

APUNTES LACANIANOS PARA UNA ÉTICA DEL PRÓJIMO SIN PRÓJIMO

GUILLEM MARTÍ SOLER
Universitat Ramon Llull

RESUMEN: Este artículo propone una interpretación de las ideas de Jacques Lacan sobre el amor al prójimo, expuestas en el seminario *La ética del psicoanálisis*, situándolas en el contexto más amplio de la llamada ética postconvencional. En contraste con otros aprovechamientos de la herencia freudiana, se muestra que la noción lacaniana del prójimo, íntimamente ligada a su idea de goce (*jouissance*), implica una problematización del concepto de reconocimiento desde el interior mismo de la intersubjetividad. Finalmente, se sugiere que la posición lacaniana enlaza con una ética de la hospitalidad que asume al prójimo sin reducirlo a lo reconocible.

PALABRAS CLAVE: prójimo; ética postconvencional; reconocimiento; *jouissance*; hospitalidad.

Lacanian notes for an ethics of the neighbor without neighbor

ABSTRACT: This paper poses an interpretation of Jacques Lacan's ideas on love of one's neighbor, which are presented in the seminar *The Ethics of Psychoanalysis*, and contextualize them within the framework of post-conventional Ethics. Diverging from alternative uses of Freudian's legacy, we uphold that Lacanian concept of neighbor, closely attached to the *jouissance*, calls into question the concept of recognition from the very inside of intersubjectivity. Finally, we suggest that Lacanian position links with an ethics of hospitality in which neighbor is taken on without reducing him to someone/something recognizable.

KEY WORDS: Neighbor; Post-conventional ethics; Recognition; Jouissance; Hospitality.

1. LA ÉTICA DEL PSICOANÁLISIS Y EL PRÓJIMO

El seminario que impartió Jacques Lacan entre 1959 y 1960, *La ética del psicoanálisis*¹, tiene un estatus particular; y un tanto paradójico, en el conjunto de su enseñanza. Parte de su singularidad se debe a factores que no contribuyen a su posteridad: en *La ética* encontramos un Lacan que cuestiona algunos de los presupuestos de un discurso que ya había hecho considerable poso desde sus inicios, en 1953. Pero, al mismo tiempo, encontramos un Lacan que todavía no formula resueltamente un cambio de paradigma, como sí ocurrirá en 1964, con el seminario sobre *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*². Por otro lado, hay factores que convierten a *La ética* en un seminario de referencia, especialmente entre

¹ Lacan, Jacques. *L'éthique de la psychanalyse (Le Séminaire. Livre VII)*. Seuil, 1986. Traducción castellana citada: Lacan, Jacques. *El seminario de Jacques Lacan, libro 7. La ética del psicoanálisis*. Paidós, 2009. En adelante, cuando no se requiera mayor aclaración, abreviamos *La ética*.

² Lacan, Jacques. *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (Le Séminaire. Livre XI)*. Seuil, 1973.

un público filosófico³ no necesariamente avezado al psicoanálisis ni a la orientación más clínica de los primeros seminarios de Lacan. El Lacan de *La ética* —sin dejar de ser Lacan, por supuesto— es un orador que dispensa buena dosis de argumentación, no habiendo todavía entrado en el desfiladero de los crípticos aforismos (del tipo «No hay relación sexual» o «La mujer no existe») ni de los lenguajes formales a los que echará mano (teoría de conjuntos, topología, lógica de los cuantificadores, etc.). Sin embargo, en *La ética* se aminora significativamente el comentario de detalle sobre el texto de Freud y de otros psicoanalistas, así como la producción de conceptos y «esquemas» que supuestamente permitirían un fructífero retorno a Freud *made in Lacan*⁴. Así, *La ética* es quizá uno de los seminarios más accesibles para aquellos que desean subirse al tren de la enseñanza lacaniana sin tener que pasar por un buen número de estaciones previas. Todo lo cual no significa que sea un seminario fácil de digerir. Entre otras cosas por su eclecticismo. Lacan multiplica las referencias a temas, conceptos y autores en un discurso de asociación libre que ha dejado definitivamente atrás la apelación a un público formado exclusivamente por psicoanalistas.

Es en este magma que emerge la figura del prójimo⁵. El presente artículo pretende acercarse a esta figura; una figura con poco protagonismo en el discurso de Lacan, pero cuya aparición en *La ética* está preñada de consecuencias. Aquí, no se pretende ofrecer una lectura completa y sistemática del seminario de 1959-60, ni siquiera una lectura detallada de todas las apariciones del prójimo. El interés no es exegético. Lo que se pretende es subrayar ciertas vertientes de la temática del prójimo en Lacan y sus implicaciones tanto dentro como más allá del psicoanálisis. En este sentido, el artículo se ocupará de dar una imagen general del papel que juega el prójimo en *La ética*, y de soslayo, en el global del pensamiento lacaniano, pero se apoyará en una mirada de filosofía social externa al discurso psicoanalítico.

La hipótesis es que la figura del prójimo permite acercarse al pensamiento de Lacan en un triple nivel de lectura. En primer lugar, a nivel interno del discurso lacaniano. El prójimo, como decíamos, no tiene un extenso ni asentado protagonismo en la conceptografía lacaniana, pero no es en absoluto un concepto insignificante. Su sentido es un tanto ambiguo, pues tanto puede servir para referirse al «otro» (*autre*) en un sentido genérico y pre-psicoanalítico (una pre-comprensión de la alteridad previa a la distinción lacaniana entre *le petit autre* y *le Grand Autre*), como servir para referirse a una dimensión muy específica de la alteridad, descubierta como obstáculo a la intersubjetividad *sui generis* de la cura psicoanalítica. En este segundo sentido, la aparición del prójimo en *La ética* supone un decisivo cuestionamiento de la dimensión de la alteridad tal y como Lacan la había desarrollado hasta el momento a través de la dualidad de lo imaginario y lo simbólico. El prójimo no viene simplemente a completar al otro imaginario y al Otro simbólico;

³ A lo cual ha contribuido, en no poca medida, la popularización de Lacan *via* Slavoj Žižek.

⁴ Un dato revelador: el seminario inmediatamente anterior, *El deseo y su interpretación*, se consagra en buena medida a la construcción del famoso grafo del deseo (grafo que ya se había esbozado un año antes, en el seminario sobre *Las formaciones del inconsciente*), del que, sin embargo, no hay apenas rastro en *La ética del psicoanálisis*.

⁵ En francés: *prochain*, término con el que Lacan traduce el *Nebenmensch* de Freud (Lacan, Jacques., *L'Étique de la psychanalyse (Le Séminaire. Livre VII)*. (Seuil, 1986), 92)

implica más bien la introducción de un elemento perturbador en la raíz misma del «sistema» lacaniano, en la capacidad del concepto del Otro/otro (y, diríamos, del concepto *en general*) para desentrañar el inconsciente. Con la noción aparentemente prosaica del prójimo Lacan viene a reconocer la insuficiencia de su acercamiento anterior para dar cuenta de algo que emerge precisamente en la medida en que el psicoanálisis trata con un sujeto que está originariamente remitido al otro.

Esto tiene mucho que ver con la que quizá sea la característica más destacable de *La ética*, a saber, su posición de transición en el conjunto de la enseñanza de Lacan. Este seminario supone la problematización de premisas anteriores y la introducción de cuestiones que determinarán en lo sucesivo la suerte del psicoanálisis lacaniano. Sin duda, la noción en la que se concentra este carácter de ruptura es la del goce (*jouissance*). Puede decirse que es en este seminario cuando se introduce este concepto en una acepción «propiamente» lacaniana⁶. Al mismo tiempo, podría decirse que la función del goce en *La ética* se reduce a ser una negatividad, operando como un principio de desfundamentación que pone en jaque la propia construcción teórica de Lacan. Este carácter de negatividad se convertirá, de *La ética* en adelante, en una nota distintiva del goce. Pese a la gran elasticidad del concepto, Lacan ya no se desdice de esta caracterización de mínimos: la *jouissance* como *hors-sens*. Ahora bien, a efectos de lo que nos interesa aquí, lo importante es que en *La ética* hallamos una equiparación casi completa entre el goce y el prójimo. Y esto es algo que también sienta un precedente clave: pese a las modulaciones de la *jouissance*, y a la desaparición del término *prochain* del discurso de Lacan, puede afirmarse que el goce mienta siempre algo relativo a una incidencia radical del prójimo en el sujeto⁷.

En segundo lugar, la figura del prójimo —una vez se ha señalado su vínculo esencial con el goce— permite destacar ciertos rasgos distintivos del lacanismo en relación con otras orientaciones del psicoanálisis. En particular, con el llamado psicoanálisis de las relaciones de objeto⁸. Lo que podríamos llamar el período de «ciencia normal» del lacanismo —el período centrado en la determinación de lo simbólico sobre el deseo del sujeto— se desarrolló debatiendo, y diferenciándose, del psicoanálisis de las relaciones objetales⁹. Frente a esto, la extracción del célebre objeto *a* respecto del campo de lo imaginario-simbólico supone una suerte de «retorno» a la prioridad de lo objetal y, por tanto, como ha sugerido Miller, un

⁶ La *jouissance*, término que traduce y a la vez desplaza radicalmente el *Lust* freudiano, aparece en el Lacan anterior a 1959 (v. Jadin, J.-M. and Ritter, M. (dir.), *La jouissance au fil de l'enseignement de Lacan*. Ed. Eres, 2009). Sin embargo, como explica didácticamente Jacques-Alain Miller, la *jouissance* era tratada, casi como un epifenómeno, dentro de la lógica, primero del narcisismo, y luego de la relación simbólica con el Otro (v. Miller, Jacques-Allain. *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica* (Paidós, 2003), 221s). Lo que precisamente emerge con *La ética* es un goce diferenciado y antagónico con respecto de lo simbólico-imaginario. Y todavía más: el reconocimiento de que la *jouissance* es la problemática esencial y la razón de ser del psicoanálisis (idea que se mantendrá invariable hasta el final de la enseñanza de Lacan).

⁷ Lacan, Jacques. *D'un Autre à l'autre (Le Séminaire. Livre XVI)*. (Seuil, 2006), 225.

⁸ Con «psicoanálisis de las relaciones objetales» se suele mentar una orientación que se difracta a partir de los trabajos de Melanie Klein y que tiene contornos muchos más difusos que el lacanismo. Aquí entenderemos que abarca una serie de autores, como Ronald Fairbairn, Wilfred Bion, Donald Meltzer, Frances Tustin, incluyendo también a Donald Winnicott.

⁹ Lacan, Jacques. *Les formations de l'inconscient (Le Séminaire. Livre V)*. Seuil, 1998.

acercamiento a premisas kleinianas¹⁰. Sin embargo, precisamente ahí la cuestión del goce —luego, la cuestión del prójimo— marca una diferencia irreductible. El prójimo, en cuanto dimensión de la alteridad saturada de goce, es, por definición, aquello que nunca va a poder ser «objeto» de una relación.

No es este el lugar para llevar a cabo un análisis detallado de las afinidades y desacuerdos entre el psicoanálisis de corte lacaniano y el de las relaciones objetales. Aquí, esta cuestión nos interesa únicamente en la medida en que es este último el que ha servido de base para un aprovechamiento del psicoanálisis por parte de cierta filosofía social, lo que nos lleva al tercer, y último, nivel de lectura. Como veremos, la figura del prójimo y la problemática ética que se le vincula permiten situar *La ética del psicoanálisis* sobre un trasfondo filosófico no explicitado en el seminario, pero de gran calado; a saber: la cuestión de la racionalización moral y social. Es aquí, entonces, donde las tesis de Lacan entran en tensión con los presupuestos del psicoanálisis de las relaciones de objeto que algunos han importado al campo de la teorización social, plegándolos bajo los intereses de una teoría del reconocimiento. Nos referimos a la figura de Axel Honneth, quien en 2003, propuso un «rejuvenecimiento» del psicoanálisis enteramente basado en premisas post-kleinianas¹¹. Aunque en este artículo no trataremos en detalle la propuesta de Honneth, si pudiera mostrarse que el prójimo lacaniano tiene algo que aportar en este debate, habríamos contribuido a reivindicar la vigencia del seminario sobre *La ética del psicoanálisis* en un contexto en el que raramente es tenido en cuenta. Anticipando la conclusión: mientras que el paradigma de la lucha por el reconocimiento propone fluidificar las relaciones objetales elevándolas a un ágora dialógica intrapsíquica¹², en Lacan encontramos algo mucho más cercano a una dialéctica negativa, en la que el sujeto se ve enfrentado, y a la vez, impulsado, por un objeto radicalmente perdido, una opacidad irreductible.

Esto permite llevar a cabo un doble desplazamiento: hacia «atrás», permite reconectar el enfoque de Lacan con el abordaje que precisamente Honneth considera «envejecido», el de la primera generación de francfortianos. El «destino» que le da Lacan a su propia dialéctica del deseo en *La Ética* mimetiza el carácter auto-ofuscante de la dialéctica de la razón de Horkheimer y Adorno¹³. Pero, más importante que esto: encontramos en Lacan una perspectiva antinómica del psicoanálisis¹⁴ que, desde su irreductibilidad a la sociología (algo que Honneth obvia), da cuenta de una fractura insalvable entre individuo y sociedad sobre la que insistió repetidamente Adorno¹⁵. Luego, hacia «adelante», la prioridad del Otro, en la estela de un giro lingüístico o, si se quiere, de un «giro habermasiano», permite conectar el pensamiento de Lacan con una filosofía que asume que, para entender al sujeto, hay que partir de una remisión al prójimo, sin caer, no obstante, ni en la Escala

¹⁰ Miller, Jacques-Allain. *El partenaire-sintoma* (Paidós, 2008), 31s.

¹¹ Honneth, Axel. "La teoría de la relación de objeto y la identidad posmoderna. Sobre el presunto envejecimiento del psicoanálisis", en *Crítica del agravio moral*. FCE, 2009.

¹² *Ibid.*, 344 y 356

¹³ Horkheimer, Max and Adorno, Theodor. *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta, 2004.

¹⁴ Žižek, Slavoj. *Las metástasis del goce*. Paidós, 2003.

¹⁵ Adorno, Theodor. «El psicoanálisis revisado» y «Sobre la relación entre sociología y psicología», en *Escritos sociológicos I (Obra completa, 8)*. Akal, 2004. También Adorno, Theodor. *Introducción a la sociología*. Gedisa, 2009.

del racionalismo de la acción comunicativa, ni en la Caribdis de la mistificación del «rostro» levinasiano. De hecho, en el movimiento final de este artículo, sugiriendo un pequeño rodeo por la ética de Jacques Derrida, trataremos de concluir que la aportación de Lacan puede ser decisiva para una ética del prójimo que, en el contexto cosmopolita actual, debería apuntar a una hospitalidad más allá del reconocimiento¹⁶.

2. LA ÉTICA DEL PRÓJIMO Y EL PSICOANÁLISIS

En *La ética del psicoanálisis* el prójimo aparece fundamentalmente bajo dos formas. Por un lado, está el *Nebenmensch*, que aparece en el «El proyecto de psicología» de Freud (1895)¹⁷ y sobre el que Lacan desarrolla un comentario en las primeras sesiones del seminario de 1959. Aquí nos ocuparemos sólo lateralmente de esta figura, para ocuparnos de la segunda forma de aparición del prójimo, la del mandato ético que insta a amarlo como a uno mismo.

Hemos dicho que *La ética del psicoanálisis* tiene una relación de cierta mimesis con *Dialéctica de la Ilustración*. Pero no es menos cierto que si se aborda desde el sesgo del amor al prójimo, el seminario de Lacan parece ser «una reescritura de *El malestar en la cultura* de Freud»¹⁸. En ambos textos encontramos elementos de una crítica radical al mandato cristiano del amor al prójimo. Ahora bien, aunque sería válido decir que tanto Freud como Lacan llegan a la misma conclusión —a saber, que el precepto del amor al prójimo es harto problemático; *insostenible*, diríase—, tal coincidencia dejaría en la sombra un modo muy distinto de asumir tal conclusión: la diferencia entre lo que podríamos llamar el «rechazo» freudiano y la «integración» lacaniana. Pues, mientras que Freud critica el mandato diciendo que «nada contraría más a la naturaleza humana originaria»¹⁹, la mejor forma de expresar la posición lacaniana consiste en decir que, pese a su carácter paradójico, *la ética del amor al prójimo es inevitable*. Allí donde Freud dictamina la *imposibilidad* del amor al prójimo, Lacan parece dictaminar su *necesidad*, al menos en el sentido de que, en último término, no hay otra ética posible. Más concretamente, el amor al prójimo revela una verdad oculta en toda moral, y es un imperativo que, en cierto modo, *siempre* se cumple, aunque quizá no del modo que esperaría el apologeta cristiano.

Antes de entrar en algunos detalles de *La ética del psicoanálisis*, puede ser útil ver de forma preliminar cómo Lacan llega a esta conclusión. Hay dos vías, que ni siquiera requieren específicos presupuestos lacanianos. Por un lado, es presumible (y de algún modo deseable) que el trabajo de análisis del deseo del sujeto (sobre sus demandas, tropiezos, síntomas y angustias) acabe por exhumar los vínculos libidinales más profundos y precoces con el prójimo; esto es, con los «otros

¹⁶ Aguilera, Antonio. «Insuficiencias del reconocimiento para una apertura cosmopolita al otro». *Papers. Revista de sociología*, 100(3) (2015): 325-344. <https://doi.org/10.5565/rev/papers.2113>

¹⁷ Freud, Sigmund. «Proyecto de psicología» en *Obras Completas. Vol. I*. Amorrortu, 1986.

¹⁸ Miller, Jacques-Allain. *Introducción a la clínica lacaniana* (RBA, 2007), 149.

¹⁹ Freud, Sigmund. «El malestar en la cultura», en *Obras Completas. Vol. XXI* (Amorrortu, 1986), 109.

significativos», cuya incidencia reverbera espectralmente en el conjunto de la socialización del sujeto. Es una tesis primaria del psicoanálisis que la ética del sujeto (tanto en un sentido aristotélico de carácter, valores y formas de vida, como en un sentido más kantiano de autonomía moral) se sostiene sobre el sedimento de tales vínculos libidinales. Si entendemos el «amor» en el sentido de una economía libidinal amplia, que incluye dinámicas ambivalentes de adhesión, fijación, identificación, interiorización, y por supuesto, también de odio (lo cual es otra tesis primaria del psicoanálisis), se concluye fácilmente que el «amor» al prójimo se encuentra en el origen y en el núcleo de toda ética. Falta, en todo caso, ver cuál es el corazón de este amor, según Lacan.

Se llega más directamente a esta conclusión, si cabe, recordando que para Freud la instancia psíquica que representa las exigencias de la moral es el superyó²⁰. Ahora bien, recordemos que uno de los hitos del período final de su obra consiste en mostrar que, en última instancia, el superyó es un avatar del ello, que su fuerza de presión, de culpabilización e incluso de tormento sobre el sujeto proviene de la energía libidinal del ello²¹. Siendo así, en razón de la incidencia fundamental que tiene el prójimo en la configuración y en la dinámica de la economía libidinal del sujeto, puede de nuevo concluirse que, en última instancia, la moral del superyó es siempre la del amor al prójimo. Dicho de otro modo: independientemente de cuáles sean los mandatos morales que internalice el individuo en razón de su entorno sociocultural, en la medida en que la instancia intrapsíquica garante de esos mandatos está enraizada en el lodo de las adhesiones libidinales de la socialización primaria, el «amor» al prójimo reaparece siempre en el fundamento de la moral. Esta extraña posición de complementariedad es la clave del abordaje lacaniano del amor al prójimo: éste parece ser el suplemento inextirpable de cualquier código moral, pero al precio de convertir en mandato algo que no puede ser objeto de ninguna moral.

3. EL AMOR AL PRÓJIMO COMO FALLA ÉTICA

Centrémonos entonces en la figura del prójimo de la ética cristiana. Cierta pasaje de *La ética* condensa el meollo de la cuestión que queremos realzar:

(...) Freud nos dice lo mismo que San Pablo, a saber, que en el camino de nuestro placer no nos gobierna ningún Soberano Bien y que más allá de cierto límite, estamos, en lo que concierne a lo que esconde *das Ding*, en una posición enteramente enigmática, porque no hay regla ética que medie entre nuestro placer y su regla real.

Detrás de san Pablo, tienen ustedes la enseñanza de Cristo cuando lo interrogan poco antes de la última Pascua. (...) En el evangelio de San Mateo, donde es más neto, se le dice —¿Qué es lo bueno que debemos hacer para acceder a la vida eterna? Él responde (...) —¿Cómo vienen a hablarme de lo bueno? ¿Quién sabe qué es bueno? Sólo Él, Él que está más allá, nuestro Padre, sabe qué es bueno, y les dijo hagan esto y aquello, pero no vayan más allá. Lisa y llanamente hay que seguir

²⁰ Freud, Sigmund. «El yo y el ello» en *Obras completas*, Vol. XIX (Ammann, 1984), 36.

²¹ *Ibid.*, 55.

sus mandamientos. Y, más allá, está el enunciado del *Amarás a tu prójimo como a ti mismo*²².

Este fragmento es suficientemente revelador de la posición en la que Lacan sitúa al prójimo. Trazando una simetría entre el texto de Freud i el texto evangélico, Lacan se refiere a un cierto límite, a algo así como una circunscripción de la moral, fuera de la cual desaparece la «regla ética» y nos encontramos en una posición «enteramente enigmática». La condición para que la acción tenga lugar bajo cauces morales, o sea, bajo normas que distinguen lo debido de lo indebido, lo bueno de lo malo, es mantenerse dentro de «ciertos límites», y esto quiere decir: no adentrarse en la pregunta por el Soberano Bien, la pregunta por la Ley de la ley, por qué es lo que justifica la ley moral. Nótese que, al menos en este pasaje, el límite no tiene tanto el carácter de la imposibilidad como de la prohibición: «no vaya[s] más allá»; haz lo que dice la ley, no indagues en la voluntad (en el deseo) de quien la dicta. Es como si el mandato moral (no hagas esto o aquello) estuviera suplementado por un mandato (¿hiper o pre-moral?) que manda «no preguntes por qué». Los comentarios circunscritos al texto lacaniano a veces pasan por alto que la famosa pregunta por el deseo del Otro (pregunta que gobierna la dialéctica del deseo como deseo del Otro) es, en último término, una demanda de justificación que nos sitúa en el plano de lo que habermasianamente llamaríamos un intercambio de pretensiones de validez sujetas a cuestionamiento. Es en este plano en el que Lacan traza un límite. Pero aquí ya tenemos muy sencillamente planteada toda la paradoja de la cuestión: pues, si bien se marca un límite que no debe ser franqueado (ahora detallaremos por qué), la propia estructura de la subjetividad tal como la entiende Lacan impide respetar este límite. Justo en la medida en que el sujeto está constituido por y en esa dialéctica de la demanda, no puede limitarse a acatar la ley, a seguir una regla moral, sin preguntarse «a qué responde» todo ello, cuál es el deseo que se esconde tras el mandato del Otro.

La coordenada clave es que, para Lacan, esta división entre la moral y un «más allá» enigmático coincide estrictamente con la división freudiana entre el placer y el más allá del principio del placer²³; la frontera entre el bien y el Soberano Bien, entre la ley y su fundamento, es la frontera entre el placer y *das Ding* (la Cosa). Como vamos a tratar de exponer las ideas de Lacan en torno al prójimo sin cargar demasiado el peso en la terminología lacaniana, podemos pasar de puntillas por el concepto *das Ding*. Basta por el momento tomarlo como una chincheta de ubicación: la Cosa es lo que está «más allá» del placer, de la moral²⁴, en (el) lugar del Sumo Bien. Por tanto, *das Ding* es el objeto perdido (como fundamento) del deseo; no el objeto metonímico del deseo, sino la falta que sostiene, y a la que a la vez tiende,

²² Lacan, Jacques. *L'éthique de la psychanalyse (Le Séminaire. Livre VII)*. (Seuil, 1986), 114 (trad. p. 119)

²³ Freud, Sigmund. «Más allá del principio del placer» en *Obras Completas. Vol. XVIII*. Amorrortu, 1984.

²⁴ «Lo bueno y lo malo y entran en el orden de la *Vorstellung*, están ahí como índices de lo que orienta la posición del sujeto, según el principio del placer, en relación a lo que nunca será más que representación, búsqueda de un estado elegido, de un estado de anhelo, de espera, ¿de qué? De algo que siempre está a cierta distancia de la Cosa, aunque esté reglado por esa Cosa, la cual está más allá» (Lacan, Jacques. *L'éthique de la psychanalyse (Le Séminaire. Livre VII)*. (Seuil, 1986), 78; trad. p. 80)

esa metonimia. Solo habría que añadir dos detalles: por un lado, atendiendo a la estructura del pensamiento de Lacan, la división entre el placer y su más allá, entre la moral y su faltante-enigmático fundamento, coincide también con la división entre lo simbólico y lo real. De nuevo, no es necesario retener más que el hecho de que lo real es un límite del significante, aquello ante lo que el lenguaje desfallece, y, por tanto, una ausencia de sentido más radical e insuperable que las fallas de significación que jalonan el inconsciente y que son, en principio, interpretables por el dispositivo transferencial. Por otro lado, hay que insistir en la estructura de suplementariedad, expresada en este caso por la ambigüedad inherente al término «fin» (*telos* y terminación; lo que cumple y acaba): *das Ding* está más allá, a una distancia infranqueable, del placer; sin embargo, es el fin del placer; es a lo que el placer tiende como satisfacción (por tanto, su dejar-de-ser-placer), y de lo que el placer se abstiene como conservación. El principio del placer se busca y se rehúye; su fin es protegerse de su fin²⁵. Esto retoma lo que acabamos de decir: el límite que *no debe* ser traspasado, *no puede no serlo* por la propia lógica del placer.

Esta división de la «realidad» en simbólico/real, en placer/Cosa (y podríamos añadir: en moral/ética) es, en definitiva, lo que se deduce de la otra figura del prójimo que encontramos en *La ética*, la del *Nebenmensch*, lo que nos ahorra tener que entrar en los pormenores del comentario de Lacan sobre esta figura. Vale decir que el «encuentro» con el prójimo-*Nebenmensch* se salda con una división irremontable: el sujeto establece un vínculo intersubjetivo que, en términos energéticos o libidinales, se entiende como una regulación sujeta al principio del placer (en tanto en cuanto la auto-regulación, en el ser humano, es siempre una hetero-regulación; una homeostasis intrínsecamente sociocultural), y en términos lingüísticos, como una relación comunicativa (en tanto en cuanto la socialidad es simbólica)²⁶. Sin embargo, esto tiene un reverso: lo que ha quedado excluido, fuera de la escena y fuera de la relación. En la relación intersubjetiva se ha perdido algo, y no cualquier cosa, sino la Cosa: falta el fundamento o el «origen» que permitiría «dar cuenta» de tal relación y, por tanto, del mismísimo sujeto en cuanto «originado» en (la) relación con el prójimo²⁷. El encuentro con el prójimo es, por tanto, *decisivo*, también en el sentido de cortante, divisivo, y su resultado es precisamente la desaparición del prójimo: el sujeto jamás se relaciona con *un*-prójimo; o bien el prójimo aparece *como* Otro-simbólico, o bien el prójimo aparece *como* Cosa²⁸. La relación intersub-

²⁵ *Ibid.*, 72

²⁶ La operación lacanina consiste en una transposición del paradigma biológico-energético al paradigma social-lingüístico: la regulación del principio del placer es, en Lacan, función del significante, luego la homeostasis ya no remite a la regulación natural de un organismo vivo sino a la regulación de un sistema sociocultural. Lo que Freud llamaba «placer» remite ahora a operaciones simbólicas por las que lo real se estructura y adquiere significado, y la idea según la cual el principio del placer liga cargas de energía psíquica se reinterpreta como una ligadura por el significante, por el discurso.

²⁷ Judith Butler, aunque sin referirse a Lacan, trata de forma clara y sugerente esta «falla» (ética) en el interior del sujeto: Butler, Judith. *Dar cuenta de sí mismo*. Amorrortu, 2012.

²⁸ A mi entender, la manera más interesante de acercarse al concepto de la Cosa no es por medio de la ascendencia heideggeriana que el mismo Lacan utiliza, sino por medio de aquello a lo que el término explícitamente alude: una mayúscula *cosificación*. Esto permite conectar *La ética del psicoanálisis* con el arco de reflexiones sobre la cosificación que va de Lukács a Honneth pasando por Adorno y Habermas.

jetiva se ve constantemente acechada por la faceta «cósica» del prójimo; pero esta no viene a completar aquella, sino a destruirla.

Ahora bien, si del encuentro con el prójimo resulta una división entre lo bueno y lo malo, por un lado, y *das Ding*, por otro; división que separa sin mediación posible la regulación del placer de su «regla real»; y si el prójimo (tanto como el sujeto en su auto-reflexión) queda escindido por esta misma división, entonces ¿cómo va a poder ser el prójimo el objeto de un bien moral? ¿Cómo va a poder ser objeto de amor? Y, sobre todo, ¿cómo va a ser el amor a mí mismo el modelo, la imagen, de mi amor por él? El problema no tiene que ver con que no desee amar al prójimo, o con que no me quiera suficientemente a mí mismo, o con que no quiera amarlo si antes no me ama él a mí más y mejor; el problema es que somos, «él» y «yo», idénticos en nuestra división original; el problema es que él es la parte irreconocible en/de mí, «ese vacío que ya no sé si es mío o de alguien»²⁹. Lo problemático del mandamiento del amor al prójimo, por tanto, no tiene que ver con una supuesta incompatibilidad entre egoísmo y altruismo. Pues uno no tendría ninguna dificultad en amar al prójimo como a sí mismo *si supiera cuál es el bien para sí*, y pudiera, en consecuencia, amar al prójimo bajo ese rasero³⁰. El verdadero nudo problemático está —y esto es lo que adviene con la ética cristiana— en el hecho de que sea el mismo prójimo el que ocupe la cúspide de la bondad, pues es entonces cuando ya no se sabe a qué Bien atenerse.

En efecto, hay una lectura literal, pero también más banal, del precepto cristiano que entiende que uno empieza por saber cómo amarse a sí mismo, y luego ama al prójimo a imagen y semejanza de este amor propio. Una lectura menos literal, pero que pone al descubierto el verdadero meollo de la ética cristiana, entiende que el amor al prójimo es el Bien, y por tanto aquello en referencia a lo cual debo amarme a mí mismo. No es lo mismo decir que debo amar al prójimo de la misma forma que me amo a mí mismo (o sea, por *mediación* y a la *medida* de un amor propio), que decir que debo amar al prójimo como si «yo mismo» fuera otro, como si el «sí mismo» fuera un prójimo (pues, entonces, lo que falla es precisamente la *medi(a)ción* del amor). En esta interpretación, *el prójimo desaloja al sí mismo como objeto de amor propio*.

Verter el mandamiento cristiano como en Juan 13:34 es igualmente esclarecedor. Jesús dice: «Os doy un mandamiento nuevo: que os améis unos a otros; igual que yo os he amado». La formulación parece tener por objeto precisamente vetar que el amor a uno mismo sea el rasero del amor al otro. Pues el modelo no es el amor propio, sino el amor de Cristo, o sea, el amor del Otro. Pero el amor del Otro, como dice Lacan, es un insondable del que sólo nos llegan significantes enigmáticos³¹. Por lo tanto, la originalidad cristiana no está en la formulación del mandamiento —que, como el Evangelio deja claro, ya estaba en el código hebreo (Lv 19:18)—, sino en que apunta, para decirlo en argot lacaniano, a la supresión del Otro del Otro. En el Antiguo Testamento el amor al prójimo es el segundo mandamiento, supeditado al amor al Señor. Mientras Dios no sea «mi prójimo», lo que Él manda es el Bien y yo amo al prójimo porque Él lo dice. Pero si quien manda

²⁹ Lacan, Jacques. *L'éthique de la psychanalyse (Le Séminaire. Livre VII)*. (Seuil, 1986), 233.

³⁰ *Ibid.*, 219.

³¹ Lacan, Jacques. *Les formations de l'inconscient (Le Séminaire. Livre V)*. (Seuil, 1998), 414.

amar a imagen de su amor por los demás es un prójimo; si la ley dice que más allá del prójimo solo hay otros prójimos indistinguibles de mí mismo como objetos de amor; en fin, si la última justificación viene de un prójimo (como cualquier otro), entonces no hay última justificación. Esto es lo que Lacan entiende como el abismo en el que se sume la confrontación del deseo del sujeto con el deseo del Otro, y que sitúa como el más allá de la Cosa o del goce (*jouissance*).

Así, la afirmación de San Pablo según la cual «la Ley entera queda cumplida con un solo mandamiento, el de “amarás a tu prójimo como a ti mismo”»³² equivale a coronar la Ley con un vacío fundamental. Pero, para Lacan, este es el vacío de toda ley, en la medida en que esta se sostiene siempre en el significante. El mandato cristiano desvela una verdad que siempre había estado ahí: la ley moral no se formula a imagen de la naturaleza, sino a imagen del prójimo; mas entonces, y esta es la paradoja, la ley se priva de fundamento.

4. UN MÁS ALLÁ DE KANT QUE NO ALCANZA A HEGEL

Sin duda, Kant es uno de los protagonistas de *La ética del psicoanálisis* y del texto que se vincula más directamente con este seminario, «Kant con Sade»³³. Pero aquí no nos interesa tanto la célebre vinculación de kantismo y sadismo, cuanto la relación de la ética del prójimo con la moral de Kant. Al situar la Cosa en el lugar del imperativo categórico, lo que hace Lacan es poner de relieve el fundamento opaco de la ética del prójimo. El componente insensato del imperativo categórico, que ya fue advertido por autores como Lukács³⁴ o Adorno³⁵, se transfiere al mandato del amor al prójimo; éste también se convierte en un principio que valida la acción moral sin que el sujeto pueda interiorizar su sentido ni «mediar» su surgimiento. Al igual que el sujeto kantiano encuentra el imperativo categórico como un *factum* interno inderivable, el sujeto lacaniano encuentra el mandato del amor al prójimo como algo impuesto e impenetrable, puesto que surge como la «intimación» de una dependencia respecto del Otro que el sujeto no puede remontar. Lo esencial es que ambos principios se sitúan en el (mismo) lugar Abstracto y trascendente de una ley heterónoma. Así como el imperativo categórico exige una adecuación formal de la máxima de acción a la ley sin condicionamientos empíricos de ningún tipo³⁶, también la ética del prójimo acaba abstrayéndose por completo de la intersubjetividad del deseo para convertirse en una suerte de *a priori* estructural: el sujeto no puede escapar de un amor de/al prójimo que, de antemano, es constitutivo de su subjetivación ética.

³² Carta de san Pablo a los Gálatas 5:14

³³ Lacan, Jacques. *Écrits*. Seuil, 1966.

³⁴ Lukács, György. *Historia y consciencia de clase*. Grijalbo, 1975.

³⁵ Adorno, Theodor. *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad (Obra completa, 6)*. Akal, 2005.

³⁶ Kant, Immanuel. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Alianza, 2021.

Ahora bien, pese a la aparente falta de protagonismo de Hegel en esta escena³⁷, la ubicación del amor al prójimo en el lugar del imperativo categórico sólo puede llevarse a cabo como una regresión o recaída *desde* la perspectiva de superación de la moral kantiana que trata de conseguir Hegel, apoyándose en el relevo que supuestamente el cristianismo supondría respecto del judaísmo³⁸. Lacan *da la razón a Kant*, pero esto sólo es comprensible *desde el fracaso hegeliano*, que es, por supuesto, el fracaso del propio Lacan en su tentativa de comprender el deseo inconsciente bajo el modelo de una autoapropiación triunfante de la subjetividad alienada. En razón de la abstracción señalada, lo que permite identificar el mandato del amor al prójimo con el imperativo categórico es que, en ambos casos, el prójimo desaparece. Ahora bien, mientras que en Kant la ausencia del prójimo no plantea ninguna paradoja, puesto que la fundamentación moral parte *de entrada* de una exclusión de cualquier condicionamiento empírico, esta misma desaparición tiene un carácter autocontradictorio en la ética del prójimo. No puede ser de otro modo si esta ética parte, siguiendo a Hegel, de la constitución de una eticidad basada en los vínculos intersubjetivos (familiares, sociales y culturales) a través de los cuales se desarrolla el sujeto. Más directamente: si, como sostiene Lacan, la ética del amor al prójimo conlleva una paradójica ausencia de prójimo, ésta sólo puede concebirse como *pérdida* (un prójimo que estuvo «en el origen» y que se convierte en Cosa perdida). De ahí que, si en la ética kantiana (a ojos de Hegel) el mandato moral resta como algo ajeno y exterior al sujeto, en la ética lacanina lo que se da es una extimación, o sea, la interiorización de un vacío³⁹. La ética del prójimo sigue apareciendo como algo ajeno y traumático pese a que, irónicamente como pretendía Hegel, proviene de lo más íntimo del sujeto, enraizada en el amor que lo ha constituido desde su más tierna infancia.

En su tratamiento de la dupla Kant-Hegel, Lacan parte implícitamente de un paradigma no tan lejano, pese a las apariencias, al de Habermas⁴⁰ o Honneth⁴¹; esto es: un paradigma postmetafísico compatible con un cierto aprovechamiento de la intersubjetividad hegeliana⁴². En este paradigma, el fundamento que la ética kantiana pretendía encontrar en el reino nouménico y a través de la introspección monológica del sujeto, ya sólo puede ser encontrado en la realidad material, social e histórica de los procesos de socialización, en la «relación de reconocimiento recíproco en la cual la individualidad natural de los sujetos encuentra una primera

³⁷ En comparación al eminente papel que tenía Hegel en una dialéctica del deseo articulada bajo el modelo del reconocimiento del Otro.

³⁸ Hegel, G.W.F. «El espíritu del Cristianismo y su destino», en *Escritos de juventud*. FCE, 1998.

³⁹ Lacan, Jacques. *L'Étique de la psychanalyse (Le Séminaire. Livre VII)*. (Seuil, 1986), 233

⁴⁰ Habermas, Jürgen. *Verdad y justificación* (Trotta, 2011), cap. 4.

⁴¹ Honneth, Axel. *La lutte pour la reconnaissance*. Gallimard, 2000; Honneth, Axel. *Crítica del agravio moral* (FCE, 2009), cap. 4

⁴² Que Lacan, con todos los matices que se quiera, se sitúa en esta estela no sólo es mostrable por el uso *sui generis* de una dialéctica subjetiva de explícita inspiración hegeliana, sino, indirectamente, pero con mayor razón, por el recurso a una teoría de la *demanda* que responde a una lógica comunicativa y que puede (y debería) conectarse con el modelo pragmático de un intercambio intersubjetivo de pretensiones de validez con fuerza ilocucionaria.

confirmación»⁴³. Ahora bien, lo que se pierde en este cambio, según Lacan, es *precisamente* la posibilidad de (re)encontrar el fundamento. En el caso de Lacan, el mencionado paradigma postmetafísico incluye una relectura radical de la antropología freudiana que, en el contexto de *La ética*, conlleva además evidentes rasgos nietzscheanos. Como resultado, la incidencia «originaria» del prójimo imposibilita tajantemente la autotransparencia del sujeto, y es la razón por la que el prójimo no puede absorberse completamente en el espacio de reciprocidad y simetría al que apunta, al menos idealmente, una relación de reconocimiento à la Honneth, o como la que los primeros planteamientos de Lacan ubicaban en lo simbólico.

Así pues, *con Hegel*, hay que considerar que la ética del amor al prójimo no es una ética *entre otras*; es más bien la condición, el suelo nutricional, del desarrollo práctico-moral del sujeto, y su «validez» como ética se funda en la perentoriedad de las relaciones de dependencia, afecto y comunicación que subtienden cualquier subjetividad. Sin embargo, *con Kant*, la escisión no puede superarse: la ética del prójimo no consigue sublimar, elevando-y-conservando, ese amor nutricional. Criticando sus propias pretensiones anteriores, Lacan rechaza la posibilidad de una dialéctica que culmine en un amor-de-sí-y-del-otro entendido como elaboración, integración y racionalización del sedimento de vínculos intersubjetivos. Desde otra lectura de Freud que la que adopta Honneth (una que se toma mucho más en serio la imborrabilidad del inconsciente), Lacan considera que la ética del prójimo es el resultado de una división insuperable: el amor al prójimo sólo puede ser enunciado desde el lugar vacío de un Otro desencarnado, mientras que la carne del prójimo, saturada de afectos, queda endurecida como Cosa.

5. DE UN VACÍO SATURADO DE GOCE

Lo dicho hasta aquí justifica que situemos *La ética* de Lacan en el trasfondo de la problemática de la racionalización moral. Aunque esto no se haga explícito en el texto de Lacan, parece claro que el amor al prójimo sólo aparece como un mandato paradójico en la medida en que se entiende como la expresión de una ética secularizada, post-metafísica o post-tradicional; esto es, una que ha abandonado las pretensiones de validez absolutas, las estructuras normativas basadas en cosmovisiones metafísico-religiosas, y que entiende que sólo las relaciones de solidaridad entre los individuos pueden «fundamentar» los valores morales que se acuerde reconocer con base en esta consideración recíproca.

Por ello, la reflexión lacaniana, de nuevo más allá de lo que se explicita en *La ética*, puede conectarse polémicamente con los desarrollos de Axel Honneth en torno a la eticidad posconvencional. En esta, el grado de consideración social de que es merecedor un sujeto —y, por tanto, la «estima de sí»— ya no emanan de «un sistema de referencia objetivo»; por el contrario, ahora dependen de los «procesos decisoriales intramundanos» a través de los cuales los sujetos se reconocen mutuamente como poseedores de aptitudes y capacidades estimables⁴⁴. En la medida, pues, en

⁴³ Honneth, Axel. *La lutte pour la reconnaissance* (Gallimard, 2000), 66.

⁴⁴ *Ibid.*, 211.

que la autoestima depende directamente del establecimiento de una relación de estima con el prójimo no sancionada por ningún valor trascendente, puede afirmarse, como hemos hecho antes, que el prójimo ocupa el lugar del «sí mismo» como objeto de amor propio. Lacan extrae la consecuencia perversa de esta situación: si no hay valor trascendente (en lenguaje lacaniano: un Nombre-del-Padre o punto de capitón) que oriente y atenúe la franca exposición al amor del/al prójimo, este se torna desbordante, incontrolable, y es expulsado-interiorizado como Cosa (de goce). Una ética que sustituye el acatamiento de un Bien supremo por el reconocimiento del otro implica una incómoda, cuando no insoportable, proximidad con lo más irreconocible de uno mismo, a saber: justamente la incidencia inenarrable del prójimo. Por ello, sería válido afirmar que en una ética post-convencional amo en el otro lo mismo que amo en mí, pero a condición de entender que aquí el «mí» se ha convertido en objeto de lo que Lacan llama goce; ya no un objeto de regulación moral, sino de desregulación libidinal.

Hay que ocuparse, entonces, de esta referencia al goce o *jouissance*. Hasta aquí, se ha propuesto leer las consideraciones lacanianas sobre el amor al prójimo a la luz de la idea según la cual el mandato cristiano representa el culmen de una «detranscendentalización»⁴⁵ que coincide con una *des-fundamentación* de la moral. Pues, tal y como hemos dicho, una ética «fundamentada» en el mandato de amar al prójimo como a uno mismo hace depender todo sistema de valores de la radical inmanencia de un vínculo intersubjetivo dejado de la mano de Dios. Lo que el psicoanálisis aporta aquí es la idea de que esta detranscendentalización es indesligable de un proceso de exhumación o *de-sedimentación* de los lazos libidinales que me unen al otro. Cuanto más racionalizado está el vínculo moral (fundado en el «puro» reconocimiento del otro), más expuesto está a la irracionalidad de los vínculos que me unen a él, pues la desfundamentación de la moral es, inexorablemente, su «fundamentación» en la carne del prójimo. Es aquí donde emana el goce.

Hay, pues, dos aspectos a distinguir. Por un lado, a nivel de lo simbólico-comunicativo, tenemos una fuga incontenible del sentido, una vez se ha reconocido el carácter inmanente, precario y recurrentemente cuestionable de las instancias que supuestamente cierran y validan el discurso. En términos lacanianos, una ética del amor al prójimo supone que los puntos de remate del discurso (los llamados «Nombres del Padre») se abren a un abismo metonímico de (sin)sentido. Sin el cierre que aporta el Padre en su función simbólica, no hay garante «último» de la significación, «no hay Otro del Otro»⁴⁶ y, en consecuencia, donde había un sentido «pleno» se abre un agujero o un vacío. En estas condiciones —que son, por cierto, las condiciones de una sociedad secularizada, pos-tradicional y de reflexividad desatada⁴⁷—, la recurrencia del deseo como deseo del Otro no tiene «tope» y, en consecuencia, no hay modo de determinar en qué consiste eso de amar al prójimo como a uno mismo. En definitiva, hay una correlación entre, por un lado, el hecho de que una ética en la cual toda validez es remitida a un entendimiento intersubjetivo genera un horizonte ilimitado de demandas recíprocas de justificación y, por

⁴⁵ Según la noción de Habermas en *Verdad y justificación*. Trotta, 2011.

⁴⁶ Lacan, Jacques. *Le désir et son interprétation (Le Séminaire. Livre VI)*. Ed. De La Martinière – Le Champ Freudien, 2013.

⁴⁷ Giddens, Anthony. *Consecuencias de la modernidad*. Alianza, 2015.

otro lado, la tesis de Lacan según la cual cualquier sentido que el sujeto le dé a su deseo será, en razón de su ligadura lingüístico-intersubjetiva con el Otro, remitido a otros significantes en un deslizamiento ilimitado.

Ahora bien, para llegar a esta conclusión bastaba con el seminario inmediatamente anterior a *La Ética: El deseo y su interpretación*. ¿Por qué un año después Lacan llena ese mismo lugar vacío de *jouissance*? ¿Por qué el vacío de fundamentación moral que conlleva la ética del prójimo habría de implicar, además, que las relaciones humanas se vieran invadidas por un afecto —el goce— que Lacan califica de nocivo, maligno o insoportable? Es en la respuesta a estas preguntas donde se desvela lo que propiamente aportaría el psicoanálisis lacaniano a la problemática de una ética del prójimo en un contexto post-convencional. Pues, una ética basada en un vínculo con el prójimo que ya no estaría determinado por inquebrantables valores transcendentales es una ética que coloca en su cúspide lo mismo que se encuentra en la base de la socialización, a saber: un vínculo intersubjetivo tan necesario como indeterminado, tan inevitable como impredecible; una exposición al prójimo para la cual el sujeto se halla falto de recursos «propios», «naturales» o «dados», falto de parapeto, de anticipación o de programa preestablecido. Sin duda, el goce, como concepto psicoanalítico, remite a la sexualidad «perversa», dúctil y polimórfica que desvelara Freud en los *Tres ensayos para una teoría sexual*⁴⁸. Pero, en Lacan, el concepto sirve también para señalar que esta sexualidad «infantil» es solo, por decirlo así, la punta de lanza de una constitución antropológica esencialmente marcada por lo que Nietzsche calificó como una ausencia de fijación⁴⁹. El goce expresa el virtualmente ilimitado abanico de posibilidades que tiene el ser humano de hallar satisfacción (pulsional), aun de las formas más extrañas, aberrantes e incluso sádicas. Pero, en su acepción lacaniana, indica también que la plasticidad que Freud halló en la sexualidad inconsciente, en el sentido de una falta de «fin» prefijado o naturalmente dado, impregna el conjunto de quehaceres y desempeños humanos⁵⁰.

Esta es la razón por la que es desatinado considerar que el peligro de la ética del prójimo (tal y como aquí la hemos vinculado a los procesos de detranscendentalización que acompañan a la modernidad) sea la regresión a una suerte de hobbesiano estado de naturaleza. Pese a que en Freud está todavía muy presente la idea de una instintividad agresiva, predatoria y antisocial, el mayor problema para Lacan no es el egoísmo o la malicia del prójimo, sino simplemente su indeterminación, el hecho de que su «moralidad» está, «por naturaleza», más allá del bien y del mal. El problema, dicho de otro modo, no es el odio del prójimo (incontenible sin los diques de la civilización), sino precisamente su amor, ya que es imposible saber a qué indescifrable goce responde. El conservadurismo o el pesimismo de Lacan, si cabe llamarlo así, debe ser puesto en relación con el de Arnold Gehlen. La amenaza que acecha más allá del principio del placer, releído en *La ética del psicoanálisis* como un más allá del orden moral, simbólico e institucional, es la falta de fijación del ser humano, la incompletitud y la plasticidad «natural» de sus impulsos, la inevitable e inanticipable creatividad a la que están sometidos. Para decirlo irónicamente: ojalá la pérdida de

⁴⁸ Freud, Sigmund. «Tres ensayos para una teoría sexual» en *Obras Completas. Tomo 4*. Biblioteca Nueva, 2006.

⁴⁹ Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. Alianza, 1984.

⁵⁰ Gehlen, Arnold. *L'Homme: Sa nature et sa position dans le monde*. Gallimard, 2021.

referentes transcendentales diera rienda suelta a los instintos animales del ser humano, pues, habida cuenta de que el instinto implica programación, respuesta adaptativa, ajuste con respecto a un entorno, *al menos* se sabría entonces a qué atenerse.

Así pues, si bien la *jouissance* se refiere a la satisfacción libidinal y, por tanto, a una idiosincrática y compulsiva búsqueda de goce sexual, a menudo en detalles y menudencias de la vida cotidiana, lo cierto es que en *La ética del psicoanálisis* el rasgo distintivo del goce no estriba tanto en la polifonía pulsional cuanto en sus tintes perturbadores, malignos y nocivos; la *jouissance* es reducida, así, a pulsión de muerte. Aunque interiorizada y convertida en autoagresión⁵¹, tal pulsión remite en última instancia al carácter radicalmente invasivo y amenazador del prójimo. Y esto, a su vez, desemboca en el problema ético por antonomasia: la libertad. Pues, siendo libertad radical —por ausencia de parapetos preestablecidos o definitivamente incuestionables— «el Mal es uno de los proyectos posibles de la libertad constitutiva de la humanidad del hombre... De la libertad en la que arraigan a la vez la humanidad y la inhumanidad del ser humano...»⁵².

CONCLUSIONES: DEL RECONOCIMIENTO DEL OTRO A LA HOSPITALIDAD, PASANDO POR EL GOCE

Como hemos recordado al principio, en 2003 Axel Honneth propuso una «actualización» del psicoanálisis. En ella se pretende que las aguas del psicoanálisis de las relaciones de objeto muevan el molino de la teoría honnethiana del reconocimiento. Aunque no era el objeto de este artículo desarrollar una confrontación minuciosa con la propuesta de Honneth, algunos contrastes servirán para dar relieve a la lectura que hemos desarrollado.

Así como la metáfora paterna de Lacan no es lo mismo que el padre winnicotiano suficientemente bueno —pues la conversión de la instancia edípica paterna en un elemento de orden simbólico da cuenta de una dimensión estructural que se impone más allá de la fenomenología de las interacciones sociales, y en particular, de la buena o mala, suficiente o insuficiente disposición de los progenitores—; del mismo modo, decimos, en la propuesta de Honneth hay una remarcable ausencia de reflexión sobre la incidencia de la pulsión de muerte, muy especialmente en su carácter estructural. Esta pulsión está más allá del carácter mórbido que eventualmente pueda adquirir la sexualidad de un sujeto debido a características particulares de su socialización-sexualización, y remite, al menos en el contexto de *La ética*, a la destructividad o auto-aniquilación del significante (del sentido y la validez) en un orden simbólico falto de cierre totalizador (una suerte de mala negatividad hegeliana)⁵³. Lo fundamental, en relación con el modelo de Honneth, es el carácter

⁵¹ Laplanche, Jean. *Le primat de l'Autre en psychanalyse*. Flammarion, 1999.

⁵² Semprún, Jorge. *La escritura o la vida* (Austral, 2015), 104.

⁵³ Sólo derivadamente, podríamos decir, esta falta de asidero y de consistencia en la estructuración simbólica de la relación del sujeto con el Otro, deriva en una destructividad imaginaria del cuerpo del otro: «cuando se avanza en la dirección a ese vacío central, en tanto que, hasta el presente, el acceso al goce se nos presenta de esta forma, el cuerpo del prójimo se fragmenta» (Lacan, Jacques. *L'Étique de la psychanalyse (Le Séminaire. Livre VII)*. (Seuil, 1986), 237; trad. p. 244).

irreductible de esta pulsión de muerte; el hecho de que la relación con el prójimo, en tanto que edificada sobre el significante, está roída de raíz por esta destructividad. Y esto, no porque tal pulsión sea un reducto inalcanzable por la mediación comunicativa, sino porque, paradójicamente, la *hybris* de la mortificación significativa se agudiza a medida que se transparenta el espacio comunicativo.

Esta destructividad —como recurrencia indefinida del significante o indetenible cadena de problematización en una ética postconvencional— se debe, según la típica imagen lacaniana, a que el orden de lo simbólico orbita en torno a un «vacío central». Ahora bien, este vacío, tantas veces tratado en términos lógico-matemáticos por el mismo Lacan, remite a la realidad del encuentro con el prójimo. Tal encuentro, como hemos tratado de explicar, deja al sujeto huérfano de representatividad plena en el lenguaje. De hecho, este vacío del orden simbólico es el «propio» sujeto en cuanto afectado por un inconsciente *freudiano*; esto es, un inconsciente radicalmente no-conscienciable. Aquí los contrastes con Honneth se agudizan.

Pese a todas las idas y venidas con Hegel, que tratan de exorcizar los restos de un idealismo avasallador, lo cierto es que Honneth no se despidе de esa «seguridad de la omnipotencia» del concepto, en este caso el del reconocimiento, como por otra parte también ocurría en el primer Lacan⁵⁴. Nos encontramos entonces ante una dialéctica en la que todo encuentro con la alteridad es ocasión para el enriquecimiento, el despliegue, el desarrollo o la *Bildung* del sujeto. Aunque de *facto* los obstáculos y las resistencias puedan ser múltiples, de *iure* hay un hilo, casi una conexión de destino, que conecta los primeros vínculos afectivos de la infancia con los lazos de solidaridad en una ética postconvencional, de tal suerte que aquéllos pueden ser considerados en todo momento como un germen o un «adelanto» de éstos⁵⁵. En consecuencia, lo que se plantea es un proceso de subjetivación en el cual no hay pérdida ni resto; en el cual la dialéctica de individuación y socialización, de autonomía y dependencia, forma, por así decir, un círculo virtuoso. Por el contrario, la posición lacaniana enfatiza una falta de integridad en tal proceso, dado que el sujeto nunca se reencuentra plenamente consigo mismo ni con el otro. Sin negar en absoluto el papel formador que tiene la intersubjetividad, hay, sin embargo, una pérdida constituyente y un resto indigerible en el encuentro con el prójimo; la relación con el otro, por consiguiente, arrastra un elemento irreductible de incommensurabilidad. Si el recurso a la ontogénesis le permite a Honneth reconectar con las primeras formas de adhesión afectiva (remontándose hasta una «simbiosis»⁵⁶ que sólo muy forzosamente puede ser catalogada como «reconocimiento»), lo que esta misma ontogénesis pone de manifiesto para Lacan es una escisión constitutiva de la subjetividad. Con un sesgo mucho más adorniano que hegeliano, Lacan convierte al sujeto en portador, en sus carnes, de la irreconciliabilidad entre individuo y sociedad, como atestigua la búsqueda compulsiva por parte de aquél, no tanto de un reconocimiento primario cuanto de una satisfacción libidinal singular y mortificante.

⁵⁴ Aguilera, Antonio. «Insuficiencias del reconocimiento para una apertura cosmopolita al otro» en *Papers. Revista de sociología*, 100(3) (2015): 329.

⁵⁵ Honneth, Axel. *Reificación* (Katz, 2012), 69.

⁵⁶ Honneth, Axel. *La lutte pour la reconnaissance* (Gallimard, 2000), 167

Podría decirse que tanto para Honneth como para Lacan, la socialización postconvencional, en la medida en que desautoriza las identificaciones y las motivaciones tradicionales y apela a las justificaciones que el sujeto pueda aportar desde su reflexividad individual, permite indagar en los «fundamentos» psicológica y antropológicamente profundos de una ética del prójimo. Sin embargo, mientras que para Honneth hay una conexión directa, armónica, por así decir, entre la (posible) solidaridad en una sociedad cosmopolita y los (necesarios) lazos de la socialización primaria, para Lacan, la relación es *negativa*: la secularización favorece que emerja a la superficie una impronta «primaria» del prójimo que resta, para el sujeto, como Cosa extraña, enigmática, incluso amenazante. Esta ajenidad en el interior del sujeto, la famosa *extimidad* lacaniana, no va a poder reducirse por vía de ningún conocimiento, mucho menos retomarse bajo la forma de un re-conocimiento. Pero forma parte del sujeto, lo constituye como lo que es, y en esta precisa medida debe ser incluida en una ética del prójimo. Es, incluso, la «razón» última de una ética del prójimo *en cuanto otro*. Se trata, por tanto, de una negatividad dialéctica, pues si bien es cierto que niega la solidaridad (al menos tal y como la plantea Honneth), esta cosificación del prójimo se torna un componente fundamental para pensar el lazo social y la convivencia, tal y como un filósofo como Derrida trata de pensar el «vivir juntos» desde «la soledad absoluta, la separación, el secreto inviolable»⁵⁷. En efecto, se da así una inversión de los contornos de la cosificación: si para Honneth, ésta supone el olvido de «un reconocimiento anterior» —«olvidamos que *siempre hemos reconocido previamente* a los demás»⁵⁸—, para Lacan el reconocimiento implicaría el olvido de una reificación «originaria», por la que sujeto y prójimo, para decirlo en un término común a Lacan y a Derrida, quedan «separados». Este olvido impide asumir al prójimo en la radicalidad ética que implica. Así, la Cosa del prójimo (o el prójimo como Cosa) apuntaría a una ética del otro mucho más radical que la que el propio Honneth propone amparándose precisamente en elementos levinasianos y derridianos⁵⁹. Pues, bajo el corsé de la lógica del reconocimiento, la dimensión mesiánica que propone el filósofo francés queda malograda⁶⁰, en la dimensión

⁵⁷ Derrida, Jacques. *Le dernier des juifs* (Galilée, 2014), 33.

⁵⁸ Honneth, Axel. *Reificación* (Katz, 2012), 126, cursivas mías.

⁵⁹ Honneth, Axel. «Lo otro de la justicia. Habermas y el reto de la ética posestructuralista» en *Crítica del agravio moral*. FCE, 2009.

⁶⁰ De hecho, buena parte del problema se reduce a este corsé del reconocimiento, que por mucho que se estire no le permite a Honneth acoger aquello que sin embargo ya está llamando a su puerta. Dos rápidos ejemplos: Cuando Honneth habla de las primeras formas del reconocimiento, dice que se da un «momento de apertura, entrega o amor involuntarios» (Honneth, Axel. *Reificación* (Katz, 2012), 69). Descrito con los términos de «apertura» y «entrega», que en otro punto Honneth califica de «casi indomitable» (con un «casi» *casi* injustificable), se hace realmente difícil de ver que este vínculo pueda reducirse a una forma de reconocimiento, sin abrirse y entregarse, más bien, a una forma más radical de alteridad (y de alteración-de-sí) como la que propone Lacan. Por otro lado, en su teoría de la reificación, Honneth remite a Adorno y a su idea de una «forma primigenia del amor», expresión de una «unión original con un objeto pulsional, es decir, con personas o con cosas amadas» (*Ibid.*, 93). Este «es decir», sin embargo, es problemático. No es nada claro que sea correcta esta equiparación en Adorno, pero, en todo caso, supone una simplificación excesiva de la lógica de la objetualidad en el psicoanálisis, y lo que es más importante, un completo olvido de la noción de objeto *parcial*. Este es un síntoma importante: sólo equiparando «objeto pulsional» con «personas», y desatendiendo toda una compleja dimensión de pulsionalidad pre-genital y

mesiánica que propone el filósofo francés. A través de Derrida se perfila una ética de la hospitalidad más allá del acuerdo, la negociación y la empatía, incluso más allá de la recepción y la bienvenida⁶¹; sin duda, más allá del reconocimiento, en cuanto se piensa desde el desconocimiento y la distancia insalvables del prójimo, desde la singularidad de su secreto, aquello que en Lacan adopta el carácter de una identidad indescifrable de goce⁶². Y es que el goce que el psicoanálisis lacaniano encuentra en el vacío (de fundamento) de la relación intersubjetiva, cumple con el requisito de una ética de la hospitalidad cuya fuerza o «promesa» emanan de algo «más viejo» que el mismo sujeto y al cual han dado lugar⁶³: el goce es la huella activa de una inoculación del prójimo, el cual, alojado sin recepción ni bienvenida, ha permitido que el sujeto devenga hospederero en casa ajena a la vez que extranjero en su propia casa.

Esta forma de hospitalidad no está en ningún caso expuesta en *La ética del psicoanálisis*. Antes bien, frente a los rasgos mortíferos del goce en este seminario, sólo cabe una ética trágica que no sabe mediar entre el carácter conservador de la ley y el empecinamiento antigoniano a forzar el abismo que se abre tras esa ley. Sin embargo, creemos que el desecamiento de la lógica del reconocimiento que lleva a cabo este seminario, la retirada de las aguas hacia una interioridad de goce inexpressable e inexpugnable, es la condición para el salto hacia una hospitalidad que no reduzca al otro, ni a la falsa proximidad de un universalismo ingenuo ni a la falsa lejanía de un exotismo culturalista, sendas formas de un acomodo excesivamente satisfecho de la diversidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor. *Escritos sociológicos I* (Obra completa, 8). Madrid: Akal, 2004.
- Adorno, Theodor. *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. (Obra completa, 4). Madrid: Akal, 2004.
- Adorno, Theodor. *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad* (Obra completa, 6). Madrid: Akal, 2005.
- Adorno, Theodor. *Introducción a la sociología*. Barcelona: Gedisa, 2009.
- Aguilera, Antonio. «Insuficiencias del reconocimiento para una apertura cosmopolita al otro». *Papers. Revista de sociologia*, 100(3) (2015): 325-344 <https://doi.org/10.5565/revpapers.2113>

auto-erótica, pueden amoldarse los vínculos libidinales primarios a la lógica del reconocimiento. La noción de objeto pulsional en Lacan, pese a todas sus modulaciones, se ha edificado siempre sobre la noción de parcialidad (Lacan, Jacques. *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Seuil, 1973; Fossgard, Stein. *De la pulsion au sinthome: Vers une jouissance non-oedipienne généralisée*. Rennes: PU Rennes, 2017). Y es esta parcialidad (que no es tanto un «ser una parte» como un «quedar a-parte») la que no puede eludirse si uno trata de sondear los primeros estratos de las relaciones intersubjetivas.

⁶¹ Derrida, Jacques. *Hospitalité. Volume I. Séminaire (1995-1996)*. Seuil, 2021.

⁶² Lacan, Jacques. *Le sinthome (Le Séminaire. Livre XXIII)*. Seuil, 2005.

⁶³ «...reconocer que no hay “vivir juntos” más que allí donde, en nombre de la promesa y de la memoria, de lo mesiánico y del duelo sin trabajo y sin cura, éste acoge la disimetría, la anacronía, la no-reciprocidad con un otro más grande, a la vez más viejo y más joven que él, un otro que viene o vendrá quizá, que quizá ya ha venido» (Derrida, Jacques. *Le dernier des juifs* (Galilée, 2014), 37)

- Butler, Judith. *Dar cuenta de sí mismo*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- Derrida, Jacques. *Le dernier des juifs*. París: Galilée, 2014.
- Derrida, Jacques. *Hospitalité. Volume I. Séminaire (1995-1996)*. París: Seuil, 2021.
- Fossard, Stein. *De la pulsion au sinthome: Vers une jouissance non-oedipienne généralisée*. Rennes: PU Rennes, 2017.
- Freud, Sigmund. *Obras Completas. Vol XVIII*. Buenos Aires: Amorrortu, 1984.
- Freud, Sigmund. *Obras Completas. Vol. XIX*. Buenos Aires: Amorrortu, 1984.
- Freud, Sigmund. *Obras Completas. Vol I*. Buenos Aires: Amorrortu, 1986.
- Freud, Sigmund. *Obras Completas. Vol XXI*. Buenos Aires: Amorrortu, 1986.
- Freud, Sigmund. *Obras Completas. Tomo 4*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2006.
- Gehlen, Arnold. *L'Homme: Sa nature et sa position dans le monde*. París: Gallimard, 2021.
- Giddens, Anthony. *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza, 2015.
- Habermas, Jürgen. *Verdad y justificación*. Madrid: Trotta, 2011.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Escritos de juventud*. México: FCE, 1998.
- Honneth, Axel. *La lutte pour la reconnaissance*. París: Gallimard (Folio essais), 2000.
- Honneth, Axel. *Crítica del agravio moral*. México: FCE, 2009.
- Honneth, Axel. *Reificación*. Madrid: Katz, 2012.
- Horkheimer, Max y Theodor Adorno. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 2004.
- Jadin, Jean-Marie y Marcel Ritter (dir.). *La jouissance au fil de l'enseignement de Lacan*. Barcelona: Ed. Eres, 2009.
- Kant, Immanuel. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza, 2021.
- Lacan, Jacques. *Écrits*. París: Seuil, 1966.
- Lacan, Jacques. *L'Étique de la psychanalyse (Le Séminaire. Livre VII)*. París: Seuil, 1986.
- Lacan, Jacques. *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (Le Séminaire. Livre XI)*. París: Seuil, 1973.
- Lacan, Jacques. *Les formations de l'inconscient (Le Séminaire. Livre V)*. París: Seuil, 1998.
- Lacan, Jacques. *Le sinthome (Le Séminaire. Livre XXIII)*. París: Seuil, 2005.
- Lacan, Jacques. *D'un Autre à l'autre (Le Séminaire. Livre XVI)*. París: Seuil, 2006.
- Lacan, Jacques. *Le désir et son interprétation (Le Séminaire. Livre VI)*. París: Ed. De La Martinière – Le Champ Freudien, 2013.
- Laplanche, Jean. *Le primat de l'Autre en psychanalyse*. París: Flammarion, 1999.
- Lukács, György. *Historia y consciencia de clase*. México: Grijalbo, 1975.
- Miller, Jacques-Alain. *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*. Barcelona: Paidós, 2003.
- Miller, Jacques-Alain. *Introducción a la clínica lacaniana*. Barcelona: RBA, 2007.
- Miller, Jacques-Alain. *El partenaire-síntoma*. Barcelona: Paidós, 2008.
- Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza, 1984.
- Semprún, Jorge. *La escritura o la vida*. Barcelona: Austral, 2015.
- Zizek, Slavoj. *Las metástasis del goce*. Barcelona: Paidós, 2003.

Universitat Ramon Llull (URL)
gmarti@rektorat.url.edu

GUILLEM MARTÍ SOLER

[Artículo aprobado para publicación en marzo de 2024]