

**“La ética en el psicoanálisis y los juicios de valor ”**

**2022**

**Luis Gerardo Montoro Silva**

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO**

**FACULTAD DE PSICOLOGÍA**

**MAESTRÍA EN PSICOLOGÍA CLÍNICA**



***“LA ÉTICA EN EL PSICOANÁLISIS Y LOS JUICIOS DE VALOR”***

**TESIS**

**Que como parte de los requisitos para obtener el Grado de**

**Maestro en Psicología Clínica**

**Presenta**

**Luis Gerardo Montoro Silva**

**Dirigido por:**

**Dr. Carlos Gerardo Galindo Pérez**

**Querétaro, Qro. a Noviembre, 2021**



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO**  
**FACULTAD DE PSICOLOGÍA**  
**MAESTRÍA EN PSICOLOGÍA CLÍNICA**

***“LA ÉTICA EN EL PSICOANÁLISIS Y LOS JUICIOS DE VALOR”***

**Opción de titulación**

**TESIS**

**Que como parte de los requisitos para obtener el título de  
MAESTRO EN PSICOLOGÍA CLÍNICA**

**Presenta**

**LUIS GERARDO MONTORO SILVA**

**No. de expediente: 218453**

**Generación: 2018 – 2020**

**DIRECTOR DE TESIS**

**Dr. Carlos Gerardo Galindo Pérez**

**SINODALES**

**Presidente: Dr. Carlos Gerardo Galindo Pérez**

**Secretario: Dr. Carlos Alberto García Calderón**

**Vocal: Mtra. Araceli Gómez García**

**Suplente: Mtra. Alejandra María del Mar Carrillo Hernández**

**Suplente: Mtro. Germán Rodríguez Rodríguez.**

**Querétaro, Qro. Noviembre 2021**

## ÍNDICE

Introducción	pág. 4
<b>CAPÍTULO I La ética, el deseo, los juicios y el valor</b>	
1.1 La ética desde su etimología	pág. 6
1.1.2 Caracterizando la ética	pág. 8
1.2 El deseo desde su etimología	pág. 12
1.2.1 Definiendo el deseo	pág. 13
1.2.2 El deseo en la filosofía	pág. 14
1.3 Etimología de juicio	pág. 19
1.3.1 Definiendo el juicio	pág. 20
1.3.2 El juicio en la filosofía	pág. 22
1.4 Etimología de valor	pág. 25
1.4.1 Definiendo el valor	pág. 26
1.4.2 El valor en la filosofía	pág. 27
<b>CAPÍTULO II El deseo y el juicio en Freud</b>	
2.1 El deseo en Freud, en el lenguaje cotidiano y en la filosofía	pág. 32
2.1.1 El deseo en Freud	pág. 34
2.2 El juicio en Freud	pág. 42
2.2.1 El juicio en Freud, en el lenguaje cotidiano y en la filosofía	pág. 55
<b>CAPÍTULO III El pensamiento de Lacan y la ética en el psicoanálisis</b>	
3.1 Primera aproximación al pensamiento de Lacan	pág. 59
3.1.2 Aproximación al pensamiento de Lacan desde el Seminario 3	pág. 61
3.1.3 Algunos señalamientos antes de avanzar	pág. 70

3.2 El deseo en Lacan	pág. 72
3.3 El juicio en Lacan	pág. 76
3.4 El valor en Lacan	pág. 84
3.5 La ética en el psicoanálisis y el deseo del analista	pág. 87
Conclusiones	pág. 106
Bibliografía	pág. 110

## INTRODUCCIÓN

El presente trabajo de investigación cobró forma con base en dos motivaciones, la primera —evidente—, el deseo de obtener el grado de estudios de maestría, la segunda, la curiosidad y el deseo de indagar sobre ciertas interrogantes que han rondado mi mente alrededor del psicoanálisis.

Siendo específico, me intrigaban —y aún me intrigan— las intervenciones, interpretaciones y puntuaciones del analista en la clínica del psicoanálisis, me preguntaba si éstas tienen alguna orientación o dirección. Esas dudas tan generales y ambiguas se convirtieron en proyecto de tesis gracias a mi asesor. Las poco más de cien cuartillas de este trabajo son el fruto de esa ayuda y orientación constante, de esa curiosidad inicial, cierta perseverancia y del apoyo de mis padres.

Mi proyecto inicial pretendía abordar el ambicioso tema: *“La ética del deseo frente a los juicios de valor”*. Es decir, si el deseo instauraba una ética propia del psicoanálisis, como disciplina teórica y práctica —idea que surgía de una vaga lectura de algunas lecciones del Seminario 7 de Lacan—, me preguntaba si éste concepto establecía un fundamento para pensar las intervenciones del analista desde algo similar a juicios de valor; en pocas palabras la pregunta trataba de abordar el acto «bueno» o «malo» del analista con base en el deseo. Afortunadamente, mi asesor de tesis me previno de emprender dicha empresa —hablar de la ética propia de una disciplina y una práctica tan heterogénea y espinosa como el psicoanálisis—. En lugar de ese inagotable proyecto inicial, me propuso abordar la cuestión de la ética, no *del* psicoanálisis, sino *en el* psicoanálisis, frente a los juicios de valor. Con esa acotación comenzó realmente este trabajo.

En consecuencia, no he pretendido agotar o abordar de manera exhaustiva la cuestión de la ética y el psicoanálisis, sino cercar el tema con respecto a la función del analista, explorando algunos principios de implicaciones éticas desde Freud y

Lacan. Lo anterior, tratando de aterrizarlos en la pregunta sobre el posicionamiento del analista: frente al juicio, el valor, y ante los juicios de valor. Es decir, si éstas cuestiones tienen alguna participación en el actuar del analista.

Para abordar las interrogantes, nos propusimos —hablo en plural porque es un trabajo conjunto con mi asesor— realizar un recorrido por los conceptos principales implicados en ellas: por la ética, el deseo, el juicio y el valor.

En el primer capítulo puede rastrearse al abordaje de estos conceptos, desde sus acepciones populares —sus definiciones usuales— y su etimología, hasta abordar un poco de la perspectiva de la Filosofía con respecto a ellos.

En el segundo capítulo, nos ocupamos de esclarecer los conceptos del deseo y el juicio en el pensamiento de Freud, y contrastarlos con los hallazgos del primer capítulo.

En el tercer y último capítulo, brindamos una aproximación somera al pensamiento de Lacan, abordamos los conceptos desde su perspectiva y tratamos de aterrizarlos en algunas de sus propuestas sobre el lugar y la función del analista.

Fue un largo camino, lleno de euforia, apatía, esperanza, desesperanza, y el incansable acompañamiento de mi asesor. Al final, me queda la sensación de que todo ha valido la pena; la lectura y la redacción son maestras fabulosas y me dejan ciertas precisiones con respecto a la ética en la figura del analista.

Si alguien llega a leer este trabajo, espero que su lectura pueda ser placentera, como lo fue —al menos la mayor parte del tiempo— su redacción, y que pueda aportarle —como a mí— algún hallazgo.

## CAPÍTULO 1 LA ÉTICA, EL DESEO, LOS JUICIOS Y EL VALOR

### 1.1 La ética desde su etimología

Antes de pasar a dar cuenta de las posibles significaciones de la palabra «ética», conviene realizar un breve recorrido por la etimología del vocablo.

Gómez (1988: p.284) en su *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, encuentra el origen del vocablo «ética» en el latín *ethicus*, proveniente del griego *ēthikós*, derivado del griego *ethos*, en conjunción con el sufijo *-ikós*. El significado de *ethos*<sup>1</sup> hace alusión para el autor a: “*moral, costumbre, uso; carácter, temperamento, manera de ser, rasgo, peculiaridad*” (1988: p.284), mientras el sufijo *-ikós*, remite a: “*característico de*” (p.345). Sobre el sufijo *-ica*, presente como terminación en «ética», Gómez lo refiere como: “*estudio de*” (p.345). De las posibles definiciones que podemos derivar de la etimología de la palabra, rescatamos la ética como: estudio de la moral, de las costumbres y el carácter (las «maneras de ser» van incluidas en el carácter).

Ferrater (1994) en su *Diccionario de Filosofía* también encuentra el origen del término en el vocablo griego “*ἦθος*” (*ethos*) el cual define como “costumbre”. Por lo anterior podría pensarse a la ética como aquella doctrina cuyo objeto de estudio son las costumbres. Sin embargo, el autor considera que, a través de la evolución del término, éste se ha ido emparentando cada vez más con lo moral llegando a designar aquella ciencia que se ocupa del estudio de los objetos morales o bien, la filosofía de la moral.

García por otro lado, opina que: “*etimológicamente la palabra ética y moral tienen el mismo significado: “Ethos en griego y mos en latín significan costumbre, hábito.”*” (1988: p. 27). De esto podría derivarse una definición de la ética como aquella disciplina cuyo objeto de estudio serían las costumbres o hábitos. Sin embargo, el autor considera que la definición etimológica no se mantiene vigente en la

---

<sup>1</sup> Corominas y Pascual en su *Diccionario Crítico Etimológico castellano e hispánico*, definen *ethos* como: “*moral, relativo al carácter, manera de ser*” (1992: p. 819).

actualidad, ya que en nuestros días, ética y moral se han distanciado de sus etimologías para tomar nuevas significaciones, por ello, no funcionan como sinónimos. Actualmente, existen además otras disciplinas que estudian las costumbres, entre ellas la psicología, la antropología y la sociología.

Moliner (2007) en su *Diccionario del uso del español* define «ethos» como: “*carácter o modo de ser.*” (p.1291). El objeto de la ética desde esta acepción, sería pues el carácter, las formas de ser.

Hasta ahora hemos apreciado que, desde su etimología, el vocablo ética se emparenta principalmente con ciertos términos: la moral, las costumbres, el carácter y las maneras de ser. Pasemos a desglosar cada uno de estos.

Gómez (1988: p. 467) encuentra el origen de la palabra moral en el latín *moralis*<sup>2</sup>, que define como: *relativo a las costumbres (moralis proviene de mor-, tema de mos, es decir: “costumbre; carácter; moda”).* He ahí, una posible razón de porqué comúnmente —aún en la actualidad—, ética y moral suelen pensarse —y utilizarse— como sinónimos: ambas, desde su etimología aluden a las costumbres. El autor considera también que la palabra moral remite: 1) al discernimiento entre el bien y el mal; 2) como un vocablo relativo a lo bueno o lo correcto en el comportamiento o el carácter; 3) a reglas de conducta con relación a normas del bien y el mal.

De las diversas acepciones que da Moliner (2007) acerca de la moral, por ahora creemos pertinente rescatar las siguientes:

*“1 adj. Relacionado con la clasificación de los actos humanos en buenos y malos desde el punto de vista del bien en general: ‘Valor moral’. 2 f. Conjunto de principios con arreglo a los cuales se hace esa clasificación y de normas de conducta basadas en ellos. Ética. 5 adj. Bueno, desde el punto de vista moral. 6 Por oposición a físico, del espíritu y no del cuerpo. 7 Por oposición a intelectual, de [o del] carácter y no de la inteligencia. 8 Por oposición a racional, fundado no en pruebas que sirvan de demostración para otros sino en motivos válidos para la propia conciencia. Íntimo. 10 Estado de ánimo con que se afrontan o soportan peligros o dificultades. Valor. (2007: p. 1991).*

---

<sup>2</sup> Corominas y Pascual (1992: p.136) en su *Diccionario Crítico Etimológico castellano e hispánico*, refieren también como significados del latín *moralis*: “*uso y manera de vivir*”.

Acerca de la «moralidad», Moliner la define como cualidad de moral, o bien, como la cualidad de los actos humanos según los principios morales (2007: p.1991). Más tarde abordaremos más afondo el tema de la moral y la caracterizaremos de tal forma que su diferencia con la ética resulte nítida.

Acerca del carácter, Gómez (1988: p. 143) lo define como el: “*conjunto de cualidades o rasgos que distinguen a una persona, grupo o cosa de los demás*”.<sup>3</sup> El autor encuentra su etimología en el latín *carácter*, que significa: cualidad distintiva, marca, señal o un instrumento para marcar reses, y que proviene a su vez del griego *k h a r a k t ē r* que hace alusión a: “*marca grabada, hierro de marcar, cualidad distintiva*”, y se deriva a su vez de *kharássein*, “*afilarse, hacer surcos, marcar, grabar*”. Si el carácter resulta entonces el conjunto de marcas o cualidades distintivas de un grupo (persona o cosa), y la ética —desde su origen etimológico— se relaciona con su estudio, podemos por ahora dejar abierta una pregunta, ¿la ética en el psicoanálisis comprende las marcas o cualidades que distinguen esta disciplina de otras? En otras palabras, ¿preguntarse por la ética en psicoanálisis es preguntarse por sus marcas más profundas, más elementales, más particulares?

Sobre la costumbre, Gómez (1988: p. 193) la vincula con los hábitos, prácticas, tradiciones o modos de acciones convencionales, encontrando su etimología en el latín *consuetudinem*, acusativo de *consuetudo*, que significa: hecho de estar acostumbrado, relación, familiaridad y uso. ¿Son los hábitos, las tradiciones y las prácticas convencionales, rituales o repeticiones que intentan establecer una identidad? De ser así podemos preguntarnos, ¿tiende la ética hacia la identidad, las normas, las convenciones y los hábitos?

### **1.1.1 Caracterizando la ética**

---

<sup>3</sup>Como complemento añadimos el significado de «caracterizar», vocablo que alude a: “*determinar los atributos de una persona o cosa de modo que se distinga de las demás*” o bien “*representar bien un actor su papel*”. (Gómez, 1988: p. 143)

Sobre la ética, Moliner (2007: p.1292) brinda dos acepciones. La primera la concibe como aquella parte de la filosofía que trata del bien y del mal en los actos humanos. Con base en lo revisado, podríamos pensar que la definición anterior emparenta la ética con la moral (por el abordaje del bien y el mal en los actos), sin embargo, contiene, de forma sutil, ligera, casi imperceptible, la gran distinción entre ambos términos: la ética es una *parte de la filosofía*. La segunda definición que Moliner aporta, piensa la ética como el conjunto de principios y reglas morales que regulan el comportamiento y las relaciones humanas. Para ejemplificar la concepción anterior tenemos el uso común en nuestra lengua de “ética profesional”, es decir, los principios o las normas que orientan el comportamiento específico de un “profesional”. Podemos preguntarnos entonces, ¿existe algo semejante a una «ética profesional» para el analista, para aquél que ejerce el psicoanálisis?

Acerca del término «ético», Moliner lo define, como un adjetivo con dos acepciones: “1) *Aquello que va de acuerdo con los preceptos de la ética.* 2) *Desde el punto de vista moral: una valoración ética*” (2007: p.1292).

En el primer párrafo de este apartado mencionamos muy de paso, la diferencia entre la ética y la moral; ahondemos un poco más en esto. Ferrater (1994: p.1142) distingue la moral de la ética, sosteniendo que, mientras la primera se ocupa del estudio de todas las normas que han dirigido la conducta humana a través de la historia (estudio que puede ser histórico, sociológico, filosófico y antropológico), la segunda se encarga del mismo trabajo limitado al marco de la reflexión filosófica, es decir, al estudio de las ideas morales fundamentadas en la filosofía: sostenidas y justificadas en la razón. Así, mientras el objeto de estudio de la moral son las normas y actitudes de carácter moral de una sociedad, el estudio de la ética apuntaría hacia los sistemas morales sustentados por la reflexión filosófica y, lo sustancial para ésta serían las explicaciones o justificaciones racionales de las ideas o normas propuestas.

Entre las ocupaciones de la ética como disciplina filosófica, Ferrater propone cuatro grandes problemas que ha abordado y tratado de resolver a lo largo de la historia: la esencia de la ética; su origen; su objeto o finalidad; y el lenguaje ético.

En la cuestión de la esencia encuentra dos posturas fundamentales: la formal y la material. La formal la reduce principalmente a la propuesta de Kant de una ética abstracta y universal. En la material, por otro lado, ubica dos grandes rubros: las éticas de los bienes, que comienzan por plantearse un fin (la felicidad por ejemplo) el cuál determina en relación a él la moralidad y los juicios morales de los actos en relación a la finalidad que se sostiene; y las éticas de los valores, basadas en sistemas de valor. El problema del origen de la ética por otro lado, ha girado en torno a la cuestión de la autonomía o heteronomía de la moral. La finalidad de la ética va emparentada con el problema de su origen, por el acuerdo a una determinada concepción del «bien». Y finalmente, en el problema del lenguaje rescata que se ha hablado de la existencia de dos lenguajes en la ética: el científico, indicativo, basado en afirmaciones comprobables; y el emotivo no científico, basado en afirmaciones no comprobables. Lo común en las investigaciones acerca del lenguaje ético, es que se le considera de naturaleza prescriptiva, es decir, que la ética se expresa mediante imperativos o bien, juicios de valor (Ferrater, 1994: p. 1146).

Recurriendo a otra fuente, El *Diccionario Akal de Filosofía* (Audi, 2004: p. 326) de forma muy similar a la de Ferrater define la ética como, el estudio filosófico de la moral o del bien, el estudio de los principios filosóficos que tratan de sustentar la moral. De los diversos problemas que aborda la disciplina Audi destaca dos como aquellos fundamentales.

El primero, el estudio general del «bien», sostenido sobre la pregunta: ¿Qué finalidades deberíamos elegir y perseguir como seres humanos racionales? Este problema, ha sido abordado por la filosofía desde dos perspectivas generales: 1) El estudio por los componentes de una vida satisfactoria. 2) El estudio de las cosas que son buenas en sí mismas. En la primera postura, se asume que buscamos una vida satisfactoria, y la pregunta es qué fines deberíamos perseguir.

En la segunda se asume que aquello que es bueno en sí mismo es algo digno de elegir o de buscar. La primera opción conduce a las ideas del bienestar humano. La segunda a las teorías de los valores intrínsecos.

El segundo problema fundamental es el de la acción moralmente correcta, sostenido por la pregunta sobre: ¿qué principios morales deberían regir nuestras elecciones y metas? La respuesta a esta pregunta, lleva a una definición de los deberes que han de regir y evaluar las acciones. Este problema suele abordarse en dos partes: la exposición del código moral y, su fundamento. Generalmente, se suele acudir a supuestos axiomáticos para constituir el fundamento de un código moral, y estos supuestos axiomáticos constituyen la base que instituye la existencia de un deber rector de los actos.

Como se puede apreciar, de las respuestas a estas problemáticas de la disciplina, se derivan juicios de valor que recaen sobre la acción, sobre lo que es correcto o no hacer; es decir que, del establecimiento de una noción del «bien» pareciera que se deriva una determinada noción del «deber» en torno a los actos.

Por su parte el *Diccionario de Filosofía* de Abbagnano (2004: p.425) define la ética de forma general como la «ciencia de la conducta». Para este autor existen dos concepciones fundamentales de la disciplina. La primera considera la ética como la ciencia del fin al que debe dirigirse la conducta de los hombres y los medios para llegar a este fin, derivando ambas respuestas de una idea de la naturaleza o esencia del hombre. La segunda la considera la ciencia del estudio del impulso o la motivación de la conducta humana y trata de determinar lo anterior con vistas a dirigir o disciplinar la conducta de los individuos.

Para el autor, estas dos posturas constituyen lenguajes éticos distintos. Mientras la primera habla el lenguaje del ideal al que el hombre se dirige por naturaleza, es decir, sobre su esencia o sustancia, la segunda, versa sobre los motivos, las causas de su conducta y las fuerzas que la determinan.

Abbagnano considera, que estas posturas heterogéneas, se han confundido por una idea de que el «bien» posee en ambas una definición idéntica. El bien

significa en la primera postura lo que «es» —la esencia, la naturaleza— mientras en la segunda pasa a ser el objeto de deseo, es decir un móvil. En otras palabras, para Abbagnano, una ética del fin difiere de una ética de la motivación.

Cortina y Martínez (2001) entienden por ética la parte de la Filosofía que se ocupa de la reflexión acerca de la moral, y la emparentan, como Ferrater, a la razón y al análisis intelectual de la misma. Para estos autores la ética, como la moral, tiene una intención normativa. Sin embargo, mientras la moral pretende incidir directamente sobre acciones concretas en casos concretos (ligada a cierta idea de un comportamiento “apropiado”) la incidencia de la ética se realiza de forma indirecta. Es decir, la ética no se ocupa de prescribir comportamientos sino, de la reflexión sobre diversos sistemas morales, de la justificación y el sostén racional de sus postulados y —ahí radica su incidencia indirecta— de la elección de uno de ellos para orientar las acciones.

## **1.2 El deseo desde su etimología**

Abordemos ahora la noción del deseo. Gómez (1988: pp.217-218) encuentra el origen del vocablo en el latín vulgar «desidium» (aludía a “*deseo erótico o lujuria*”), proveniente del latín clásico «desidia» (“*desidia, indolencia, pereza*”) cuya raíz se halla en el verbo «desidēre», conjunción del prefijo «de-» (“*cabalmente*”) más el verbo «-sedere» (“*estar sentado*”), es decir, estar cabalmente sentado, estar estático u ocioso. Corominas y Pascual (1992: p.460) en su *Diccionario Crítico Etimológico castellano e hispánico* agregan que el vocablo «desidia», ya en la antigüedad tomó el significado de libertinaje o voluptuosidad, que se suele atribuir al castellano «deseo», basándose en la doctrina moral que sostenía la opinión según la cual la ociosidad incentivaba la lujuria. Comentan además, que el castellano «desear» imitó de su sinónimo analógico, el latín «desiderare», el significado de ‘echar de menos, echar en falta, anhelar’ que a veces tiene aquél ampliando así el sentido del vocablo (1992: p. 460).

### 1.2.1 Definiendo el deseo

El significado de «deseo» para Gómez hace referencia a: *“anhelo, ansia, gana, acción o efecto de aspirar o querer”* (1988: pp.217-218). Moliner en su *Diccionario* (2007: p.979) da como primera acepción del término, aquella “acción de desear”, encaminada u orientada hacia el cumplimiento, la realización, hacia un llenarse, saciarse o satisfacerse. Como segunda acepción define lacónicamente al deseo como «apetito sexual».

Para ampliar el significado del deseo, Moliner retoma algunas expresiones de uso popular. «Arder en deseos de una cosa», es decir, ansiarla con intensidad. «Buen deseo», que refiere a la intención de hacer “bien” las cosas o de realizar un beneficio para alguien (funge como sinónimo de «buena intención»). «Cumplirse el deseo [o los deseos]», de alguien, que logra “conseguir” aquello que desea. Sobre la expresión «estar deseoso», refiere que se aplica a aquél que desea cierta cosa (por ejemplo el deseo de complacer a alguien, etc.), particularmente el deseo de algo que le falta; decir por ejemplo que alguien: “está deseoso de cariño’.” (1988: p.979)

Sobre el adverbio «deseable», Moliner refiere que se aplica a aquellas cosas cuya realización es conveniente (podemos preguntarnos, ¿conveniente para quién?), o bien, a aquellas cosas que resultan convenientes de desear. (1988: p. 971)

Sobre el término «desear», Moliner lo define, en su primera acepción como: *“tender con el pensamiento al logro de la posesión o realización de algo que proporcionaría alegría o pondría fin a un padecimiento o malestar”* (2007: p. 971). De esta definición, es interesante remarcar que el desear resulta una *“tendencia del pensamiento”*, es decir, cierta direccionalidad que orienta, que atrapa el mismo, hacia el anhelo de cierta posesión que se aspira tener o bien, cierta meta que se desea hacer realidad y, que el desear alberga la esperanza, el anhelo, de que lograr conseguir aquella meta —que retiene al pensamiento— traerá dicha o pondrá fin a cierto malestar. De lo anterior podemos preguntarnos, ese malestar al cual pondría fin el deseo, ¿es causado por el no tener o no haber podido realizar cierta cosa? En otras palabras, ¿es causado por una ausencia, una falta?

Además, si el deseo espera poner fin a un padecimiento: ¿el deseo mismo, hasta su cumplimiento se experimenta como padecimiento, como malestar? Por último, podemos señalar que, si el deseo alberga una esperanza, de dicha o de finalizar un padecimiento, esa posibilidad, ese anhelo que atrapa al pensamiento, se convierte en un motor, en una potencia, en una invitación a la acción.

Sobre el vocablo «desear», Moliner señala además que se usa comúnmente en forma progresiva, por ejemplo al decir: “estoy deseando que llegue ese día”. También, que es muy frecuente el empleo atenuativo del subjuntivo en torno al término; como podemos encontrarlo en una expresión como: “desearía que me escucharan”. Comenta también que, la noción «desear», al conjuntarse con un complemento de persona, expresa una cosa que se desea para esa persona, por ejemplo, desearle a alguien un buen viaje —“te deseo un buen viaje”—.

Como segunda acepción del término «desear» refiere el: *“sentir apetito sexual hacia alguien” (Moliner, 2007: p. 971).*

Como dato de interés, sobre la expresión popular «dejar una cosa bastante [o mucho] que desear», Moliner refiere su uso para una cosa que es o resulta mala, mal hecha, imperfecta o deficiente.

Finalmente, a manera de catálogo en relación al vocablo «desear», Moliner despliega una numerosa lista de palabras y expresiones, de las cuales rescatamos las siguientes: abrasarse, ambicionar, anhelar, ansiar, apasionarse, apetecer, codiciar, consumirse, demandar, desalar, desalmarse, deshacerse, desvivirse, estar (o volverse) loco por, penar por, perderse por, encandilarse, encapricharse (2007: pp. 971-972).

### **1.2.2 El deseo en la filosofía**

Para hablar del deseo en la filosofía seguiremos principalmente el Diccionario Filosófico de Ferrater Mora y algunas precisiones del Diccionario Filosófico de Abbagnano. Para abordar el deseo, consideramos pertinente hablar, a manera de antecedente, sobre la noción filosófica de «apetito» con la cual se le ha vinculado.

Ambos autores remarcan sin embargo, que el término «apetito» ha caído en desuso en la actualidad<sup>4</sup>.

Tanto el apetito como el deseo en la filosofía han designado, principalmente, movimientos o afecciones del alma, entendida ésta en un sentido general (Ferrater, 1983: p. 108). Recordemos que el alma en este «sentido general», alude al aliento o principio de la vida, es decir, aquello que moviliza, que alienta, que anima el cuerpo. El apetito y el deseo, serían entonces alteraciones, afecciones de dicho principio vital o en otras palabras, incitaciones al movimiento, a la acción.

Con base a lo anterior, no sorprende que Abbagnano defina el apetito como el: *“principio que impele a la acción a un ser vivo, por mor de la satisfacción de una necesidad o de un deseo o la realización de un fin”* (2004: p. 88).

Ferrater (2004: pp.197-198) encuentra el origen del término «apetito» en la distinción que realiza Aristóteles entre la inteligencia o el entendimiento y el término griego «ὄρεξις» (órexis), el cual puede ser traducido por apetito o bien por deseo. Este autor se decide por la primera acepción con base en dos razones. Primero, por considerar que se acerca más al latín *appetitus* que usaban los escolásticos relacionada con la ὄρεξις de Aristóteles; y segundo, porque considera que el término «deseo» expresa la idea de un movimiento más violento y apasionado. Para el autor es importante por lo tanto, distinguir entre deseo y apetito como nociones distintas, señalando que, mientras el deseo puede ser considerado como una forma del apetito, el apetito no puede describirse como una forma del deseo. En este sentido el apetito puede pensarse como categoría general que abarca el deseo.

Ferrater (1994: p.198) sostiene que, la distinción entre el apetito y el intelecto en Aristóteles, se encuentra precedida por una doctrina del alma<sup>5</sup>. El estagirita,

---

<sup>4</sup> Abbagnano sostiene que, en la filosofía moderna y contemporánea, el término apetito ha sido sustituido por términos como *“tendencia”* o *“volición”* (1998: p. 89).

<sup>5</sup> Aristóteles consideró el apetito junto al sentido y al entendimiento, como las partes directoras del alma. El apetito es además para este filósofo, el principio de acción último, ya que si bien, piensa que son dos los motivos de la acción: el apetito y el entendimiento práctico, el entendimiento práctico sólo es posible en tanto resulta apetecible. Al apetito pertenecen tres facultades: el deseo, la irascibilidad y la voluntad (Abbagnano, 2004: p. 88).

pensaba la facultad del apetito, como la única capaz de movilizar el alma; en otras palabras, consideraba el apetito como la potencia que da origen al movimiento. Aristóteles además, pensaba al objeto del apetito —el objeto apetecible—, como aquél que mueve, es decir, pensaba al objeto como causante del movimiento.

Pasemos ahora a la noción del deseo. Sobre el deseo, Ferrater propone reservar el término para la forma en la que el problema del apetito —el principio que impele a la acción en busca de cierta satisfacción—, ha sido abordado por autores modernos y pensadores contemporáneos (1994: p. 836).

Como se mencionó, el vocablo deseo se ha emparentado en el mundo de la filosofía con el de apetito. Sin embargo, Ferrater considera que ambos conceptos pueden pensarse de forma independiente. El autor encuentra que, la distinción de estos términos, surge en la lengua griega entre los vocablos «όρεξις» (órexis) y «επιθυμία» (epithymía); mientras el primer término refiere al apetito, el segundo alude al deseo.

En el caso de επιθυμία, se tradujo al latín como: *libido, concupiscencia*; o bien como *cupiditas* (Ferrater, 1994: pp. 836-837). Libido hace alusión a un deseo desordenado, relacionado con el deseo sexual, con la lujuria (Moliner, 2007: p. 1773). Concupiscencia remite a la cualidad de “*concupiscente*”, término que define a quien es dominado por un deseo excesivo de bienes materiales —definición que hace pensar en la noción de codicia—, o bien, a quien es: “*dominado por la afición a los placeres materiales, particularmente los sexuales*” (Moliner, 2007: p. 745), más cercana, una vez más, a la lujuria. Finalmente el latín cupiditas<sup>6</sup> hace alusión a la codicia, es decir, el “*deseo vehemente de poseer riquezas*” (otra vez aparece el anhelo de bienes materiales); o también llegó a traducirse simplemente como: deseo (Gómez, 1988: p.171). De la relación del deseo con estos tres términos

---

<sup>6</sup> “«Cupiditas, en castellano, significa codicia, es decir, avaricia, ambición, el deseo ardiente de riqueza o de poder sobre otros. Cupiditas habla del deseo de convertir en uno mismo o de tomar para uno mismo todo aquello que sea “otro”, que no sea uno mismo. La lujuria y la violación son formas de cupiditas porque suponen usar a otra persona como si fuera una cosa para satisfacer los propios deseos; el asesinato por dinero también es cupiditas. Es lo contrario del concepto de caritas, que significa verse a uno mismo como parte de un círculo de amor donde cada ego tiene valor por sí mismo pero también por su relación con los demás”. Toney Molmar (2012). [en línea]. Consultado en <https://tmolmar.wordpress.com/2012/09/23/cupiditas/> [2019, 21 de octubre].

podemos observar que lo emparentan con la lujuria, la ambición sexual, y con la codicia, el anhelo de placeres y bienes materiales.

Para Abbagnano (2004: p.308) el deseo en la filosofía tiene dos significados principales: “1) *El general de apetito, o sea de principio que impulsa a un ser vivo a la acción.* 2) *El más restringido de apetito sensible que corresponde al griego επιθυμία y al latín cupiditas*”. En torno al segundo sentido del deseo como apetito sensible, Aristóteles lo define como: la apetencia, la búsqueda, de aquello que resulta placentero (Abbagnano, 2004: p.308). De lo anterior surge una interrogante interesante: ¿el deseo está emparentado con el placer?

En el mundo antiguo era común concebir al deseo como una pasión o perturbación del alma (Ferrater, 2004: p.836). Sobre el término pasión Ferrater refiere:

*“Es una de las categorías aristotélicas que se contraponen a la categoría llamada ‘acción’. La pasión es el estado en que se encuentra algo que es afectado por una acción —como cuando algo está ‘cortado’ por la acción de ‘cortar’. En un sentido más específico y cuyo significado ha terminado por predominar, la pasión es la afección o modificación del alma. Puede entenderse de varios modos, uno de los cuales es la alteración o perturbación del alma” (1983:p.322).*

Recordamos con esto que, Aristóteles pensaba el objeto como causante del movimiento. En otras palabras, el objeto sería aquél que ejerce la acción sobre el alma que la padece, que es afectada por, esa pasión llamada deseo que la incita al movimiento.

Con lo anterior, resulta necesario aclarar que el término «pasión», cercano al padecer y a la afección, no conllevaba necesariamente un sentido peyorativo. Sólo para aquellos que enaltecían el carácter racional del alma, cualquiera de las pasiones aparecía como obstáculo a la razón. Así ocurría con los “viejos estoicos”. Zenón de Citio pensaba al deseo como una de las cuatro pasiones, al lado del temor, el dolor y el placer. Cicerón por su parte introdujo la doctrina estoica de las pasiones fundamentales, clasificando las pasiones en dos referidas a bienes: deseo, aludiendo a bienes futuros y alegría, aludiendo a bienes presentes; y dos

referidas a males: temor, aludiendo a males futuros, y dolor, aludiendo a males presentes (Ferrater, 2004: p.836).

Santo Tomás en su discusión de la noción de *concupiscentia* (Ferrater, 2004: p. 836) distinguió entre el deseo sensitivo —causado por las percepciones de los sentidos— y el deseo racional, el cual aspira a obtener un «bien» que no se posee. Por lo anterior, parece haber en San Agustín un carácter ambivalente ante el deseo en virtud del objeto al cual aspira; el objeto considerado, determina por tanto la valoración del deseo como «bueno» o «malo» para este pensador.

Para Ferrater, los autores modernos tratan el deseo, en general, como una «pasión del alma» y su interés en él —si bien conlleva implicaciones éticas—, ha sido principalmente psicológico. Bajo esa línea...

Descartes describía al deseo como: *“una agitación del alma causada por los espíritus que la disponen a querer para el porvenir cosas que se representa como convenientes para ella”* (citado en Ferrater, M. 1994: p. 836).

Locke pensaba que: *“La ansiedad que un hombre halla en sí a causa de la ausencia de algo cuyo presente goce lleva consigo la idea de deleite, es lo que llamamos deseo, el cual es mayor o menor según aquella ansiedad sea más o menos vehemente”* (citado en Ferrater, 1994: p.836). Locke concebía además, que dicha ansiedad no era mala en sí misma, y que podía convertirse en el incentivo para la *industria (destreza)* humana.

Sobre el deseo Spinoza comentaba: *“Esta tristeza [por la falta de lo que por amor se tiene deseo], en cuanto mira a la ausencia de lo que amamos, se llama nostalgia... cuanto mayor es la tristeza... con mayor deseo o apetito [el hombre] se esforzará en alejar la tristeza”*. (citado en Abbagnano, 2004: p. 308)

Mientras John Dewey definió el deseo como: *“la actividad dirigida a romper el dique que la retiene. El objeto que se presenta en el pensamiento como meta del deseo es el objeto del ambiente que en caso de hallarse presente, aseguraría reunificación de la actividad y restauración de su unidad”* (citado en Abbagnano, 2004: p. 308).

De estas acepciones podemos rescatar por ahora: 1) En Descartes la idea de que el deseo aspira a cosas que el alma se representa como convenientes para ella. 2) En Locke, la idea del deseo como la ansiedad que se experimenta en la ausencia de algo que lleva consigo la idea del disfrute, es decir, la relación del deseo con la ansiedad que produce algo que falta. 3) En Spinoza, el vínculo entre el deseo, el amor, y la ausencia de “aquello amado”. 4) En Dewey, el papel del deseo como motor de la actividad.

### 1.3 Etimología de juicio

Pasemos ahora al abordaje de la noción del juicio. Gómez de Silva, aporta dos definiciones para el término. La primera lo define como: “razón, entendimiento, facultad crítica”. La segunda lo piensa como el: “conocimiento de una causa judicial ante un tribunal, examen en un tribunal de las pruebas y de las leyes aplicables en el caso de cada acusación” (1988: p.401).

Gómez de Silva, encuentra la raíz etimológica del juicio en el latín *judicium*, el cual alude a los dos sentidos abordados anteriormente<sup>7</sup>. El término *judicium* proviene a su vez del latín *judic-*, tema de *judex*, que hace alusión a: juez (1988: p.401).

Sobre el término «juez», Gómez de Silva lo define como el “funcionario público con autoridad para juzgar los casos presentados ante un tribunal”. Deriva el origen de este término en el anticuado *júez*, proveniente de *júdez*, basado en el latín *judex* (que significa juez), del latín *ioudic-s* derivado del indoeuropeo *yewes-deik*, que significaba literalmente: “quien muestra el derecho, quien pronuncia el derecho”. *Yewes-deik* a su vez, encuentra su origen en las palabras indoeuropeas: *yewes-*, *yewo-*, que significa “el derecho”, y “*deik-*” que significa “mostrar, señalar, pronunciar solemnemente” (1988: p.401).

Para la noción de juzgar Gómez aporta dos definiciones, la primera la refiere a “decidir (un juez) acerca de la culpabilidad de” y la segunda al hecho de:

---

<sup>7</sup> Corominas y Pascual coinciden en derivar la palabra juicio del término latino *judicium* (1992: p.536).

“determinar después de reflexión, opinar”. Deriva esta noción del anticuado *judgar*, del latín *judicare* (juzgar), de *judic-*, tema de *judex* (juez) (1988: p. 403).

### 1.1.3 Definiendo el juicio

Moliner aporta varias acepciones para el juicio.

Primero lo define como aquella: “*Facultad de la mente que guía para juzgar y obrar. Facultad de distinguir el bien o el mal o apreciar las cualidades, la calidad, el valor o la belleza de las cosas. Facultad de la mente que inspira a las personas para juzgar y obrar con prudencia y acierto; particularmente, refiriéndose a la madurez adquirida con la edad.*” (2007: p.1716).

Esta primera noción del juicio, aborda varios aspectos de interés. Pensar el juicio como *facultad de la mente*, es referirlo como, una capacidad o aptitud propia de la misma. Esta facultad *guía* dos ámbitos: el *juzgar* (la acción, el ejercicio del juicio, consistente en el discernimiento del *bien* o el *mal*, o bien, la apreciación de las cualidades de las cosas); y el *obrar*, es decir, que el juicio orienta el campo de la acción —ahí es donde entra la *prudencia* y el *acierto*—.

Sobre esta acepción del juicio, Moliner comenta que se le suelen anteponer adjetivos estimativos; tener por ejemplo, buen juicio, juicio claro, mucho juicio, poco juicio, etc. Y que esta definición acerca al juicio con el conocimiento, la cordura, la prudencia, la sensatez, la inteligencia y la razón. En este sentido del término caminarían algunas expresiones populares como «estar en su sano juicio», para referir a alguien en plenas facultades, o «perder el juicio» para referir a alguien que se encuentra en un estado irracional y alocado.

Con base en lo anterior resulta interesante la definición que da Moliner sobre el adjetivo «juicioso» el cual: “*Se aplica al que piensa, obra o habla con buen juicio*” (2007: p. 1717). Es decir, a aquél que *piensa, obra o habla*, con prudencia, con razón, o sensatez.

De lo abordado hasta aquí sobre el juicio, podemos arrojar una serie de interrogantes de interés para esta investigación. ¿La función del analista en análisis pasa por algo similar a un «buen juicio»? ¿El analista actúa orientado por una *facultad* que le permite *distinguir el bien o el mal*? ¿Obra el analista en psicoanálisis desde una postura de prudencia, razón o sensatez?

La segunda definición, Moliner la aporta para el formarse, emitir, o expresar juicios, pensándolos como aquella: *“Idea que se forma o que se expresa acerca de cómo es una cosa, de lo que conviene hacer en un asunto, etc.”* (2007: p. 1717). Esta definición acerca el formarse juicios, con la opinión o el parecer acerca de cierta cosa o asunto. Podemos preguntarnos a partir de lo anterior si la figura del analista se forma juicios en la praxis del psicoanálisis, o bien, si existe en el proceso del análisis cierta noción de lo que *conviene hacer*, es decir, cierta direccionalidad.

La última definición que da Moliner para el juicio lo piensa como la: *“Operación de la mente que consiste en relacionar dos ideas, afirmando o negando la una de la otra”* (2007: p. 1717). Como veremos más tarde esta definición se acerca mucho al papel del juicio en la filosofía.

Para la palabra «juez», Moliner brinda dos significaciones:

*“En sentido amplio, todo el que ejerce con autoridad la función de discernir el valor de una cosa o de aplicar castigos o premios a las faltas o al mérito o determinar quién tiene razón entre varios que discuten. En sentido restringido, funcionario encargado de administrar justicia o decidir quién tiene la razón en un pleito en los tribunales públicos”* (2007: p.1713).

Basándonos en las definiciones de Moliner, podemos pensar al juez como aquél que ejerce *con autoridad* la acción del juicio —el discernimiento del valor y la razón en una discusión—. Nos preguntamos entonces, ¿el analista juega el papel de un juez? ¿Ejerce el juicio con autoridad?

Por último, consideramos valiosa la definición que da Moliner para la expresión «ser juez y parte» como: *“No ser imparcial una persona en un asunto por tener algún interés que defender”* (2007: p.1714). Esta definición nos permite formular

otra interrogante: ¿Es imparcial el analista o bien, es “juez y parte”, es decir, tiene algún *interés que defender* en el proceso de análisis?

### 1.3.2 El juicio en la filosofía

Para hablar del juicio en la filosofía seguiremos los desarrollos de Ferrater.

Para Ferrater, la lógica tradicional (la cual entiende como aquella de inspiración “*aristotélica-escolástica*”) distingue entre la proposición y el juicio de la siguiente manera: “*Mientras el juicio es el acto del espíritu por medio del cual se afirma o niega algo de algo, la proposición es el producto lógico de dicho acto, esto es, lo pensado en dicho acto*” (1983: p.347). Dicho de otra manera, “María es inteligente” resulta una proposición (la proposición puede pensarse como una “oración enunciativa, es decir, que expresa una idea). Para que dicha proposición pase a ser un juicio, hace falta *alguien* que preste su asentimiento, que afirme dicha expresión. Lo anterior muestra que, el *acto* por medio del cual se afirma o se niega algo de algo —el juicio—, no es equivalente a la afirmación o la negación mismas —la proposición—. Por lo anterior, debemos resaltar el juicio como *acto del espíritu*, lo cual lo diferencia de la proposición<sup>8</sup>.

Ferrater Mora en su Diccionario de Filosofía aporta varias definiciones sobre el vocablo juicio.

En el sentido moral, menciona que el juicio es el acto mental por medio del cual nos formamos una opinión de algo. En un sentido psicológico, el juicio es: “*el proceso mental por medio del cual decidimos conscientemente que algo es de un modo o de otro*” (1994: p.1970).

Otra definición usual, lo piensa como la afirmación o negación de algo —un predicado— con respecto a algo —un sujeto— (Ferrater, 1994: p.1970). Sin embargo, dicha definición homologaría al juicio con la proposición —con cualquier

---

<sup>8</sup> Ante la multiplicidad de significados del vocablo espíritu (se le ha asociado a la fuerza vital, el ánimo, el alma, la esencia de la vida), Ferrater refiere que se utiliza en forma general para designar: “*Todos los diversos modos de ser que de algún modo trascienden lo vital*” (1983: p. 119).

oración enunciativa—, por lo que haría falta agregar a ella, el papel del juicio como acto mental, como acto del espíritu.<sup>9</sup>

Juicio, también puede denominar, una: “operación de nuestro espíritu en la que se contiene una proposición que es o no conforme a la verdad y según la cual se dice que el juicio es o no correcto” (Ferrater, 1994: p.1970). Esta acepción, introduce en el juicio el problema de la verdad, de lo que resulta o no conforme a ella.

Sobre la facultad del juicio, Ferrater la define como la “*facultad de juzgar*”, mencionando que esta es una definición usual en la antropología filosófica —el estudio filosófico de la naturaleza y origen del hombre—, especialmente cuando ésta define, al hombre como: “*animal capaz de formular juicios en vez de limitarse a tener impresiones*”. (1994: p.1973). Esta acepción, recuerda al primer significado que abordamos acerca del juicio con Moliner.

Para este autor, desde la filosofía, particularmente desde el punto de vista de la lógica, es común considerar que el juicio se compone de conceptos dispuestos de tal forma, que no constituyan una mera sucesión. “Los hombres buenos” por ejemplo, no constituye un juicio mientras “Los hombres buenos son recompensados” sí. Con base en Ferrater, para poder considerar algo como juicio, es necesario que haya, entre dos conceptos, afirmación o negación y que el juicio pueda considerarse verdadero o falso (1970: p.1971). La afirmación, la negación, el poder ser considerado verdadero o falso, resultan de esta forma partes importantes del juicio en la filosofía y, los juicios, expresan proposiciones (enunciados enunciativos).

Para Ferrater los juicios se componen de tres elementos (1994: p. 1971). El *sujeto*, que, siendo concepto es denominado *concepto-sujeto* (se distingue del término que hace de sujeto en la oración y del objeto al cual se refiere), el *predicado*, que al ser concepto se concibe como *concepto predicado* (diferenciado del término que hace de predicado en la oración y del objeto al cual se refiere) y la *cópula*, es

---

<sup>9</sup> Pensar el juicio de esta forma nos acerca a otras de las definiciones posibles que aporta Ferrater para el término como: “*acto mental por medio del cual se une (o sintetiza) afirmando, o se separa negando*”; o bien como: “*acto mental por medio del cual pensamos un enunciado*” (1994: 1970).

decir, la conjunción que une al concepto-sujeto y al concepto-predicado. La función de la cópula es afirmar (“es”) o negar (“no es”) el predicado del sujeto. El concepto sujeto suele simbolizarse mediante la letra S y el concepto predicado mediante la letra P.

Para Ferrater es aceptada la tesis de que «hay juicio», siempre que una expresión pueda ser traducida a la fórmula “S es P” o bien “S no es P”. Por ejemplo, la expresión: «Todos los hombres (concepto-sujeto, “S”) son (cópula) mortales (concepto predicado, “P”)». Los juicios existenciales, aquellos que afirman o niegan la existencia de algo, pueden considerarse como juicios en tanto son traducibles a su estructura. Por ejemplo: «“los hombres buenos existen”», puede ser traducido como: «los hombres buenos (“S”) son (“es”) algo existente (“P”)» (1994: p. 1971).

Ferrater menciona que hay varias clasificaciones posibles de los juicios y nos remite a las más usuales. Desde el punto de vista de la inclusión o exclusión del predicado en el sujeto, los juicios se dividen en analíticos y sintéticos. Desde el punto de vista de su dependencia o independencia de la experiencia, se dividen en juicios a priori y a posteriori (1994: p.1971).

De las diferentes categorías de los juicios, Ferrater rescata aquella categoría de la «doctrina tradicional» del juicio, que distingue en el juicio: la cualidad, la cantidad, la relación y la modalidad.

Con base en la cualidad, los juicios se dividen en afirmativos y negativos. Así, decir que «Pedro es bueno» ejemplifica el juicio afirmativo mientras «Pedro no es bueno» ejemplifica el negativo. Otros autores, entre ellos Kant, distinguen dentro de los juicios de cualidad, los juicios infinitos, también denominados «juicios indefinidos». Los juicios indefinidos, consisten en excluir al sujeto de la clase de los predicados a los que el juicio se refiere. Kant ejemplificó este tipo de juicios mediante el juicio: “el alma es no mortal”. Sin embargo, muchos autores, basándose en el punto de vista de la forma del juicio, descartan los juicios indefinidos como juicios afirmativos (Ferrater, 1994: p.1971).

Según la cantidad, los juicios se dividen en universales —«todos los hombres son mortales»— y particulares —«algunos hombres son mortales»—. Dentro de los juicios de cantidad, algunos autores sostienen la existencia de juicios singulares; por ejemplo: “Pedro es mortal”. La cantidad, suele referirse al concepto sujeto en dichos juicios (Ferrater, 1994: p.1971).

Con base en la relación los juicios se dividen en categóricos —juicios que afirman o niegan de manera absoluta—, hipotéticos —«si se suelta un objeto cae al suelo»— y disyuntivos —«el autor ha escrito la obra o no ha escrito la obra»— (Ferrater, 1994: p.1971).

Según la modalidad los juicios se separan en asertóricos —«Antonio es un estudiante ejemplar»—, problemáticos —«Los hombres son probablemente malvados»— y apodícticos —«Los juicios son necesariamente series de conceptos formados de tres elementos»— (Ferrater, 1994: p.1971).

Finalmente, las combinaciones de la cualidad con la cantidad en los juicios, dan lugar a cuatro clases de juicios: universales afirmativos, universales negativos, particulares afirmativos y particulares negativos (Ferrater, 1994: p. 1972).

#### **1.4 Etimología de valor**

Abordemos ahora la noción de valor. Gómez de Silva encuentra la etimología de la palabra en el latín tardío *valor*, el cual tiene dos acepciones, la primera como: “*precio justo o equivalente*”, la segunda como: “*fuerza de ánimo al enfrentar un peligro o al iniciar empresas difíciles*” (acercándolo a la valentía y la intrepidez). Por su parte, este vocablo proviene del latín *valere*, que hace referencia a “*ser fuerte; tener cierto precio*” (1988: p.708).

A su vez, Gómez de Silva (1988: p.708) encuentra la raíz del término «*valer*», el cual define como: “*tener cierto precio; tener cierto mérito*”, en el latín *valere*, añadiendo a los sentidos ya indicados de este término, los de: “*ser sano; estar bien (de salud); tener cierto significado*”. La palabra *valere* además, se deriva del indoeuropeo *wal-ē-*, forma verbal estática de *wal-* que significa: “*fuerte*”.

Corominas y Pascual, mencionan sobre el vocablo *valere* que se le asocia con la fuerza, el vigor, la potencia y la salud. Acerca del término *valía*, de la misma raíz que el valor, aportan tres sentidos: el primero se asocia con el precio; el segundo con el poder, la autoridad y la importancia; mientras el tercero lo emparenta con el interés y la estimación (1992: p.733).

Sobre el vínculo del valor con la noción de «precio» creemos necesario señalar el hecho de que ambas hacen alusión a cosas que resultan dignas de aspirarse o conseguirse, es decir, que tienen (o se les concede) cierto mérito, importancia o interés.

#### **1.4.1 Definiendo el valor**

Moliner aporta diversas acepciones acerca del valor. De entre ellas abordamos las siguientes.

La primera definición piensa el valor como aquella: *“cualidad de las cosas que valen, o sea, que tienen cierto mérito, utilidad o precio”* (Moliner, 2007: p.3000). De esta definición, llama la atención el vínculo entre el valor y la utilidad, ya que no se había hecho presente en el recorrido etimológico.

Moliner, define también el valor como el *“significado e importancia de lo que se dice”* (2007: p.3000). Es interesante de esta concepción que, acota la noción de valor al terreno del discurso. El valor actúa así como una especie de acento, que confiere importancia o sentido a aquello que se dice.

Otra de las concepciones del valor, lo piensa como aquellos: *“principios morales, ideológicos, etc., que condicionan el comportamiento humano”* (Moliner, 2007: p.3000). El valor queda bajo esta perspectiva como un principio rector que orienta las acciones y cuyo sustento se encuentra en determinadas ideas o concepciones morales.

El valor, por otro lado, se define como aquella *“cualidad de valiente”*, como valentía (por ejemplo en la expresión: «armarse de valor») o bien como: *“descaro o desvergüenza”* (Moliner, 2007: p.3000).

La Enciclopedia ilustrada Cumbre por su parte, proporciona una definición interesante para el tema que abordamos al definir el valor como: *“el orden de preferencia o prioridad que establecemos entre las cosas deseables”* (Vol. XIV, 1983: p. 85). En esta definición, se hace presente una vez más el vínculo del valor con aquello a lo que se concede importancia. En este sentido podemos citar la expresión: «conceder o dar valor» a una cosa la cual, con base en Moliner, hace referencia a brindarle importancia o interés (2007: p.3001).

Sobre la palabra «valoración», cercana a los juicios de valor, Moliner brinda dos sentidos. El primero, la *“acción de valorar una cosa”*, en el sentido abordado antes de, concederle importancia; el segundo la *“acción de evaluar una cosa”*, es decir, juzgarla. (2007: p.3001).

En torno a la valoración, podemos preguntarnos sobre su incidencia en el proceso de análisis. ¿Lleva a cabo valoraciones el analista? Y de ser así, ¿a qué concede importancia? ¿El analista lleva a cabo “evaluaciones”, juicios? ¿Sus acciones son orientadas por esas evaluaciones o juicios? Y de ser así, ¿dónde se encuentran los fundamentos de estos juicios y valoraciones?

Finalmente, sobre el término «valer» Moliner aporta dos sentidos. Aplicado a cosas hace referencia a tener más o menos mérito. Aplicado a personas, refiere a tener más o menos mérito o bien, inteligencia (2007: p.2998).

#### **1.4.2 El valor en la filosofía**

Para pensar el valor en la filosofía, nos remitiremos a los desarrollos de Ferrater Mora.

Para el autor, en un sentido puramente económico, el término valor ha sido utilizado para referirse al precio de una mercancía o de un producto mientras, en

un sentido general, se ha vinculado con nociones tales como la selección y la preferencia (1994: p. 3634).

A su vez, el término valor se ha utilizado frecuentemente con un sentido moral, o mejor dicho, se ha usado el término con la calificación de «moral». En otras palabras, se ha utilizado para establecer criterios de “lo bueno”, “lo malo”, “lo mejor”, “lo peor”, etc.

El término valor, en filosofía, constituye además el concepto central de la «teoría de los valores», de la «axiología» y la «estimativa».

Para Ferrater, lo característico de la teoría de los valores es que no solamente hace uso del concepto de valor sino que procede a reflexionar acerca de él; intenta así determinar su naturaleza y características, así como aquella, de los «juicios de valor» (1983: p. 424). Esto diferencia a esta teoría de los sistemas cualesquiera de juicios de valor, los cuales son muy anteriores en el pensamiento filosófico a la misma. En estos sistemas se hace uso del concepto del valor, pero no se reflexiona acerca de él, o en otras palabras, se da por sentado.

Para Ferrater puede hablarse de varios orígenes de la teoría del valor. Cita como uno de ellos, el momento en que: *“Nietzsche interpretó las actitudes filosóficas no como posiciones del pensamiento ante la realidad, sino como la expresión de actos de preferir y preterir”* (1994: p. 3634). Consecuencia de semejante afirmación fue que, se descubría el valor como el principal sustento de las concepciones del mundo y de la vida, las cuales consistían más en la preferencia de un valor que, la preferencia por una realidad.

Por su parte la axiología, o teoría pura de los valores, es paralela en gran medida a la lógica pura y trata los valores como entidades objetivas (Ferrater, 1983: p. 424).

Ante la cuestión de los valores se han adoptado opiniones diversas. Podemos citar a manera de ejemplo, las siguientes:

*“Los valores son irreductibles a otras formas, o modos, de «realidad», son cualidades especiales: son productos de valoraciones humanas y, por tanto, son relativos; subsisten de*

*algún modo independientemente de las valoraciones y hacen éstas posibles o, cuando menos, permiten que ciertos juicios sean llamados «juicios de valor»; son o están relacionados con las normas, o con imperativos; son independientes de normas, o de imperativos; forman una jerarquía; no forman ninguna jerarquía etc.» (Ferrater, 1994, pp.3634-3635).*

De los abundantes debates alrededor de la noción del valor, el autor remarca como los más abordados: la cuestión de su naturaleza, o bien, la naturaleza de las valoraciones y juicios de valor, y la cuestión sobre el carácter relativo o absoluto de los valores, las valoraciones y los juicios de valor.

Ferrater aborda las investigaciones axiológicas de Scheler y Hartman en tanto las considera de suma importancia e influencia para los países de lengua española.

Scheler (Ferrater, 1994: p. 3635) consideraba que todas las teorías de valores pueden englobarse en tres tipos fundamentales.

1) «La teoría platónica del valor». Esta postura sostiene que el valor es algo absolutamente independiente de las cosas, el valor es aquello que da fundamento a las cosas valiosas. Bajo esta postura, un bien es tal, por participar de un valor situado en una esfera *“metafísica y aún mitológica”*. Los valores serían bajo esta concepción: *“entidades ideales, pero de una idealidad existente, seres en sí, perfecciones absolutas y absolutas existencias”* (1994: p.3635). Esta postura, tiene su base en una actitud «intelectualista» según la cual la razón, frente a la sensibilidad, es la que resulta capaz de descubrir o acceder a los valores; e identifica el ser con el valor.

2) El «nominalismo de los valores». Postura según la cual el valor es relativo al hombre o a cualquier portador de valores. En esta postura el valor encuentra su base en la subjetividad: en el agrado o desagrado, deseo o repugnancia, atracción o repulsión, etc. Los valores consisten entonces, en el hecho de que la cosa considerada valiosa produzca, agrado, deseo o atracción y no en el hecho de que el agrado, deseo o atracción sobrevengan a causa del carácter valioso de la cosa.

3) La «teoría de la apreciación». Ésta, niega la independencia de los fenómenos estimativos éticos como el nominalismo ético, con la salvedad de que: *“la*

*apreciación de un querer, de un obrar, etc., no encuentra en los actos un valor que esté puesto por sí mismo en ellos, ni tampoco tiene que regirse aquella apreciación por ese valor, sino que el valor moral está dado tan sólo en o mediante aquella apreciación, cuando no es producido por ella»* (M. Scheller, *Ética*. Citado en Ferrater 1994: p. 3635).

Para Ferrater una discusión que ha acompañado al tema del valor en la filosofía, es la de si los valores tienen características propias y cuáles podrían ser estas. De las características que se le atribuyen al valor, aborda las siguientes.

1) El valer. El valor no es un objeto real ni ideal sino un objeto valente, es decir, los valores son objetos que no pueden caracterizarse por el ser sino por el valer, por su cualidad de ser valiosos.

2) Objetividad. *“Los valores son objetivos, no dependen de las preferencias individuales sino que, mantienen su forma de realidad más allá de toda apreciación y valoración”* (Ferrater, 1994: p.3636). La objetividad del valor, apunta pues a su autonomía con respecto a una estimación subjetiva o arbitraria.

3) No independencia. Los valores no tienen independencia ontológica, siempre hacen relación al ser y son expresados como predicaciones del ser.

4) Polaridad. Los valores se presentan siempre polarmente: el desdoblamiento en dos caras, una positiva y una negativa. Al aspecto negativo se le suele nominar «disvalor».

5) Cualidad. Los valores son independientes de la cantidad, no pueden establecerse relaciones cuantitativas entre las cosas valiosas. Lo que caracteriza a los valores es la cualidad.

6) Jerarquía. Desde esta característica, los valores se presentan en una tabla general ordenada jerárquicamente.

La mayor parte de las teorías del valor, con base en Ferrater, resultan normativas o metanormativas. Ocurre sobre todo en aquellas teorías que aspiran a desentrañar la naturaleza del valor para después jerarquizar las distintas clases de

valores. Sin embargo, existen también estudios del valor que pretenden desentrañar su naturaleza sin ofrecer clasificaciones ni jerarquías. Entre los problemas más importantes de dichas investigaciones, Ferrater recata dos: el primero, si hay relación o falta de relación entre valores y hechos (entre valoraciones y enunciados de hechos); el segundo, el de la relación o falta de relación entre valores, normas e imperativos (Ferrater, 1994: p.3637).

Ante ambos problemas, plantear la relación del valor y los hechos, o bien la relación entre valores y normas, plantea una conjunción entre el «ser» y el «deber»; mientras sostener la no relación, abogaría por un abismo entre el «ser» y el «deber». Con base en Ferrater, la mayor parte de los autores que sostienen la relación entre el valor y los hechos, plantean no una relación de implicación lógica, sino una relación de justificación (1994: p.3637).

## CAPÍTULO 2 EL DESEO Y EL JUICIO EN FREUD

En el capítulo anterior abordamos las principales nociones de interés para este trabajo desde su etimología, definición y nos acercamos también a su abordaje desde la filosofía. Ahora es turno de abordarlas desde el psicoanálisis.

### 2.1 El deseo en Freud, en el lenguaje cotidiano y en la filosofía

Antes de pasar a revisar a fondo la noción de deseo para Freud, retomaremos algunos puntos. Freud piensa el deseo como el movimiento psíquico que origina el recuerdo de algo que no se tiene más. En relación a ello, es interesante recuperar la observación de Corominas y Pascual (1992: p.460) según la cual el castellano «desear» imitó del latín «desiderare» el significado de: echar de menos, echar en falta o anhelar.

Para Freud, en la búsqueda del deseo de reanimar la huella que dejó en la memoria la vivencia de satisfacción —de revivenciarla— lo que se encuentra es su ausencia<sup>10</sup>. Por ello, considero que si bien el deseo para Freud, puede acercarse a aquellas definiciones (las que proporciona Moliner por ejemplo) que lo conciben como una acción que tiende hacia el cumplimiento, la realización, el saciarse o satisfacerse, habría que diferenciar que el deseo freudiano es pensado, por un lado como un movimiento psíquico y por otro, como una tendencia que no encuentra satisfacción y que, en esa falta de un objeto que lo colme, encuentra su insistencia perpetua.

Cierta definición que aporta Moliner emparenta el desear con sentir “*sentir apetito sexual hacia alguien*” (Moliner, 2007: p. 971). Partiendo de esto podemos preguntarnos si el deseo en Freud está relacionado con el apetito sexual.

Sobre el deseo freudiano en relación con las opiniones de la filosofía, podemos encontrar también, concordancias y discordancias.

---

<sup>10</sup> Abordaremos esto a fondo en el siguiente apartado.

En el apartado del deseo en la filosofía, señalamos que este concepto ha sido equiparado al de apetito o bien, se ha pensado al apetito como la categoría general que comprende al deseo. En ese apartado definimos el apetito como el: *“principio que impele a la acción a un ser vivo, por mor de [causado por] la satisfacción de una necesidad o de un deseo o la realización de un fin”* (Abbagnano, 2004: p. 88). Basándonos en lo anterior, podemos adelantar que el deseo freudiano se emparenta al apetito o al deseo en la filosofía, en tanto funciona como el principio que impulsa a la acción y como el principal motor de la vida. Sin embargo, para Freud, el deseo adquiriría ese papel de «principio de acción» de forma tardía, con el advenimiento del proceso secundario que aterriza sus exigencias en objetos y metas concretas ya que, para el proceso primario —regido exclusivamente por el principio del placer—, la forma de intentar satisfacer el deseo sería la alucinación: un movimiento exclusivamente psíquico.

Sería pertinente aclarar además que el deseo freudiano se encuentra disociado de la necesidad. Estos términos no son sinónimos para Freud ya que, si bien considera el deseo surge por la satisfacción de una necesidad, lo que más tarde buscará el deseo, no es la satisfacción de necesidades biológicas, sino la reanimación de un recuerdo, volver a experimentar una vivencia mítica. Esto se entenderá mejor a la luz del siguiente apartado.

En el caso de la filosofía mencionamos también, que Aristóteles consideraba la facultad del apetito, como la única capaz de movilizar el alma (como la potencia que da origen al movimiento) y que este filósofo pensaba al objeto del apetito —el objeto apetecible— como el causante del movimiento. Es interesante señalar que Freud, también parece pensar el objeto como causa del movimiento —psíquico y más tarde motriz—, sólo con la precisión de que ese objeto, se encuentra extraviado de forma irremediable, es decir, su falta, su ausencia es lo que mueve.

Señalamos además la cercanía del deseo con el vocablo griego *επιθυμία* traducido al latín como: *libido*, *concupiscencia*; o *cupiditas* (Ferrater, 1994: pp. 836-837). *Libido* relaciona al deseo con el deseo sexual. *Concupiscencia* y *cupiditas* por su parte, remiten al deseo excesivo de bienes materiales y a la

codicia —deseo de poseer riquezas—. Consideramos que Freud se aparta en cierta medida de estas posturas ya que el deseo para él no posee un correlato material, una aspiración tangible, si bien, esta ausencia lleva a esta moción psíquica a insistir, lo cual puede devenir en la búsqueda de objetos materiales.

Finalmente, ubicamos en el abordaje de la filosofía acerca del deseo, la cercanía de dicho concepto con el placer (el deseo como búsqueda de aquello que resulta placentero); y el vínculo entre el deseo y la aspiración de “*un bien que no se posee*” o “*un bien futuro*”. De estos postulados podemos contentarnos por ahora con dos interrogantes: ¿Existe un vínculo entre el deseo para el psicoanálisis y el placer? ¿El deseo en el psicoanálisis tiene alguna cercanía con la aspiración de un «bien»?

### **2.1.2 El deseo en Freud**

Para abordar el deseo desde Freud, nos remitiremos a su postulado sobre la «vivencia de satisfacción», el cual aborda en el *Proyecto de psicología* y en el capítulo VII de *La Interpretación de los Sueños*.

El aparato neuronal que Freud describe en el *Proyecto*, se regula por el principio del placer, que en esos momentos, es homologado con el principio de constancia; es decir, un principio de inercia según el cual el aparato y los diferentes sistemas de neuronas que lo componen, buscan mantener la carga de excitación al mínimo posible (Vargas: 2016: p. 25). El aparato se rige entonces por cantidades provenientes de estímulos, que pueden provenir del exterior o bien, del interior del organismo, y la tendencia a deshacerse o aliviarse de dichas cantidades. El displacer es producido por el aumento de las cantidades de excitación y el placer por su disminución.

Existen pues dos fuentes distintas de estímulos, aquellos que provienen del exterior, y aquellos que provienen del interior del organismo. Ante las excitaciones provenientes de los estímulos externos, el aparato actúa mediante una descarga

refleja, es decir, vaciando las excitaciones por medio de la motilidad. El esquema cambia, cuando las excitaciones que se buscan aliviar son de origen interno.

Las excitaciones endógenas<sup>11</sup> —provenientes del interior del cuerpo—, se manifiestan para Freud, en la forma de las grandes necesidades: el hambre, la respiración, la sexualidad (1895: p.341). La particularidad de estos estímulos, radica en que su excitación no puede cesarse mediante el movimiento o la huida. Para cancelar su excitación, requieren de condiciones precisas que sólo pueden llevarse a cabo desde el exterior (Freud da como ejemplo la provisión de alimento). A esas condiciones determinadas que cancelan el estímulo interno las denomina «acciones específicas».

En el apartado 11 del *Proyecto “La vivencia de satisfacción”*, Freud aborda el primer momento, mítico, en que el aparato neuronal del lactante se enfrenta con los estímulos endógenos. Ante éstos, la primera vía de descarga que se intenta es la “*alteración interior*”: la expresión de las emociones, el berreo, y la motilidad (1895: p.362). Como ya mencionamos, no es posible deshacerse de estos estímulos por las mismas vías que cancelan los estímulos provenientes del exterior, por lo cual ese primer intento fracasa irremediablemente. Para cancelar la tensión de los estímulos internos —el incremento de excitación que generan—, hace falta una alteración en el mundo exterior, una «acción específica». Debido a las precarias condiciones del organismo humano, el lactante se encuentra imposibilitado para llevar a cabo dicha acción, por lo que requiere de “*auxilio ajeno*” (Freud, 1895: p. 362). Necesita pues, la intervención de un “*individuo experimentado*” que advierta su estado y proporcione la acción necesaria. Al interpretar el *individuo experimentado* las expresiones emocionales del infante como señales que lo llevan a proporcionarle la acción específica, éstas adquieren la función secundaria —su función primaria era un intento de descarga— del *entendimiento o comunicación [Verständigung]*. Realizada la acción específica por el individuo externo que proporciona auxilio al infante, la excitación cesa por el momento. Esta experiencia es denominada por Freud la «vivencia de

---

<sup>11</sup> En una nota a pie de página James Stratchey menciona entrever en estos estímulos endógenos los *precursores* de las pulsiones (Freud, 1895: p.341).

satisfacción». Con base en lo acaecido en esta experiencia Freud sentencia que: “*el inicial desvalimiento del ser humano es la fuente primordial de todos los motivos morales*” (1895: p. 362).

En el *Proyecto* para Freud, la vivencia de satisfacción tiene como consecuencia una facilitación<sup>12</sup> entre *imágenes recuerdo* y las neuronas que fueron investidas en el *estado de esfuerzo* (la tensión que originan los estímulos endógenos en busca de descarga). Con la descarga que aporta la satisfacción, la cantidad también es vaciada de las huellas mnémicas, de las percepciones de la memoria. Cuando el estado de esfuerzo renace, cuando el estímulo endógeno reanima su empuje y las neuronas se vuelven a cargar de cantidad, por la investidura existente entre ellas, las huellas mnémicas también se reactivan, es decir, se reaniman los recuerdos a los que quedaron ligadas. Freud conjetura entonces que la huella mnémica de la vivencia de satisfacción es la que se reanima por el *estado de deseo* y que “*esta animación del deseo ha de producir inicialmente el mismo efecto que la percepción, a saber, una alucinación*” (1895: p.364).

El resultado de la vivencia de satisfacción es el *estado del deseo*, ese enlace que queda entre una satisfacción cuyo fin es reanimar —volver a experimentar— la huella mnémica, el recuerdo que deja esa vivencia mítica<sup>13</sup>, y deja como consecuencia para el aparato neuronal *motivos compulsivos* (Freud, 1895: p. 367).

Lo anterior quedará más claro a continuación, a la luz de una obra posterior del padre del psicoanálisis.

En el capítulo VII de *La interpretación de los sueños*, buscando elucidar la naturaleza psíquica del deseo, Freud retoma la vivencia de satisfacción con el encuadre del aparato psíquico (1900: p.557).

---

<sup>12</sup> Las neuronas investidas o en estado de facilitación, permiten el paso de una cantidad desde otras neuronas hacia ellas con mayor facilidad.

<sup>13</sup> “*Del estado de deseo se sigue directamente una atracción hacia el objeto de deseo, respectivamente su huella mnémica*” (Freud, 1895: p. 367) Es decir, el objeto del deseo, no es aquél que proporcionó la satisfacción de la necesidad, sino el recuerdo, la huella que esta satisfacción dejó tras de sí; reanimar esa huella es lo que persigue el deseo.

Freud supone, de manera muy similar a lo abordado en el *Proyecto* que, en un momento temprano el aparato psíquico se encontró regido únicamente por el afán de mantenerse exento de estímulos; para lo cual adoptó el esquema del aparato reflejo que sería, como ya mencionamos, la descarga mediante vías motrices de la excitación sensible procedente del exterior. Sin embargo, esta sencilla función se descubre insuficiente ante el «apremio de la vida», que asedia al individuo primero, en la forma de las grandes necesidades corporales. Ante esa excitación procedente del interior, el aparato psíquico buscará una descarga mediante la motilidad, denominada *alteración interna* o expresión emocional. Freud da como ejemplo la necesidad de alimento del lactante. Ante el estímulo del hambre, el lactante llorará y patleará, sin embargo, la excitación interna permanecerá inmutable, ya que no corresponde a una fuerza que golpea de forma momentánea sino a una que actúa de forma continua. Por lo anterior, sólo sobrevendrá un cambio cuando por algún camino, por un cuidado ajeno, por la atención de un semejante, se aporte la satisfacción que cancele el estímulo interno (en este caso la alimentación). Esta experiencia —a estas alturas lo sabemos— sería la «vivencia de satisfacción» (Freud, 1900: p.557).

Esta experiencia tiene como resultado la aparición de una percepción —la nutrición en este ejemplo— cuya imagen mnémica queda, a partir de ahí, ligada a la huella que dejó en la memoria la excitación producida por la necesidad. Por la ligazón anterior, la próxima vez que se experimente la excitación de la necesidad sobrevendrá una: “*moción psíquica que querrá investir de nuevo la imagen mnémica de aquella percepción y producir otra vez la percepción misma, vale decir, en verdad, que intentará restablecer la situación de la satisfacción primera*” (Freud, 1900: p. 557). Este movimiento psíquico, esta búsqueda que intenta reestablecer la primera *vivencia de satisfacción*, es lo que Freud llamó deseo (1900: p.558).

El cumplimiento de deseo para Freud sería en consecuencia la reanimación de la huella mnémica que dejó la percepción de la primera satisfacción, y el camino más corto para alcanzarlo, aquél que llevaría desde la excitación producida por la

necesidad hasta la investidura plena de dicha percepción (1900: p.558). Basado en lo anterior Freud supone un *estado primitivo* del aparato psíquico, donde el trayecto del deseo seguía ese camino —el «camino corto»— y donde por ende, el desear terminaba en alucinar —la manera más rápida de reactivar el recuerdo—. Esta primera forma de actividad psíquica, tiene como finalidad lo que Freud conoce como *identidad perceptiva*, que aspira a: “*repetir aquella percepción que está enlazada con la satisfacción de la necesidad*” (1900: p.558).

Sin embargo, el establecimiento de la identidad perceptiva por la vía corta de la alucinación, no posee la misma consecuencia que la investidura de esa percepción cuando ésta viene del exterior ya que, si la satisfacción exterior no ocurre: la necesidad perdura. Por ello para Freud: “*Una amarga experiencia vital tiene que haber modificado esta primitiva actividad de pensamiento en otra, secundaria, más acorde al fin {más adecuada}*” (1900: p.558). En otras palabras, para conseguir un empleo de la fuerza psíquica más acorde a los fines realistas-materiales de la satisfacción: “*se hace necesario detener la regresión completa de suerte que no vaya más allá de la imagen mnémica y desde esta pueda buscar otro camino que lleve, en definitiva, a establecer desde el mundo exterior la identidad [perceptiva] deseada*” (Freud, 1900: p.558). Es decir, hace falta detener la satisfacción alucinatoria<sup>14</sup> y utilizar la imagen mnémica (el recuerdo) como un motor para buscar la satisfacción en el mundo exterior. Estas intenciones: “*pasan a ser el cometido de un segundo sistema que gobierna la motilidad voluntaria, vale decir, que tiene a su exclusivo cargo el empleo de la motilidad con fines recordados*” (Freud, 1900: p.558).

La satisfacción del primer sistema —la vía corta, alucinatoria— constituirá el modo de obrar y la aspiración del proceso primario —el cual impera en el reino de lo inconsciente—mientras el examen de realidad y la postergación de la satisfacción constituirán el modo de obrar y la aspiración del proceso secundario (ligado al yo).

---

<sup>14</sup> La alucinación camina en sentido “regresivo” porque, en relación al modelo de descarga del acto reflejo que encuentra la descarga de la excitación en la motilidad, esta encuentra su alivio en la inmovilidad.

Empero para Freud, y esto resulta esencial para no descartar la importancia que tiene el proceso primario —esa satisfacción de «vía corta»— como un error infantil que se resuelve con un «poco de realidad»: *“toda la compleja actividad de pensamiento que se urde desde la imagen mnémica hasta el establecimiento de la identidad perceptiva por obra del mundo exterior no es otra cosa que un rodeo para el cumplimiento de deseo, rodeo que la experiencia ha hecho necesario. Por tanto el pensar no es sino el sustituto del deseo alucinatorio”* (Freud, 1900: p.558).

Por lo anterior, el proceso primario no sólo precede al secundario en su aparición cronológica sino que, y aquí radica su importancia y quizá su nominación, constituye su fundamento y su meta. El deseo para Freud, queda entonces como el motor primordial del aparato psíquico, como la única fuerza que lo puede echar a andar, en otras palabras, su motor, su corazón.<sup>15</sup>

El proceso primario que *“no conoce en su trabajo ninguna otra meta que el cumplimiento de deseo, ni dispone de otras fuerzas que no sean mociones de deseo”* (Freud, 1900: p.560), constituye la forma en se llevan a cabo las ilaciones de pensamiento del sistema inconsciente. Por lo tanto para Freud, el deseo es el motor de todas las formaciones del inconsciente, y todas ellas en sus diferentes formas —ocurrencias, sueños, equívocos, olvidos, síntomas— testimonian en su irrupción: cumplimientos de deseo.

Con relación a la vivencia de satisfacción, Rabinovich remarca que en *La interpretación de los sueños*, Freud abre una distinción fundamental entre la satisfacción de la necesidad y la satisfacción del deseo. Mientras la primera busca la acción específica que pondrá fin a su exigencia (podemos citar una vez más a manera de ejemplo, la alimentación para satisfacer el hambre); la segunda aspira a la reinvestidura de la imagen mnémica de la vivencia de satisfacción, a un

---

<sup>15</sup> *“(...) el sueño es un cumplimiento de deseo, puesto que solamente un deseo puede impulsar a trabajar a nuestro aparato anímico. El sueño, que cumple sus deseos por el corto camino regrediente, no ha hecho sino conservarnos un testimonio del modo de trabajo primario de nuestro aparato psíquico”.* (Freud, 1900: p.559)

*“(...) hemos dicho que sólo un deseo, y ninguna otra cosa, es capaz de poner en movimiento al aparato (...)”* (Freud, 1900: p.588)

intento de volver a experimentarla. Esta partición instaura una nueva forma de satisfacción: la realización del deseo. Así para la autora:

*“La realización del deseo aparta al sujeto del camino de la satisfacción, encaminándolo hacia una búsqueda infructuosa desde la perspectiva adaptativa, búsqueda signada por la repetición, búsqueda de una percepción primera que tiene como marco una mítica primera vez, un mítico primer encuentro entre el sujeto y el objeto de ‘satisfacción’. Volver a evocar esa percepción es la meta propia de la realización desiderativa, la forma en que el deseo se cumple”* (Ravinovich, 2014: p.9).

De lo cual podemos inferir una cuestión esencial en torno al deseo para Freud. Si su meta constituye volver a evocar un recuerdo, una percepción, su objeto —como habíamos mencionado— es la huella mnémica que dejó la vivencia de satisfacción. Por lo tanto su objeto es un recuerdo, un pasado extraviado, un encuentro perdido, que no tiene un correlato en los objetos materiales-reales. De esta discrepancia entre el anhelo del deseo de una fantasmagoría y su desengaño con los señuelos con que se intenta colmarlo derivan sus «motivos compulsivos», su sendero incesante: *“la búsqueda de la repetición de una percepción imposible, que la alucinación simula pero no alcanza”* (Ravinovich, 2014: p.9). El proceso primario, aspira entonces a re-conocer, a volver a encontrar esa huella inolvidable. El objeto del deseo, se presenta entonces como inalcanzable y: *“sostiene una búsqueda que resulta imposible por estructura, no por un desarreglo natural o un ordenamiento inadecuado de lo social”* (Ravinovich, 2014: p.11).

Resumamos lo anterior con algunas puntualizaciones.

Para Freud, el deseo instaura una nueva forma de satisfacción, más allá de la satisfacción biológica, cuyo objeto es el recuerdo que dejó tras de sí la vivencia de satisfacción, y su realización, la reanimación siempre infructuosa de dicha huella. La búsqueda del deseo —el registro que la vivencia de satisfacción dejó en la memoria— arranca la satisfacción humana del simple esquema biológico y la condena a una desorientación fundamental: no existe un objeto que colme el deseo, no tiene correlato en la realidad. En otras palabras, si el objeto del deseo es un recuerdo, una huella, algo no se tiene, algo falta; el deseo es así el signo de una ausencia, de una pérdida.

Tanto en el *Proyecto*, como en la *Interpretación de los sueños*, Freud caracteriza al deseo como un movimiento psíquico, que constituye el motor del aparato psíquico, siendo lo único capaz de echarlo a andar. El deseo freudiano es por tanto de naturaleza psíquica y corresponde a la forma de obrar del psiquismo; lo cual, una vez más lo aparta de la satisfacción biológica.

Finalmente, si la realización del deseo constituye la forma de obrar del proceso primario, testimonio de la forma primeriza —que persistirá el resto de la vida operando y orientando desde el reino de lo inconsciente— de operar del aparato psíquico que, sólo más tarde será inhibida y sometida —en cierta medida— por el proceso secundario y su aterrizaje en la realidad, el deseo freudiano posee otra cualidad de importancia: es esencialmente inconsciente. En palabras de Freud:

*“Los procesos primarios están dados en aquél [en el aparato psíquico] desde el comienzo, mientras que los secundarios sólo se constituyen poco a poco en el curso de la vida, inhiben a los primarios, se les superponen, y quizás únicamente en la plena madurez logran someterlos a su total imperio. A consecuencia de este advenimiento tardío de los procesos secundarios, el núcleo de nuestro ser, que consiste en mociones de deseos inconscientes, permanece inaprehensible y no inhibible para el preconscious [el sistema preconscious para Freud aborda la consciencia y aquello que no perteneciendo a ella, puede ser echo consciente con algo de esfuerzo], cuyo papel quedó limitado de una vez y para siempre a señalarles a las mociones de deseo que provienen del inconsciente los caminos más adecuados al fin. Estos deseos inconscientes constituyen para todos los afanes posteriores del alma una compulsión a la que tienen que adecuarse, y a la que tal vez pueden empeñarse en desviar y dirigir hacia metas más elevadas” (1900: p.593).*

Después de este recorrido por el deseo desde Freud, podemos retomar las preguntas del apartado anterior. Nos preguntamos si existe un vínculo entre el deseo para el psicoanálisis y el placer, a lo que ahora podemos responder que, desde Freud, sí existe un vínculo entre el deseo y el placer —entendiendo el placer como la descarga de excitaciones— ya que el placer está entremezclado con el origen del deseo. Sin embargo, y esto es importante, nos hemos esforzado en acentuar que el deseo para Freud no encuentra satisfacción y por lo mismo, si bien tiende al placer, no lo experimenta. En menos palabras: el placer no es una consecuencia del deseo.

Nos preguntamos además, si el deseo para el psicoanálisis tiene alguna cercanía con la aspiración de un «bien» —entendiendo el bien en su acepción filosófica—. A lo cual podemos responder ahora que, para Freud, el deseo no tiene relación con la aspiración de un «bien», en tanto su objeto es un recuerdo sin correspondencia con la realidad, que moviliza una búsqueda perpetua. Es decir, el deseo para Freud es una pregunta sin respuesta, carece de un «bien» ya que no existe un objeto capaz de colmarlo.

Finalmente, quedó abierta la pregunta sobre si el deseo se encuentra en relación con el apetito sexual. Responder a esa interrogante ameritaría una investigación propia para el tema ahondando en el ámbito de la sexualidad para el psicoanálisis, por ello en lugar de responder de forma arbitraria nos limitaremos a una sencilla precisión: si el deseo no tiene un objeto, no posee un vínculo indisoluble con la sexualidad, no está limitado a ella.

## **2.2 El juicio en Freud**

El primer abordaje freudiano de esta noción, como el deseo, se remonta al manuscrito del *Proyecto de psicología*.

Para hablar del juicio en el *Proyecto*, primero necesitamos hablar del yo. En este texto, Freud piensa al yo como la consecuencia mnémica (el registro en la memoria neuronal) de dos experiencias: la vivencia de satisfacción, cuya secuela es el deseo, y la vivencia de dolor, cuya consecuencia es la inclinación a reprimir (1895: p. 368). La secuela de estas experiencias, es una organización que perturba decursos que anteriormente se llevaban a cabo sin interrupción. En otras palabras, la función del yo, es inhibir, interrumpir, los procesos psíquicos primarios —el deseo y la tendencia a la represión—, lo cual posibilita el advenimiento de los procesos secundarios (1895: p.367). El yo del *Proyecto* sería entonces un grupo de neuronas constantemente investidas, orientadas hacia la descarga de los estímulos (las cargas neuronales) por medio de una satisfacción que sólo puede sobrevenir mediante la inhibición de los procesos primarios. Al estar compuesto de

neuronas constantemente investidas, es decir impasaderas, el yo está comprendido en el aparato neuronal por neuronas  $\Psi$ <sup>16</sup>.

Freud considera que el yo sufre perjuicio ante dos situaciones potencialmente nocivas. Cuando la investidura-deseo inviste el objeto-recuerdo y suscita la descarga (es decir, mediante la satisfacción alucinatoria del deseo, nociva en tanto no se interesa por la satisfacción real-material de las necesidades) y, cuando una vivencia dolorosa de la cual se intenta huir no encuentra el origen de su displacer en el exterior sino que proviene de una representación (del interior, de los recuerdos).

Para protegerse de dichas posibilidades, el aparato neuronal precisa un criterio que le permita discernir entre percepción y representación (recuerdo), precisa de un «signo de realidad objetiva». Para Freud, el sistema de neuronas  $\omega$ <sup>17</sup> es el que proporciona —por medio de la percepción de los sentidos— este signo de realidad objetiva, el signo de cualidad (1895: pp.371-372). Mediante el signo de realidad — la noticia de percepción de  $\omega$ —, se vuelve posible decretar la descarga asociada con las percepciones del exterior. Sin embargo, en torno al signo de realidad Freud advierte que:

*“Si el objeto-deseo es investido vastamente, y así es animado por vía alucinatoria, este signo de descarga o de realidad se produce lo mismo que a raíz de una percepción exterior. Para este caso, el criterio fracasa. Pero si la investidura-deseo sobreviene bajo inhibición, como es posible en presencia de un yo investido, es concebible un caso cuantitativo en que la investidura-deseo, por no ser bastante intensiva, no produzca ningún signo de cualidad, mientras que la percepción exterior sí lo produciría” (1895: p.371).*

Entonces, mientras un exceso de investidura es capaz de pasar por alto el signo de realidad y decretar la descarga como si la satisfacción proviniese del exterior, gracias a la formación del yo, es posible que la investidura-deseo se lleve a cabo de forma inhibida y, precisamente, por esta inhibición, que el nivel de su investidura no alcance la satisfacción: procurando que ésta se busque en

---

<sup>16</sup> Dentro del aparato neuronal que Freud describe en el proyecto,  $\Psi$  es el sistema de neuronas impasaderas, portadoras de la memoria (Vargas, 2016: p. 155).

<sup>17</sup> Dentro del aparato neuronal,  $\omega$  refiere al sistema de neuronas de percepción que darían cuenta de las sensaciones conscientes (Vargas, 2016: p. 155).

percepciones exteriores, que tomen en cuenta las necesidades-materiales, es decir, buscando encaminar las necesidades hacia «acciones específicas». En consecuencia:

*“El distingo es que el signo de cualidad se produce desde fuera con cualquier intensidad de la investidura, y desde  $\Psi$  sólo con intensidades grandes. Es entonces la inhibición por el yo la que suministra un criterio para distinguir entre percepción y recuerdo. La experiencia biológica instruirá luego para no iniciar la descarga antes que haya sobrevenido el signo de realidad objetiva, y, con este fin, no llevar más allá de cierta medida la investidura de los recuerdos deseados.”* (Freud, 1895: p. 371).

Así, con base en el signo de realidad que proporcionan las neuronas  $\omega$  — anudadas a las percepciones sensoriales— y la inhibición de procesos que proporciona el yo, el estado-deseo adquiere un papel secundario, «biológicamente funcional», ya que procura una satisfacción material de las necesidades, sin la cual el niño moriría atrapado en el laberinto de la satisfacción alucinatoria del deseo. Ante el displacer por otro lado, mediante lo anterior, el aparato neuronal es igualmente capaz de discernir cuando éste proviene del exterior y responder mediante una defensa apropiada en lugar de desgastarse incesantemente en escapar del displacer proveniente de un recuerdo.

Así el yo, posibilita la aparición de funciones secundarias a las intenciones originarias del aparato psíquico. Queda así demarcada para Freud, la diferencia entre los procesos psíquicos primarios, y los secundarios: desfiguraciones de los primeros, mediadas principalmente por “*una correcta valorización de los signos de realidad objetiva*” posible gracias a las inhibiciones del yo (1895: p.372).

Basado en los desarrollos anteriores —en la capacidad del psiquismo para distinguir recuerdos de percepciones—, Freud introduce el supuesto de que “*en el proceso de deseo la inhibición por el yo procura una investidura moderada del objeto deseado, que permite discernirlo como no real*” (1895: 372). Por ello, al buscar la satisfacción hará falta algo del exterior. En esa línea, Freud propone dos tipos diferentes de descarga para el estado de deseo. La primera cuando “*simultáneamente con la investidura-deseo de la imagen-recuerdo, está presente*

*la percepción de ella*” (1895: p.373). Es decir, cuando las dos investiduras coinciden —cuando la imagen recuerdo se encuentra en la percepción objetiva—, lo cual lleva a cabo una “*descarga exitosa*”<sup>18</sup>. Es importante subrayar en esta forma de satisfacción, que “*la investidura deseo está volcada en una imagen-recuerdo*”. Entonces, al llevarse a cabo la descarga exitosa, lo que encuentra concordancia no es el deseo como tal —hemos mencionado reiteradamente: el deseo no tiene correspondencia en un objeto material— sino, la imagen mnémica a la que está ligado. La aclaración no es ociosa ya que nos evita caer en la tentación de pensar que existe un objeto “adecuado” para el deseo, o un objeto capaz de satisfacerlo.

La segunda forma de descarga, la cual Freud considera se da con mayor frecuencia, ocurre cuando “*la investidura-deseo está presente, y junto a ella una percepción que no armoniza con ella del todo, sino sólo en parte*” (1895: p.372). Para aclarar este modo de satisfacción, Freud señala que las investiduras de la percepción nunca son investiduras aisladas de neuronas sino investiduras de complejos neuronales. Mientras la investidura deseo aborda neurona a + neurona b, la investidura percepción aborda neurona a + neurona c. Es decir, si bien comparten un elemento el segundo difiere. Ya que el complejo íntegro no se corresponde, la descarga no puede efectuarse, por lo cual se requiere de un camino para perfeccionar esa semejanza hasta la identidad<sup>19</sup> (1895: p. 373).

Para Freud, el complejo percepción —la investidura percepción— se divide en dos elementos. El primero de ellos, ingrediente constante que “*casi siempre permanece idéntico*” (neurona a) corresponde a lo que Freud denomina «*Ding*», *la cosa del mundo*; una parte constante de la percepción, no comprendida, ajena, extranjera e inasimilable. El segundo, elemento inconstante que “*casi siempre varía*” (neurona b) corresponde a su actividad o propiedad, es decir, su predicado;

---

<sup>18</sup> La concordancia de las investiduras deseo y percepción no es suficiente para iniciar la descarga, para ello se requiere también el signo de realidad que proporcionan las neuronas  $\omega$ , encargadas de la conciencia y la percepción sensorial.

<sup>19</sup> La identidad sería la concordancia, como en la primera forma de satisfacción cuando: *simultáneamente con la investidura-deseo de la imagen-recuerdo, está presente la percepción de ella.* (Freud, 1895: p.373)

esta sería la parte variable y comprensible de la percepción, lo que puede ser entendido por la memoria gracias a la experiencia, la propiedad, la cualidad de la cosa. Esta descomposición, el reconocimiento de estos dos elementos y, la posibilidad de desentrañar la semejanza entre el núcleo del yo (las neuronas investidas, la memoria) y los elementos del complejo percepción, sería el «juicio» para Freud (1895: p.373).<sup>20</sup>

El juicio del *Proyecto* tiene entonces dos caras. La primera cara radica en la capacidad para reconocer los elementos del complejo percepción. De dar cuenta que hay un exterior, un componente inasimilable más allá del yo y del aparato psíquico («Ding» la cosa del mundo) y discernir las cualidades, propiedades que puede adquirir. La segunda cara del juicio, consecuencia de la primera, lo piensa como la facultad psíquica capaz de descifrar la semejanza entre el recuerdo al que está asociado el deseo y el complejo percepción, es decir, como aquella facultad capaz de buscar un camino que conduzca de esos elementos semejantes hacia la identidad, la concordancia, para poder realizar una «descarga exitosa».

Así para Freud:

*“El juzgar es, por tanto, un proceso  $\Psi$  sólo posible luego de la inhibición por el yo, y que es provocado por la desemejanza entre la investidura-deseo de un recuerdo y una investidura-percepción semejante a ella. Uno puede tomar este punto de partida: la coincidencia entre ambas investiduras deviene la señal biológica para que se ponga término al acto de pensar y se permita la descarga. La discordancia proporciona el envión para el trabajo de pensar, que a su vez finaliza con la concordancia” (1895: p. 373).*

De la cita anterior, rescataremos varios aspectos. Primero, es importante subrayar que el *juicio* y el *pensar* son utilizados en ella como sinónimos. Esta ligazón entre el juicio y el pensamiento, permanecerá a lo largo de la obra de Freud, lo cual crea cierto vínculo entre el pensamiento y el juicio para el psicoanálisis.

---

<sup>20</sup> “El complejo-percepción se descompondrá, por comparación con otros complejos-percepción, en un ingrediente neurona a, justamente, que las más de las veces permanece idéntico, y en un segundo, neurona b, que casi siempre varía. Después el lenguaje creará para esta descomposición el término **juicio** {Urteil; «parte primordial»}, y desentrañará la semejanza que de hecho existe entre el núcleo del yo y el ingrediente constante de percepción [por un lado], las investiduras cambiantes dentro del manto y el ingrediente inconstante [por el otro]; la neurona a será nombrada la cosa del mundo {Ding}, y la neurona b, su actividad o propiedad —en suma su predicado—.” (1895: p.372)

Además, de esta cita se extrae que, el motor del juicio en el *Proyecto* es la desemejanza entre la investidura deseo de un recuerdo, y la investidura percepción (la cosa del mundo y su cualidad). El juicio queda entonces como el mediador entre la investidura deseo de un recuerdo y la investidura percepción siendo su meta primaria y última la identidad —la concordancia entre investiduras— y la descarga que se suscita en consecuencia.

Así para Freud, el juicio resulta la actividad psíquica capaz de buscar el camino hacia la concordancia entre los elementos disímiles de la imagen mnémica a la que está ligada el deseo y el complejo percepción; capaz de llevar al camino de la descarga la tensión del deseo por medio de una percepción externa. Capaz de reconocer el exterior, y buscar el camino hacia la identidad.

El juicio se encarga entonces, mediante nuevas investiduras neuronales, de hallar el camino hacia la identidad, es decir, orienta la acción o acciones motoras hacia la satisfacción, por lo cual, si bien es un proceso psíquico, encamina hacia la motilidad, hacia el exterior, hacia la acción específica.

Ahora bien, ¿por qué el juicio es posible después de la inhibición por el yo? Porque sólo ésta posibilita una salida al círculo vicioso de la satisfacción alucinatoria, porque sólo posteriormente se podrá buscar descargar el estado de deseo mediante la percepción y la realidad.

Resumiendo, el juzgar es el proceso psíquico encargado de buscar la concordancia entre la investidura deseo y la investidura percepción, tratando de lograr una “descarga exitosa”. El pensamiento, el juicio, queda entonces para Freud como una consecuencia del deseo, un efecto secundario que se desprende del mismo.

Más tarde, en el artículo de 1911 *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico*, Freud retomaría el tema de los procesos primarios, los secundarios y el juicio.

En dicho escrito, Freud caracteriza los procesos psíquicos primarios (procesos psíquicos inconscientes) como aquellos regidos por el *principio del placer*. Su

tendencia es entonces, por un lado la ganancia de placer, y por el otro el escape (represión) de aquellos contenidos que puedan suscitar displacer (1911: p.224). Apreciamos pues que el principio del placer se vincula a los procesos primarios.

Estos procesos psíquicos, los más antiguos y originarios, se vieron perturbados por las exigencias de las necesidades internas; que como ya hemos señalado, exigen para su cancelación, una alteración que provenga del exterior: más allá de la satisfacción alucinatoria. Entonces para Freud:

*“Sólo la ausencia de la satisfacción esperada, el desengaño, trajo por consecuencia que se abandonase ese intento de satisfacción por vía alucinatoria. En lugar de él, el aparato psíquico debió resolverse a representar las constelaciones reales del mundo exterior y procurar la alteración real. Así se introdujo un nuevo principio en la actividad psíquica; ya no se representó lo que era agradable sino lo que era real, aunque fuese desagradable”. (1911: p.224)*

Entonces, como vimos también con el *Proyecto de psicología*, en aras de la supervivencia del organismo, hace falta una alteración del psiquismo que pueda dar cuenta del exterior y mediar las exigencias de las necesidades (enredadas a su vez en las exigencias del deseo) en las percepciones reales, en la “realidad objetiva” y no sólo en las representaciones. A este proceso psíquico secundario, Freud lo denominó el *principio de realidad*.

Como consecuencia de la importancia que cobra la realidad exterior partiendo de ese momento, Freud considera que también los órganos sensoriales dirigidos al mundo exterior y la conciencia acoplada a ellos adquieren interés, y aprenden a “capturar”, además de las cualidades del placer o el displacer (“*únicas que le interesaban hasta entonces*”), las cualidades sensoriales (1911: p. 225). Por ello, se instituye una función particular cuyo objetivo es la exploración periódica del mundo exterior, para que sus datos sean conocidos, antes de que sobrevenga una necesidad interior que requiera cancelación: *la atención*. Una parte de la memoria, registra la actividad periódica de esta función de la conciencia.

Gracias a la atención, y a la importancia que adquiere el mundo exterior, surge un sustituto imparcial de la represión (cuya función consiste en excluir de la

conciencia representaciones displacenteras) que Freud denomina el *fallo*, encargado de decidir si una representación determinada es falsa o verdadera, es decir, si está en consonancia con la realidad; lo cual lleva a cabo por comparación con las huellas mnémicas de la realidad que ha recogido la atención (1911: p.226).

A manera de paréntesis, ¿por qué hablar del *fallo* cuando el tema de este apartado es el juicio? Como ya habrá advertido el lector, la función del fallo se asemeja bastante a la del juicio en tanto media entre representaciones y percepciones, diferenciando las primeras de las segundas. Ésta no es la única semejanza. La palabra que Freud utiliza y que Etcheverry traduce como *fallo* es «*Urteilsfällung*», palabra compuesta que lleva el sustantivo alemán «*urteil*», el cual es traducido como juicio por Etcheverry. En ese sentido, el fallo y el juicio se encuentran íntimamente relacionados. Hablamos del *fallo* porque hablamos del juicio<sup>21</sup>.

Gracias al fallo —emparentado con el juicio—, capaz de discernir las representaciones de la realidad exterior, la descarga motriz, cuya función originaria era intentar aligerar los aumentos de estímulo mediante la motilidad, recibe un función nueva, una finalidad secundaria y práctica: la alteración de la realidad orientada a ciertos fines, en otras palabras, la acción (1911: p. 226). Esto nos hace recordar cómo en el Proyecto de psicología, el juicio posibilita la búsqueda de la satisfacción de las necesidades a través del mundo exterior, dotando a la motilidad (a la acción) de un nuevo sentido más allá del simple arco reflejo.

Gracias a la atención, la memoria que registra sus impresiones, el fallo y la toma en cuenta de la realidad exterior, el aparato psíquico es capaz de retener estímulos y postergar la descarga de la tensión. La consecuencia de lo anterior, es el proceso del pensar que refiere para Freud: “*en lo esencial una acción tentativa*

---

<sup>21</sup> En la nota al pie de página agregada en torno al fallo («*Urteilsfällung*»), se aclara que el término se emparenta al de «*desestimación por el juicio*» («*Urteilsverwerfung*») el cual revisaremos más adelante (Freud, 1911: p.226).

*con desplazamiento de cantidades más pequeñas de investidura, que se cumple con menor expendio (descarga) de estas”* (1911: p. 226).

Recordemos que existe en Freud cierta ligazón entre juicio y pensamiento, por lo cual, el párrafo anterior que describe el pensamiento como acción tentativa (que se lleva a cabo con representaciones), nos recuerda lo abordado en el *Proyecto* de psicología donde el juicio es esencialmente, la facultad capaz de encontrar el camino (a través de las representaciones) entre la memoria a la cual está asociado el deseo y una percepción exterior.

Mencionamos la cercanía del fallo con el término freudiano «desestimación por el juicio». En su artículo de 1915 *La represión*, Freud caracteriza la misma como: “*Una etapa previa al juicio adverso [desestimación por el juicio], una cosa intermedia entre la huida y el juicio adverso”* (1915: p. 141). Si la huida es el medio apropiado para escapar de estímulos exteriores (pero resulta inoperante ante estímulos endógenos ya que uno no puede escapar de uno mismo), y la esencia de la represión consiste en rechazar algún contenido de la consciencia que produce displacer y mantenerlo alejado de ella, vemos que la desestimación por el juicio queda también como un medio de protegerse de contenidos conflictivos y displacenteros, que chocan contra ciertas exigencias. ¿Cómo protege la desestimación por el juicio de dichos contenidos? Justamente “desestimando”, en los dos sentidos de la palabra —seleccionada con precisión por Etcheverry— es decir, por un lado mediante la denegación y el rechazo, y por otro concediéndoles poca estima para la consciencia. En esta concepción freudiana del juicio vemos aparecer un papel que no se le había atribuido: el de mecanismo psíquico de protección contra contenidos desagradables.

Algunos años más tarde, en su artículo de 1925 *La negación* Freud abordó con detenimiento el tema del juicio. En dicho texto el autor da cuenta de cómo un contenido de representación o de pensamiento reprimido —desalojado de la consciencia— es capaz de irrumpir en la consciencia con la condición de que sea negado. En otras palabras, la negación permite franquear la represión, aunque sus contenidos no se acepten; mantiene así una de las condiciones de la represión —

que sus contenidos no lleguen a la conciencia— mediante la función intelectual del rechazo: «eso no puede ser». Freud caracteriza entonces la negación como una: *“suerte de aceptación intelectual de lo reprimido, con persistencia de lo esencial de la represión”* (1925: p.254).

Partiendo de lo anterior señala que *la tarea de la función intelectual del juicio es afirmar o negar contenidos de pensamiento*. Para el padre del psicoanálisis, negar algo en el juicio representa en el fondo la siguiente afirmación: *«Eso es algo que yo preferiría reprimir»*. Por lo cual, el juicio adverso (el juicio en contra: la negación) queda como: *el sustituto intelectual de la represión*, siendo el «no» su sello característico, su marca de origen (Freud, 1925: p.254). La negación permite entonces —lo repetiremos— franquear la represión para enriquecer el pensamiento con contenidos indispensables, manteniendo su esencia.

La función del juicio, tiene para Freud, esencialmente dos decisiones que adoptar: atribuir o desatribuir una propiedad a una cosa e impugnar la existencia de una representación en la realidad (1925: p.254). En ambas decisiones, podemos notar, resuenan ecos del juicio en el *Proyecto de psicología*.

En torno a la primera decisión del juicio Freud comenta:

*“La propiedad sobre la cual se debe decidir pudo haber sido originariamente buena o mala, útil o dañina. Expresado en el lenguaje de las mociones pulsionales orales, las más antiguas: «Quiero comer o quiero escupir esto». Y en una traducción más amplia: «Quiero introducir esto en mí o quiero excluir esto de mí». Vale decir: «Eso debe estar en mí o fuera de mí». El yo-placer originario quiere, como lo he expuesto en otro lugar, introyectarse todo lo bueno, arrojar de sí todo lo malo. Al comienzo son para él idénticos lo malo, lo ajeno al yo, lo que se encuentra afuera”* (1925: p. 254).

Vemos entonces que, en un momento mítico y originario, el juicio se encuentra gobernado exclusivamente por el principio del placer (eso que Freud denomina *yo-placer originario*) y las propiedades que puede atribuir y sobre las cuales debe decidir se reducen a dos: *lo bueno* o *lo malo*, siendo lo bueno aquello que se desea introducir en el yo (introyectar su propiedad) y lo malo aquello que se desea mantener alejado, expulsado del mismo. Esa reducción esencial de las

propiedades y esa forma de operación psíquica (introyectar, expulsar) constituye para Freud la primera propiedad del juicio. El juicio como función intelectual, decide entonces qué propiedad corresponde a una cosa («bueno, malo») y por ende: qué representaciones o pensamientos son aceptadas para el yo («*lo bueno*») y cuáles no («*lo malo*»).

La segunda decisión de la función del juicio consiste en averiguar si una representación presente dentro del yo, puede ser reencontrada en la percepción, en la realidad objetiva; es decir, si una cosa del mundo representada tiene existencia real (Freud, 1925: p. 255). Para Freud, esta función del juicio es guiada por: “*el yo-realidad definitivo, que se desarrolla desde el yo placer inicial*”. ¿Qué sería este yo-realidad que Freud menciona? Sencillamente, el yo que ha sido modificado por las exigencias del mundo y ya no se rige exclusivamente por el principio del placer sino que contempla también el principio de realidad (capaz de los procesos secundarios y no sólo los primarios). Este lado del juicio tiene en cuenta la realidad material más allá del principio del placer ya que:

*“La experiencia ha enseñado que no sólo es importante que una cosa del mundo (objeto de satisfacción) posea la propiedad «buena», y por tanto merezca ser acogida en el yo, sino también que se encuentre ahí, en el mundo exterior, de modo que uno pueda apoderarse de ella si lo necesita.”* (Freud, 1925: p. 255)

Es decir, contempla los fines prácticos de la satisfacción de necesidades de forma objetiva. Podemos apreciar que esta parte del juicio es, de nuevo, un asunto de *afuera y adentro*. Mientras lo subjetivo, lo meramente representado, se encuentra sólo en el interior, lo real, lo objetivo, está presente también en el exterior, afuera.

Para Freud todas y cada una de las representaciones, encuentran su origen en percepciones, son repeticiones de estas. Por ello, la existencia de una representación acredita de alguna forma su existencia material. Vemos pues que la oposición entre lo subjetivo y lo objetivo no se da de entrada. Dicha oposición ocurre únicamente porque el pensamiento es capaz de reproducir mediante la representación aquello que fue percibido sin la necesidad de que esté presente (1925: p.255). Por ello para Freud: “*El fin primero y más inmediato del examen de*

*realidad {de objetividad} no es por tanto, hallar en la percepción objetiva {real} un objeto que corresponda a lo representado, sino reencontrarlo, convencerse de que todavía está ahí”* (1925: p.255). El examen de realidad, tiene así una finalidad eminentemente práctica: reencontrar los objetos materiales cuando se requiera de ellos. De lo anterior se desprende una condición, para que el examen de realidad quede instituido en el psiquismo y pueda llevarse a cabo: *“tiene que haberse perdido objetos que antaño procuraron una satisfacción objetiva {real}”* (Freud, 1925: p.256). ¿Por qué? Para que el psiquismo interesado por esos objetos que ya no están presentes pueda emprender su búsqueda: echando a andar la función intelectual del juicio.

Abordadas las dos funciones del juicio Freud agrega que: *“El juzgar es la acción intelectual que elige la acción motriz, que pone fin a la dilación que significa el pensamiento mismo, y conduce del pensar al actuar”*. (1925: p.256). En otras palabras, el juicio, como ya había abordado en el *Proyecto de psicología*, es la facultad intelectual que, como acción tentativa dentro del psiquismo —gracias a las representaciones—, es capaz de orientar las acciones concretas y encontrar los senderos que lleven al reencuentro de los objetos materiales; capaz de poner fin al retraso de la actividad que constituye el pensamiento, y llevar hacia la acción material.

Las consideraciones anteriores acerca del juicio, dan cuenta para Freud de: *“la génesis de una función intelectual a partir del juego de las mociones pulsionales primarias”* (1925: p.256). Lo cual deja al juicio como el desarrollo posterior, con fines prácticos, de un mecanismo primario regido por el principio del placer: la inclusión dentro del yo o la expulsión de él —del cual hablamos al abordar la primera decisión del juicio—.

Por último, la función del juicio para Freud, es posibilitada únicamente gracias a la creación del símbolo de la negación ya que considera, dicho símbolo permite al pensamiento cierto grado de independencia de los efectos de la represión y de la compulsión del principio del placer (1925: p. 257). Esto quiere decir que, gracias a la negación, el pensamiento puede franquear ese impulso de desvanecer de la

conciencia todo aquello que resulta displacentero y enriquecerse con contenidos que pueden ser de suma importancia más allá de si estos resultan agradables o no. Como una finalidad concreta de lo anterior, Freud enuncia cómo en análisis, una de las formas que tiene el analista para dar cuenta de un reconocimiento de lo inconsciente, se expresa en las fórmulas negativas expresadas por el paciente ante los contenidos abordados: «*No me parece*» o bien «*No (nunca) se me ha pasado por la cabeza*» (1925: p. 257). Esto último, concede al juicio para el psicoanálisis una utilidad que pareciera no haber adquirido hasta ahora: el de un valioso instrumento y concepto clínico.

Resumamos. En 1925 Freud atribuye al juicio lo siguiente. Ser una *función intelectual*, es decir, una parte del pensamiento con dos objetivos:

1) Afirmar o negar contenidos de pensamiento (aceptarlos o negarlos para el yo). Este papel, incluye la primera decisión del juicio, el atribuir o desatribuir una propiedad a las cosas, y por ende, el introyectar ciertas representaciones y expulsar otras. Esta parte del juicio es regida por el principio del placer y no es una decisión consciente. Como el fallo, y la represión, puede entenderse como un mecanismo de defensa y el concepto incide de forma directa en la clínica psicoanalítica.

2) Afirmar o negar la existencia-presencia de las representaciones (lo subjetivo, interior) en la realidad (el exterior, lo objetivo). Es decir, llevar a cabo el examen de realidad con una finalidad práctica: reencontrar los objetos materiales cuando se necesiten. Este papel secundario del juicio, es regido por el principio de realidad y por ende pasa por la consciencia.

Por último, Freud deja al juicio como la acción intelectual que elige la acción motriz y conduce del pensamiento al acto.

De los desarrollos seguidos hasta ahora, podemos concluir que, para el padre del psicoanálisis, la función intelectual del juicio adquiere cuatro papeles a lo largo de su obra:

1) Discernir el exterior —la realidad objetiva—, las propiedades de los objetos y llevar a cabo el examen de realidad —averiguar si las representaciones pueden encontrarse o no en la realidad—. 2) Posibilitar la búsqueda de la satisfacción de las necesidades —asociadas al deseo— a través de los objetos tangibles. 3) Encontrar mediante el pensamiento y las representaciones, las acciones —alteraciones del exterior— que conduzcan hacia los objetos tangibles. 4) Proteger a la consciencia y al yo de contenidos displacenteros que sin embargo franquean la represión mediante la negación.

### **2.2.1 El juicio en Freud, en el lenguaje cotidiano y en la filosofía**

Abordado el juicio para Freud, retomaremos algunas consideraciones del primer capítulo sobre el juicio en el lenguaje cotidiano y la filosofía a manera de contraste. Como veremos, hay entre ellos acuerdos y desacuerdos.

Desde su etimología Gómez de Silva define el juicio como razón, entendimiento o facultad crítica; o bien como examen de pruebas frente a un tribunal —desde una acepción jurídica—. La primera definición resulta similar a la que Freud utiliza cuando concibe el juicio como equivalente al pensamiento, sin embargo, recordemos que en sus últimos desarrollos concibe el juicio únicamente como una parte, una función del intelecto. Con la segunda definición podemos preguntarnos si hay en el juicio freudiano algo análogo a un “examen de pruebas frente a un tribunal”. En el caso del examen de realidad, función del juicio que evalúa si una representación se puede encontrar en los objetos materiales quizá el “tribunal” sería el yo y sus percepciones conscientes. La analogía se vuelve más interesante en el caso del juicio como mecanismo de inclusión o exclusión del yo. Si el juicio evalúa de forma inconsciente qué representaciones son aceptadas o no, ¿quién o qué realiza dicha evaluación? En otras palabras, ¿por qué unas representaciones se consideran desagradables o poco apropiadas para el yo? Sin dar una respuesta tajante ni adentrarnos a fondo en el tema, podemos recordar aquí que, en la división del psiquismo en instancias, Freud caracterizó al superyó como la consciencia moral: la instancia encargada de velar por los ideales y deberes del yo

y encargada además de imponer una serie de prohibiciones («así no te es lícito ser») para el yo (1923: p.36). Con semejantes características, es muy probable que «el tribunal» de esta función del juicio, sea la instancia psíquica del superyó.

Gómez de Silva define además el juzgar como: «la decisión de un juez acerca de la culpabilidad de alguien». Lo cual nos hace pensar otra vez en la desestimación por el juicio (la negación), la cual, tras deliberar —de forma inconsciente— la incompatibilidad de determinada representación para el yo, le quita su valor y su peso mediante el signo de la negación. El “juez”, especulamos, podría ser la instancia psíquica del superyó.

Entre las definiciones que abordamos con Moliner para el juicio, retomamos dos. La primera lo piensa como la *“facultad de la mente que guía para obrar”* y la segunda como la *“facultad de distinguir el bien o el mal o apreciar las cualidades, la calidad, el valor o la belleza de las cosas”* (2007: p.1716). La primera definición se asemeja al juicio para Freud cuando lo piensa como la acción tentativa (el pensamiento) que orienta las acciones concretas. Podemos descomponer la segunda en dos aspectos. El primero, la *facultad de distinguir el bien o el mal* nos recuerda esa parte del juicio freudiano que, regida por el principio del placer, atribuye esas dos propiedades a los objetos y a las representaciones —bueno o malo—, queriendo introyectar todo lo «bueno» y desalojar todo lo «malo»; sin embargo, la peculiaridad y la diferencia de esta parte del juicio freudiana radica en que esta facultad se lleva a cabo de forma inconsciente. La parte de esta definición, se asemeja al juicio en Freud en tanto éste considera éste como la facultad psíquica capaz de apreciar las cualidades de los objetos exteriores: las cosas.

Sobre el juicio en la filosofía, mencionamos con Ferrater que el término suele ser reservando para el *acto del espíritu por medio del cual se afirma o niega algo de algo*. Si podemos emparentar el *acto del espíritu* con el acto psíquico (¿no es el psiquismo la versión “moderna” del espíritu?) esta definición comparte mucho con el juicio para Freud, ya que éste, también le confiere el papel de afirmar o negar *algo de algo*. Lo anterior en dos sentidos: al afirmar o negar las propiedades de las

cosas y, al afirmar o negar las representaciones o propiedades que se desean atribuir o no al yo.

Ferrater enuncia que en el sentido moral, el juicio en la filosofía se ha emparentado al *acto mental por medio del cual nos formamos una opinión de algo*. En el caso del juicio freudiano podríamos pensar con lo anterior, la afirmación y la inclusión dentro del yo como opiniones favorables, mientras la negación y la expulsión del yo, resultarían juicios desfavorables. La particularidad del juicio en Freud radicaría en que semejantes “opiniones”, no son emitidas de forma consciente.

Para Ferrater, en un sentido psicológico, el juicio se ha entendido como: “*el proceso mental por medio del cual decidimos conscientemente que algo es de un modo o de otro*” (1994: p.1970). Es interesante contrastar esta acepción, con el juicio freudiano, ya que si bien Freud concibe que una parte del juicio ocurre de forma consciente —el examen de realidad—, hemos insistido en que contempla también, cómo otra parte de este proceso psíquico se lleva a cabo sin la menor intervención de la consciencia, sin ninguna clase de «decisión consciente». En otras palabras, lo novedoso del juicio freudiano en relación a otras acepciones psicológicas del término sería esa dimensión inconsciente, que no pasa por la voluntad, y las incidencias clínicas que se derivan de esta nueva concepción.

Por último, Ferrater precisa que desde el punto de vista de la lógica, se suele afirmar que el juicio se compone de conceptos dispuestos de tal forma, que no constituyan una mera sucesión sino que exista entre ellos afirmación o negación. Los tres elementos que componen el juicio en la lógica son: el concepto-sujeto, el concepto-predicado y la cópula. La cópula sería la conjunción que une al concepto-sujeto y al concepto-predicado y su función sería afirmar (“es”) o negar (“no es”) el concepto-predicado del concepto-sujeto. El papel del juicio en la lógica, nos hace pensar, otra vez, en esa parte inconsciente del juicio en Freud que al afirmar une, es decir introyecta y al negar expulsa. De alguna forma, el yo en esta función del juicio en Freud pareciera hacer de concepto-sujeto mientras el juicio parece hacer de cópula mediante la afirmación o la negación.

Resumiendo. El juicio para Freud se acerca al juicio en el lenguaje cotidiano, cuando lo piensa como: 1) La facultad psíquica del pensamiento, del entendimiento. 2) La facultad psíquica que orienta las acciones. 3) La facultad psíquica capaz de distinguir o apreciar las cualidades de las cosas. Por otro lado, el juicio en Freud, comparte con las acepciones filosóficas del término, la idea del juicio como acto que implica aceptación o negación de *algo* sobre *algo* y la idea del juicio como acto psíquico para formarse opiniones. Si bien, el juicio freudiano comparte algunas acepciones del término, con el lenguaje popular, y con la filosofía, la novedad del juicio freudiano sería el reconocimiento de una dimensión inconsciente —no mediada por la voluntad ni la consciencia— dentro de sus funciones, y lo más importante: las consecuencias clínicas que se derivan para el psicoanálisis de lo anterior.

## CAPÍTULO 3 EL PENSAMIENTO DE LACAN Y LA ÉTICA EN EL PSICOANÁLISIS

En el capítulo dos pudimos apreciar el inconsciente para Freud, como un dominio en el que impera el proceso primario, cuyas irrupciones (a través de equívocos, olvidos, sueños, chistes, etc.) dan testimonio del deseo y sus consecuencias. Ahora, intentaremos aproximarnos al inconsciente desde Lacan.

### 3.1 Primera aproximación al pensamiento de Lacan

Comenzaremos con lo siguiente. El inconsciente para Lacan está comprendido en su famosa sentencia según la cual *está estructurado como un lenguaje*. ¿Qué quiere decir lo anterior? Que el inconsciente como el lenguaje está regido por el orden del significante. Con base en ello, Lacan leerá los dos procesos de operación del inconsciente freudiano, la condensación y el desplazamiento, desde los fenómenos lingüísticos de la metáfora y la metonimia; ambos, testimonios de la supremacía del significante por encima del significado (Dor, 1986: pp. 52-53).

En su lectura del psicoanálisis, el francés retoma del lingüista suizo Ferdinand de Saussure (de su enseñanza compendiada bajo el título de *Curso de lingüística general*), la descomposición del signo en dos elementos, separados de forma nítida: significante y significado.

Para Saussure —al igual que para Lacan— no existe un vínculo entre las nominaciones y las cosas, y lo que el signo une no es una cosa y un nombre sino, un significado y un significante. Mientras el significado remite al concepto o la idea, el significante, remite al soporte material esencialmente vacío de la misma (1945: pp. 91-93). Lacan retoma además de Saussure, la afirmación de que el lazo que une el significante y el significado es arbitrario. Por ejemplo, que la idea del *sur* no está ligada por ninguna relación interior con la secuencia de sonidos *s-u-r* que le sirven de significante (1945: p. 93). En otras palabras que, si bien entre el significado y el significante existe una relación establecida por convenciones, por

costumbres, esencialmente, no existe ninguna relación «natural» que enlace ambos términos. Ahora, si Lacan se interesa por dichas nociones de la lingüística, es para darles uso en el campo del psicoanálisis.

Para Lacan entonces: *“el inconsciente está estructurado, tramado, encadenado, tejido de lenguaje. Y el significante no sólo desempeña en él un papel tan importante como el significado, sino que desempeña el papel fundamental”* (1984: p.171). ¿Qué quiere decir esto? A grandes rasgos, que lo que opera en el inconsciente y lo que determina el mundo propiamente humano, es la estructura del significante.

Desglosemos lo anterior. Para el psicoanalista francés el inconsciente es consecuencia del encuentro de un “humano” —quizá sería más preciso decir un ente— con un orden que lo precede: el orden simbólico, el orden del lenguaje, regido por el significante. La función del significante —el soporte material de la representación— para Lacan, no es remitir a un significado concreto, sino remitir a otro significante. No remite por lo tanto a una significación cualquiera, a un objeto concreto, sino a un orden cerrado de elementos diferenciales que en su concatenación producen efectos de significación y sentido (Lacan: 2009, p. 469). En palabras distintas, no hay entre los significantes alguno que corresponda al sentido; éste último sería sólo una consecuencia de su conjunción; toda significación queda de esta forma condicionada a la unión significante<sup>22</sup>. Esta estructura de ligazón, condición de toda significación (anclada por lo tanto a un vacío, a la ausencia en sus elementos del significado), es aquello que Lacan refiere como «cadena significante». La relación de un sujeto, que queda atrapado, fundido, en esta estructura, abre la hiancia —un agujero que no puede ser llenado con nada— que Lacan concibe como el inconsciente.

---

<sup>22</sup> A propósito nos parece útil recuperar una precisión del psicoanalista y filósofo Moustapha Safouan según la cual: *“en sí mismo el significante no significa nada en particular aparte del hecho mismo de la significación, y justamente esta propiedad lo pone en condiciones de determinar la significación según las conexiones que entabla con otros significantes”* (2008: p. 56).

### 3.1.1 Aproximación al pensamiento de Lacan desde el Seminario 3

A manera de introducción al pensamiento de Lacan, retomaremos ahora algunos de sus postulados impartidos en el seminario número tres el cual tuvo lugar en los años de 1955 y 1956 y abordó como temática central *Las Psicosis*. Nos remitiremos principalmente a las clases número nueve, diez y once, de dicho curso.

En la clase número nueve, como un ejemplo en el cual podemos aterrizar la estructura del significante, Lacan propone la sobredeterminación que Freud encuentra en los síntomas neuróticos en la cual, para que pueda existir el síntoma, se requiere de al menos dos conflictos en causa: uno actual y otro antiguo. Lacan lee esa duplicidad mediante el significante y el significado, donde: *“El material vinculado al antiguo conflicto es conservado en el inconsciente a título de significante en potencia, de significante virtual, para poder quedar capturado en el sentido del conflicto actual y servirle de lenguaje, es decir de síntoma”*. (1984: p.172) Es decir que, en la ligazón de dos significantes, de dos conflictos que toman relevancia en su conjunción, se da el síntoma; en otras palabras, el síntoma sigue la estructura de ligazón del significante, condición de todo significado.

En el seminario tres, siguiendo esa lógica, Lacan busca en las memorias del presidente Schreber un ordenamiento significante, es decir, una solidaridad continua y profunda de los elementos significantes implicados en su caso, ya que considera que: *“Al igual que todo discurso, un delirio ha de ser juzgado en primer lugar como un campo de significación que ha organizado cierto significante”* (1984: p.174). Desde ahí, Lacan encuentra en las expresiones que narra el presidente Schreber a lo largo de sus memorias —por ejemplo una expresión según la cual las voces señalan que les falta algo—, que todas parecen provenir de la relación del sujeto con el conjunto del lenguaje; en otras palabras que, en efecto, dichas expresiones son consecuencias de un determinado *“ordenamiento del significante”* (1984: p.169).

Otro punto que nos gustaría rescatar se encuentra en la clase número diez del seminario; lo que Lacan refiere como el «discurso de la libertad». Esto porque nos sirve para precisar la postura que sugiere para el analista.

Lacan denomina el «discurso de la libertad» a la convicción del hombre moderno en su autonomía como individuo con respecto a todo amo y todo dios, la cual considera está presente de una u otra forma en todos los hombres. Para él, este discurso recurrente es homologable a un discurso delirante; ello en la medida en que ambos resignan el reconocimiento de la realidad exterior. Lo anterior debido a que el discurso de la libertad permanece ajeno al hecho de que esa supuesta emancipación o completa libertad de referentes no se corrobora para nada en los hombres, modernos o no, si bien pueden creer que sí (1984: p.191).

Lacan refiere este discurso para ejemplificar un discurso común: los cuales poseen una estructura delirante pero también constituyen una presencia constante y necesaria (prueba su necesidad el hecho de que se presentan en todos los humanos bajo distintas formas). Para él, el sustento de estos discursos es la falacia, la ilusión imaginaria que constituye el yo. El «discurso de la libertad», le sirve entonces como contraste, para remarcar que el psicoanálisis no trabaja fortaleciendo las certezas imaginarias del yo ni procurando su adaptación a un discurso generalizado. Podemos preguntarnos entonces, ¿por dónde camina el psicoanálisis?

Para Lacan, el análisis, parte de una renuncia a tomar partido dentro del discurso común, se atiene a un discurso diferente: *“inscrito en el sufrimiento mismo del ser que tenemos frente a nosotros, ya articulado en algo que le escapa, sus síntomas y su estructura”* (1984: p.194). Lo cual quiere decir que, el psicoanálisis no busca una respuesta inmediata, premeditada, una respuesta socialmente correcta, orientada a la adaptación del individuo, sino la clave de lo que su sufrimiento testimonia: un ordenamiento significativo.

Así pues para Lacan, el psicoanálisis no se coloca nunca del lado de un «discurso de la libertad», en la búsqueda de una liberación del individuo o la búsqueda del «ser verdadero», sino que: *“pone la mira sobre el efecto del discurso en el interior*

*del sujeto, en otro lugar*” (1984: p.194). Para él, los sujetos son afectados por el orden simbólico, por el lenguaje y su relación con el mismo; por un discurso particular que no pasa ni por la conciencia ni por la voluntad, y no por determinadas «formas de ser». Ese discurso, esa afección, es lo que el analista pretende escuchar<sup>23</sup>.

De la clase número diez, recuperamos también, lo que Lacan narra en torno a «la paz del atardecer». Refiere dicha experiencia a sus oyentes de la siguiente manera: *“Están en el declinar de una jornada de tormenta y fatiga, contemplan la sombra que comienza a invadir lo que los rodea, y algo les viene a la mente, que se encarna en la formulación la paz del atardecer”* (1984: pp. 198-199).

Para Lacan en esa formulación hay a la vez una presencia y una selección en torno al ambiente circundante ya que podemos preguntarnos, ¿qué vínculo existe entre dicha formulación verbal y el fenómeno del atardecer? En palabras distintas, al expresar la frase verbalmente se la distingue —se crea algo distinto— a cualquier otro registro en que el fenómeno del atardecer podría aprehenderse; el atardecer al fin y al cabo podría no ser un momento de paz, sino de pánico, de angustia, etc. La puesta en palabras «la paz del atardecer» hace surgir un *orden de ser* —un orden de consistencia— que no está en la vivencia misma, que no se reduce a la realidad perceptible y no proviene exclusivamente de ahí; lo simbólico introduce pues para el psicoanalista francés, algo en la realidad humana que no estaba, pero que no por ello es menos consistente.

Ahora, Lacan señala dos maneras de acercarse a esta experiencia. La primera consiste en la posibilidad de que habiendo planeado con antelación dicha expresión uno la aplique en un momento “apropiado” —que se ajuste a la planeación— como un acto de plena voluntad y conciencia. La segunda muy distinta, consiste en la posibilidad de que dicha formulación nos *“caiga encima”*, es decir, que nos sorprenda súbitamente acudiendo a nuestro pensamiento ante el fenómeno del atardecer, que aparezca como inspiración, casi como un murmullo

---

<sup>23</sup> De dicha postura se deriva el hecho de que los analistas se abstengan de responder a las peticiones que se les hacen para dirigir conciencias, ya que responder sería obturar las preguntas y precipitarse en discursos comunes.

del exterior, como algo que apenas nos pertenece, como una: *“manifestación del discurso”* (1984: p.199-200).

Tomemos la segunda posibilidad. Ante este caso, la manifestación discursiva —de origen incierto— realiza un corte, una selección, ante lo que el fenómeno del atardecer tiene para nosotros de significante, es decir, ante las ilimitadas posibilidades que el fenómeno puede sugerirnos. El lenguaje entonces hace surgir algo que sin él, no podría ser nombrado, hace existir algo distinto al fenómeno. Ahora: *“¿Qué quiere decir ese ser, o no, del lenguaje que es ‘la paz del atardecer’? En la medida en que no la esperamos, ni la anhelamos, ni siquiera pensamos desde hace mucho en ella, se nos presenta esencialmente como un significante”,* por lo tanto: *“hay ahí un dato, una manera de tomar ese momento del atardecer como significante, y podemos estar abiertos o cerrados a él”* (Lacan: 1984, p.200). De hecho para Lacan recibimos ese significante: *“en la medida en la que estábamos cerrados a él”*. Es decir, que aquello que le confiere su papel de significante es el hecho de que no lo esperamos, de que es algo que se nos escapa y por ello constituye una sorpresa.

Recordemos, Lacan propone dos maneras de acercarse a esta experiencia. En la primera forma de abordaje, como experiencia planeada, la experiencia parte del yo, de la conciencia y la voluntad; la frase queda reducida bajo esta perspectiva a un instrumento que intenta aprehender la realidad. En la segunda forma, donde «la paz del atardecer» se muestra como significante, se parte por otro lado de un extrañamiento fundamental —de una relación con el lenguaje que no resulta transparente—, donde no sabemos muy bien si la expresión viene de adentro o de afuera y, donde la expresión sugiere algo que nada tiene que ver con la voluntad ni la conciencia. Si no hay conciencia ni voluntad, esta manifestación del discurso camina para decirlo explícitamente, del lado del inconsciente. Entre otras cosas, esta experiencia permite a Lacan mostrar que existen significantes inconscientes y por ello que el inconsciente se articula en significantes.

Leemos pues, la segunda posibilidad de esta experiencia como significante: en su cualidad de enigma, de desconcierto y sorpresa. Lacan se aproxima con ello a la

relación extraña que existe entre la realidad humana y el lenguaje. Al destacar el carácter indeterminado y vago de una expresión así, rescata además que existe una forma de prestar atención a dichas expresiones, de escucharlas, de retomarlas desde su papel de significantes. El análisis para él, busca rescatar dichas manifestaciones, no dejar pasar su misterio, su vacío y su enigma. Para decirlo todo: reconocer que el humano se ve afectado por significantes —por ordenamientos significantes— más allá de su consciencia y de su voluntad.

De la clase número once, rescatamos también la crítica que realiza Lacan a cierta veta del psicoanálisis que buscó reducir la experiencia analítica a una relación de dos. Para el psicoanalista francés, un enfoque así reduce el análisis a una relación de un yo a otro, de un yo, paciente, a un yo ideal, encarnado por el analista. Una experiencia así, a su juicio, queda reducida a la dimensión imaginaria.

Para salir de ese plano, para ir más allá de una experiencia con un semejante —ese pequeño otro imaginario—, Lacan propone el reconocimiento de un Otro<sup>24</sup> —con mayúscula—: el correlato necesario de la palabra, de donde ésta obtiene su consistencia (1984: p.212). En palabras diferentes, para salir de ese atolladero, Lacan propone el análisis como experiencia de tres: analizante, analista y la palabra.

De la clase número once, rescatamos además, la tesis que Lacan sugiere acerca del acceso primordial del ser humano a la realidad a través del orden simbólico.

Antes de abordarla, señalemos algunas precisiones. Lacan considera que la realidad no es correlativa para el ser humano; lo cual quiere decir que la realidad y el humano no se encuentran en una relación de correspondencia o reciprocidad. Sostiene además que la realidad para el hombre se encuentra siempre puesta en tela de juicio, de lo cual da pruebas el hecho de que siempre hay preguntas en torno a ella. Sostiene también que el hombre no tiene un “medio-ambiente” (no tiene un entorno que le es “propio”). Para Lacan, la hipótesis del medio ambiente

---

<sup>24</sup> “Lacan establece una diferencia entre el «otro» con minúscula y el «Otro» con mayúscula. El «otro» se refiere al semejante. El «Otro» designa la alteridad radical que determina la estructuración del sujeto. Constituye también el tesoro de significantes y, en un sentido más amplio, el orden mismo del lenguaje” (Vargas: 2016, p. 27).

—de una realidad como correspondencia— nos sirve únicamente para hablar de los animales, en tanto suponemos en ellos condiciones indispensables para su existencia y comportamientos determinados antes dichas condiciones; acuerdo al cual denominamos «instinto» (1984: p.214). Sin embargo en los hombres la hipótesis del instinto queda corta —de lo cual da cuenta el carácter abierto y proliferante de su mundo—. Para dar cuenta de la relación del hombre con la realidad, Lacan recurre a los tres órdenes de lo imaginario, lo simbólico y lo real. Si bien en la exposición del seminario tres se ciñe principalmente al papel del orden simbólico.

Lacan sostiene la tesis de que la realidad humana está: *“marcada de entrada por el anonadamiento simbólico”* (1984, p.214). En palabras distintas, que el acceso a la realidad para el hombre se da a través de una desorientación fundamental, la que introduce el orden simbólico. Para dar fuerza a su tesis, Lacan refiere un nuevo ejemplo y habla del día y la noche para el humano:

*“El ser humano no está sumergido sencillamente, como todo hace pensar que lo está el animal, en un fenómeno como la alternancia del día y la noche. El ser humano postula el día en cuanto tal, y así el día adviene a la presencia del día, sobre un fondo que no es un fondo de noche concreta, sino de ausencia posible del día, donde la noche se aloja, e inversamente por cierto. El día y la noche son muy tempranamente códigos significantes, y no experiencias”* (1984: p.215).

Es decir que, el humano no tiene acceso al día y la noche como experiencias concretas sino, acceso a ellos como significantes. Mientras el día empírico y concreto funciona como soporte imaginario, el día para el hombre se aloja entre una oposición de elementos: entre el día y la ausencia de día, en la duplicidad necesaria del significante (el caso de la noche es el mismo). Tanto el día como la noche para el humano son códigos significantes, es decir, que adquieren significación en tanto se vinculan con otro elemento diferencial.

Partiendo del acceso del hombre a la realidad por el orden simbólico, Lacan señala como una *“necesidad estructural”* postular: *“una etapa primitiva en la cual aparecen en el mundo significantes en cuanto tales”* (1984: p.215). Propone pues

que: *“Antes de que el niño aprenda a articular el lenguaje, debemos suponer que hay significantes que aparecen, que ya son del orden simbólico”*. Esta aparición primitiva del significante, ya implica el lenguaje e implica por ello la: *“aparición de un ser que no está en ningún lado”* (1984: p.215). Por ejemplo el día que, en tanto «día» no es un fenómeno, sino una connotación simbólica. Lacan plantea en pocas palabras, un encuentro mítico y primordial del hombre con el significante en una etapa temprana de su existencia; plantea que aún antes de que pueda articular el lenguaje, se encuentra afectado por un campo simbólico que lo precede. Lacan supone que es en ese momento primordial donde: *“se constituye el mundo de la realidad, como ya puntuado, ya estructurado en términos de significantes”* (1984: p.217). Lo cual quiere decir que el sujeto ya se encuentra afectado por el significante, por el orden simbólico y que desde ahí accede a la realidad. Es decir, que el hombre está afectado por significantes, por cosas que no están en ninguna parte y sólo en la medida en que dispone de ese orden, sólo a partir de ahí, tiene acceso a una realidad.

Con respecto a lo anterior, Lacan retoma de Freud que: *“La primera aprehensión de la realidad por el sujeto es el juicio de existencia, que consiste en decir: esto no es mi sueño o mi alucinación o mi representación, sino un objeto”* (1984: p.217). En otras palabras recupera del texto freudiano *La negación* la segunda función del juicio, la cual consiste en la búsqueda de una representación que existe dentro del yo —en el interior—, en la percepción, en la realidad —en el exterior—; sin embargo, como Freud, precisa que el papel de esta función consiste siempre en reencontrar un objeto, en convencerse de que todavía está ahí, en ser capaz de diferenciar la representación de un objeto concreto. Así, para Lacan como para Freud, la realidad (el exterior) se construye partiendo del interior, con la salvedad de que Lacan no está hablando como Freud de representaciones sino de significantes y el orden simbólico.

Para el francés se trata: *“de una puesta a prueba del exterior por el interior, de la constitución de la realidad del sujeto en un nuevo hallazgo del objeto. El objeto es vuelto a encontrar en una búsqueda, y por cierto nunca se vuelve a encontrar el*

*mismo objeto*” (1984: p.217). Lo cual quiere decir que, el hombre tiene acceso al exterior, a la realidad, a los objetos, desde el significante, desde la desorientación que representa el orden simbólico; cuestión que hace entrar al objeto para el humano en un orden que va más allá de la percepción exterior, en un orden de un *ser que no está en ninguna parte* (consecuencia del significante), por lo cual todo encuentro del objeto, toda percepción será siempre desencuentro en tanto no tiene correspondencia. En conclusión para Lacan existe: *“algo esencialmente tambaleante introducido en el acceso del sujeto a la realidad humana”* (1984: p.218).

Como última precisión sobre este tema hay que señalar que, el supuesto de un encuentro primordial con el significante, tiene para Lacan el carácter de un mito<sup>25</sup>.

De la clase número once del seminario tres, retomamos además algunos de los desarrollos que realiza Lacan tomando como base el aparato psíquico que Freud propone en la carta número 52. El aparato que Freud propone en dicha carta se ocupa de los fenómenos de la memoria, específicamente, de aquello que falla en la memoria y su tesis principal es aquella según la cual: la memoria es múltiple; y por ende describe cómo la memoria consciente fracasa todo el tiempo. Lacan rescata que, esa memoria múltiple, esa memoria que falla, es justo la que le interesa al psicoanálisis.

Lacan describe la memoria como *“algo que da vueltas”*, y considera está compuesta por mensajes que: *“se ordenan uno tras otro, y giran, como en la plaza de la Opera las lucecitas eléctricas que se encienden y se apagan”* (1984: p.220). Desde dicha perspectiva, Lacan considera que el proceso primario testimonia que en el inconsciente los deseos jamás se apagan y continúan circulando en la memoria (inasequibles a la conciencia). Consecuencia de lo anterior es que, el principio del placer lleva al ser humano a que: *“recomience indefinidamente las mismas experiencias dolorosas, en aquellos casos en que las cosas se*

---

<sup>25</sup>“(…) les cuento un mito, porque no creo en modo alguno que haya en alguna parte un momento, una etapa, en la que el sujeto adquiere primero el significante primitivo, introduciéndose luego el juego de las significaciones y después, habiéndose tomado de la mano significante y significado, entramos en el dominio del discurso” (Lacan: 1984: p. 218)

*conectaron de manera tal en la memoria que persisten en el inconsciente”* (1984, p.220).

Por tanto para Lacan la memoria humana, es algo *“inaccesible a la experiencia”*, es decir, que no se la puede reducir al campo empírico. El proceso primario, y el principio del placer, dan cuenta que la memoria que aborda el psicoanálisis, no es un flujo continuo y pasivo de reacciones frente a las excitaciones de la realidad sino que está permeada por otras fuerzas: por el significante, los vínculos significantes y el orden simbólico. Y que esa ligazón afecta al humano más allá de su voluntad y de su conciencia, independientemente del yo.

Al respecto, Lacan retoma la metáfora freudiana de la memoria como «bloc mágico»: como esa especie de pizarra con una laminilla transparente en la cual se puede escribir y, con sólo levantar la laminilla borrar todo rastro de lo escrito en ella. Sin embargo bajo esa capa superficial donde la escritura desaparece, se encuentra otra capa donde queda registro de todo lo escrito, borrado o no. En otras palabras, mientras en la conciencia hay mucho que pareciera no dejar constancia, Freud concibe que hay un lugar donde nada se pierde (Lacan, 1984: p.222). Para Lacan como para Freud el inconsciente es entonces un registro de memoria; pero no una memoria regida por experiencias concretas, por percepciones o vivencias, sino por significantes y sus encadenamientos particulares. Para él la memoria humana y sus fenómenos son siempre fenómenos de lenguaje; no una reacción a la realidad, sino un fenómeno distorsionado por la presencia del lenguaje y los significantes.

Finalmente de la clase número once, recuperamos la breve alusión que hace Lacan sobre la negación o desestimación por el juicio. El francés la ubica en el campo de los tres registros —el inconsciente, preconsciente y la conciencia— en los cuales, en el paso de un registro a otro, hay elementos que se manifiestan con el acento de la negación: con el carácter de lo no reconocido, que son postuladas como *no existentes*. Lo cual manifiesta para Lacan: *“una propiedad primerísima del lenguaje, porque el símbolo es en cuanto tal connotación de la presencia y la ausencia”* (1984, p.224). Es decir, Lacan ubica la negación como una defensa que

pretende desestimar determinados elementos como no existentes o bien como ausentes, que brinda una *ilusión de privación*: la idea de que algo no se tiene más, de que algo falta a partir de ella.

### **3.1.2 Algunos señalamientos antes de avanzar**

Como se habrá podido apreciar, entre Freud y Lacan si bien hay puntos de coincidencia los hay también de disidencia. Si bien Lacan habló constantemente de un “retorno a Freud”, no dudó en enfatizar que el mismo se orientaba hacia el sentido del descubrimiento freudiano, y no al rescate de la palabra de Freud como enseñanza dogmática e inamovible. Antes de avanzar es importante que consideremos algunas de esas cuestiones.

Lacan y Freud coinciden en que, la búsqueda de los objetos concretos —de los objetos reales— está mediada por una desorientación fundamental, por un objeto que falta. Sin embargo para Freud esa desorientación se da por una huella mnémica, por una representación, mientras en el caso de Lacan se da por el orden simbólico y el significante.

Así para Freud, la meta del deseo es volver a evocar un recuerdo y su objeto es la huella mnémica que dejó la vivencia de satisfacción; su objeto es un recuerdo, un encuentro perdido, que no tiene un correlato en los objetos materiales. Para el padre del psicoanálisis la desorientación fundamental del ser humano con la realidad proviene entonces del deseo. Para Lacan por otro lado la desorientación fundamental del ser humano con la realidad proviene, no de una representación, sino del encuentro con un orden que lo antecede, el orden simbólico, el anonadamiento del significante; para Lacan accedemos a la realidad y nos orientamos en ella desde ese orden.

Para Freud la realización alucinatoria del deseo constituye la forma de obrar del proceso primario, testimonio de la forma primeriza —que persistirá el resto de la vida en el inconsciente— de operar del aparato psíquico que, sólo más tarde será inhibida y sometida —en cierta medida— por el proceso secundario y su aterrizaje en la realidad. El proceso primario sienta para él las bases para el trabajo de

pensamiento del sistema inconsciente y el pensamiento inconsciente está moldeado por el deseo y su perpetua insistencia.

Para Lacan por otra parte, la forma en que opera el pensamiento inconsciente y lo que testimonian sus manifestaciones es consecuencia del lenguaje y su estructura, de las condiciones y efectos del significante. Así para él, el proceso primario testimonia que en el inconsciente los deseos no se apagan porque continúan circulando en la memoria (inasequibles a la conciencia) debido a ciertos ordenamientos significantes. Lacan lee así el proceso primario (y el secundario en consecuencia) desde el significante, los vínculos significantes y el orden simbólico.

Como apreciamos en el capítulo pasado, con Freud hablábamos sobre la capacidad de distinguir entre la percepción y la representación, hablábamos de huellas mnémicas, de imagen recuerdo y contenidos de pensamiento. Con Lacan ya no podemos hablar en dichos términos, hablamos ahora de significantes: de elementos diferenciales cuya concatenación hace surgir el significado, cuya función no se limita a indicar un objeto y en cuya estructura de ligazón se encuentra fundido el sujeto. Los tres registros mediante los cuales Lacan se aproxima a los postulados del psicoanálisis, constituyen otra novedad.

Para concluir este apartado. Hemos insistido mucho, con Lacan ya no hablamos de representaciones sino del significante y de un ordenamiento signifiante. Lo cual quiere decir que para Lacan no es el Yo quien “manda”, no es el individuo ni su voluntad consciente, sino un orden signifiante, producto del lenguaje y de la relación del sujeto con el mismo. Así, el análisis no se orienta a la escucha del yo, ni al enaltecimiento de la fuerza de voluntad, sino a la escucha y la intervención sobre dicho ordenamiento. Así pues para Lacan, lo que el analista atiende, lo que pretende escuchar, es ese ordenamiento signifiante y sus afecciones: lo que sostiene el análisis es el discurso, el orden signifiante, y no el individuo, no la persona, ni las formas de ser de alguien.

### 3.3 El deseo en Lacan

Consideramos que realizar un desarrollo exhaustivo —incluso panorámico— sobre el concepto de deseo para el psicoanalista francés requeriría un proyecto de investigación propio. Por ello nos limitaremos a brindar algunas aproximaciones al tema desde la vivencia de satisfacción, de las cuales consideramos, se desprenden implicaciones con relación a la ética en el psicoanálisis.

Hemos insistido, para Lacan el inconsciente es consecuencia del encuentro de un humano con un orden que lo precede: el orden del lenguaje y el significante. Señalamos además la posibilidad de un encuentro mítico y primordial del humano con el significante en una etapa temprana de su existencia; momento en el cual, aun siendo anterior a la posibilidad de articular el lenguaje, el sujeto ya se encuentra afectado por un campo simbólico que lo antecede. Para ahondar un poco más en el tema, nos remitiremos de nuevo a la «vivencia de satisfacción», esta vez desde la perspectiva de Lacan. Para ello, seguiremos los desarrollos de Dor en su libro *“Introducción a la lectura de Lacan”*.

Recordemos, para que la vivencia de satisfacción se lleve a cabo, se requiere del auxilio de un semejante —puede ser la madre o alguien más— que preste auxilio a una criatura desvalida, proporcionándole la satisfacción de su necesidad orgánica. Al respecto, Dor remarca que, para Lacan, las primeras vivencias corporales —meros actos reflejos— del infante toman para un semejante el valor de signos, ya que es él quien los aprecia y decide leer en ellos que el niño se encuentra en estado de necesidad (1987: p. 171). Lo anterior quiere decir que, las manifestaciones del niño sólo tienen algún sentido en la medida en la que ese otro se lo atribuye, que no importa cuánto berree o cuanto patalee la criatura, no existe en sus gestos ningún mensaje, ninguna intencionalidad; que hace falta un semejante, inscrito ya en un universo de sentido (inmerso en el lenguaje y el significante, en la cultura, en el Otro), que brinde significado a dichas manifestaciones, que las interprete como una demanda y proporcione la supuesta respuesta: la satisfacción de la necesidad. Es decir, que el niño no sólo es un desvalido en cuanto no puede por sí mismo auxiliarse para satisfacer sus

necesidades, sino que, a pesar de que nace en un mundo inmerso en lenguaje, en principio también es un desvalido del lenguaje, pues requiere de otro, en la posición de Otro, que escuche sus llantos, quejidos, etc. como una supuesta demanda.

Si las expresiones reflejas del niño, adquieren para otro un sentido, es porque éste las ubica en un universo de comunicación, como una demanda a la cual corresponde cierta respuesta. Así, para Dor:

*“Por medio de su intervención, el otro remite inmediatamente al niño a un universo semántico y a un universo del discurso que es el suyo. Es así como el otro, que inscribe al niño en ese referente simbólico, se atribuye a sí mismo la catexia de ser otro privilegiado con respecto al niño: el de ser el Otro” (1987: p.172).*

Lacan ubica entonces en la vivencia de satisfacción, la introducción del infante a un mundo simbólico que lo antecede por medio de la intervención del semejante. Al leer los gestos de la creatura como una supuesta demanda y responder a ella mediante la satisfacción de su necesidad, la madre —o quien proporcione dicha respuesta—, inscribe al niño en el universo de sus propios significantes, en el universo simbólico en el cual se encuentra inmersa. El semejante cumple así la función del Otro, como «tesoro de significantes».

Recordemos que, la vivencia de satisfacción se lleva a cabo cuando el semejante proporciona el objeto para la satisfacción de la necesidad, consecuencia de lo cual, el infante experimenta un momento de distensión orgánica. Para Dor, el semejante lee en dicho estado un *“testimonio de reconocimiento”*, es decir, lee en la distensión orgánica la respuesta a la supuesta demanda que le atribuye al niño. De esta forma para Lacan, el niño queda apresado en el universo del deseo del Otro, prisionero de los significantes del Otro (en la medida en que desde ahí se le supuso una demanda, y desde ahí se lee incluso su supuesta respuesta). Podemos apreciar en la interpretación de los gestos de la creatura por parte del semejante como una supuesta demanda y en la supuesta respuesta que atribuye al infante, la proyección de su propio deseo, es decir, el deseo del Otro (1987: p.172).

Dor remarca además que la distensión orgánica, producto de la satisfacción de la necesidad del infante, suele ir acompañada de gestos y palabras por parte de la madre, y que ese elemento adicional, más allá de la satisfacción de la necesidad, es lo que va a hacer gozar al niño. Es decir, que el amor que aporta la madre se suma a la satisfacción de la necesidad, proporciona un extra. El resultado de lo anterior, para Lacan es que, a partir de este momento, el individuo será *“capaz de desear por medio de una demanda dirigida al Otro”* (Dor, 1987: p.173). En otras palabras que: en toda demanda se busca algo más que la mera satisfacción de una necesidad, que la demanda queda enlazada a algo más.

De esta forma, con la sucesiva repetición de la experiencia descrita, llegará un punto en que, cuando la necesidad se vuelva a manifestar, el niño será capaz de usar por su cuenta el sentido que le fue aportado por parte del Otro en la vivencia de satisfacción, es decir, el momento en que sus acciones (su llanto, su pataleo, etc.) contengan realmente un mensaje, que demande algo del Otro: no sólo satisfacción sino amor. La necesidad queda atrapada de esta forma en la red del significante, en lo simbólico y en el Otro. Para Dor: *“Con esta demanda el niño da prueba de su ingreso al universo del deseo, el cual, según Lacan, siempre se inscribe entre la demanda y la necesidad”* (1987: p.174).

La demanda (como expresión del deseo) expresa entonces dos vertientes, por un lado la satisfacción de las necesidades, y por otro, algo que nada tiene que ver con ellas, una demanda de amor, de ese elemento adicional, más allá de la necesidad. Como consecuencia de lo anterior, para Lacan, aunque la demanda mantenga cierta relación con la necesidad, es algo fundamentalmente no esencial, en tanto: *“(...) se trata de una demanda de amor en la que el niño quiere ser el único objeto del deseo del Otro que satisface sus necesidades”* (Dor, 1987: p.174). El deseo del infante resulta entonces deseo del deseo del Otro, deseo de ser deseado, deseo de un “re-encuentro” con esa satisfacción originaria y mítica en la cual recibió satisfacción sin haberla buscado, ni haberla pedido.

Apreciamos con lo anterior que a partir del ingreso de la demanda en el orden simbólico, la mediación que experimenta confronta al infante con cierta pérdida, la

cual se ubica entre: “*la diferencia que se establece entre lo que se le da al niño inmediatamente, sin mediación psíquica, y aquello que se le da mediatamente, como si debiera ser pedido*”. Entonces para Lacan, el origen del deseo depende de la búsqueda del reencuentro con la primera vivencia de satisfacción; sin embargo, a partir del ingreso de la experiencia de satisfacción en lo simbólico, el infante queda sometido, inmerso en un universo de sentido, desde el cual: “*se ve obligado a formular una demanda para hacer escuchar su deseo, a intentar significar lo que desea*” (Dor, 1987: p.175). La mediación que establece ese «tener que significar lo que desea» —el filtro de lo simbólico—, acarrea para Lacan una inadecuación fundamental entre lo que se desea y lo que la demanda permite escuchar. Dicha inadecuación establece la imposibilidad de retorno a esa experiencia primordial de satisfacción, la imposibilidad de reencontrar al Otro. Ese Otro que introdujo al niño en lo simbólico, queda de esta forma irremediabilmente extraviado y permanece para siempre inaccesible a causa de la demanda; sin embargo, se busca el reencuentro con insistencia. Para Lacan, ese Otro se convierte en *la Cosa del mundo* («*das Ding*», un término que retoma de Freud), una pérdida irreparable e inaccesible, aquello que ninguna demanda puede significar de forma adecuada, aquello que permanece fuera del universo del sentido.

Si seguimos estos desarrollos, para Lacan, a través del orden simbólico —no olvidemos, estructurado a partir del significante— y la demanda, el deseo se formula como el deseo de un objeto imposible, que la demanda insiste —sin lograrlo— en querer significar, un agujero insalvable en el tejido simbólico. La falta que deja entonces dicho encuentro, esa imposibilidad de reencuentro, llevará a la insistencia perpetua del deseo. Ese vacío, esa falta que introduce esta experiencia resulta entonces, a la vez la causa y la aspiración del deseo (Dor, 1987: p.176). Ese agujero sin posibilidad de ser llenado —esa falta de objeto del deseo, que eventualmente Lacan nominará como «objeto a»— deja un lugar que puede ser ocupado por cualquier objeto, pero cualquier objeto que ocupe dicho lugar, no será el objeto esperado, sino una mera sombra, un sustituto del objeto extraviado. Para Lacan como para Freud, no hay entonces un objeto del deseo, sino una falta

fundamental; el deseo humano para ambos trata sobre la relación con esa falta irreparable. La diferencia radica en que, para Lacan, lo que introduce la inadecuación no es una huella mnémica o una representación, sino la entrada en el orden del significante, la captura del sujeto en el orden simbólico. Hablaremos un poco más sobre el deseo en Lacan en el siguiente apartado.

### **3.4 El juicio en Lacan**

Con los desarrollos alrededor de la vivencia de satisfacción nos quedan claros dos postulados de Lacan. Primero, que el acceso a la realidad humana se da por el “anonadamiento simbólico” —por el significante y su orden—. Segundo, que el entramado simbólico que recubre esa realidad está organizado alrededor de algo que falta, de cierto agujero. ¿Qué consecuencias se desprenden de ello para el juicio con Lacan? En este apartado trataremos de responder dicha pregunta.

El francés concibe el juicio como la facultad por medio de la cual el humano tiene acceso a la realidad y por medio de la cual se orienta en ella. Para abordar este concepto nos ceñiremos al *Seminario 7*, en el cual expone sus desarrollos alrededor de los dos principios del acaecer psíquico. Ello porque, Lacan homologa la función del juicio con el principio de realidad.

En la clase número dos del Seminario 7, Lacan aborda la propuesta freudiana de los dos principios. Así, recuerda que Freud ubica al principio del placer (retomando los desarrollos del *Proyecto de Psicología*) como un principio de inercia que busca el camino más corto e inmediato hacia la descarga de estímulos, un sistema que se “*dirige esencialmente hacia el señuelo y el error*” y que parece no buscar satisfacer la necesidad sino alucinarla. Al principio de realidad por otro lado, lo retoma como un principio que busca sobre todo la rectificación, la corrección mediante rodeos, precauciones, retoques y correcciones del principio anterior (2007: p.40). De estos aportes freudianos Lacan rescata la idea de que ambos principios proponen el mundo y el organismo humano, desde una inadecuación radical. Pasemos a los desarrollos de Lacan.

Sobre el principio del placer, ya hemos mencionado que Lacan vincula su funcionamiento con el orden simbólico, así en la primera sesión del Seminario 7 señala que la repetición que da su regla a este sistema es condicionada por el significante:

*“Que el inconsciente esté estructurado en función de lo simbólico, que lo que el principio del placer haga buscar al hombre sea el retorno de un signo, que lo que hay de distracción en lo que conduce al hombre sin que lo sepa en su conducta, o sea lo que le da placer porque es de algún modo una eufonía, que lo que el hombre busca y vuelve a encontrar, sea su huella a expensas de la pista -es esto aquello cuya importancia toda hay que medir en el pensamiento freudiano, para poder también concebir cuál es entonces la función de la realidad” (2007: p.22).*

El principio del placer (el proceso primario) opera para Lacan siguiendo las normas del significante y es una consecuencia de dicho encuentro. Así, el principio del placer busca un signo, es decir, una conjunción significativa (la búsqueda de hacer concordar la falta que dejó la vivencia de satisfacción con la repetición de la satisfacción, ya sea alucinándola mediante el proceso primario o por medio de un objeto externo mediante el proceso secundario), por ello el placer es eufonía: una combinación agradable, una combinación de elementos —condición de todo sentido en el orden simbólico—<sup>26</sup>. De ello se desprende que el principio del placer, motor de la acción humana, está estructurado por el orden simbólico, lo cual significa que el humano se encuentra orientado —más bien desorientado— desde ahí, que toda relación con la realidad se da por ese filtro. En pocas palabras que el juicio, como principio de realidad, lleva en su seno la desorientación que introduce el orden simbólico en la necesidad del hombre. Podemos rescatar además de esta cita que, aquello que orienta el principio del placer, lo que busca y vuelve a

---

<sup>26</sup>Podemos agregar además que, el principio del placer hace buscar y topar al hombre con un signo, porque su satisfacción —el placer— lleva siempre una conjunción, una ligazón, un desencuentro esencial entre lo que se busca y lo que se encuentra, entre lo que falta y los objetos que se encuentran, entre lo que se demanda y lo que se recibe. Dicho desencuentro condiciona su repetición y su insistencia.

encontrar es una huella, un indicio, algo que siempre falta, algo que se busca topando siempre con su ausencia.<sup>27</sup>

En esta clase, Lacan retoma además del *Proyecto de Psicología* de Freud, la idea de que el aparato que éste propone, no realiza tanto una función de amortiguador o apaciguador de estímulos, sino el papel de un tamiz, de un filtro. Con base en lo anterior el francés concluye que accedemos a la realidad desde un filtro, que algo ordena la realidad humana y así:

*“(...) tenemos ahí la noción de una profunda subjetivación del mundo exterior, algo tría, tamiza, de tal suerte que la realidad no es percibida por el hombre, al menos en estado natural, espontáneo, más que bajo una forma profundamente elegida. El hombre tiene que ver con trozos escogidos de la realidad” (2007: p.62).*

El filtro que ordena la realidad para el francés es —lo mencionamos antes— el orden simbólico. Por ello considera que la realidad —el exterior y sus percepciones— cumple una función específica, no tanto la de proporcionar cualidades (propiedades de los objetos, estímulos sensoriales, percepciones) sino la de proporcionar signos, signos que avisan de la presencia de algo del mundo exterior y que señalan a la consciencia que se enfrenta con dicho mundo. Por tanto el hombre no tiene acceso a la realidad —al exterior— sino, noticias de ella desde el filtro y la desfiguración que impone el orden simbólico. Así pues, sólo hay realidad para el hombre desde el significante.

Lacan retoma también la idea que Freud expone en la carta 52 según la cual «*la impresión del mundo externo en bruto*» es algo que permanece fuera del campo

---

<sup>27</sup> Si el principio del placer busca una “huella a expensas de la pista”, podemos preguntarnos si con Lacan, ¿el deseo sería la búsqueda de una huella mnémica, de un recuerdo, como lo era para Freud? En mi opinión, no precisamente. Lacan señala que el ordenamiento significativo se da a partir de algo que falta, que el orden simbólico, el juego de los significantes, se da en una concatenación que pretende encubrir un agujero. Que lo simbólico aspira a cubrir esa falta, a dotarla de sentido, pero la falta es algo que insiste, que siempre se le escapa, y esa insistencia condiciona la acción humana y el lenguaje. Lo que ordena el placer y lo simbólico es la falta, aquello que condiciona la repetición es la falta, pero no es una huella, un elemento de memoria, sino aquello que queda excluido del orden simbólico preexistente, aquello imposible de aprehender que le brinda su medida. Esa ausencia, que organiza la acción humana y proporciona dirección mediante la brújula del deseo, lleva en su seno la marca de la Cosa, de aquello que queda extraviado a partir de la vivencia de satisfacción. El deseo resulta entonces la búsqueda de un reencuentro imposible, de un objeto perdido por naturaleza.

de una experiencia apreciable, algo cuya impresión queda inscrita como un registro, como algo que hace escritura, si bien permanece siempre inaccesible (2007: p.66). Ahora bien, para él, si el humano tiene algún contacto con algo similar a la realidad, con esa impresión del mundo externo original y primitiva, éste se da por la mediación de la consciencia, de las palabras y del principio de realidad: por un proceso de escritura de signos y reescrituras a través de los distintos registros (de la impresión del mundo externo en bruto al inconsciente, del inconsciente al preconscious y del preconscious a la consciencia). Con ello Lacan busca remarcar que en dicho proceso de reescritura, posible gracias al significante, la estructura del significante se interpone entre la percepción y la conciencia. En otras palabras (y esto es lo importante), que el acceso a la percepción se da por el orden simbólico y el orden significante, que la memoria — la experiencia acumulada— queda desfigurada desde ahí (2007: p.66). En otras palabras para Lacan, el juicio como contacto con la realidad, se da por el filtro de lo simbólico, por un orden que precede al sujeto y que ordena la realidad a la que el humano tiene acceso.

Con base en lo anterior podemos preguntarnos por el papel que juega el principio de realidad para Lacan. Para él, el principio de realidad se encarga de todo lo que de forma consciente o preconscious, puede acceder y puede articularse en el discurso; es decir, del pensamiento. Sin embargo, reconoce a su vez que todos los procesos de pensamiento, sin excepción, son orientados por el principio del placer y resultan por ello inconscientes. Por lo tanto, de ese pensamiento inconsciente, de esas elaboraciones significantes fuera de la conciencia, sólo tenemos noticias difusas desde las desfiguraciones que obtiene el principio de realidad, desde el pensamiento y el discurso consciente (2007: p.63). Así, para el francés el juicio domina la consciencia, el discurso reflexivo y articulable, y resulta aquello que permite orientarse en relación al mundo concreto; sin embargo, realiza esta función orientado desde el inconsciente y su afección simbólica, llevando en su seno el principio del placer.

Siguiendo con lo anterior para Lacan, el orden del lenguaje introduce en el acceso a la realidad del humano un orden artificial (que se impone incluso en la percepción, en la cualidad). El acceso a la realidad se da por el juicio (por el proceso de pensamiento y el principio de realidad) pero, el proceso de pensamiento y el principio de realidad, siguen a su vez las leyes del principio del placer, las leyes que la estructura del lenguaje impone: la conjunción del significante como condición del sentido y las ligazones que establecen las figuras lingüísticas de la metáfora y la metonimia. Entonces, Lacan ubica el proceso de pensamiento en el campo del inconsciente y, si el proceso de pensamiento es inconsciente: el acceso a la realidad parte de la desfiguración de lo simbólico. Así pues, de lo que pasa por el principio del placer y el proceso primario (del pensamiento cuya estructura se haya en el inconsciente) el sujeto no aprehende nada, y sin embargo por ese sendero le llega a la conciencia todo lo que puede acceder al pensamiento, es decir que, el juicio pasa por el filtro del principio del placer, que el mundo humano se organiza desde ahí y desde aquello que lo orienta: la Cosa del mundo (2007: p. 64).

Una precisión que resulta crucial en el abordaje de los principios del acaecer psíquico para Lacan, es la relación (y la marca) que mantienen ambos con lo que denomina —retomando el término freudiano— «*das Ding*», la Cosa del mundo: un componente inasimilable al juicio, radicalmente ajeno y extranjero (2007: p.60). La relación con dicho elemento determina también la relación del humano con la realidad.

En su libro «El concepto de objeto en psicoanálisis» Ravinovich precisa que para el analista francés, el proceso secundario, regido por el principio de realidad y su búsqueda de objetos concretos, es guiado en su seno por la búsqueda del objeto perdido; ese objeto perdido, esa falta irremediable es la Cosa del mundo para Lacan. Si el principio de realidad es guiado por la Cosa, se desprende que el individuo, creyendo conocer la realidad, sólo es capaz de orientarse en ella, por ese objeto que falta, por una búsqueda que intenta comprobar que el objeto aún existe y aspira a reencontrarse con él; una búsqueda que es esencialmente

desencuentro (una búsqueda incesante que resulta el motor de la acción y la vida humana: el deseo). El proceso secundario, resulta entonces —valga la redundancia— secundario, en la medida en que un momento primordial le brinda su medida: la existencia de la Cosa, de aquello que resulta inasimilable para el juicio, de lo que falta (Ravinovich, 2014: pp. 12-13). Abordemos esto un poco más.

En la clase número 4 del Seminario 7 Lacan rescata del *Proyecto de Psicología* el postulado freudiano según el cual, la primera aprehensión de la realidad en el humano se da a través del «complejo del semejante»<sup>28</sup>. Para Freud dicho complejo, que coincide con la función de la facultad del juicio, se descompone en dos partes. La primera, un elemento constante, un componente radicalmente ajeno, extranjero e inaprehensible. La segunda sería todo aquello que puede aprehenderse de los objetos como cualidad, todo aquello a lo cual se accede por los senderos del placer y el displacer; este segundo componente resulta para Lacan, todo aquello a lo cual se accede por las condiciones del orden simbólico (2007: p.67). Ese primer elemento que resulta: “*aislado en el origen por el sujeto, en su experiencia del Nebenmensch [el semejante], como siendo por naturaleza extranjero*”, esa primera parte radicalmente ajena de la división fundamental del juicio es lo que Lacan denomina la Cosa (*das Ding*); algo que queda fuera del acceso a la realidad por medio del orden simbólico, fuera de las cualidades de los objetos y, de las normas del placer y el displacer.

Para Lacan y para Freud, la división que realiza el juicio, la descomposición de los dos elementos del «complejo del semejante» resulta fundamental en tanto reconoce que, en el acceso a la realidad del ser humano hay un componente inasimilable, algo radicalmente ajeno, un exterior incognoscible. Podemos preguntarnos pues, ¿con qué clase de exterior se relaciona el ser humano? Para Freud, aquí entra la realidad psíquica. Para Lacan por su parte, tenemos contacto

---

<sup>28</sup> El «complejo del semejante» para Freud es la consecuencia de esa primera relación que se da con el otro (la primera relación con el exterior) en la vivencia de satisfacción. Ese encuentro mítico, también es descrito en el *Proyecto de Psicología* como el «complejo percepción». Bajo esa acepción lo mencionamos al abordar el juicio desde Freud, señalando que una de las funciones del juicio para el padre del psicoanálisis en el *Proyecto* es el reconocimiento de los dos elementos que conforman dicho complejo (véase el apartado del juicio en Freud).

con un exterior que se construye desde el interior (desde la polaridad fundamental del placer y el displacer, desde la división y la estructura del significante), con un exterior que poco tiene que ver con la realidad como cualidad, un sendero que se construye por el orden preestablecido de lo simbólico y ordena la búsqueda no de la satisfacción de las necesidades, sino del placer: la búsqueda de un objeto que falta, los caminos de la repetición y el deseo; el deseo como aquello que falta, como un agujero que insiste<sup>29</sup> (2007: pp.67-68).

Para Lacan la Cosa del mundo, es algo que antes de ingresar a la prueba de realidad, al principio de realidad, impone sus objetivos y condiciones. Considera que a eso alude Freud cuando en su artículo sobre *La negación* menciona que el objetivo del principio de realidad no es hacer concordar un objeto representado con un objeto presente en la realidad, sino asegurarse de que aún está ahí, que aún está presente (en tanto hay algo ajeno en la realidad). Esa ausencia, esa falta, organiza la acción humana, proporciona dirección mediante la brújula del deseo, la brújula que lleva en su seno la marca de la Cosa, de una falta irremediable en el orden simbólico, de aquello que queda extraviado a partir de la vivencia de satisfacción y que condiciona las repeticiones del principio del placer, de ese elemento inasimilable para el juicio. El deseo resulta entonces la búsqueda de un reencuentro imposible, de un objeto perdido por naturaleza y la Cosa es aquello que se busca volver a encontrar. Así para Lacan:

*“El mundo freudiano, es decir el de nuestra experiencia, entraña que ese objeto, das Ding, en tanto que Otro absoluto del sujeto, es lo que se trata de volver a encontrar. Como mucho se lo vuelve a encontrar como nostalgia. Se vuelven a encontrar sus coordenadas de placer, no el objeto. En este estado de anhelarlo y de esperarlo, será buscada, en nombre del principio del placer” (2007: p.68).*

Se encuentran las coordenadas de placer de la Cosa —la huella a expensas de la pista— en esa conjunción infructuosa que es el placer: la búsqueda de reencontrar lo extraviado, de recuperar y hacer coincidir mediante la alucinación —principio de

---

<sup>29</sup>“El Ding como Fremde, extranjero e incluso hostil a veces, en todo caso como el primer exterior, es aquello en torno a lo cual se organiza todo el andar del sujeto. Sin ninguna duda es un andar de control, de referencia, ¿en relación a qué? --al mundo de sus deseos” (Lacan, 2007: p.68).

placer— o bien mediante la percepción —principio de realidad— ese objeto extraviado. Para Lacan la Cosa es el objeto que instituye la búsqueda del principio del placer y la del principio de realidad. Toda acción práctica está mediada por ese objeto faltante, por su ausencia, motor del deseo. Así para Lacan toda acción es un *medio de reproducción* (2007: p. 69). La Cosa es el Otro absoluto del sujeto, ese que no se ha de volver a alcanzar jamás, esa dimensión de pérdida que la vivencia de satisfacción introduce y deja tras de sí. El fin de las «acciones específicas» (destinadas a satisfacer las “necesidades humanas”) resulta entonces volver a encontrar la Cosa, el objeto perdido y faltante.

Antes de avanzar resumamos nuestros hallazgos. Abordamos la función del juicio para Lacan como principio de realidad, como la facultad por medio de la cual tenemos acceso y contacto con la realidad. Señalamos además que algo previo, relacionado con la cultura, la civilización y el lenguaje, ordena y estructura dicha realidad, que sólo a través del orden simbólico accedemos a ella, e incluso a las percepciones. Por lo anterior, el juicio como acceso a la realidad implica para Lacan que, un orden moral previo, una estructura que precede al sujeto —un orden que establece lo “bueno” o lo “malo”, lo que debería hacerse y lo que no, un cúmulo de sentido preestablecido— determina sus relaciones con la realidad. Mencionamos también que, para Lacan esa estructura lleva en su seno un elemento que permanece inaccesible, radicalmente extranjero, una falta irreparable que le brinda su insistencia y que se hace presente a cada instante.

Si el juicio está sostenido por el orden simbólico, por ese orden moral del Otro, pero dicho orden lleva en su seno una falta, ello significa que, para Lacan, no existe una posibilidad de concordancia; que no existe una correcta «adecuación a la realidad». Por ello el juicio, como contacto con la realidad mantiene un fuerte vínculo con “el deber”, con un discurso que estructura la vida humana estableciendo un orden moral ante el cual no hay posible adaptación. Entonces para el francés, el juicio y dicho orden mantienen una profunda relación con la culpa: la culpa que produce dicha inadecuación.

Podemos cuestionarnos entonces, ¿qué papel tiene el juicio para el analista? ¿Sería su papel intentar orientar al analizante por los senderos del juicio, alinearlos y alinear sus intervenciones a dicho orden moral? ¿Acaso desea para el analizante la adaptación o, es su papel encaminar al analizante por los senderos del deber y la culpa? Llegaremos a esto.

### 3.5 El valor en Lacan

De los desarrollos de Lacan con relación al juicio se desprende su concepción sobre el valor. ¿De dónde proviene el valor para el francés, de dónde obtiene su consistencia? Del filtro que ordena la realidad y desde el cual accede a ella el humano: del Otro, del orden simbólico, la estructura del lenguaje, los anudamientos significantes y la cultura.

En su texto de 1957, *“La instancia de la letra en el inconsciente, o la razón desde Freud”*, Lacan aborda la forma en que la letra —es decir, la estructura del lenguaje— se manifiesta en el hombre. En dicho escrito señala dos cualidades propias del lenguaje. La primera, el componerse de elementos diferenciales últimos: es decir de letras y fonemas, que en su concatenación pueden formar palabras. La segunda: componer dichos elementos según las leyes de un orden cerrado; es decir, como elementos sincrónicos de un mismo orden. Para ejemplificar esta segunda cualidad Lacan utiliza la figura de la cadena signifiante: una cadena compuesta de anillos cuyo collar se sella en el anillo de otro collar hecho de anillos. Con base en dichos postulados Lacan señala como una condición de la lengua que: *“(…) sólo las correlaciones del signifiante al signifiante dan en ella el patrón de toda búsqueda de significación”* (Lacan, 2009: p.469). En pocas palabras: el significado —ya lo hemos mencionado— es un efecto del enlace e intercambio signifiante.

Hago mención de lo anterior para aterrizarlo en algo muy sencillo con respecto al valor. Para Lacan el valor es un efecto de significación y por ello, una consecuencia del signifiante y su estructura. El valor viene de las conjunciones

significantes, de su intercambio, de su efecto de sentido y del lugar que las sostiene y parece brindarles consistencia: del Otro, de ese universo de sentido que precede al sujeto —el lenguaje y la cultura—.

En su escrito de 1960, *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo*, Lacan señala como función propia del Otro ser el «tesoro de los significantes». Lo anterior quiere decir, por un lado, que el Otro sería ese espacio sincrónico que contiene todos los significantes y sus posibles anudamientos; y por otro que, al cumplir esa función, es a el Otro —a ese lugar, a ese supuesto—, a quien se le pide responder por el valor de ese tesoro, es decir, determinar el valor de los significantes (2009: p.778). El Otro resulta entonces para Lacan, esa otredad fundamental de donde provienen los significantes y, a su vez, el lugar donde estos adquieren su valor. Así, el valor para Lacan es determinado por el lugar de donde proviene el significante, del reconocimiento del Otro.

Si el valor viene del Otro, el valor para el francés no proviene de un ideal, no proviene de una ideación consciente o de una voluntad deliberada, sino que es un efecto del significante, del lenguaje. Si no es un asunto de voluntad ni de consciencia, para Lacan el valor es un asunto esencialmente inconsciente.

El valor viene entonces del Otro. Sin embargo, ¿no hemos reiterado que el Otro está en falta, que el orden simbólico y el sentido tienen un agujero irreparable? ¿Qué implicaciones tendría ello para el valor? Consideramos que, para Lacan, todo valor —como todo Bien o toda significación, como todo enlace e intercambio significativo—, tiene algo de artificial; que la falta está presente en el valor.

Lo anterior implicaría para el psicoanálisis, y más importante para el analista, la imposibilidad de establecer u operar, mediante una jerarquía de valores o de «bienes» y, en consecuencia, la imposibilidad de que una organización semejante orientara los juicios e intervenciones del analista. En palabras distintas, si el analista está advertido de lo artificial que puede haber en toda valoración, de la imposibilidad de un Valor o Bien absoluto y universal, sería contradictorio que dirigiese su acción basándose en valoraciones previas. Sin embargo, si no se

orienta por valores predeterminados, ¿qué postura mantiene frente al valor? O bien, ¿cómo puede dirigir sus intervenciones sin basarse en juicios de valor?

Siguiendo los desarrollos de Lacan abordados hasta ahora, considero podemos brindar cierta respuesta. Si el analista se encuentra advertido de la falta en el Otro, de la imposibilidad de responder a la demanda del analizante, de la falta en toda valoración o sentido, estimamos que una buena parte de lo que orienta su acción es justamente sostener esa falta, no obturarla con respuestas; y desde dicha postura, permitir que el valor quede “agujereado”, que el sentido caiga, que los enlaces que parecen sostener una identidad flaqueen<sup>30</sup>. En el último apartado, abordaremos cómo puede el analista sostener una posición semejante.

Retomando el abordaje que realizamos en el primer capítulo del valor en el lenguaje coloquial, recordemos que el valor se asocia a un mérito, una importancia, una fuerza o una estimación particular o especial; en ese sentido la concepción del francés diferiría en que, dicha importancia o estimación, provendría no de un ideal sino de un enlace significativo, del lugar de donde proviene dicho enlace y sería principalmente una cuestión inconsciente.

Con respecto a la reflexión filosófica, podemos pensar que Lacan se aparta de las “teorías de los valores” y de la axiología, en tanto que, su concepción torna imposible establecer una jerarquía de los valores o la posibilidad de establecer valores fundamentales y universales. Quizá la forma de pensar el valor de Lacan, se acerca más a aquella reflexión filosófica que ubica los valores como cuestiones subjetivas o relativas, reconociendo sin embargo que, el valor no proviene de una elección racional y deliberada, sino que es determinado por un orden que escapa a la consciencia.

---

<sup>30</sup> Me parece también que, si el analista se encuentra advertido sobre el Otro, como ese lugar supuesto que sostiene el valor, ocupa un lugar especial en su acción el indagar sobre los enlaces que sostienen ciertas valoraciones, es decir, qué conjunción de significantes sostiene un valor —un sentido— especialmente presente en el discurso del analizante. Sin embargo, esa indagación no se orienta a establecer una identidad, es decir una justificación, sino que más bien busca deshacer ciertas ligazones, permitir otros enlaces significantes, quizá menos tortuosos.

### 3.6 La ética en el psicoanálisis y el deseo del analista

Hasta aquí han quedado abiertas una gran cantidad de interrogantes con respecto a la postura tan particular del analista y sus implicaciones éticas. En este apartado no pretendemos responderlas todas, pero sí, brindar algunos puntos de apoyo alrededor del tema.

Como una primera cuestión. Mencionamos que la ética, no se agota en las sanciones o las prohibiciones ante determinadas conductas, sino que conlleva siempre ciertos ideales, cierta dirección. Estos aspectos la enlazan profundamente con la acción, en la búsqueda de que las acciones se orientan hacia ciertas tendencias e ideales. Partiendo de lo anterior, para Lacan, el psicoanálisis encuentra un vínculo entre la ética, la obligación y el sentimiento de culpa; considera pues, que el sentimiento de culpa es parte del semblante de la experiencia ética<sup>31</sup>.

¿De dónde viene el enlace entre la ética y el sentimiento de culpa? Como abordáramos en los últimos párrafos del apartado del juicio, el vínculo entre la culpa y la ética se sostiene para el francés bajo el postulado de que, la relación del humano con el orden simbólico establece un orden moral, pero dicho orden, está estructurado alrededor de una falta. Lo anterior establece una imposibilidad de concordancia, una inadecuación radical entre las exigencias del orden simbólico y las acciones: una demanda imposible de colmar. Entonces para Lacan, tanto la culpa como el deseo, provienen de y se relacionan con la Cosa, con la falta presente en el Otro, con aquello que escapa y queda fuera del orden simbólico. Esto lo lleva a afirmar en el Seminario 5 que, si bien al orden simbólico le falta algo y la Ley del Otro se encuentra en falta, es el sujeto quien se siente amenazado por dicha falta, lo cual experimenta cada vez que se acerca a su deseo, es decir, cada vez que tiene contacto con el objeto faltante (2010: p.444). Encuentra por ello cierto enlace entre la culpa y el deseo.

---

<sup>31</sup> *“En efecto, si hay algo que el análisis indicó es realmente, más allá del sentimiento de obligación en sentido estricto, la importancia, la omnipresencia del sentimiento de culpa. Esta facies — llamémosla por su nombre— desagradable de la experiencia moral, tiende a ser eludida por ciertas tendencias internas de la reflexión ética (Lacan, 2007: p.12).*

Si la falta está presente en el orden de la ética, se desprenden dos consecuencias. La primera, si no hay posibilidad de acoplarse a las pautas que el orden moral establece, abre el paso a un lado sádico e insaciable con respecto a sus exigencias. La segunda, si es imposible colmar, cumplir plenamente con dichos imperativos, la Cosa parece implicar cierta falla, cierto tropiezo en el ámbito de la ética.

Así pues, para Lacan, una orientación ética en el analista, radica en el reconocimiento de lo real, es decir, el reconocimiento de aquello que escapa al orden simbólico y agujerea las certezas del orden imaginario. Por lo real, por la Cosa, por la falta, el analista no podría posicionarse en el análisis como un amo, como un Otro sin falta en posesión del saber. Advertido como está de la fisura en cada amo, en cada imperativo, el analista se abstiene de convertirse en juez o en verdugo del analizante, para no encaminar la experiencia hacia los senderos del masoquismo moral; se abstiene además del papel de mesías, evitando buscar el Bien del analizante, evitando obturar la falta irremediable mediante la sugestión.

La Cosa, interroga por tanto la posibilidad de imperativos o principios éticos absolutos; en consecuencia para Lacan, el deseo constituye el tropiezo de una postura ética universal e inflexible<sup>32</sup> (2007: p.87). El psicoanálisis cuestiona entonces los principios éticos y cuestiona los imperativos, porque reconoce el carácter sádico que puede adquirir la relación con la Cosa, con aquello por lo cual la moral se vuelve insaciable e intolerable, exigiendo más y más. Recordemos, el principio de realidad —aquél que orienta al hombre en sus relaciones con el mundo que lo rodea—, está orientado por la falta, por lo cual ésta se encuentra en cualquier realidad humana. Resumiendo, para Lacan hay una fisura en la ley del Otro y en la ética como imperativo incuestionable<sup>33</sup>.

Ampliando un poco lo anterior, para Lacan, la consciencia moral resulta algo más que una suma de necesidades o expectativas sociales, ya que se encuentra

---

<sup>32</sup> Para ejemplificar esto, Lacan aborda las propuestas éticas de Kant y de Sade en el Seminario 7.

<sup>33</sup> “(...) en su búsqueda de justificación, de asidero, de apoyo, en el sentido de la referencia al principio de realidad, la ética encuentra su propio tropiezo, su propio fracaso —quiero decir, donde estalla una aporía de la articulación mental que se llama ética” (Lacan, 2007: p.99).

determinada por la relación con el significante y la ley del discurso. Distingue así entre sociedad y cultura: la cultura como un orden más amplio implica al Otro, al significante, la estructura del lenguaje y en general la afectación del mundo humano por lo simbólico<sup>34</sup>. Es decir que, aquello que Freud concibiera como superyó encuentra su medida en las pautas y afecciones que impone el lenguaje, el orden del significante, y es por tanto más que una suma de imperativos sociales. Siguiendo lo anterior, la culpa se relaciona también con aquello que el lenguaje impone, con la insistencia del sentido y la imposibilidad de alcanzarlo. La culpa viene entonces del Otro, de la falta en la Ley, es decir que la cultura actúa como amo, pero el amo está en falta.

Lo cual nos lleva a preguntarnos, ¿cómo se planta el analista frente al dilema de la culpa? Como señalamos, si el psicoanálisis reconoce la insistencia de la Cosa, y no pretende obturar su ausencia sino sostenerla, consideramos que el analista no puede pretender eliminar o apaciguar la culpa mediante reconfortes o sugerencias, sino que intenta sostener la pregunta por aquello que la origina con relación al deseo, por el posicionamiento del sujeto frente al Otro y su falta.

Al respecto, en la primera clase del Seminario 7, Lacan precisa que una buena parte de la experiencia que atraviesa un analizante en análisis, tiene que ver con la interrogación de: *“los imperativos a menudo extraños, paradójicos, crueles, que le son propuestos por su experiencia mórbida”* (2007:p.16). Esa “experiencia mórbida” (a estas alturas lo sabemos), sería esa cara abusiva e insaciable —como demanda imposible de colmar— que establecen los imperativos éticos, que encima se experimentan como extraños, en tanto son determinados, por un lado, por las leyes generales del significante: voraces e inconscientes, y por otro, por las relaciones particulares con el significante de un sujeto, es decir, que el sujeto se

---

<sup>34</sup> *“Esta génesis del superyó, veremos, no es solamente una psicogénesis y una sociogénesis. A decir verdad, es imposible articularla ateniéndose, respecto a ella, simplemente al registro de las necesidades colectivas. Algo se impone allí, cuya instancia se distingue de la pura y simple necesidad social; esto es aquello cuya dimensión intento aquí permitirles individualizar bajo el registro de la relación del significante y de la ley del discurso. Es aquello cuyo término debemos conservar en su autonomía si queremos poder situar de modo riguroso, incluso simplemente correcto, nuestra experiencia. Aquí, sin duda, la distinción entre la cultura y la sociedad implica algo que puede considerarse nuevo, incluso divergente, respecto a lo que se presenta en cierto tipo de enseñanza de la experiencia analítica.”* (Lacan, 2007: p.15).

encuentra inmerso —y no de forma consciente o voluntaria— en dicho orden. Ante esta perspectiva podríamos cuestionarnos, ¿debe o no el analizante someterse a ese deber, a esos imperativos en ocasiones paradójicos, imposibles de colmar? O bien, ¿debería rebelarse, ponerse en contra de ellos? La forma en que el analista se posiciona frente a estas interrogantes atañe a la forma en la cual el analista acoge, aborda o responde a la demanda que el analizante le dirige: atañe pues a su ética. Llegaremos a ello.

Antes de avanzar resumamos nuestros hallazgos. Mencionamos que para Lacan el juicio, que organiza nuestra relación con la realidad, conlleva el filtro del orden simbólico; ordenado a partir de la falta. Lo anterior torna imposible para el mundo humano, una adecuación, una armonía con las exigencias que impone dicho orden. Por lo tanto el juicio —el principio de realidad— mantiene una estrecha relación con el sentimiento de culpa, el cual, como el deseo, provendría de aquello imposible, de aquello que falta siempre, de esa ausencia de concordancia entre la acción y lo que el juicio o la realidad parecen demandar.

Consideramos que de estos postulados se desprende una consecuencia ética para la experiencia analítica. Si el analista se encuentra advertido de lo anterior, sería impensable que orientara sus intervenciones hacia la búsqueda de la adaptación, hacia el fortalecimiento del yo —la instancia mediadora entre el mundo concreto y los imperativos del orden simbólico—, que buscara alinear sus intervenciones con las exigencias de la cultura, del bien o el mal social, o que se ofreciera como figura ideal buscando la identificación del analizante con su persona —que se ofertara como Otro sin falta—. Para decirlo todo, el analista no busca posicionarse como una fuente de respuestas o directrices, como un amo que demande la alineación a la moral social, ni como mentor de vida. Pasemos por fin al abordaje de su postura tan particular. Hemos señalado que la forma de responder a la demanda que el analizante le dirige tiene implicaciones éticas para el analista. ¿Cómo responde ante esta cuestión?

En la clase número veinticuatro del seminario 5, Lacan menciona que la necesidad del sujeto, al pasar por los desfiladeros del lenguaje<sup>35</sup>, tiene como consecuencia el hecho de que, a partir de entonces, toda búsqueda de satisfacción de una necesidad, conllevará un elemento adicional, una “*demanda de amor*”: un pedido dirigido al destinatario de la demanda —hacia el Otro— que no se reduce a la satisfacción de la necesidad, sino que pide siempre algo más (2010: p.435). Así, ubica dos planos simultáneos en los que se muestra la necesidad del sujeto articulada como significante: la demanda de una necesidad y la demanda de amor. Lacan enlaza estos dos planos con la transferencia y la sugestión: la transferencia como pedido de amor, la sugestión como pedido de satisfacción de una necesidad. Y entre ambos planos, evitando su anulación, manteniéndolos diferenciados, el campo del deseo (2010: p.438).

Para no obturar el campo del deseo, considera que el analista busca mantener separados la demanda y la necesidad, la transferencia y la sugestión. ¿Qué operación establece para ello? Para Lacan: “*Una ‘abstinente’ o ‘abstencionista’, la cual consiste en no ratificar nunca la demanda*” (2010: p.438). Tenemos ahí un primer señalamiento ético para el analista; ante la demanda del analizante, evita responder.

El plano de la sugestión es el plano de la necesidad, de la demanda hecha al Otro en busca de satisfacción. Si el analista responde desde ahí, por un lado, sostiene la ilusión de que el Otro tiene respuestas y, por otro, cancela la división que establece el deseo y por ello la posibilidad de la transferencia. Por tanto, el analista no responde: se encuentra advertido de no buscar postularse como voz del Bien o de la cultura. Así pues, la no respuesta del analista busca sostener el campo del deseo, como la incógnita que mantiene al sujeto dividido, como aquello

---

<sup>35</sup> Para Lacan la demanda viene del significante, del Otro y el desequilibrio que introduce, por ello nada puede colmarla:

*“La demanda es precisamente incondicionada, o más exactamente, está sometida a la única condición de la existencia del significante, porque fuera de la existencia del significante no hay ninguna apertura posible de la dimensión de amor propiamente dicha. Así, ésta depende enteramente de la existencia del significante, pero en el interior de dicha existencia no depende de ninguna articulación particular. Por esta razón no es fácil de formular, porque nada podría completarla, colmarla, ni siquiera la totalidad de mi discurso en toda mi existencia, ya que es, por otra parte, el horizonte de mis discursos”* (2010: p.440).

que evita la anulación de los planos distintos de la necesidad y la demanda. Lacan rechaza el uso de la sugestión en el análisis, para abrirse paso al plano de la transferencia, a la posibilidad de sostener el deseo, como agujero a las certezas imaginarias, como pregunta sin respuesta, como vacío.

Entonces, la respuesta del analista consiste en no satisfacer la demanda, ni siquiera en el plano verbal, porque ello llevaría a perder la línea divisoria entre la sugestión y la transferencia. Es decir, Lacan considera que el analista no debe obstaculizar lo anterior, ni favorecer dicha confusión; que en la posición de Otro en que el análisis lo coloca, su papel radica en no responder ni a la necesidad ni a la demanda. El analista en este punto ocupa un papel abstinentemente (2010: p.438).

Posteriormente, en la clase número trece del Seminario 8, alrededor del tema de la contratransferencia, Lacan aborda lo que denomina el “*ideal estoico*” o la “*apatía estoica*” del análisis. Según ésta, el analista buscaría permanecer: “*(..) insensible tanto a las seducciones como a las sevicias eventuales de ese otro con minúscula, exterior, en la medida en que ese otro de afuera siempre tiene sobre él algún poder, pequeño o grande*” (2008: p.213).

Siguiendo este señalamiento, el analista buscaría mantenerse impasible y no ceder nunca, ante los sentimientos positivos o negativos que el analizante, y su demanda, le pudieran suscitar. Sin embargo, Lacan no está convencido de que ésta sea la vía que orienta al analista. Lo anterior debido a que, por más que éste haya pasado por una experiencia de análisis, ello no lo deja fuera, no lo exime, del dominio de las pasiones, ni mucho menos, lo deja en completo control de las mismas. Es más, Lacan especula que justo por su proceso de análisis, es más probable que se encuentre en la situación contraria: en la posibilidad de sentir más amor o aversión por el analizante<sup>36</sup> (2008: pp. 213- 214).

---

<sup>36</sup> Aceptando este supuesto, podemos especular que el proceso de análisis en lugar de brindarle al analista un control rígido, estricto y obsesivo, pareciera otorgarle en su lugar cierta soltura, incluso cierta libertad. Lo cual se opondría a la idea del análisis como metodología rígida dominada por un encuadre inflexible.

Ante esta objeción, concluye que el ideal de la apatía analítica debe tener algún fundamento situado más allá del análisis del analista. Encuentra ese sustento en la sospecha de que el analista está poseído por un deseo:

*“Si el analista realiza algo así como la imagen popular, o también la imagen deontológica, de la apatía, es en la medida en que está poseído por un deseo más fuerte que aquellos deseos de los que pudiera tratarse, a saber, el de ir al grano con su paciente, tomarlo en sus brazos o tirarlo por la ventana” (2008: p.214).*

¿Por qué el analista no da rienda suelta a sus pasiones en análisis? ¿Por qué no responde ante la demanda del analizante y aboga por cierta idea de neutralidad? No porque busque deliberadamente ser apático. Para el francés, se debe a que está poseído por un deseo más allá de sus anhelos personales, de sus prejuicios y de sus propias relaciones significantes, por un deseo que sostiene la función que realiza como analista, por una *“reestructuración de su deseo”* (2008: p.215). Lacan vincula dicho cambio en el deseo que habita al analista con el deseo de muerte: con un deseo que no se apuntala en objetos, con un deseo de nada. Alrededor de esta cuestión deja abierta la pregunta por el deseo del analista y por su responsabilidad en el análisis (2008: p. 224).

Mucho tiempo después, en la clase número nueve, del Seminario 17, Lacan volvería sobre el tema de las pasiones en el analista. Abordando la cuestión del discurso del amo —a través de la figura de Yahvé—, Lacan lo caracteriza como un discurso saturado de tres pasiones: el amor, el odio y la ignorancia. A su vez, advierte que este discurso constituiría el reverso del discurso psicoanalítico (2008: p.144). En contraste y oposición a esta postura, Lacan ubica al analista en el lugar del objeto a, es decir, ocupando el lugar de la falta de objeto del deseo, y considera que, desde este posicionamiento, el analista no participa de éstas pasiones. Puesto en otras palabras, una parte importante de la función del analista, radica en la falta de respuesta ante las pasiones, no es que estén exentas en su figura, pero busca no quedar atrapado en ellas para poder ubicarse desde el lugar de la falta de objeto, buscando sostener el deseo. Alrededor de este no participar de las pasiones, Lacan ubica la neutralidad del analista (2008: p.145).

Revisemos aún otra perspectiva con Lacan, desde su escrito *Variantes de la cura tipo* (publicado por primera vez en 1955, revisado posteriormente en 1966 para su publicación en los *Escritos*); en el cual, abordando el pantanoso tema de la cura en la experiencia analítica, hablaría un poco más sobre el posicionamiento y el lugar del analista.

Sobre el tema de la cura en el psicoanálisis, Lacan considera que el asunto pasa por un “*rigor ético*” en el cual, toda cura, por más conocimientos psicoanalíticos que pueda implicar, sería una simple psicoterapia. De lo cual se desprende que, o el psicoanálisis tiene una cura distinta, o bien, que su experiencia no apunta directamente hacia una noción de cura (2009: p.312). De hecho, Lacan advierte que el *furor sanandi* —el deseo fervoroso de curar—, representa un riesgo para el analista, un deseo que podría entorpecer o incluso llegar a impedir su función.

Lacan puntúa además que en el análisis: “*el analista conserva entera la responsabilidad (...) a partir de su posición de oyente*” (2009: p.318). Es decir que, por un lado, la escucha del analista y su acto basado en la misma, determinan su posicionamiento ético y, por otro, que el analista mantiene un papel activo en el análisis desde su posición de oyente. Este papel activo, ¿no alejaría acaso al analista de la neutralidad? Llegaremos a ello.

Para Lacan además, el psicoanálisis no puede quedar reducido a una experiencia de «yo a yo», ya que esto lo dejaría como una experiencia de sugestión, un ejercicio de poder, donde el saber estaría del lado del analista, y el aprendizaje, y la aceptación ciega de sus interpretaciones, del lado del analizante. Ante esta perspectiva abre la pregunta: “*Para asumir ser la medida de la verdad de todos y cada uno de los sujetos que se confían a su asistencia, ¿qué debe ser el Yo del analista?*” (2009: p.325).

Ya hemos tocado que el analista no pertenece a una élite de hombres especiales sino al acervo de los hombres comunes. Lacan, retoma incluso la observación de Freud según la cual el analista: “*No alcanza generalmente, en su propia personalidad, el grado de normalidad al que quisiera hacer llegar a sus pacientes*”

(2009: p.326). Si —en el mejor de los casos— habiendo pasado por un proceso de análisis el analista no se ha convertido en un ser superior, ¿cómo puede analizar?

Para el francés aquello que le permite actuar como analista, sería la posibilidad de no participar en la experiencia de análisis con base en su yo. Es decir, la posibilidad de que sus intervenciones, no vengan desde ahí.<sup>37</sup> Si el analista no actúa desde el yo, vale la pena preguntarse desde dónde lo realiza. Ahondemos un poco más.

Para Lacan el Yo tiene una naturaleza imaginaria, es decir, de ilusión, de apariencia, lo cual sustenta a través de su propuesta del *estadio del espejo* como experiencia de formación del yo (2009: p.331). Si el analista se encuentra advertido de la función imaginaria del Yo, para Lacan, parte de su postura consiste en no responder a los llamados que el analizante le hace escuchar desde ahí; puesto de una manera distinta, le corresponde al analista no dejarse capturar por las demandas que el analizante le dirige (2009: p.332). Si el analista centrara su escucha sobre el yo, sobre los rasgos del carácter y la conciencia, quedaría situado bajo la influencia de su propio yo, reduciendo el análisis a un diálogo, al plano de la sugestión, al dominio imaginario, a una experiencia de comunicación y comprensión. ¿Cómo escapa el análisis de este atolladero?

La respuesta que nos posiciona ante la pregunta consiste en que, en la experiencia analítica interviene un tercer término que rompe la relación dual analista-analizante: la palabra, que introduce la dimensión simbólica, y la real (2009: p.334). Intervendría además —hemos insistido— que la escucha del analista, no se centra en el yo y sus designios, sino que se orienta hacia el inconsciente, hacia un ordenamiento significante que insiste, más allá de la conciencia y la voluntad, en el cual el sujeto queda inmerso.

Adicionalmente, Lacan señala que, para que la transferencia en análisis pueda escapar a los terrenos del plano imaginario y los efectos de la sugestión: *“sería necesario que el analista hubiera despojado la imagen narcisista de su Yo de*

---

<sup>37</sup> “¿No es el yo el que se borra para dar lugar al punto-sujeto de la interpretación?” (Lacan, 2009: p.327).

*todas las formas del deseo en que se ha constituido, para reducirla a la sola figura que, bajo sus máscaras, la sostiene: la del amo absoluto, la muerte*” (2009: p.334). Ahí ubica el término ideal para el yo del analista, cuyo único amo sería la muerte pero, ¿qué quiere decir despojarse de las formas del deseo para reducir su deseo al deseo de muerte? Despojarse de la «*imagen narcisista de su Yo*» indicaría que, para que haya análisis, hace falta que el analista sea capaz de actuar, más allá de sus prejuicios, de su saber, de la teoría. Que pueda dejar de lado sus opiniones personales, para poder cumplir la función que le es propia. Poder ir más allá de sus prejuicios implicaría entonces, posicionarse más allá del deseo de hacer el bien, del deseo de curar o el deseo de comprender, para situarse desde un deseo puro: sin objeto, un deseo de nada.

Si nos detenemos un poco en esto, caemos en cuenta que, la función del analista y la pregunta por la ética en el análisis: parecen caminar muy lejos del juicio —su función no es comprender— y, más lejos aún, de los juicios de valor —busca poder intervenir más allá y a pesar de los mismos—.

Regresando a la idea de un deseo puro en el analista, nos recuerda la posibilidad de que su función se sustente en un deseo: ahí ubica Lacan el deseo del analista. Su propuesta apunta a que el analista, para permitir el análisis, pueda ser capaz de no desear mediante su Yo, es decir, mediante sus buenas intenciones y sus prejuicios sociales —que pudieran representar el «bienestar» del analizante—.

Para sostener una postura semejante, Lacan señala que el analista requiere de: *“una ascesis (...) en la que todo saber objetivo será puesto cada vez más en estado de suspensión”*. Es decir que, hace falta poder desligarse del saber para ocupar la posición de analista —lo que llegará a nominar como el lugar del sujeto-supuesto-saber—. Ocupar ese posicionamiento implica para el francés que: *“Ningún otro saber, ya sea inmediato o construido, puede tener su preferencia para que haga de él un poder”* (2009: p. 334). Por lo tanto, mediante la suspensión de su saber, el analista se desliga de la sugestión, evitando tomar una postura ortopédica —buscando “corregir” al analizante mediante modelos prefijados o estereotipados—. Reiteramos entonces, la función del analista parece implicar, ser

capaz de escuchar e intervenir más allá de los prejuicios, no con base en juicios de valor o en su saber. El analista pues, no impone sus interpretaciones mediante una técnica<sup>38</sup>; no busca el bien —tampoco el mal— del analizante, ni busca la desaparición de sus síntomas —bajo una noción clásica de cura—; sino un posicionamiento que le permita analizar: escuchar el orden significante, el posicionamiento del sujeto e intervenir en dicho orden desde lo real.

Sin embargo, Lacan advierte que la actitud del analista no puede abandonarse a la indeterminación de una *“libertad de indiferencia”* y que la consigna de una *“neutralidad benevolente”* tampoco es indicación suficiente para su actuar. Entonces abre la pregunta, si el analista ha de ignorar su saber para poder analizar, ¿acaso hay algo que debe saber? A lo cual responde: lo que el analista debe saber es, ignorar lo que sabe (2009: pp. 334-335).

A lo anterior, podemos agregar que, para el francés, el saber del analista corresponde al dominio imaginario. En consecuencia, en análisis debe ser puesto de lado, en suspenso, para no obturar el inconsciente mediante una escucha basada en prejuicios<sup>39</sup>, para no apresurarse a obturar el deseo mediante una identidad imaginaria basada en su supuesto saber (2009: p.341). Con base en esto, Lacan sugiere que: *“el análisis no puede encontrar su medida sino en las vías de una docta ignorancia”* (2009: p.346).

Hasta aquí tenemos ya algunos señalamientos con Lacan sobre la acción del analista, que atañen a la ética. Desde un posicionamiento abstinerente, no responde ni busca satisfacer la demanda del paciente. Con base en un deseo puro —sin objeto— no se posiciona ni actúa desde su yo o sus prejuicios. Como agujero del deseo, no participa de las pasiones. Tiene una posición activa en el análisis desde

---

<sup>38</sup> *“La cuestión referida ahora al saber del analista toma su fuerza del hecho de no implicar la respuesta de que el analista sabe lo que hace, puesto que es el hecho patente de que lo desconoce, en la teoría y la técnica, el que nos ha llevado a desplazarla hacia allí”* (Lacan, 2009: p.335).

<sup>39</sup> *“El inconsciente se cierra en efecto por el hecho de que el analista ‘ya no porta la palabra’, porque sabe ya o cree saber lo que ella tiene que decir”* (Lacan, 2009: p.343).

su escucha y, mediante una postura ascética, busca suspender su saber para posibilitar el análisis, posicionarse desde un no saber que no responda al sentido.

Buscando cercar estos desarrollos y aterrizar nuestra interrogante, abordaremos por último el artículo *“De la neutralidad y del deseo del analista”*, del psicoanalista Carlos Galindo, quien aborda estas cuestiones de manera precisa.

En el texto, Galindo sostiene que hay dos factores importantes que posibilitan el análisis. Por un lado el deseo del analista. Por otro, el hecho de que la experiencia de análisis no se sustenta en un diálogo de dos personas, sino en una demanda que el analizante dirige al analista, ubicado en el lugar del Otro y no como semejante. Considerando esta postura: *“el analista está colocado en calidad de significante”*, es decir: *“en función de remitir a otro significante en una cadena discursiva”* (2014: p.138). Lo anterior, como pasamos cuenta con Lacan, tiene la importante consecuencia de alejar al psicoanálisis de una interacción de dos personas, en la cual una parte hablaría desde su patología, mientras la otra escucharía desde su saber y entendimiento, buscando la ortopedia, la corrección del «enfermo». No estar en dicha postura, y el deseo del analista, resultan entonces piezas claves que posibilitan el análisis.

Así mismo nos indica que, algo que caracteriza la escucha del analista es que no se orienta hacia el sentido o la comprensión; que justamente, no ceder ante el sentido —en su escucha o en su actuar— le permite analizar (2014: p.139). El analista se orienta entonces a mantener un no-saber, su intención no resulta pues, hacer el bien como finalidad terapéutica. Dicho posicionamiento —el no-sentido y su escucha desde ahí— es una de las formas de intervenir del analista, una forma de operar de manera analítica. Para el autor la situación puede expresarse de esta forma:

*“Quien solicita ser atendido por un psicoanalista generalmente espera recibir alivio o al menos conocer la causa de su malestar pero, en ese estado se topará en el análisis con algo no-sabido, con el inconsciente, que es lo que mueve a alguien a atenderse en la ilusión de que el psicoanalista pondrá fin a su malestar”* (2014: p.139).

Otro señalamiento importante que menciona el autor, para quien entra en análisis, es el supuesto analítico según el cual: *“Lo que le sucede al paciente no es propiciado por el entorno, por una racha de mala suerte, sino que eso, su sufrimiento, le concierne, pues la causa del sufrimiento está en uno mismo y no siempre empata con el anhelo, con el deseo de curarse”* (Galindo, 2014: p.140). De esta forma para Freud y Lacan las formaciones del inconsciente (como son lapsus, chistes, sueños, síntomas, etc.) atañen al sujeto en quien se manifiestan. De lo anterior se desprende que, el psicoanálisis se dirige hacia un tipo de sufrimiento muy particular, aquél que concierne e implica al analizante. De lo cual podemos inferir que hay sufrimientos que quedan excluidos de entrada para la experiencia analítica (podemos pensar en un malestar de orden orgánico por ejemplo). Debido a lo anterior, para Galindo:

*“Estar en análisis implica estar en una posición en la que se está dispuesto a asumir que el estado de sufrimiento en el que uno se encuentra le concierne, le corresponde, lo lleva a hablar de sí mismo y su condición a alguien que lo toma en serio, alguien que le cree, creando así el espacio en el que se expresan los imperativos de sus sufrimientos”* (Galindo, 2014: p.141).

En otras palabras, la posición del analista da paso a una escucha diferente, aquello que en su despliegue da cuenta del sufrimiento y las perturbaciones. En este sentido, el análisis es el espacio en el que la palabra y la escucha, dan paso a lo que perturba. Otra forma de expresarlo, sería repetir que la finalidad del analista, no es curar, erradicar males o comprender, sino: la posibilidad de retomar el orden del sufrimiento.

Desde esta postura, el analista está advertido de que, la causa de ese sufrimiento, la explicación del malestar, se encuentra ausente, no sólo para el analizante sino también para él. Por ende, quien demanda análisis se dirige hacia el analista suponiéndole un saber desde el cual espera una interpretación, la revelación de su síntoma y su sentido. Sin embargo, algo que sabemos por Lacan, y que Galindo trae para ser considerado en la discusión es que, la causa en el análisis, sólo se encuentra presente en la experiencia, en calidad de falta: *“Posición en la que no hay acceso a un saber que dé cuenta acerca de lo que acontece”* (2014: p.141).

En la ausencia de una respuesta por la causa, se ubica así una condición indispensable para una intervención psicoanalítica. Lo cual nos hace recordar los señalamientos analíticos de no responder a la demanda, no obrar mediante la sugestión, y la suspensión del saber del analista; empata además con la sugerencia de no ceder ante el sentido.

¿Por qué la causa se manifestaría en forma de ausencia, de imposibilidad? Debido a la afección del orden simbólico en el mundo humano. Recordemos, el orden significativo introduce un resto en el mundo humano que escapa a la voluntad y a la conciencia, algo que falta. Así: *“nuestro discurso y actuar está comandado por un resto que no aparece, falta, y faltando es como se muestra, un resto que responde a un orden simbólico, articulado a la cadena significativa”* (2014: p.142).

Galindo nos recuerda de esta manera, que existe algo imposible de decir, aquello que la demanda jamás alcanza, aquello que queda excluido por más que uno se esfuerce por decirlo (2014: p.142). Con Freud lo abordábamos como el objeto perdido, la pérdida del objeto del deseo. Con Lacan como la Cosa del mundo, el resto que el orden significativo introduce, la inadecuación que deja el orden simbólico, o el agujero de lo real. Por todo ello: *“Cuando alguien solicita análisis, no precisamente viene afectado por lo que dice que le sucede. Hay algo más que es del orden de lo simbólico y desde este orden está imposibilitado de decir”* (Galindo, 2014: p.142). Lo cual sería una invitación hacia el analista para no dejarse cautivar o atrapar por aquello que el analizante le demanda. El psicoanálisis trata por tanto de las interrogantes que provoca lo que falta.<sup>40</sup> Para el psicoanálisis el síntoma se toma como una verdad que insiste: la verdad de la falta originaria. El síntoma sería una demanda dirigida al Otro, un pedido de respuesta, pero el Otro no la tiene.

---

<sup>40</sup> *“¿Cómo nombrar eso que escapa a la cadena del habla, al ser consciente, y que da causa a la determinación inconsciente, eso que no alcanzamos a decir en nuestra demanda de análisis? De eso trata el psicoanálisis, de las interrogantes que provoca lo que falta”* (Galindo, 2014: p.143).

Llegamos con ello al posicionamiento del analista frente a la demanda. Siguiendo a Galindo la demanda —que parte de la voz sufriente, el medio por el cual accede el analista al sufrimiento— encuentra su contrapunto, en el deseo del analista, un deseo que sostiene el eje del análisis y que se muestra: “(...) *como todo deseo, deseo de nada, por no tener objeto*” (2014: p.145). Es decir que el analista se posiciona, se orienta, desde un deseo puro, a saber, un deseo que no se apuntala en un objeto. Dicho posicionamiento daría cuenta de la importancia: de su falta de respuesta ante la demanda, de su falta de participación en las pasiones, de su esfuerzo por no intervenir desde el saber o el sentido.

Sobre el tema de la respuesta del analista frente la demanda, podemos recurrir a una cita de Freud para dar cuenta de que él propone la indiferencia como una medida para lidiar con la contratransferencia: “*Opino, pues, que no es lícito desmentir la indiferencia que, mediante el sofrenamiento de la contratransferencia, uno ha adquirido*” (Freud, 1915: p.168).

Para Freud, el psicoanalista debe ser indiferente: en el sentido de no dejarse llevar por los sentimientos que puedan producirle los dichos del paciente, y sugiere que el tratamiento analítico se debe llevar a cabo en cierto «estado de abstinencia», en la cual radica un rasgo de tipo ético:

*“Nos negamos de manera terminante a hacer del paciente que se pone en nuestras manos en busca de auxilio un patrimonio personal, a plasmar por él su destino, a imponerle nuestros ideales y, con la arrogancia del creador, a complacernos en nuestra obra luego de haberlo formado a nuestra imagen y semejanza (...) no se debe educar al enfermo para que se asemeje a nosotros”* (Freud, 1919, p.160).

Es decir que, como posteriormente Lacan retomará, Freud asienta la idea de que el analista ha de dejar de lado sus ideales y sus prejuicios para poder analizar. Sin embargo, alrededor de esta cuestión, compartimos con Galindo que si bien, la indiferencia para Freud es una manera de advertir y de sugerir, no constituye una regla o una indicación inflexible para el analista.

Sobre el posicionamiento de Lacan frente a esta cuestión, Galindo menciona que en un inicio coincidió con Freud y apuntó hacia la indiferencia, pero, después da

un importante viraje al introducir su propuesta del deseo del analista (2014: p.151). El deseo del analista aparta de la indiferencia o la apatía: hace a un lado la indiferencia para poder intervenir. Vemos pues que este señalamiento se aleja un tanto de la neutralidad y de la indiferencia, debido a que el analista participa y ocupa un papel activo en el análisis. Además, el deseo del analista se aparta del ideal de un analista neutral ya que, en tanto ideal, esta intención llevaría a una práctica normativizada a partir de un significante: el encuadre (2014: p.155).

Para salir de esta postura de neutralidad como inacción, como inactividad forzada, Lacan propone una neutralidad sostenida en el acto analítico, un acto sostenido por el deseo del analista. No se trata entonces, del ideal del analista neutral sino, de la función que cumple el deseo del analista: sostener la oposición entre la demanda y el deseo. Lo cual implicaría lo que ya tocábamos con Lacan: no responder, no buscar colmar la demanda, sostener la falta, la incógnita del deseo, aquello que escapa a la demanda y al orden simbólico.

De esta forma, buscando no cumplir con las demandas de satisfacción que se emiten desde la transferencia y no participar en los efectos de la sugestión, Lacan retoma la propuesta de Freud; pero le da un giro al mantener la transferencia y la sugestión como planos distintos (2014: p.155). La abstinencia para Lacan consiste entonces en no ratificar nunca la demanda del analizante. Abstención que no es equivalente a no actuar. Orienta al analista por lo real, introduciendo una novedad en el orden simbólico: la falta. La abstención resulta entonces para Lacan el garante de una práctica orientada por lo real.

Así pues, el analista se calla, da pie al silencio, trata de colocarse en una posición en la que pueda operar callando; lo cual no es equivalente a decir que no habla, porque lo hace, pero al hablar se abstiene. ¿De qué? De hablar desde su yo, desde sus prejuicios, de hablar desde una postura de saber; en pocas palabras, de hablar proporcionando sentido o respondiendo a la demanda. Siguiendo con ello, como ya tocábamos, el análisis no es una experiencia que se lleva a cabo por medio de la conversación o el diálogo. El analista no conversa o dialoga, en tanto que, aun hablando calla, se abstiene del sentido. Así pues:

*“Dentro de la sesión de análisis no hay intersubjetividad, el sujeto no se dirige al otro, al semejante de manera directa, sino colocando en el otro la función del Otro. En este sentido el analista al estar colocado como real en el simbólico, en el lugar del Otro recibe el mensaje pero éste retorna a su emisor invertido. No es del analista al paciente, sino que la vuelta se da en la lógica del discurso y bajo la función de la demanda. Demanda que siempre implica al Otro, y el más allá de la demanda en este contexto es el deseo”* (Galindo, 2014: p.157).

El analizante habla al analista, pero no se dirige a él como semejante sino que coloca en él al Otro. El analista como Otro no tiene una respuesta, está colocado como real, como agujero en lo simbólico, devuelve la falta de respuesta. Al no responder a la demanda y no ceder ante el sentido, el analista con su actuar, posibilita el deseo. El posicionamiento del analista, como revisáramos con Lacan en el Seminario 17, consiste de esta manera, en no participar de las pasiones, de no responder a ellas. En este contexto Lacan vincula la posición del analista con el objeto a —la falta de objeto del deseo, la falta irreparable en el Otro—; y es capaz de sostener esa función con base en el deseo del analista.

Cuando Lacan habla del deseo jamás apunta a decir qué se desea. Lo cual se debe a que, como muestra el recorrido que hemos realizado, el deseo no tiene objeto, no hay un objeto que colme el deseo, sino más bien un agujero, una ausencia irreparable que el fantasma trata de obturar mediante deseos concretos (2014: p.159). Si el deseo no tiene objeto, el deseo del analista, como un deseo puro, es sencillamente un deseo de nada, lo cual sostiene la operación activa del analista. Galindo citando a Lacan, nos menciona que: *“La particularidad de lo activo proviene de una posición vinculada al deseo, por tal motivo no son suficientes los contenidos inconscientes del analizante, es necesaria una operación activa por parte del analista, algo debe hacer, «la ilusión debe desfallecer con la búsqueda de guía»*” (2014: p.159).

Lo cual quiere decir que el posicionamiento activo del analista tiene una finalidad. Contribuye a que, en la búsqueda que se origina a partir del sujeto-supuesto-saber, aquella que da pie al análisis, desfallezca la ilusión que orienta dicha búsqueda, a saber, la ilusión de que el Otro puede aportar el reconocimiento; la ilusión de que el Otro está completo —no está en falta— y posee una respuesta

para el sujeto, un significante que lo represente. El deseo del analista entra así en análisis como la función que busca hacer desfallecer: *la ilusión de ser a partir de un significante* (Galindo, 2014: p.159). Busca hacer caer la ilusión que da inicio al análisis: hacer caer el supuesto saber que tendría el Otro acerca del sujeto.

Entonces para Lacan el deseo del analista sostiene la transferencia en análisis e interviene sobre ella: hasta que ésta desfallezca. El motor del análisis resulta pues el deseo del analista; el analista echa a andar el análisis con sus intervenciones y su posición activa que parte del deseo, no es la transferencia o el analizante, el motor está del lado del analista y de aquello que lo orienta, el deseo del analista. El deseo del analista es como un *deseo sin fantasma*, es decir, un deseo de nada; por lo cual el psicoanalista no podría querer algo del paciente. Desde ahí el analista se desliga de ser partícipe de las pasiones, de responder al sentido o a las demandas del analizante; de pretenderlo orientar, educar o curar (Galindo, 2014: p.160). Su posición, tiende al silencio, a mantenerse en la neutralidad y en la abstención de participar en dar respuestas a las demandas y necesidades del analizante: permitiendo el análisis de las cadenas simbólicas en las que el sujeto se encuentra inmerso y buscando la extinción del sujeto-supuesto-saber que las sostiene.

Así pues, no habría una moral específica que oriente o caracterice la acción del analista, entendida como un compendio de normas o hábitos que justifiquen o evalúen su actuar. Pero, desde el psicoanálisis, existen principios éticos que orientan al analista: sostener la pregunta por el sufrimiento, ignorar su saber, abstenerse de responder a la demanda, de proporcionar sentido, intervenir desde el deseo del analista y no desde su yo y sus prejuicios. Lo anterior hace constar, que el papel del analista se encuentra muy lejos del de hacer de juez, mediante juicios sostenidos desde el valor, sino que busca mantener ciertos principios que orientan su acto y su función. Recordemos, el principio de realidad y el juicio, están sostenidos por el orden simbólico, influenciados por la cultura y la civilización, por el Otro; el principio de realidad y el juicio llevan entonces a los senderos de la culpa insaciable, la que instaura la falta en el Otro. No es que el

analista pretenda eliminar o apaciguar dicha culpa, sino posicionarse en un lugar distinto: no en lo simbólico, sino en lo real. No interviene como amo, desde una postura de saber, sino renunciando a su saber, respetando el deseo, haciendo desfallecer la ilusión de la completud y la beatitud: como analista.

## CONCLUSIONES

Al pensar en la redacción de estas palabras finales, la parte obsesiva de mi pensamiento contempló retomar todos y cada uno de los hallazgos que éste trabajo ha representado para mí, desde el primer hasta el último apartado. Para no rellenar veinte cuartillas con aquello que ya fue escrito-dicho, y ya que las conclusiones y hallazgos de cada apartado se encuentran al final de cada uno, me limitaré a retomar aquellos que me parecen los más importantes con relación a la pregunta rectora de esta investigación.

La respuesta a la que llego y la tesis que sostengo, es de lo más simple: la ética en el psicoanálisis —con base en Freud y en Lacan— no tiene que ver con, ni es atravesada por, juicios de valor.

En el primer capítulo, tratando de caracterizar a la ética mencionamos cierta acepción que la contempla como el estudio de los hábitos y el carácter, es decir, como el estudio de los rasgos distintivos, elementales o particulares de alguna cuestión. Sobre esa línea dejamos abierta la pregunta sobre, si la ética en el psicoanálisis comprende o no sus marcas o cualidades distintivas. Pienso que la respuesta puede ser un «sí», lo cual nos lleva a su vez a otra interrogante, ¿si un analista —psicólogo o psiquiatra— dice llevar su práctica clínica desde el psicoanálisis, a qué se compromete con dicha afirmación?

Al respecto, podemos mencionar que, la experiencia del psicoanálisis no tiene como finalidad la remoción de los síntomas, la búsqueda de una cura (como restauración de un estado anterior), o la búsqueda de un estado de «salud». Con base en el papel fundamental que el psicoanálisis concede a la falta, y a la inadecuación que introduce el deseo en el mundo humano, considero que, partiendo de estos supuestos no puede existir una noción de «normalidad», de «salud», o de «bienestar»; en su lugar, considero que para el psicoanálisis pueden existir, distintas formas de relación con aquello que falta. En consecuencia, estimo que aquellas experiencias cuya finalidad resulta el intento de eliminar los síntomas, la búsqueda del «bienestar» o la «salud mental» del paciente, caminan por un rumbo distinto. Lo anterior, no equivale a decir que un proceso de análisis

no pueda tener efectos análogos, pero denota que no resultan objetivos o finalidades. Tampoco equivale a un intento por desvirtuar las prácticas encaminadas hacia estos objetivos, simplemente señalo que el psicoanálisis tiene un enfoque distinto.

Repetimos además que, la experiencia del psicoanálisis proviene de la forma en la que el analista responde ante la(s) demanda(s) del paciente. Y su respuesta a su vez, proviene de la función que cumple para él el deseo del analista: sostener la falta de objeto del deseo, la ausencia del sentido en el orden simbólico —la falta en el Otro—, el agujero de lo real. Desde dicho posicionamiento, el analista posee un papel activo en la experiencia de análisis, no es neutral o imparcial, participa, actúa y responde desde ese lugar y, con ello, introduce la ética en la experiencia: desde el respeto y el reconocimiento de la falta, desde su escucha que no busca precipitarse hacia el sentido, desde la novedad que instauro su falta de respuesta y su actuar desde ahí.

Del deseo del analista se deriva en consecuencia que éste: 1) No responde a, ni busca satisfacer, la demanda del paciente. 2) Busca no escuchar, posicionarse o actuar, desde su yo o sus prejuicios (su función consiste justamente en poder dejar de lado sus prejuicios y su saber para actuar analíticamente). 3) No participa de las pasiones. 4) Busca suspender su saber y sostenerse desde un no-sentido, lo cual permite la novedad de su escucha y su acción. 5) Retoma el orden del sufrimiento, sosteniendo las interrogantes que provoca lo que falta. 6) Evita responder como amo, desde un lugar de saber y poder (evita sostener el sujeto-supuesto-saber). 7) Permite el análisis de las cadenas simbólicas en las que el sujeto se encuentra inmerso, a la vez que, contribuye con su acción a que desfallezca la ilusión que las sostiene: el sujeto-supuesto-saber, el supuesto saber que tendría el Otro acerca del sujeto, la ilusión de que el Otro puede aportar el reconocimiento, que no está en falta y posee una respuesta para el sujeto —un significante o una serie de significantes que lo representen—.

Considero entonces que, no habría una moral específica para orientar o caracterizar la acción del analista, entendida como un compendio de normas o

hábitos que justifiquen o evalúen sus actos; no hay modelos fijos de intervención ni un método rígido e inflexible. Pero considero que, si uno pretende posicionarse desde la docta ignorancia del psicoanálisis, existen principios éticos para orientarse: sostener la pregunta por el sufrimiento, ignorar su saber y no precipitarse hacia el sentido, abstenerse de responder a la demanda, intervenir desde la función que cumple el deseo del analista y no desde los prejuicios y el yo propios —que bien pudieran desear la cura del analizante, o su bienestar—. El analista se desliga del bien y del mal de la cultura para deslizarse hacia la ética.

Lo anterior deja constancia de que, el lugar del analista se encuentra lejos, muy lejos, del lugar de un «juez». No busca escuchar o intervenir con base en juicios, orientado por su «buen juicio», o sosteniendo juicios de valor. No podría estar sustentando sus intervenciones desde el juicio, porque no tiene un saber previo de lo que acontece, y parte de su función consiste en resistir la tentación de precipitarse al sentido. Recordemos además que, el principio de realidad y el juicio, están sostenidos por el filtro del orden simbólico, influenciados por la cultura y la civilización, por el Otro. El humano sólo tiene acceso a la realidad desde dicho orden, lo cual establece un ordenamiento moral. De lo cual se desprende que, si el analista se alinea con dicho orden, cultural y moral, llevaría al analizante hacia los senderos del masoquismo moral —y la culpa insaciable—, de un deber inflexible o un actuar programado, a una búsqueda de una adecuación imposible que pretendería —sin lograrlo— obturar el agujero del deseo. Lo cual no equivale a decir, que el analista pretende eliminar o apaciguar la culpa: busca sostener la pregunta por aquello que la relaciona con el deseo, ya que ambos provienen de la falta. El análisis busca entonces una relación distinta con el agujero de lo real.

Considero pues que el objetivo del psicoanálisis no es llegar a encontrar un Soberano Bien, un deseo, una anhelo particular al cual serle fiel, una identidad a seguir, una serie de valoraciones o prioridades a las cuales alinearse, una serie de imperativos o ideales; sino, poder dar cuenta de aquello que moviliza y lleva a la acción: la insistencia perpetua de la falta del deseo.

La ética en el psicoanálisis reconoce por tanto que en todo deber y en todo ideal, hay algo artificioso, lo cual torna imposible la búsqueda de un deber o un ideal absoluto y universal. En ello me parece, radica la diferencia esencial de la ética en el psicoanálisis, su distinción con relación a los posicionamientos de la filosofía o las acepciones usuales alrededor de la ética.

Podemos preguntarnos por último, ¿a través del camino recorrido, no podemos decir que el Bien que sostiene la ética en el psicoanálisis —su valoración y pilar fundamental— es la falta? En cierta forma, considero que sí, pero en todo caso, sería un bien paradójico: un bien que cuestionaría la existencia y posibilidad de un Bien, absoluto y universal, un bien extraviado, perdido e irrecuperable.

## BIBLIOGRAFÍA

Abbagnano, N. (2004). Diccionario de Filosofía. Fondo de Cultura Económica: México.

Audi, R. (2004). *Diccionario Akal de Filosofía*. Ediciones Akal, S.A.: Madrid, España.

Corominas, J. y A. Pascual J. (1992) *Diccionario Crítico Etimológico castellano e hispánico*. Vol. II Editorial Gredos, S.A.: Madrid.

Corominas, J. y A. Pascual J. (1992) *Diccionario Crítico Etimológico castellano e hispánico*. Vol. IV Editorial Gredos, S.A.: Madrid.

Cortina, A. y Martínez, E. (2001). *Ética*. Ediciones Akal, S.A.: Madrid.

Cumbre, (1983). *Enciclopedia ilustrada Cumbre*. (Vol. XIV). Editorial Cumbre, S.A.: México.

De Saussure, F. (1945). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada.

Dor, J. (1986). *Introducción a la lectura de Lacan*. Barcelona: Gedisa.

Ferrater, M. (1983). *Diccionario de Filosofía Abreviado*. Editorial Hermes: México.

Ferrater M. (1994). *Diccionario de Filosofía*. Editorial Ariel, S.A: Barcelona.

Freud S. (1895). *Proyecto de Psicología*, en *Obras Completas*, vol. I. Buenos Aires: Amorrortu, 2004, 2ª ed.

Freud S. (1900). *La interpretación de los sueños*, en *Obras Completas*, vol. V. Buenos Aires: Amorrortu, 2004, 2ª ed.

Freud S. (1911). *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico*, en *Obras Completas*, vol. XII. Buenos Aires: Amorrortu, 2004, 2ª ed.

Freud S. (1915). *Puntualizaciones sobre el amor de transferencia (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, III)*, en *Obras Completas*, vol XII. Buenos Aires: Amorrortu, 2004, 2ª ed.

Freud S. (1915). *La represión*, en *Obras Completas*, vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 2004, 2ª ed.

Freud S. (1925). *La negación*, en *Obras Completas*, vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu, 2004, 2ª ed.

Galindo, C. (2014). *De la neutralidad y del deseo del analista*, en *El campo psicoanalítico. Reflexiones y construcciones*. Taberna librería editores: México.

García, J. (1988). *Ética*. Universidad Autónoma de Querétaro: México.

Gómez de Silva, G. (1988). *Breve diccionario etimológico de la lengua española*. Fondo de cultura económica: México.

Lacan, J. (1984). *Las psicosis. (Seminario 3)*. Buenos Aires: Paidós, 2009.

Lacan, J. (2007). *El seminario 7. La ética del psicoanálisis, (1959-1960)*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (2008). *Seminario 8. La Transferencia, (1960-1961)*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (2009). *Escritos 1*. México: Siglo XXI.

Lacan, J. (2009). *Variantes de la cura tipo en Escritos 1*. México: Siglo XXI.

Lacan, J. (2009). *La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud en Escritos 1*. México: Siglo XXI.

Lacan, J. (2010). *El seminario 5. Las formaciones del inconsciente, (1957-1958)*. Buenos Aires: Paidós.

Moliner, M. (2007). *Diccionario de uso del español*. Gredos: Madrid.

Rabinovich D. (2014). *El concepto de objeto en la teoría psicoanalítica*. Buenos Aires: Manantial.

Safouan, M. (2008). *Lacanianana*. Buenos Aires: Paidós.