor, no tiene significado. La pregunta ya no cesará de hacerse.

Cuando Lacan se refiera a Edipo –al que se refiere como el Edipo del sueño freudiano- como un amo que ha borrado la pregunta por la verdad, está diciendo que, a un significante, lo ha colocado como significante amo, como respuesta unívoca, cuando la verdad no es sino un medio decir. Es en lo que se ha convertido tras la ciencia moderna, en un juego de valores. No sabe Edipo que “al hacer una elección, cae tal vez en la trampa de la verdad” (Lacan, 1970, p. 128) Por eso la pregunta por la verdad surge otra vez, ya no es la esfinge sino una plaga la que diezma a Tebas. El deseo de saber de Edipo no cesa, insiste, quiere la verdad, ¿en qué termina esto? Citando a Lacan: “al emitirse hacia los medios de goce que son lo que se llama el saber, el S_1 no

sólo induce, sino que determina la castración” (*Ibíd*, p. 93). Al sujeto “la barra que lo atraviesa representa la castración simbólica” (Dasuky, 2010, p. 121). Que el hijo sea castrado es lo que lo posibilita para la función de padre, de quien dicta la ley. La esencia de la posición del amo, por lo tanto, es estar castrado.

III.IV La Angustia.

En la última parte del *Seminario 17*, Lacan, comienza diciendo: “lo que estoy desarrollando actualmente con el nombre del discurso del amo motivaba ya la forma en que abordé la angustia” (1970, p. 154). Recordemos que para Lacan la angustia es el afecto central en torno al cual todo se ordena, pero ¿cómo es que el discurso del amo tiene a la angustia como efecto?

Hemos hablado ya, no sólo desde una mirada psicoanalítica, sino desde otros campos del saber que tras el advenimiento de la ciencia no hay lugar posible para la unión mítica del significante y el significado; la idea de un uno-todo, es quimérica. A pesar de esto, la ciencia moderna se fundamenta sobre la verdad del *cogito* cartesiano, en el que la certeza del ser viene del pensarse, y se piensa siendo sujeto. Aparentemente no hay lugar para dudar del objeto que piensa y esto lo que le permite al sujeto la manipulación de los objetos de conocimiento.

Esta concepción quimérica de la unidad del ser da pie a que el sujeto no pueda predicarse, sino que “se constituye en el recorte de su objeto al cual trasciende, es decir un sujeto que queda fuera de sus enunciados. Un sujeto sin atributos, un sujeto que simplemente es, sin más.” (Alomo, 2011, p.193); y por eso Lacan nos espeta que en el *Cogito, ergo sum*, el yo pienso y el yo soy, en ningún modo coinciden, al contrario, como resultado del método tenemos “un sujeto si ser, insustancial, descarnado, exterior a sí mismo; un sujeto que no es agente del pensamiento sino su efecto, una emergencia puntual y desvaneciente” (Bonoris, 2020, p. 125). Volamos a lo expuesto antes sobre las premisas de Alomo, que explica que en realidad “se trata de un sujeto que olvida, en el sentido más radical del término, un sujeto que ignora su calidad de ser una pura deducción lógica de los elementos del pensamiento; y por otra, ignora también su cualidad de ser ese objeto al que queda confinado por el propio pensar.” (2011, p.193), por lo tanto, estamos ante dos ignorancias: la cualidad de deducido y la cualidad de ser el objeto en el que nos encontramos arrojados. Alomo, finaliza, “doble ignorancia, doble olvido del ser” (*Ibíd*,

p.193).

No obstante, Lacan nos señala que, ante la falta del ser, de lo Uno, tendremos el rasgo unario, es decir, ser marcado como Uno. El ser del sujeto sólo se afirma mediante esta marcación, dice ‘yo soy yo’ pero hemos dicho que no es sino una fantasía, ya que esta marca no reúne nada a no ser la confrontación, el desfase propio de la no relación entre significante y significado, la castración del S_1 .

En *Locura y democracia. Ensayo sobre la forma unaria*, Dufour, se refiere a lo unario como “un juego en el que el ‘sí’ y el ‘no’ se invierten y se confunden” (2002, p. 12), aquello “que se caracteriza precisamente por subvertir la diferencia entre dos valores y prolongar el equívoco dramáticamente” (*Ibíd*, p. 12). Entre el primer y el segundo ‘yo’ sólo se desenmascara la falta ser y se prolonga la idea de unidad. El rasgo se repite, pero para no ser nunca el mismo, ese es el orden mismo de lo unario, “En vez de consumir, en vez de concluir, la proposición unaria suspende indefinidamente toda conclusión, cava en el interior de un sistema hueco para lo incompleto, para lo no resuelto, para la incertidumbre” (*Ibíd*, p. 26). Por lo cual lo que tenemos es una *des-finición*, el yo como uno se inaugura por la distancia entre él mismo y lo que le fundamenta, así que nos hará falta seguir definiendo el yo.

En el *Seminario 20 Aun*, Lacan, llama necesidad a esta cadena de *des-finiciones*, a la repetición de la repetición. En la clase del 12 de diciembre de 1972 sede la palabra a Fraçoise Recanatti quien enuncia que

“entre el objeto y el representamen, hay un agujero que hace al objeto y al representamen inenganchables en su relación, pero también ese agujero es algo que insiste, y que permite fundar una “verdadera” repetición: repe-tición de la imposibilidad o repetición del agujero.” (1972)

y “*La imposibilidad no es significada, ella se repite, y la significación es el residuo de la repetición de la imposibilidad*” (1972).

Ahora, volvamos al afecto, la importancia que le da Lacan se establece en lo dicho por Freud, cuando afirma que no es el afecto lo que se reprime sino las ideas. El *Repräsentanz*, representante de la representación, en la traducción lacaniana, tiene claro que el representante no es la representación o es sólo una representación entre otras, lo que “implica que el afecto, por el

hecho de la represión, está efectivamente desplazado, no situado en su raíz – se escabulle” (Lacan, 1970, p. 154), es un excedente cualitativo, el propio desfase de la representación con respecto a sí misma y, para Lacan, esta es la esencia de la represión y es lo que explica en los escalones del panteón cuando se le denuncia de que deja de lado los afectos.

Joan Copjec retomará esta discusión en *Mayo del 68, el mes emocional* (2010), preguntándose ¿dónde se localiza el afecto en los cuatro discursos?, o la *jouissance* [el goce] como prefería llamarlo Lacan. Desde su lectura el goce implica el movimiento del pensamiento,

“Lo mismo que el caminar cesaría de no haber un exceso en y por encima de la simple adición de un paso al otro, así también la significación y el pensamiento se detendrían en sus cursos si el pensamiento no excediera la simple sucesión de significados o pasos lógicos” (Copjec, 2010, p. 129)

pero, “Cada paso, significante o pensamiento no debe meramente surgir a su antecedente, sino surgir desde su interior” (*Ibíd*, p. 129) el deslizamiento interno del significante con respecto a sí mismo, como señaló también Recanatti y como ejemplifica Lacan con la sucesión de Fibonacci.

Sin embargo, si el movimiento se detiene o se inhibe, aparece la angustia, Copjec se apoya en las formulaciones de Freud para agregar que esto “ocurre cuando lo que se ha reprimido y debería permanecer oculto se hace visible” (*Ibíd*, p. 130), por lo tanto, podemos asumir que lo que se hace visible durante la angustia no es algo reprimido. Más allá de que la represión no tenga efectos sobre el goce, se trata de que lo que se produce no es la eliminación de este de la consciencia, sino la experiencia del encuentro con el objeto *a*, según Lacan, tomado ahora como *plus de goce*.

III.IV.I El Objeto a, Plus de Goce.

El mito de la *lamella*, retomado por la Lacan también al final del *Seminario XVII*, explica este encuentro. Este mito⁴ parte de la premisa, por demás weberiana, de un espacio

⁴ Copjec señala, y con ello estoy totalmente de acuerdo, que este mito esté quizás inspirado en El malestar en la cultura freudiano, como enuncié al inicio de este capítulo el hombre ha llegado a ser un dios con prótesis, pero toda su tecnología y artefactos, no crecen de su cuerpo, así como la razón no ha logrado mitigar los muchos sinsabores,

desencantado en donde todo lo que queda no es sino la aletosfera, un espacio lleno de todas las tecnologías científicas, un espacio construido sobre verdades enunciadas por la ciencia moderna, en el cual los seres humanos están conectados a sus circuitos. De forma aparente los seres humanos que habitan en la aletosfera pueden remodelar su realidad al tiempo que se satisfacen, pareciera que principio de realidad y principio de placer son colaborativos, pero siguiendo aún a Copjec, Lacan, parte de la premisa de que es el principio de realidad aquel que dirige al principio de placer -en contraste a lo que pensaba Freud-, pensando en que es el mercado capitalista aquel que comanda cuales son los placeres que deben de satisfacerse. Recordando a Marx: “Todas las mercancías son *no-valores-de-uso para sus poseedores, valores de uso para sus no-poseedores*. Por eso tienen que cambiar de dueño” (2008, p. 105), las mercancías nos reclaman y nos espetan goza, goza de mí, cómprame. La ciencia y el capitalismo producen nuevos objetos no-objetificados, por demás atractivos, que objetalizan y convierten a sus consumidores cosificados en ese sujeto de la doble ignorancia, del doble olvido del ser, olvido que no descubre en absoluto.

Por lo menos, supuestamente. Este ser humano que consume la mercancía tecnológica de la ciencia moderna y que presume la coexistencia del principio de realidad y del principio de placer como una unidad, se encuentra, sin previo aviso, con una *letosa*, objeto dentro de la *aletosfera* según Lacan, producto de la operación científico-tecnológica, a los cuales se refiere como “pequeños objetos *a* minúscula que se encontrarán al salir, ahí sobre el asfalto en cada rincón de la calle, tras los cristales de cada escaparate, esa profusión de objetos hechos para causar su deseo” (Lacan, 1970, p. 174). La aparición de estas *letosas*, según Lacan, es breve, pero es para no estarse tranquilos, aunque señala también que “Lo importante es saber qué sucede cuando uno se pone verdaderamente en relación con la mismísima *letosa*” (*Ibíd*, p.174); y lo que verdaderamente sucede es la angustia, sobre la cual Lacan tiene clara una cosa: que no es sin objeto. Esto quiere decir que a la angustia “la precipita un encuentro con un objeto de un nivel de certeza superior a cualquier objeto de hecho, a cualquier objeto real” (Copjec, 2010, p.134); estas *letosas* u objetos *a*, son objetos no-objetificados, cosas que no existen a nuestro nivel de percepción, cosas insubstanciales.

No obstante, este objeto *a*, es objeto causa de deseo, es decir, a pesar de la angustia que provoca al encarnar nuestras carencias y necesidades, las limitaciones por las cuales le

“el ser humano de nuestros días no se siente feliz en su semejanza con un dios” (1930, p. 91), es la sentencia que Freud hace y parece sostenerse en el tiempo.

necesitamos, se le anhelará como pieza única para completar nuestra falta. Freud hablaba del objeto de deseo como aquel objeto perdido que el sujeto busca reencontrar para retornar a la satisfacción primaria. Para Lacan, este objeto *a*, será una representación de lo imposible, una evidencia más de la falta de correspondencia entre el significante y el significado porque se coloca como aquello que satisface a partir de la certeza de ser pensado así, porque se marca como unívoco y completo a pesar de ser insubstancial. Un significante amo que arroga la verdad del goce. De allí que el encuentro con él sea angustiante puesto que, a manera de estocada, muestra que no se corresponde y de allí también el carácter repetitivo que le otorga Lacan, pues también se ha referido a lo imposible como lo que no cesa de no inscribirse “y que caracteriza, como ninguna otra cosa, a la realidad psíquica del ser inscrito en el lenguaje” (1970, p. 186). Se ha señalado previamente que, en la repetición lo que insistente, lo único que se repite es la imposibilidad.

Según Alomo, el objeto *a* también hacen referencia al ocultamiento en el Leteo, es decir, el río del olvido, “De allí que las *letosas* sean el nombre del olvido del ser” (2011, p. 199), y continúa “el ser al que queda conminado el hablante al habitar el discurso” (*Ibíd*, p. 200), lo que nos recuerda a Lacan: “Si se parte del discurso psicoanalítico, afecto sólo hay uno [la angustia], a saber, le producto del apresamiento del ser que habla en un discurso, en la medida que dicho discurso lo determina como objeto” (Lacan, 1970, p.162). No obstante, Alomo señala que las *letosas* además hacen referencia a la falta-de-ser que hemos señalado previamente, por lo tanto, también funciona como artefacto para no encontrarse con la castración, “tenemos a la *letosa* al servicio del no querer saber de la castración. Con relación a los distintos modos del no querer saber, cada uso de *letosa* será particular de cada sujeto.” (2011, p. 200). En resumen, las *letosa* tiene la función de anular al sujeto para convertirlo en consumidor que erige los objetos, como significantes amos, a fin de gozar más; la articulación del saber por lo tanto queda discontinuada. Es decir, en el espacio aparentemente funcional de repente algo parece no andar bien, la *letosa* u objeto *a*, asume el carácter de un mal funcionamiento, hace visible la falta de unidad y la repetición de la imposibilidad, deja en evidencia el rasgo unario que suspende toda conclusión y por el que siempre hará falta seguir definiendo el yo.

Finalmente, Copjec ve que la “fusión de los principios de realidad y del placer es coextensiva de una fusión del sujeto y el Otro” (2010, p.132). Análogamente, como la realidad parece ser manipulable debido a las verdades emitidas por la ciencia moderna, el hombre, también

se percibe “como enlazado con el Otro como para ser infinitamente modelable.” (*Ibíd*, p. 132). Por lo tanto, cuando el pensamiento se inhibe, para ella, esta figurada coexistencia entre el sujeto y el Otro se vuelve inestable, ya que lo que es aparentemente íntegro pasa por la experiencia de encontrarse con la *letosa* u el objeto *a*, que nos desvincula de forma violenta de la ilusión de la vida moderna donde se es Uno. Si buscamos apartarnos a un espacio privado dentro de lo aletosférico, nos encontramos con la presencia algo más.

Esta presencia resulta perturbadora, y Copjec la explica desde su lectura de estar clavado al ser, de Levinas, en la cual se refiere a que más allá de coincidir con nuestro ser, estamos irrenunciablemente pegados a él, obligados a hacernos compañía, “se adhiere a nosotros del mismo modo que Lacan, en su propio mito de la *lamella*, describe el objeto como pegándose a nosotros” (*Ibíd*, p.136). No podemos quitárnoslo porque no carece de objeto y, sin duda, no le comprendemos, parece un excedente de nosotros mismos y nos angustia. Es decir, el ser al que estamos clavados es el propio objeto *a* y la angustia no consistirá sólo en aquello se desprende de este encuentro angustiante, también es la necesidad irreductible de huida de este.

III.V ;Conoce, Conoce Más!

El sentimiento de indefensión y parálisis ante la propia angustia, aparentemente, puede resolverse si nos aseguramos de que esta, la angustia, se transforme y deje de ocupar un punto ciego. Lo siguiente sería preguntarnos si es posible la huida y, en todo caso, que clase de huida es. La pregunta es del todo pertinente ya que, según Copjec, en el mundo moderno y capitalista se corre el riesgo de que “la transformación se emprende[a] en un intento de escapar a la insoportable condición de la ansiedad, pero al hacerlo [se] somete al sujeto a un cruel, insaciable, superego” (2010, p. 146), de manera que el sujeto se siente forzado a huir, pero no ya de la angustia sino de un superego hostil. Es a lo que Freud se refirió sobre pasar de la angustia original a la angustia moral.

En la angustia moral, el super yo se convierte en un dictador que ordena gozar “de un modo productivo, o ingresando «créditos de *jouissance*» en anticipación de alguna «liquidez» por venir en un nuevo, mejorado futuro de alta tecnología.” (*Ibíd*, p. 145), ya no se tratará sólo de tener, sino de tener más, de generar una acumulación de goce disponible para realizar transacciones de manera inmediata a fin de garantizar un correcto funcionamiento de la *lamella*

cuando se dé el encuentro con el objeto *a*. La sensación de estar clavado al ser, que mencionamos previamente, se convierte ahora en la sensación de estar clavado a una deuda, a una obligación.

Lacan planteó que esta transformación de la angustia consiste en que pasa de ser una fuerza a ser un poder, la distinción está en que el poder posee su potencialidad de los objetos externos, la fuerza contrariamente se ejecuta sobre sí misma. Por lo tanto, se podría concluir que el superyo actúa sobre el sujeto como agente externo que ejerce un poder y que el resultado será, no ya la ansiedad, sino la culpa. Sin embargo, la transformación de la angustia a un agente externo que ejerce poder, no será la de la angustia moral freudiana para Lacan -aclara Copjec-, puesto que en él, el agente externo es el conocimiento acumulado de la ciencia y lo que este agente hace es evadir la culpa. Así que ya no será asunto de tener más como obligación, sino de saber, de generar un mayor número de saberes que queden disponibles, para obstruir de manera inmediata el enigma que la angustia nos plantea, a fin de garantizar un correcto funcionamiento de la *lamella* cuando se dé el encuentro con el objeto *a*.

En Lacan el poder del conocimiento acumulado permite desvanecer lo que la angustia plantea, permite huir, no sin culpa, del enigma de la angustia más no de la angustia misma. Regresamos al punto de partida, en el que hemos señalado la quimera, la fantasía, la ilusión, “la falsa sensación de que el núcleo del ser de uno es algo conocible, poseíble como una identidad, una propiedad, un excedente de valor unido a la persona” (*Ibíd*, p. 149), y no un excedente de la persona misma. Lacan señalará esto como una farsa, una farsa que intoxica dirá Copjec, haciéndonos creer que el ser es accesible en la medida que sepamos más de él. Obviamos que somos objeto de un pensamiento y nos doblegamos ante el imperativo ¡conoce, conoce más!, como si lo que se puede saber no fuera también producto de nuestro pensamiento, como si cada exigencia no fuese la repetición de la imposibilidad de que nos aplasta.

III.VI La Clínica Contemporánea.

Indiscutiblemente las transformaciones a lo largo de la modernidad derivaron en la desvinculación de las cosas con su verdad, del sujeto con su verdad. A pesar de que hay saber, ya no se trata de un saber-verdadero. En estas circunstancias es que surge el inconsciente y, paradójicamente, es el inconsciente quien “reintrodujo la cuestión de la verdad de sí para los hablantes modernos. Es donde la palabra encuentra su verdad, pero una verdad sin garantías,

dinámica, histórica y contingente.” (Bonoris, 2020, p. 10). La fractura en el saber se traduce en angustia ante la pérdida de la certeza y de la aparente solidez del ser, no obstante, el *cogito* cartesiano llegó como solución para hacer coincidir al ser consigo mismo. Esta identificación no hace sino recordarnos la infatuación del sujeto con su presunción de expulsar fuera la contradicción que en sí misma es la locura, dice Lacan “si un hombre se cree rey está loco, no lo está menos un rey que se cree rey” (2009, p. 169), para Bonoris esta identificación loca con el yo, es lo que deprime a los seres humanos y la pregunta que reintroduce el inconsciente es una pregunta por el sentido del padecimiento, “¿qué me quiere decir? [...], como interrogación por el sufrimiento” (2020, p. 10). El psicoanálisis, por lo tanto, busca una recuperación de esa verdad excluida por la ciencia. A diferencia de la psicología, el psicoanálisis, no promueve los ideales imperativos de la modernidad: libertad, autonomía e independencia; es decir, ser uno mismo.

Ahondemos más en lo que Bonoris puede referirnos acerca de lo que traduce como depresión, dice que “el síntoma más común de este cuadro no es la tristeza sino el agotamiento o la inhibición. Se trata más de problema volitivo que de uno afectivo. La depresión se transformó en una patología de la acción, y su correlato afectivo no es tanto la tristeza sino la apatía, la indiferencia con el mundo.” (*Ibíd*, p. 145). La acumulación de conocimiento ayuda a evadir la culpa, pero nos deja ante la responsabilidad y la iniciativa de saber más y avanzar hacia un futuro tildado de *mejor*, cada vez *más* desarrollado pero “Hay una gran fatiga de vivir como resultado de la carrera hacia el progreso. Se espera del psicoanálisis que descubra hasta dónde se puede llegar arrastrando esta fatiga, ese malestar de la vida” (Han, 2010, citado en Bonoris, 2020, p. 146).

La práctica psicoanalítica, por lo tanto, debe abordar el conflicto de la división subjetiva, preguntar por el sentido del síntoma y convocar a la verdad, proveer el signo de la falta del significante, poner en palabras de qué trata el mismo infortunio, la misma repetición como fatalidad.

Si bien, no existe una cura psicoanalítica mágica que colme la división del sujeto, la apertura del discurso que se produce desde el análisis da la posibilidad a nuevas metáforas cuando muestra lo inasequible de la búsqueda de un paraíso:

“El sujeto humano, movido por el deseo irrealizable, no encontrará jamás el goce que persigue ni en los viejos ni en los nuevos tiempos. Cualquiera que sea la realización

posible, aun en pleno desarrollo de la técnica que promete hoy lo que ayer era imposible, se verá enfrentado con su falta. [...] El análisis, a diferencia de otras psicoterapias, confrontará ineludiblemente con tal determinación y tal incompletud y en la caída de la fantasía de felicidad plena; tanto el hombre como la mujer podrán encontrarse sin embargo con algún placer” (Weschler, 2018, p. 110).

Escribió Freud como respuesta a su paciente, al final del capítulo *Estudios sobre la histeria* (1893-95), que es grande la ganancia si conseguimos mudar la miseria histérica a un *infortunio ordinario*. También la miseria de la neurosis y la miseria de la modernidad pueden transformarse, lo nuevo que se produzca en el análisis dará cabida a que se produzca un nuevo porvenir, a distancia de la repetición infinita de la imposibilidad.

V. El hombre, el mundo y lo absurdo: Camus y Lacan.

Para Albert Camus, el vínculo entre hombre y el mundo es propiamente lo absurdo. Nacer para morir, vivir sin tener certezas del por qué vivimos, estar condenados al paso irremediable del tiempo en un mundo desencantado donde lo captado por los sentidos, se denosta en favor de la razón que nunca alcanza a colmar las inquietudes. Es natural, bajo esta perspectiva, que coloque como el único problema filosófico serio, el esclarecer si vale la pena o no, vivir la vida. Es una pregunta por el sentido que va iría más allá de *El mito de Sísifo*. Estará claramente expresada en otros matices en *Calígula*, en *El extranjero*, en germen ya desde *El revés y el derecho*, y se extenderá en los dos siguientes momentos de su obra: el ciclo de la rebeldía y el ciclo del amor. Ni hablar de: *El primer hombre*, ya desde el título sabemos que ahí se trata de responder sobre el por qué, de hacer una búsqueda sobre el origen.

No es secreto, y el mismo Camus lo pone en perspectiva, la pregunta sobre el sentido no fue nueva en su tiempo, no fue el primero en acongojarse por ella, ni el primero en dar una respuesta. Él, se distingue a sí mismo del resto, argumentando que no da el salto. No trata de franquear ese espacio entre la pregunta y el silencio del mundo que se habita. Tampoco es ningún secreto que todos aquellos nombrados por Camus como representantes del pensamiento humillado, pertenecen al campo de la filosofía. La pregunta pertinente para este trabajo es si el psicoanálisis ha pronunciado en sus postulaciones algo que permita generar puntos de encuentro, específicamente en la obra de Jaques Lacan.

Anteriormente se trató de esbozar un recorrido, por separado, de cada uno de los autores, comencemos ahora a tejer lo expuesto. Veamos si esta pregunta por el sentido ha tenido sentido.

IV.I El sin-sentido de lo absurdo.

En Barret encontramos una premisa sencilla, pero no por ello, superficial: “El deseo de conferir sentido a la vida todavía está latente” (Barret, 1967, p. 18). Este *todavía* podría ser puesto en duda, Barret no es nuestro contemporáneo, pero los malestares que enunció en *El hombre irracional* encuentran un eco en los malestares actuales, y a su vez son eco, en cierto modo, de lo postulado por Freud y Lacan. Si bien, Barret no habla desde el campo psicoanalítico, parte de la revisión del pensamiento de autores también abordados desde el psicoanálisis.

El eco se produce por la repetición de un sonido, cuando las ondas sonoras chocan con un obstáculo y se reflejan hasta llegar al lugar desde el que han sido emitidas, sólo que esa repetición se percibe débil y confusa. El desarrollo de la vida, el progreso del conocimiento, las proezas en la ciencia y la tecnología, los remedios medicamentosos y las morales impecables de nuestra contemporaneidad, sirven como obstáculos en los que rebota nuestra pregunta por el sentido de la vida. En *El malestar en la cultura*, Freud, menciona que “Innumerables veces se ha planteado la pregunta por el fin de la vida humana; [pero] todavía no ha hallado una respuesta satisfactoria, y quizá ni siquiera la consienta. [...] Si resultara que la vida no tiene fin alguno, perdería su valor. Pero esta amenaza no modifica nada. Parece más bien, que se tiene derecho a desautorizar la pregunta misma.” (Freud, 1930, p. 75), es decir se esquiva, pero regresa, como eco se repite, aunque quizá de forma débil y confusa.

El progreso no nos ha alejado de la fundamental experiencia de la finitud humana, sino que ha mostrado

“la insuficiencia de la inteligencia abstracta para aprehender la riqueza de la inteligencia, en la urgente e irreductible realidad del tiempo, [...] en la profundidad interior de la vida psíquica que no puede ser medida por los métodos cualitativos de las ciencias físicas” (Barret, 1967, p.25).

Camus no tiene reparos sobre esto y espeta:

“Pero me habláis de un invisible sistema planetario donde los electrones gravitan en torno a un núcleo. Me explicáis ese mundo con una imagen. Reconozco entonces que habéis ido a parar a la poesía: nunca conoceré. ¿Me da tiempo a indignarme? Ya habéis cambiado de teoría. Así, esta ciencia que debía enseñármelo todo termina en la hipótesis, esta lucidez se sume en la metáfora, esa incertidumbre se resuelve en obra de arte. ¿Qué necesidad tenía yo de tantos esfuerzos? Las suaves líneas de estas colinas y la mano de la tarde sobre este corazón agitado me enseñan mucho más. He vuelto al principio. Comprendo que aun cuando pueda, a través de la ciencia, captar los fenómenos y enumerarlos, no por ello puedo aprehender el mundo. Aunque hubiera seguido con el dedo todo su relieve, no sabría más que ahora. Y vosotros me dais a escoger entre una

descripción que es cierta, aunque no me enseña nada, y unas hipótesis que pretenden enseñarme, pero no son ciertas. Extrañado a mí mismo y a este mundo, armado por todo bagaje con un pensamiento que se niega a sí mismo en cuando afirma, ¿cuál es la condición en la que sólo puedo alcanzar la paz negándome a saber y a vivir, en la que el apetito de conquista tropieza con unos muros que desafíen sus asaltos? Querer es suscitar paradojas.” (2006, p. 36-37).

Esta gran cita de *El mito de Sísifo* parece una muestra de ese malestar imposible de eliminar que señaló Freud. A su vez podemos lazarlo con lo que Lacan señaló como la forclusión de la verdad en el campo del saber, efecto del surgimiento de la ciencia moderna. No olvidemos que Lacan es directo al decir que “el sujeto sobre el que operamos en el psicoanálisis [el sujeto del inconsciente] no puede ser sino el sujeto de la ciencia” (Lacan, 2009, p. 816) y que este sujeto es “el desfiladero de un rechazo de todo saber” (*Ibíd*, p. 814). Es decir, la ciencia forcluyó la verdad del campo del saber y como efecto surge un sujeto escindido entre saber y verdad, separado en delante de un saber-verdadero, o, “la ciencia acopia saber pero rechaza la verdad como causa para habitar en el ámbito de la exactitud, es decir, de las teorías que sirvan provisoriamente para explicar, predecir y alterar el mundo.” (Bonoris, 2020, p.18). Ningún saber será correspondiente a *la* verdad, quizás a *una* verdad, será indeterminado, pero no determinado. La forclusión de la verdad significó, pues, la disolución del cosmos e implicó también, psicoanalíticamente hablando, la ruptura entre el significante y la cosa.

“A partir del surgimiento de la ciencia moderna, los significantes son independientes de cualquier sujeto. Ya no existe una intención primitiva, una voluntad originaria que dotaría a las cosas de un sentido. En tanto tales, los significantes no significan nada. Tienen sus propias leyes, prescinden de “alguien” que los gobierne y de algo que los soporte.” (*Ibíd*, p. 34-35).

Para producir sentido, el significante tendrá que dirigirse, de ahora en más, a otro significante puesto que no hay más correspondencia con un significado unívoco.

Camus, recurre también a la no correspondencia y la imposibilidad para hablar del nacimiento de la absurdidad, arguyendo que nace de una comparación “entre un estado de hecho

y cierta realidad, entre una acción y el mundo que la supera” (2006, p. 49), es decir, no se trata de que esos estados de hecho o acciones no signifiquen nada, sino que “la reducción a lo absurdo se efectúa comparando las consecuencias de ese razonamiento con la realidad lógica que se quiere instaurar” (*Ibíd*, p. 49). Por lo tanto, se les atribuye una significación en concreto que no se adecua, se contradice con la lógica de esa significación.

Uno de los ejemplos dados por Camus es: “si le aseguro a un hombre virtuoso que ha deseado a su propia hermana, me responderá que eso es absurdo” (*Ibíd*, p. 48), acá la imposibilidad está en la contradicción. La virtud y el deseo de la propia hermana parecen una antinomia. En cambio, psicoanalíticamente, el significante virtuoso no significa nada, no tiene que corresponderse con el no-deseo de la hermana. Más allá de eso, en el entendido de que tiene sus propias leyes y que prescinde de alguien que le soporte, es decir, la cadena significativa, puede articularse tanto con el no-deseo de la hermana como con el deseo de la hermana.

Aunque es claro que, al decir correspondencia e imposibilidad, Lacan y Camus no se refieren a lo mismo, podemos pensar la absurdidad camusiana como efecto del discurso. Específicamente del discurso del amo.

En este, un significante (S_1) se coloca en el lugar del agente del discurso, funcionando como imperativo. Es un discurso de voluntad que desconoce la verdad de su unidad, “este es el principio del discurso [del amo], no dominado, sino domin-izado, con un guión, del discurso hecho amo- es que se cree unívoco” (Lacan, 1970, p.108). El S_1 , hace obrar el discurso, lo comanda, aparentemente ordenándolo como si tuviese un significado cerrado, pero está vaciado de significación, necesita de otros significantes, de la cadena significativa (S_2) para generar sentido, y es por eso por lo que “por su propia estructura, enmascara la división del sujeto” (*Ibíd*, p. 108).

Si volvemos al hombre virtuoso, el significado inequívoco de virtuoso se equipara al no-deseo de la hermana, por eso resulta absurdo decir que la desea, aunque esto sólo pueda ser válido dentro de esa *realidad lógica que se quiere instaurar*, dentro de una cadena de significantes específica. No obstante, el no-deseo de la hermana se coloca como *la* verdad de virtuoso en el sentido de la *adaequatio*, dejando de lado la verdad como *aletheia* (Alomo, 2011).

Así, Camus, sostendrá que lo absurdo nace de la comparación y del deseo de claridad que se suscita cuando los elementos a comparar se contradicen o parecen imposibles de conciliar, lo absurdo “será tanto más grande cuanto mayor sea la divergencia entre los términos” (2006, p.

49). Desde esta perspectiva, una lectura sobre su premisa de lo absurdo, como el lazo entre el hombre y el mundo, puede pensarse como la disonancia entre lo que los seres humanos significan del mundo y la no correspondencia del mundo con eso. A demás, para Camus, el mundo no dice nada. El hombre virtuoso reclama: “*¡Es absurdo!*”, pero el mundo calla. Este preguntar y no obtener respuesta, se lee desde la lógica de que toda pregunta tiene respuesta, por eso no se admite que no se tenga. Si se pudiese colmar nuestro saber, si se pudiese explicar la presencia en común del hombre y el mundo, no habría más espacio para que se suscite lo absurdo. Este deseo de claridad, podemos atrevernos a llamarlo deseo de sentido.

Camus dirá incluso ‘nostalgia de unidad’, lo que nos hace inferir que quiere decir que hubo un momento previo donde el sentido estaba completo. Pudiese parecer forzado, pero hagamos un intento de correlacionar esta nostalgia de unidad con lo que Freud dice sobre la vivencia de satisfacción primaria. Sabemos que se refiere a la primera vez en la que se logró la descarga de una tensión displacentera, produciendo de este modo placer, utiliza para esto el ejemplo del bebé que tiene hambre, en el *Proyecto de psicología* (1950). Es un modo mítico de pensar el origen del deseo y a partir de ese momento no cesará de “aspirar a su satisfacción plena, que consistirá en la repetición de una vivencia primaria de satisfacción” (Freud, 1920, p. 42), pero “todas las formaciones sustitutivas y reactivas, y todas las sublimaciones, son insuficientes” (*Ibíd*, p. 42), no hay manera de salvar la diferencia entre el placer de satisfacción hallado y el pretendido en la repetición. Se ha perdido.

La búsqueda incesante es el motor de todo el primer apartado del ensayo de Camus, y es claramente también el motor de *Calígula*. Si bien, este último ha entendido que todo sentido está perdido, busca la manera de hacer de eso una verdad: “bastaría con que lo imposible existiera. ¡Lo imposible! En los límites del mundo lo he buscado, en los confines de mí mismo” (Camus, 2013, p. 145). Aún en este punto, la correlación puede parecer burda puesto que la lectura de Freud parece referirse a la satisfacción de necesidades orgánicas. Tomemos, pues, esta experiencia de la pérdida de la vivencia de satisfacción primaria de acuerdo la lectura que le da Lacan.

Desde las postulaciones lacanianas podemos ubicar el origen de esta pérdida en la ley de la prohibición del incesto, cuando la madre como garantía de satisfacción se vuelve inaccesible:

“en la medida en que el objeto prohibido originalmente para ambos sexos es la madre en función anaclítica -garantía de satisfacción-, es decir, la madre en tanto función de apoyo de las pulsiones sexuales sobre la necesidad, podemos decir que la pérdida de objeto es la pérdida de un goce originario” (Imbriano, 2008).

Es decir, Lacan equipará la pérdida de la vivencia de satisfacción primaria con el Edipo. A diferencia de Freud, Lacan, en el *Seminario 5*, habla de la función paterna como instauradora de la Ley, una metáfora, y no un objeto real, y sostiene el complejo de Edipo en tres tiempos. Durante el primer momento el niño mantiene una relación imaginaria con la madre, en esta, él es el falo que la madre desea, y se crea así la ilusión de lo uno-todo. Es en el segundo tiempo cuando un tercero, la función paterna, aparece como privadora y amenazante. Se hace presente la ley del padre concebida imaginariamente por el niño, como todopoderosa, y que le priva de la madre. Finalmente, en el tercer tiempo es instaurada la ley, el padre interviene como real, como representante de la misma y debe demostrar que tiene el falo y que puede darle a la madre lo que ella desea. Sin embargo, el padre no es la ley, sólo la representa de forma simbólica, es decir, tampoco es el falo.

Hasta aquí podemos ver que la función paterna es solidaria con la prohibición del incesto y la castración freudiana. El Nombre del Padre es el significante que al sustituir el deseo de la madre conlleva a la pérdida de goce y con ella, a la instalación de la represión primaria. Estamos en el terreno de lo que Freud denominó neurosis. Pero para Lacan, no es un asunto filogenético, sino que el falo ya existe como articulador fundamental, pero es un articulador simbólico de la falta, de hecho, Surmani afirma que “el significante fálico, más que símbolo de la falta es la inscripción de la falta en el aparato psíquico” (2014, p. 567).

Detengámonos aquí para volver a la nostalgia de unidad camusiana que supone un uno-todo perdido, al que se le busca de forma insaciable sin resultados distintitos al fracaso. Este uno-todo nos evoca a esa relación paradisiaca entre la madre y el niño y, superficialmente podríamos pensar que la instauración de la Ley nos destina a su búsqueda voraz -Freud-. No obstante, en la identificación del infante de sí mismo como el falo, se “cubre -de manera falaz pero necesaria- la castración materna. [...] Posición que si bien es falaz, [...] es el lugar que indica que se está en relación con el deseo de la madre.” (*Ibíd*, p. 565). Pero si decimos que cubre esta posición de manera falaz es porque “siempre queda algo más allá de lo que se puede satisfacer por intermedio

del significante, o sea, través de la demanda” (Lacan, 1958, p. 374-375), es entonces el falo, no el infante, el que se yergue como significante que marca lo que el otro desea, significante de la privación de la que el otro es objeto. Esto porque el significante falo no se encuentra en la cadena significativa, sino que designa la falta misma del significante en la cadena. La articulación fundamental es la falta, la unidad por la que Camus expresa nostalgia es imaginaria, quizás mitológica.

La pregunta por el deseo de la madre nos da la estocada que nos deja marcados con la falta, no somos lo que cubre su deseo, entonces ¿qué desea? Se revela que esa figura que creíamos completa está también en falta, ya que “este significante [el falo] cambia la naturaleza del Otro pues lejos de hacerlo consistir como lugar completo del significante, implica un Otro real, atravesado también por el deseo.” (Surmani, 2014, p. 567). Esta operación es fundamental en la constitución del sujeto y Zupancic (2013) sugiere que el infante expulsa el inconsciente de la persona adulta, es decir, niega la falta para que el otro pueda permanecer completo, y es así como surge el Otro:

“El surgimiento del sujeto del inconsciente y el surgimiento del Otro son correlativos. El Otro garantiza la consistencia del campo de la significación. El Otro sabe todo salvo que "no existe" (que es inconsistente, que no sabe). Y mientras el sujeto pueda creer que el Otro no sabe eso, puede mantener sus propias represiones, aunque "sepa" que existen y sea perfectamente capaz de discutirlos. Pues lo que las protege es precisamente la ignorancia del Otro en este punto singular que permite la presuposición de que el Otro sabe.” (Zupancic, 2013, p. 62).

El sujeto está en falta, el otro está en falta y el Otro está en falta. Lacan no se pregunta si hay o no sentido, Lacan afirma que el sentido no está completo, falta. La trampa en Camus, es que aunque sostiene algo que parece similar: *“escoger entre una descripción que es cierta, aunque no me enseña nada, y unas hipótesis que pretenden enseñarme, pero no son ciertas”* (Camus, 2006, p.), donde ni la descripción que es cierta, ni las hipótesis que no son ciertas, pero enseñan, colman *el gusano que se encuentra el corazón del hombre*, -según sus palabras-, termina recurriendo a una unidad pérdida que desplegará los sentimientos de lo absurdo. Y así todo contribuye a sembrar la confusión porque estos intentos de dar sentido “tienen nada que ver con

el espíritu. Niegan su verdad profunda que es estar encadenado.” (*Ibíd*, p. 39), sujetado con el lazo de lo absurdo al mundo. Lo absurdo concluirá sólo si se acaba la presencia común del hombre y el mundo. Si el mundo deja de fungir como ese que lo sabe todo, pero calla.

IV.II De los sentimientos de lo absurdo al síntoma.

Es necesario recordar que Camus no trataba de generar una definición de conocimiento que explicara lo absurdo, es por eso por lo que durante el ensayo utiliza tantas acepciones para referirse a él. Lo que es interesante es que todas estas tienen una riqueza literaria, nos evocan imágenes concretas que resuenan en nosotros apenas son concebidas. Este punto es interesante, porque Camus estima que, de lo absurdo, lo que él hace es un análisis y aunque, claramente, está lejos de lo que el psicoanálisis propone como clínica, parte de la construcción de un discurso que enumera los sentimientos que lo absurdo entraña. Curiosamente esta enumeración no agota lo absurdo y tiene que ver más con una confesión, la de lo imposible.

Según este autor argelino, lo absurdo, el sin sentido de la vida, es un sentimiento que se aparece, que surge cuando la absurdidad se manifiesta a través de esas contradicciones de las que hablamos en el apartado anterior. Estas son evidencias claras para el corazón, es decir, son experiencias del sentir, y lo que busca Camus es extraer de ellas todas las consecuencias posibles. He mencionado anteriormente que los sentimientos absurdos que se enumeran en el presente trabajo pueden diferir de otras lecturas. Retomo lo mencionado anteriormente, Camus va ejemplificando estas sensaciones sin intenciones de crear una definición de cada una de ellas.

El común denominador de estos sentimientos, sin embargo, es la manera en la que hacen acto de presencia: salen al encuentro, nos arrollan y nos transforman. Puesto que, según el autor, una vez que hemos sido alcanzados por ellos, no hay punto de retorno, además el germen de estos sentimientos es miserable, que el nacimiento de la sensación le parece irrisorio, “a la vuelta de cualquier esquina puede sentirla cualquier hombre” (Camus, 2006, p. 25) pero es inasible.

Gibrán Larrauri, psicoanalista mexicano, en *Lo absurdo o el dolor de existir* (2013), argumenta como lo absurdo está, según él, emparentado con lo Real y el síntoma; el que se presente un malestar constante y que no haya porque pensar en una posible felicidad, son las premisas de las que parte. Yo he, sin embargo, separado la noción de lo que Camus llama absurdo y de lo que llama, sentimientos de lo absurdo. De la primera he hablado como un efecto del

discurso del amo, seguiré a Larrauri en lo que respecta al síntoma, pero lo haré para hablar de su posible relación con los sentimientos absurdos.

Tenemos que previamente se han considerado los siguientes: sensación de inhumanidad del hombre, sensación de extrañeza de uno mismo, sensación de extrañeza del mundo, sensación de horror ante el paso del tiempo y nostalgia de unidad.

Antes de comenzar a hacer un despliegue de cada uno, quisiera traer de nuevo las palabras de Freud en *El malestar en la cultura* (1930). Allí menciona que el sufrimiento humano, amenaza desde tres costados: el propio cuerpo, el mundo exterior y el vínculo con otros seres humanos. De manera inmediata, podemos deducir que la sensación de horror ante el paso del tiempo, la sensación de extrañeza del mundo y la sensación de inhumanidad del hombre, pueden llegar a tener un símil. Cuando Freud habla del malestar del propio cuerpo se refiere a que está destinado a la ruina y la disolución, encadenado al dolor y la angustia como señales de alarma, para Camus el horror proviene de saber que experimentaremos la muerte, el tiempo hace la demostración de la realidad de los cuerpos. En cuanto al malestar que produce el mundo exterior, según Freud, proviene de la naturaleza y la forma en la que abate sus fuerzas sobre los seres humanos y Camus, dirá que la naturaleza nos niega porque es hostil pero también porque no nos dice nada. Finalmente, el malestar derivado del vínculo con otros seres humanos, de la incapacidad de los métodos a través de los cuales tratamos de regularlas; la sensación de inhumanidad camusiana realza la caída de la imagen de lo que somos cuando observamos a los otros y nos resultan inquietantes, extraños, no atinamos a cómo ocupar el mismo espacio, hasta el propio hermano nos parece extraño.

Estos malestares y complicaciones se revelan a través de indicadores que podemos llamar síntomas; en el caso de Freud “Se conserva la idea del síntoma como resultado o efecto de un desarreglo”(Sarraillet, 2020, p. 192), en el plano de un conflicto intrapsíquico; señalaré que esta referencia es al síntoma en el campo de la neurosis: “La neurosis se nos presentó como el desenlace de una lucha entre el interés de la autoconservación y las demandas de la libido: una lucha en que el yo había triunfado, mas al precio de graves sufrimientos y renunciaciones” (Freud, 1930, p. 114). Es el precio por el ingreso a la cultura.

Sin embargo, Lacan elaboró una definición de síntoma -en el campo de la neurosis-distinta, conjuntando lo dicho por Freud con Marx: se trata del síntoma como retorno de la verdad en la falla del saber, como perturbación de un orden aparente. Lacan dice:

“el síntoma no se interpreta sino en el orden del significante. El significante no tiene sentido sino en su relación con otro significante. Es en esta articulación donde reside la verdad del síntoma. El síntoma conservaba una borrosidad por representar alguna irrupción de verdad.” (Lacan, 2009, p. 227).

Según Sarraillet (2020), esta definición de síntoma puede articularse con otras en la obra lacaniana como el síntoma como metáfora y, el síntoma como significado y mensaje del Otro, no obstante “siempre se refiere a una ruptura o desorden en la lógica de la articulación del tema en la cadena significativa que requiere de interpretación” (Sarraillet, 2020, p. 196). Y Tamayo dirá que el síntoma es “Una verdad que escapa a la conciencia, una que irrumpe y molesta y que por eso produce la imperiosa necesidad de deshacerse de ella.” (2001, p. 1)

Ya puntalicé que, para Camus, los sentimientos de lo absurdo, se trata de algo que sale al encuentro de forma inesperada y es lo que los hace “a la vez tan confusos y ciertos, tan lejanos y tan presentes” (Camus, 2006, p. 24), además el primer signo de absurdidad es “ese singular estado de ánimo en el que el vacío se vuelve elocuente, en el que la cadena de gestos cotidianos se rompe, en el que el corazón en vano busca el eslabón que la reanude” (*Ibíd*, p. 27). Ahora, sí con relación a esto les consideramos como síntomas, tendremos que definir de qué son síntomas.

He colocado estas definiciones de síntoma en el terreno de la neurosis. La constitución de la estructura neurótica ha sido señalada tanto por Freud como por Lacan, como resultado del Edipo -mismo que hemos revisado previamente, así como sus puntos de correspondencia con la propuesta de Camus-. No obstante, para los fines de esta investigación, haremos un apuntamiento hacia la neurosis obsesiva.

De acuerdo con lo expuesto por Lacan, en su revisión del Edipo en tres tiempos, el neurótico obsesivo no accede a la última fase del Edipo, por lo tanto “esta imposibilitado para la identificación con el padre como portador del falo, presenta una notable distancia y fuerte impedimento identificatorio con su ideal del yo” (Capetillo, 1988, p. 51). Esto se da porque el obsesivo queda ante la presencia del deseo insatisfecho de quien ocupa la función materna, entiende que él no es el falo, pero ve como quien lo porta, quien cumple la función paterna, no lo da; ante ese deseo insatisfecho se postulará como necesario para satisfacerlo y demandará ser reconocido como lo que satisface la demanda, sin embargo, en realidad no se trata de satisfacer

la demanda, sino de satisfacer su deseo de ser lo que la madre necesita. Capetillo concibe esta satisfacción como precoz ya que considera que “el deseo aún no se ha deslindado ni de la necesidad ni de la demanda”, y por lo tanto es “una forma de cancelarlo [el deseo], o más bien de detenerlo en esa interminable búsqueda en los objetos del mundo, búsqueda del objeto perdido imposible de recuperar porque en realidad nunca existió” (*Ibíd*, p. 51).

Llegamos al punto en el que anteriormente tratamos de generar un punto de encuentro entre Camus y Lacan. Exploremos un poco más. Dijimos que todo lo que planeta Camus sobre lo absurdo no construye una definición, pero permite una serie de coordenadas para pensarlo, entre ellas destaca la falta de correspondencia entre dos elementos, falta de correspondencia que hace visible la imposibilidad, pero en el fondo, Albert, supone una unidad. En Lacan la imposibilidad y la falta de unidad son constitutivas porque nunca han existido, si nos perturba la no correspondencia entre significantes y significaciones es porque hemos supuesto que hay un sentido, nos hemos colocado, en lo que señalé con Alomo en el capítulo anterior: “se trata de un sujeto que olvida, en el sentido más radical del término, un sujeto que ignora su calidad de ser una pura deducción lógica de los elementos del pensamiento; y por otra, ignora también su cualidad de ser ese objeto al que queda confinado por el propio pensar.” (2011, p. 193), la doble ignorancia, el doble olvido del ser.

El síntoma es una representación de ese orden turbado, de ese aparente orden supuesto, revela la *verdad* de otro orden, señalamos: la verdad como tal en la falla del saber. Estas fallas para Camus están en la contradicción de la inhumanidad de lo humano, de serse extraño a uno mismo, de no poder habitar el lugar que ocupo, de la muerte como el fin de la vida y la nostalgia de unidad:

“Despertar, tranvía, cuatro horas de oficina o de fábrica, sueño y lunes, martes, miércoles, jueves, viernes y sábado al mismo ritmo, es una ruta fácil de seguir la mayoría del tiempo. Pero un día surge el porqué, y todo comienza con esa lasitud teñida de asombro” (Camus, 2006, p. 27).

Para el autor argelino esto inaugura un movimiento de conciencia donde con el paso del tiempo llega la consecuencia: suicidio o restablecimiento.

Antes de concluir este apartado, revisemos la propuesta por Fuentes en su artículo *La*

angustia de nuestro tiempo (2005). Este inicia, con la misma advertencia que encontramos previamente en Wechsler, diciendo que cada civilización concibe la angustia a su manera e igualmente tiene una forma particular de tratarla. Para ella, en este momento de la civilización, la forma en la que se concibe la angustia tiene que ver con la precariedad y la incertidumbre, en todos los ámbitos y en todos los vínculos, y la forma de responder ante ella es un *¡Sálvese quien pueda!* Fuentes comparte lo tantas veces se ha mencionado en esta exposición: “La percepción del hombre moderno es la de que no hay garantías, nada está garantizado, todo es incierto” (2005), de ahí la angustia. Recupera la noción de un ser humano desengañado, en el sentido weberiano del desencantamiento del mundo, desengaño que se produce a través de los avances y progresos científicos que instauran un relativismo donde todo parece ser sólo semblante. Fuentes, sitúa en este contexto el surgimiento de la pregunta por lo que es real y no semblante, producto de la angustia, y responde con la noción de síntoma; diciendo que el síntoma aloja un real que es propio del psicoanálisis: “nuestro real no es universalizable ni medible con un patrón que sirva para todos, por ser distinto para cada sujeto. Ese real se aloja en el síntoma” (*Ibíd*, 2005), alude a la premisa de Lacan de que el síntoma es lo más real que cada uno tiene y asevera que el síntoma y la angustia están ligados, porque la segunda es preludio del primero, así como causa de la represión.

Esta mención de la angustia es a propósito, puesto que la misma Fuentes menciona que “La angustia es el más penoso e insoportable de todos los afectos, la angustia puede petrificar a un sujeto o impulsarlo a un pasaje al acto suicida” (*Ibíd*, 2005). Mencionaos que Camus establece: suicidio o restablecimiento. Me queda claro que psicoanalíticamente hablando no hay algo como un restablecimiento, mucho menos sin pasar por el diván, pero hay posibilidades de que la angustia que inicia el síntoma lleve al suicidio.

Puntualicemos también como la angustia, a la que en el capítulo anterior nos referimos como resultado del discurso del amo -mismo que señalaos en el apartado anterior como posible correlato de lo absurdo-, en el neurótico obsesivo se convierte en angustia moral, o culpa. La angustia introduce una certeza:

“Es una certeza que se presenta como un enigma en la cadena significativa, pero no en cualquier cadena significativa, para que haya angustia, una condición es necesaria, es necesario que la cadena de la que se trata, sea la cadena en la que el sujeto busca

aprehenderse, donde busca su ser” (*Ibíd*, 2005).

Esta certeza se desvanece en culpa, en la angustia moral, y deviene en búsqueda de conocimiento, en la persecución de ideales y metas inalcanzables. Con Copjec hemos introducido como el sujeto, liberado ya de la angustia pero cargado de culpa, goza, pero este goce será lo que Lacan llame goce de farsa. El poder del conocimiento acumulado permite desvanecer lo que la angustia plantea, permite huir, no sin culpa, del enigma de la angustia más no de la angustia misma. He ahí la dificultad de hablar del restablecimiento, postulado por Camus, como algo que se daría por sí sólo con el simple paso del tiempo.

No olvidemos, por último, que, para Camus, la irrupción de los sentimientos de lo absurdo provoca un movimiento de conciencia, la continuación de una serie de vueltas a las que él llama inconscientes y que finalizan en el despertar definitivo que genera la consecuencia del suicidio o restablecimiento. Señaló esto sólo para ponerlo en discrepancia con lo que Fuentes y Copjec señalan sobre la angustia. La primera menciona la posible petrificación del sujeto, y la segunda, sugiere que el movimiento del pensamiento se inhibe, se detiene.

IV.III Los personajes absurdos.

Son tres las obras que pertenecen al primer ciclo de la obra camusiana, llamado el ciclo de lo absurdo: *El extranjero* (1942) desde la literatura, *Calígula* (1947) en la puesta en escena, y *El mito de Sísifo* (1942). Cabe decir que el orden de publicación no fue el orden de creación. En 1939 redacta la primera versión de *Calígula* que vio la luz hasta 1945, tras algunas correcciones; es decir, siendo la primera obra ideada, en el orden de aparición es la última del ciclo. En mayo de 1940 escribe en su diario que ha concluido de escribir *El extranjero*, y en enero de 1941 que terminó de escribir *El mito de Sísifo*. Estas se publican en junio y octubre de 1942, respectivamente.

Los protagonistas de estas tres obras están marcados por Camus como hombres absurdos. En *El mito de Sísifo* leemos “¿Qué es, en efecto, el hombre absurdo?” (Camus, 2006, p. 97), y por respuesta tenemos que es aquel que sin negar lo eterno, no hace nada por él; aquel que “Seguro de su libertad a plazo, de su rebelión sin futuro y de su conciencia precedera, prosigue su aventura en el tiempo de su vida. [...] Una vida más grande no puede significar para

él otra vida. Sería deshonesto.” (*Ibíd*, p. 97).

Es preciso señalar que el hombre absurdo vive al margen de la moral que se dicta, no se separa de ella. Podría parecer que al separarse de todos los caminos que colman el espíritu humano de esperanza, entre ellos el camino de Dios, el hombre absurdo admite que todo está permitido, cual Iván Karamazov. Sin embargo, Camus es insistente al señalar que lo absurdo no libera, sino ata, es el lazo entre el hombre y el mundo, “no se trata de un grito de liberación o gozo, sino de una amarga constatación” (*Ibíd*, p. 98), la de que nada tiene sentido. Precisamente esta es la razón por la cual ese *todo está permitido* no significa que nada esté prohibido, no se autorizan todas las acciones, si bien todas las experiencias son indiferentes, lo absurdo devuelve su equivalencia a la consecuencia de los actos.

Los personajes que señalaremos a continuación deben ser pensados desde la perspectiva de su autor, como príncipes sin reino:

“Es cierto que estos príncipes no tienen reino. Mas tienen la ventaja sobre otros de saber que todas las realizas son ilusorias. Saben, que en eso estriba su grandeza, y es inútil hablar a propósito de ellos de infelicidad escondida o de las cenizas de la desilusión. Carecer de esperanza no equivale a desesperar” (*Ibíd*, p. 129).

IV.III.I Meursault.

En las reseñas de *El extranjero* podemos leer cosas similares a lo siguiente:

“El relato no es ni un símbolo ni una alegoría, sino una lúcida descripción de la carencia de valores del mundo contemporáneo, entreverada con la añoranza de la coherencia moral y la autenticidad emocional de una humanidad posible. Una serie de circunstancias, cuya lógica no aboca de forma inevitable a resultados predeterminados, conduce al protagonista de la novela a cometer un crimen aparentemente inmotivado; la muerte de Meursault en el patíbulo no tendrá más sentido que su vida, corroída por la cotidianidad y gobernada por fuerzas anónimas que, al despojar a los hombres de la condición de sujetos autónomos, les eximen también de responsabilidad y de culpa.” (Emecé Editores, 1981 en Camus, 1981).

En este comentario aparecen todos los elementos de lo absurdo: añoranza de coherencia, de humanidad, circunstancias sin lógica, muerte sin sentido, corrosión de la cotidianidad, etc.

En el texto presenciamos la última parte de la vida de Meursault y todo lo indiferente que ésta le parece al propio protagonista. La indiferencia hacia la muerte de su madre, la indiferencia por sus logros laborales, la indiferencia por sus vínculos y la indiferencia con que mata a un hombre. Esta indiferencia es su verdadero crimen. Durante el proceso judicial en su contra es aquello que hace imperdonable su acción, el mismo proceso le es indiferente, porque como hombre absurdo habita un mundo en el que sus pensamientos y su vida carecen de futuro; juzga con serenidad las consecuencias de las decisiones que va tomando, está dispuesto a asumirlas. Ser castigado por la muerte del árabe le parece normal, le parece razonable, no un castigo, para él, la vida y el tiempo son un campo repleto de posibilidades, todo le parece imprevisible, no así su lucidez, misma que conserva durante todo el juicio. Lo único que parece evocar algún sentimiento en Meursault son los olores de verano, el cielo, las estrellas, la temperatura, aquello que percibe de lo que denomina la tierna indiferencia del mundo. Va al patíbulo juzgando “que había sido feliz y que lo era todavía” (Camus, 1981, p. 143).

IV.III.II Calígula

La puesta en escena transcurre en un espacio de tres años. En ella, Camus, utiliza como personaje central al emperador romano Calígula, quien paso a la historia como egocéntrico, torturador, sádico y loco. En la obra teatral también será representará un rol de egocéntrico, torturador, sádico y loco, como efecto de la muerte de Drusila, muerte que le mostró lo que juzga una verdad clara y sencilla, que cuesta descubrir y también sobrellevar: “Los hombres mueren y no son felices” (Camus, 2013, p. 23).

Nuestro Calígula juzga a esto no sólo absurdo, sino insoportable, pues para él significa que todo lo que le rodea es mentira y él quiere vivir en la verdad, aunque la verdad sea lo imposible, “Se trata de realizar lo que no es posible, o, mejor dicho, de hacer posible lo que no es” (*Ibíd*, p. 33). Juzga también que tiene el poder de hacer conocer esta verdad a todo el imperio romano, hacerle saber que el mundo carece de importancia y que sólo quien reconoce eso conquista su libertad, dice:

“Quiero concederle a este siglo la igualdad. Y cuando todo esté nivelado, cuando lo imposible reine por fin en este mundo, cuando tenga la luna en mis manos, entonces tal vez yo mismo me transforme y el mundo conmigo; entonces por fin los hombres no morirán y serán felices.” (*Ibíd*, p. 39).

Por esta razón el emperador comienza a ser un estorbo y los patricios conciben su muerte. Quieren que nada se salga de lo normal, vivir y ser felices, y consideran que no será posible si Calígula lleva el absurdo hasta sus últimas consecuencias. Calígula mismo lo comprende al final, en la antesala de su muerte:

“Pero ¿dónde aplacar esta sed? ¿Qué corazón, qué dios tendrían para mí la profundidad de un lago? (*Se arrodilla y llora.*) Nada hay, ni en este mundo ni en el otro, hecho a mi medida. Y eso que sé, y tú también sabes (*Alarga la mano hacia el espejo, llorando.*), que bastaría con que lo imposible existiera. ¡Lo imposible! En los límites del mundo lo he buscado, en los confines de mí mismo. He tendido las manos (*Gritando.*), tiendo las manos y te encuentro a ti, siempre a ti frente a mí, y me inspiras un inmenso odio. No he seguido el camino adecuado, no me conduce a nada. Mi libertad no es la buena.” (*Ibíd*, p. 145)

IV.III.III El héroe de lo absurdo: Sísifo.

Finalmente, tenemos a Sísifo. Camus recurre al mito griego, las versiones de este mito y del porqué Sísifo llegó a ser el trabajador inútil del inframundo. Sobre todo, se le reprocha revelar los secretos de los dioses, se cuenta también que encadenó a la Muerte y, que cuando él murió convenció a Hades de dejarlo volver al mundo superior pero después de rehusó a volver al inframundo. Mercurio, fue quien le devolvió al infierno donde su roca estaba esperándole.

Sísifo es, para Camus, el héroe absurdo por excelencia, “tanto por sus pasiones como por su tormento.” (Camus, 2006, p. 168). Justifica esto a partir de lo que imagina sobre la vida de Sísifo en el inframundo cumpliendo su eterna condena inútil y sin esperanza. Anima la imagen de Sísifo subiendo su roca, pero espeta que no es esto lo interesante, sino el descenso de Sísifo al

pie de la montaña es pausa que ve como un respiro y que llama la hora de la conciencia. Allí le considera superior a su destino y más fuerte que su roca.

La tragedia del mito consiste en la conciencia que le atribuye Camus a Sísifo sobre su destino, pero la verdad aplastante puede desaparecer si es reconocida como tal, si se juzga que está bien, que “El tiempo hará vivir al tiempo y la vida servirá a la vida” (*Ibíd*, p. 99), pues esto muestra que no todo está agotado:

“Todo el gozo silencioso de Sísifo está en eso. Su destino le pertenece. Su roca es su casa. [...] El hombre absurdo dice sí y su esfuerzo no cesará nunca. Si hay un destino personal, no hay un destino superior o al menos no hay sino uno, que juzga fatal y despreciable. En lo demás, sabe que es dueño de sus días. En ese instante sutil en el que el hombre se vuelve sobre su vida, Sísifo, regresando hacía su roca, contempla esa serie de actos desvinculados que se convierte en su destino, creado por él, unido bajo la mirada de su memoria y pronto sellado con su muerte. Así, persuadido del origen plenamente humano, ciego que desea ver y que sabe que la noche no tiene fin, está siempre en marcha. La roca sigue rodando.

¡Dejo a Sísifo al pie de la montaña! Uno siempre recupera su fardo. Pero Sísifo enseña la fidelidad superior que niega a los dioses y levanta las rocas. También él juzga que todo está bien. Ente universo en adelante sin dueño no le parece estéril ni fútil. Cada uno de los granos de esta piedra, cada fragmento mineral de esa montaña llena de noche, forma por sí sólo un mundo. La lucha por llegar a las cumbres basta para llenar un corazón de hombre. Hay que imaginarse a Sísifo feliz.” (*Ibíd*, p. 172-173)

IV.III.IV ;La bolsa o la vida!, y la libertad absurda.

Convertirse en un hombre absurdo estriba en lo que Camus denomina: no dar el salto. Habitar el desierto de lo absurdo es posible si deja de vivir para una idea que supere, sublime, le dé sentido a la vida o la traicione; consiste en dejar de lado la esperanza, pero también el acto suicida. Puesto que lo absurdo supone la ausencia total de toda esperanza, una insatisfacción consciente y un rechazo continuo, cualquier cosa que destruye o escamotea estas exigencias, nos aleja de él. Habitar el desierto de lo absurdo no se trata de sustraerse de la realidad de la

contradicción sino de tener conciencia de lo que ella significa para la vida: que no tiene sentido, y si esta es la evidencia primaria de la condición humana, entonces vivir es hacer que viva lo absurdo; y hacerlo vivir es encararlo. Quedarse implica vivir con lo que se sabe y solamente con eso, reconociendo los límites de la razón, pero sin negarla. Esto es lo que Camus llama la *libertad absurda*, misma en la que podemos imaginarnos a Meursault comprendiendo que fue feliz y que lo era todavía, a Calígula gritando: ¡Todavía estoy vivo!, y a Sísifo, dichoso.

Pensar el concepto de libertad desde el psicoanálisis nos puede parecer difícil. Si pensamos en Freud, primeramente, tengamos la sensación de una contradicción. ¿Libertad en el determinismo psíquico? Lacan mismo, no parece decir mucho acerca de ella. Zupancic (2013), sin embargo, apuesta a que la libertad es un tema relevante en psicoanálisis, pero no es la libertad que imaginamos al escuchar el término, y que contemporáneamente está ligada al consumo y a la locura de ser uno mismo. La autora sostiene que es en “la teoría de la ‘elección forzada’, que se constituye una anamorfosis peculiar de la libertad” (Zupancic, 2013, p. 46)

Recordemos que es en el *Seminario 11 Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, donde Lacan, en la clase del 27 de mayo de 1964, hace el famoso planteamiento de: ¡*La bolsa o la vida!* Previamente hablamos de que el sujeto, al ser lo que un significante representa para otro significante, queda situado entre el S_1 y el S_2 , al sujeto, dividido entre el saber y la verdad. Tenemos entonces un sujeto escindido entre significantes: el S_1 que opera el discurso y, S_2 que lo hace posible. Lacan, reformula: entre el ser y el sentido. El sujeto, en su constitución, por lo tanto, se ve impelido a hacer una elección forzada.

El ejemplo de “¡La bolsa o la vida!” (Lacan, 1964, p. 220), se trata de:

“una elección cuyas propiedades depende de que en la reunión de uno de los elementos entrañe que sea cual fuera la elección, su consecuencia sea *ni lo uno ni lo otro* [el subrayado es del autor]. La elección sólo consiste en saber si uno se propone conservar una de las partes, ya que la otra desaparece de todas formas.” (*Ibíd*, p. 119).

Si se elige la bolsa se pierde la vida y, por ende, la bolsa. Por lo tanto, hay una elección forzada por la vida, para su conservación. Entre el S_1 y S_2 , la elección por el ser desaparecería al sujeto, quedaría como un simple significante que no significa nada. La elección forzada se hace por el sentido. ¿Dónde queda pues, la libertad?

Zupancic recurre al término ‘mensaje enigmático’ de Laplanche para explicarlo. En el surgimiento de la pregunta por el deseo, no se sabe qué es lo que el Otro quiere decir, lo que hace es un misterio y nos esforzamos por darle sentido: “Todo comienza con un enigma, es decir, con la presuposición de que lo que sucede en esta interacción pueda resultar coherente, o simplemente menos opresivo, si se pudiera establecer qué significa.” (Zupancic, 2013, p. 58). Es decir, el enigma sólo surge porque se está suponiendo un sentido y que este sentido existe en el Otro. Por lo tanto, ahí donde Laplanche asume la constitución del inconsciente con la represión de la primera representación que elude la interpretación del mensaje enigmático, Zupancic, asumirá que esta constitución coincide con la presuposición del sentido, con la elección forzada del sentido que posibilita la interpretación. Esta es la única manera en la que concibe el deseo de entender y la búsqueda del significado. De aquí se desprenderá el supuesto de Alenka sobre la libertad ligada a la causa. La causa en sus dos acepciones dice, como motivo y efecto. La autora nos cuestiona sobre qué es esa cosa que significa y responde planteando que es aquello que no funciona en la interacción, lo radical que queda suspendido y el objeto que circula entre el sujeto y el otro. Este objeto enigmático es puesto y situado en el Otro cuando le suponemos el sentido, esta es la razón por la que el Otro se vuelva enigmático. El Otro enigmático adquiere la propiedad del objeto enigmático de ser la causa -en sus dos sentidos-, no sabemos que significan sus mensajes y aseguramos que significan algo.

La propuesta para, finalmente, encontrar el espacio para ejercer la libertad, tiene que ver con “englobar y localizar los puntos que constituyen el ombligo [el objeto] sin sentido del campo del significante, o campo del Otro, e inducir una separación” (*Ibíd*, p. 66). Este ombligo se corresponde con lo que Lacan ha postulado como objeto *a*, aquel que enciende la maquinaria de la significación, aquel que se le supone al Otro. De no ocurrir esta separación deja al Otro como el lugar del mensaje enigmático, que a su vez es demanda, elevando a la represión como principio ético. Por lo tanto, el trabajo psicoanalítico tiene el deber de separar y desanudar al Otro del objeto que impulsa su estructura, aunque:

“Esta separación implica, por decirlo de manera sencilla, que el sujeto no encontrará la respuesta a su ser, a lo que es, en el Otro (ni en él mismo), sino que más bien es probable que sólo la encuentre, o la enfrente, en la forma de un resto indivisible (*indivisible remainder*) de todas sus acciones en relación al Otro.” (*Ibíd*, p. 66).

El Otro no será más quien interroge por el posible sentido, ahora el sujeto tendrá que implicarse para encontrarlo. Cabe aclarar que la separación no es del Otro, sino que se separa al Otro del objeto a; el Otro es necesario para encontrar la satisfacción, no porque la encontremos directamente en él, sino a través de él. Será el enigma del Otro y no el Otro enigmático lo que demande nuestra interpretación, seremos responsables de eso que interpretemos y de lo que hagamos con las interpretaciones hechas, es ahí donde Zupancic instala la libertad, se apoya de Levinas y cita que la voluntad humana: “es libre de asumir esta responsabilidad en el sentido que quiera, pero no es libre de rechazarla” (Levinas, 2002 en Zupancic, 2013, p. 68). El único acto de libertad posible, por lo tanto, es asumir, elegir aquello que se nos impone. Elegir lo que es como es, desde esta perspectiva, es una forma de materializar el sin sentido.

La similitud con Camus está en que si asumimos que no hay Otro enigmático que guarde una Verdad, no nos queda sino mantener de forma perpetua y siempre renovada, la conciencia de la escisión y la contradicción. Sólo en ese momento de tensión, del reconocimiento del sin-sentido, lo absurdo recuperará su patria y se hará evidente. Sólo entonces es posible abandonar el esfuerzo lúcido de la razón por comprender lo que no tiene sentido para entrar en el mundo, en *el infierno del presente* dice Camus a forma de estocada, donde todos los problemas recuperan su filo, donde ninguno está resuelto. Y no puedo evitar recordar las palabras de Freud: “es grande la ganancia si conseguimos mudar la miseria histérica [o la neurosis obsesiva] en infortunio ordinario” (Freud, 1893, p. 309).

Dijimos, asumir lo que se nos impone y Camus dice, el método para lograrlo no es, sino la obstinación. Aceptar lo absurdo plenamente, pero aceptarlo no como destino fútil y aplastante sino mantenerlo iluminado por la conciencia. Salir del desierto de lo absurdo o quedarse, pero saber por qué nos quedamos, cuáles son las consecuencias de esta posición absurda. Esto es algo que tienen completamente claro nuestros personajes, los tres sujetos a destinos fútiles elegidos por ellos mismos desde la convicción que sólo pueden aceptar que debe ser así, por eso los juzgan dichosos, por eso los olores de la noche a tierra y sal, la contemplación de la luna o el contacto de la mejilla con la roca pueden convertirse en su grandeza.

Desde mi lectura, este es el punto en el que más se acercan la filosofía camusiana y las propuestas lacanianas. Más no considero que habitar el desierto de lo absurdo pueda llevarse a cabo sin pasar por un proceso psicoanalítico. Para Camus basta la obstinación, como parece bastar

el paso del tiempo para hablar de un restablecimiento después del encuentro con lo absurdo, parece una contradicción después de aseverar que lo absurdo irrumpe y se instala como gusano en el corazón del hombre. Si bastara obstinarse, quizás serían otros los malestares contemporáneos, otros los síntomas y no habría, o habría menos, evidencias de que actuamos desde la suposición de que el Otro existe. Quizás no habría necesidad del psicoanálisis ni de psicoanalistas. No obstante, el malestar, expuesto desde Freud, sólo ha tomado otras formas de manifestarse. No me atrevo a decir nuevas.

Habitar el desierto de lo absurdo, por lo tanto, puede ser un acto analítico al que somos conducidos por el analista “a la apropiación de una verdad dual: por un lado, la certeza de la falta, es decir, saber que no se posee la completud; por otra parte, saber de la intrincación con el mundo y el otro.” (Tamayo, 2001, p. 87). Esto permite el paso de la impotencia a la imposibilidad, nos desata de la ilusión de otro mundo, nos coloca en este. En el drama terrenal que se resume en difícil sabiduría y pasión sin mañana.

IV.VI Conclusiones.

Se ha intentado establecer puntos de relación entre lo propuesto por Albert Camus y el psicoanálisis, desde lo propuesto por Jaques Lacan. Si bien, el surgimiento de la ciencia moderna se ha enunciado como un hito que posibilita preguntarse por el sentido de la vida, es también condición imprescindible para el devenir del sujeto del inconsciente. Es pertinente, dentro de este marco, poder visibilizar que, según Camus, hay evidencia de que la pregunta se hizo previamente por otros pensadores, pero ante la cruda respuesta, decidieron recurrir a subterfugios que puedan tranquilizar el espíritu. Lo absurdo, que comenzó como una disonancia sonora, se transformó en una contradicción entre dos elementos, dice Camus; entre significante y significado, hemos planteado aludiendo a Lacan.

Esto no quiere decir que los autores que hemos revisado tengan las mismas propuestas, ni que sus propuestas desprendan las mismas consecuencias. A pesar de ser contemporáneos, a pesar de haber coincidido físicamente en algunas reuniones (Figura 1 y Figura 2), ninguno mencionará al otro en sus obras o sus entrevistas. En la actualidad, tampoco parece haber muchos intentos por relacionarlos. Larrauri (2013) nos narra como incluso en algunos encuentros internacionales de índole francesa, se niega toda relación entre Camus y Lacan. A mí me parece

que pudieron no interesarse, que pudo haber influido la relación de Camus con Sartre y el deterioro de la misma -que fue deterioro de la imagen del argelino en París-, más no creo que no hayan conocido los planteamientos del otro.

Sus obras pueden tener puntos de encuentro, lo hemos planteado y tratado de redactar. Más allá de las transformaciones que se hicieron posibles -y las que no- con el advenimiento de la ciencia moderna y sus consecuencias en los seres humanos, y que establecieron el escenario preciso para que tanto Camus como Lacan hablaran de sus principales conceptos: lo absurdo y el sujeto del inconsciente, hemos tratado de establecer una correlación entre los sentimientos absurdos y la noción de síntoma. También puntos de encuentro entre la noción del hombre absurdo y su libertad al obstinarse, y la libertad que puede obtenerse al pasar por el diván.

Ya hablar de puntos de encuentro es intencional porque se trata sólo de pequeños toques, de cruces casi imperceptibles entre las obras, que, sobre todo, no se equiparan. Camus establece que quien habita en el desierto de lo absurdo se ha obstinado a eso, a sostener lo que ha resultado de ese encuentro con lo absurdo, sin embargo, encuentra a estos habitantes de lo absurdo en obras literarias y no el mundo circundante. El encuentro con lo absurdo parece más comúnmente terminar en el suicidio o el restablecimiento, según su premisa, como si el mundo pudiese cobrar sentido con el paso del tiempo y volviese a ser uniforme. Desde allí quizás también se plantea, la tan señalada en este trabajo, nostalgia de unidad. Desde la propuesta psicoanalítica, si bien no he negado que un desenlace pueda ser el acto suicida, he puesto en duda un restablecimiento, pensando en el síntoma como ese punto de lo real que insiste. Esto último permite, por lo tanto, pensar que obstinarse no es suficiente. El discurso del amo, es una forma aparente de fugarse a la falta de correspondencia, a la que Lacan llamara no relación sexual, señalada como contradicción por Camus; el neurótico obsesivo en su obediencia al Otro como amo, como poseedor del objeto a, absorbido por el deber de gozar, se desdibuja para no encontrarse con eso de lo que nada se quiere saber, no hay un-todo. Se propone, pues, que sólo la experiencia del análisis hace que eso de lo que no se quiere saber nada, pase a ser eso de lo que hay que saber.

Es también pertinente establecer que, para Lacan, esta no correspondencia es fundamental, es decir, un mundo completo y cerrado, no ha sido. Establece en su lugar el rasgo unario, el ser nombrado como uno y las consecuencias que eso implica. Me parece que, en Camus, en cambio, se supone un sentido pasado, anterior a la ciencia moderna, donde la experiencia de los sentidos y el cuerpo era verdad, antes de que se dudará de ella; desde este supuesto sostendrá

la importancia de la experiencia del cuerpo para el hombre absurdo. Quisiera recordar aquí las premisas de Gauchet, quien también estima que el pasado lo las cosas y sus significaciones estaban unidas, pero más que un uno concreto e indivisible, parecía estar trazado por una frágil línea punteada.

Y ya que hemos traído a discusión los sentidos y el cuerpo, creo que es momento de señalar lo que estos tienen que ver en la historia de la racionalidad. Ya William Barret ha dedicado todo un capítulo en obra *El hombre irracional*, para indicarnos el olvido de la experiencia del cuerpo en favor de la exaltación de razón, que se le atribuye a la mente. Sólo hacia el final de la redacción de este trabajo he podido dar cuenta de que, acá, el cuerpo también ha quedado fuera; ahora pienso que es el riesgo que se corre al tratar de racionalizar las razones y, que más allá de correr, nos hace cojear. *¿Para qué tendremos un cuerpo?*, se pregunta Cerruti,

“¿Para ser el refugio de una cifra, el asiento de una letra? Tendremos que soportar, con el cuerpo, el anuncio del fin, la ausencia de los grandes planteos de la existencia. [...] Allí donde somos llamados a la mortalidad, a la creencia en el Otro, al sinsentido del mundo, podríamos responder por el lado del cuerpo” (2017, p.107),

por lo tanto, parece que el destino del cuerpo no es lo absurdo. Esta premisa puede desprender toda una nueva tesis.

Hay una segunda premisa que queda en el tintero y es la propuesta de pensar a Sísifo como el sujeto de fin de análisis. Originalmente, esa fue la idea de la que germinó este proyecto; y aunque al inicio me parecía imperarte desarrollar una demostración de mi hipótesis, entendí que previamente era necesario establecer algunas bases y correlaciones entre Camus y Lacan que permitieran sostenerla. Me siento satisfecha puesto que creo haberlo logrado. El hombre absurdo no busca disimular ni anular lo absurdo, el psicoanálisis tampoco. El psicoanálisis es uno de los pocos espacios en los que se nos permite encontrarnos con nuestro absurdo y descubrir que hacer con él.

Buscar un sentido al absurdo camusiano desde el psicoanálisis, su razón de ser... quizás ha sido el colmo mismo de lo absurdo. Tal vez aún estoy muy lejos de la respuesta, pero a veces, es mejor que no las haya. En ocasiones la sola pregunta basta para seguir jugando.



Figura 1. Fotografía tomada el 14 de junio de 1944 en el estudio de Picasso, en París. De izquierda a derecha en la parte superior vemos a Jaques Lacan, Cecile Eluard, Pierre Reverdy, Luois Leiris, Pablo Picasso, Fanie de Campan, Valentine Hudo y Simone de Beauvoir; en la parte inferior: Jean-Paul Sartre, Albert Camus, Michel Leiris y Jean Baier.



Figura 2. Fotografía tomada el 14 de junio de 1944 en el estudio de Picasso, en París. De izquierda a derecha en la parte superior vemos a Jaques Lacan, Cecile Eluard, Pierre Reverdy, Luois Leiris, Pablo Picasso, Fanie de Campan, Valentine Hudo y Simone de Beauvoir; en la parte inferior: Jean-Paul Sartre, Albert Camus, Michel Leiris y Jean Baier.

LITERATURA CITADA.

Alomo, M. (14 de noviembre de 2011). *Construcción de la noción lacaniana de “letosa” y su relevancia clínica* [Presentación de paper]. Foro analítico del Río de la Plata, Río la Plata, Argentina. <https://docplayer.es/22627333-Construccion-de-la-nocion-lacaniana-de-letosa-y-su-relevancia-clinica-1-construction-of-the-lacanian-notion-of-letosa-and-its-clinical-relevancy.html>

Barrett, W. (1967). *El hombre irracional. Estudio del existencialismo*. (1a. ed.). Ediciones Siglo Veinte.

Berman, M. (2017). *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. (2a. ed.). Siglo Veintiuno Editores.

Benítez, M. (2018). *El sentimiento de lo absurdo en Albert Camus: una revisión desde El Mito de Sísifo y El extranjero*. [Trabajo de fin de grado, Universidad de La Laguna]. RIULL – Repositorio institucional. <https://riull.ull.es/xmlui/handle/915/11424>

Bonoris, B. (2020). *El nacimiento del sujeto del inconsciente*. (1a. ed.). Letra viva.

Calderón, L. A. (2004) *Albert Camus: O la vigencia de una utopía*. (1a. ed.). Editorial Universidad de Caldas.

Cárcamo, H. (2005). *Hermenéutica y análisis cualitativo*. Revista de epistemología de las ciencias sociales Cinta de Meoebio, no. 23, pp. 204 – 216.

Camus, A. (2013). *Calígula*. (1a. ed.). Alianza Editorial.

Camus, A. (1981). *El extranjero*. (12a. ed.) Alianza Editorial.

Camus, A. (2006). *El mito de Sísifo*. (1a. ed.). Alianza Editorial.

Capetillo, J. (1988) Neurosis obsesiva: Freud-Lacan. *Extensión*. (26), pp. 43-52. <https://cdigital.uv.mx/handle/123456789/47956>

Cerruti, N. (2017). *Lo absurdo y el humor*. (1a. ed.) Letra Viva.

Cicerón, M. T. (s.f.) *Diálogos del orador* (M. Menéndez, Trans.) https://www.academia.edu/35359461/M_TVLLI_CICERONIS_DE_ORATORE_Traducido_por_Marcelino_Menéndez_Pelayo_Diálogos_del_orador_

Copjec, J. (2010). Mayo del 68, el mes emocional en Lacan. *Los interlocutores mudos*. (1a. ed.) Ediciones Akal.

Correa, A. & Orozco, A. (2004). *Literatura universal. Introducción al análisis de textos*.

(2a. ed.). Pearson Educación de México.

Dasuky, S. (2010). El discurso del amo: De Hegel a Lacan. *Escritos*, 18, (40), pp. 100-124. <https://revistas.upb.edu.co/index.php/escritos/article/view/6759>.

Dufour, D.-R. (2002). *Locura y democracia. Ensayo sobre la forma unaria*. (1a. ed.). Fondo de Cultura Económica.

Esmail, J. (2013). *Reading victorian deafness*. (1a. ed.) Ohio University Press Athens.

Esslin, M. (1966). *El teatro del absurdo*. Recuperado de <https://books.google.com.mx/books?id=MPJHBAAQBAJ&pg=PT32&dq=“the+term+absurd+poetry+here+to+refer+to+deaf+poetry”&hl=es&sa=X&ved=2ahUKEwjiey3lLb8AhUEIEQIHlqA-UQ6wF6BAGHEAE#v=onepage&q=“the%20term%20absurd%20poetry%20here%20to%20refer%20to%20deaf%20poetry”&f=false>

Esteban, S. (2009). *Sentido y tragedia en el pensamiento de Albert Camus*. [Trabajo de fin de grado, Universidad de Valladolid]. Universidad de Valladolid repositorio documental. <https://uvadoc.uva.es/handle/10324/39836>

Finburgh, C. & Lavery, C. (2015) *Rethinking the theatre of the absurd: ecology, the environment and the greening of modern stage*.

Freud, Sigmund, *Obras Completas*, Ed. Amorrortu, Argentina, 1992, XIV T.

_____ *Proyecto de psicología*, (1950 [1895]), T. I.

_____ *Estudios sobre la histeria*, (1893-95), T. II.

_____ *La interpretación de los sueños*, (1900 [1899]), T. IV.

_____ *Tótem y tabú*, (1913 [1912-13]), T. XIII.

_____ *Más allá del principio del placer*, (1920), T. XVIII.

_____ *El malestar en la cultura*, (1930 [1929]), T. XXI.

Fuentes, A. (10 de octubre de 2005). *La angustia de nuestro tiempo*. Nucep. <https://nucep.com/publicaciones/la-angustia-de-nuestro-tiempo/>

Gauchet, M. (2005). *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. (1a. ed.). Editorial Trotta.

Hussein, A. (2012). El signo lingüístico según la teoría esquema básico de la referencia. *Revistas de la Universidad de Granada*. 61, pp. 3-23. <https://revistaseug.ugr.es/index.php/meaharabe/article/view/14240>

Imbriano, A. (02 de octubre de 2008). *El goce es satisfacción de la pulsión*. El Sigma. <https://www.elsigma.com/colaboraciones/el-goce-es-la-satisfaccion-de-la-pulsion/11796>

Lacan, Jaques, *El seminario de Jaques Lacan*, Ed. Paidós, Argentina, 2008, T.

_____ *Seminario 5, Las formaciones del inconsciente*, 1957-1958

_____ *Seminario 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, 1964

_____ *Seminario 17, El reverso del psicoanálisis*, 1969-1970

_____ *Seminario 20, Aún*, 1972-1973

_____ *Escritos*, Ed. Siglo XXI, México, 2009, T. 1

_____ *Escritos*, Ed. Siglo XXI, México, 2009, T. 2

_____ *Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines*.

Sciliet, núm. 6/7, pp. 5 -63.

Larrauri, G. (2013). Lo absurdo o el dolor del existir en *Reflexiones en torno al ser del arte*. (1ª. ed.) Universidad Iberoamericana.

Leibson, L. (2017). Notas a modo de prólogo. En Cerruti, N. (Ed.) *Lo absurdo y el humor. Escritos desde el psicoanálisis* (pp. 9 - 18). Buenos Aires: Letra viva.

López, L. & Pérez, A. (2003). *La cara oculta de la tristeza*. Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría, n. 87, pp. 53 -65.

Maldonado, R. (2008). *Absurdo y rebelión. Una lectura contemporaneidad en la obra de Albert Camus*. (1a. ed.). Ediciones Uninorte.

Marx, K. (2008). *El capital. Crítica de la economía política. El proceso de producción capital*. (1a. ed.). Siglo XXI

Mora, M. A. (2007). “El sueño de la razón...”: Apuntes sobre la idea de Razón en el grabado de Goya. *Espéculo. Revista de estudios literarios*, (36), p. 1-7. <http://webs.ucm.es/info/especulo/numero36/suerazon.html>

Morillas, E. (1996). *Lo fantástico, lo simbólico y lo maravilloso en la narrativa hispanoamericana contemporánea en Narrativa y poesía hispanoamericana* (1964-1994). (1a. ed.) Paco Tovar (ed).

Ocampo, B. (2003). *El extranjero desde el Mito de Sísifo de Albert Camus. Una aproximación*. La Colmena, n. 37, pp. 33 -37-

Pascal, B. (2014). *Pensamientos* (selección). Ediciones RIALP.

Puche, (1971). Lacan: lenguaje e inconsciente. *Revista latinoamericana de psicología*, 3 (2), pp. 167-181, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80503203>

Ré, G. (2016). *El discurso del amo y la exclusión del fantasma una hipótesis de lectura*. [Presentación de paper]. VIII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXIII Jornadas de Investigación XII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. <https://www.aacademica.org/000-044/824>

Real Academia Española (s.f.). Absurdo. En Diccionario de la lengua española. Recuperado el 07 de enero, 2023 de <https://dle.rae.es/absurdo>

Recanatti, F. (12 de diciembre de 1974). *Predicación y orientación*. [Discurso principal]. Seminario 20 Aún, París, Francia. <https://enelmargen.com/2015/09/20/predicacion-y-ordenacion-por-francois-recanati-intervencion-pronunciada-el-12-de-diciembre-de-1972-en-el-seminario-de-lacan/>

Sarraillet, M. (2020). La dimensión del síntoma en el psicoanálisis de Lacan. *El rey está desnudo*. 13(16), pp. 191-200. <http://elreyestadesnudo.com.ar/wp-content/uploads/2020/08/15.-La-dimensión-del-síntoma-en-el-psicoanálisis-de-Lacan-María-Inés-Sarraillet.pdf>

Shipley, J. (1979). *Dictionary of word origins*. (1a. ed.) Littlefield, Adams & Co.

Surmani, F. (2014). *La noción de falo simbólico en Lacan. Su distinción de la noción de significante fálico*. [Presentación de paper]. VI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXI Jornadas de Investigación Décimo Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. <https://www.aacademica.org/000-035/728.pdf>

Tamayo, L. (2001). *Del síntoma al acto. Reflexiones sobre los fundamentos del psicoanálisis*. (1a. ed.). Universidad Autónoma de Querétaro.

Tancara, C (1993). *La investigación documental*. Temas sociales, no. 17, pp. 91 -106.

Viviani, L. (2021). Lacan y el Edipo freudiano. *Revista de Psicanálise Textura*. p. 1-13 <https://1library.co/document/yerk534q-lacan-edipo-freudiano-reproduccion-lacan-complejo-edipo-retorno.html>

Wescheler, (2018). *Tiempos modernos. Figuras psicoanalíticas del malestar contemporáneo*. (1a. ed.). Letra Viva.

Zárate, M. (1998). *La rebeldía mítica de Albert Camus*. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, n. 15, pp. 63 – 79.

Zupancic, A. (2013) *¿Por qué el psicoanálisis? Cuatro intervenciones*. (1a. Ed.)

Paradiso Editores.

