

Joan Copjec

IMAGINEMOS
QUE LA MUJER NO EXISTE
ÉTICA Y SUBLIMACIÓN

Introducción

Imaginemos que la mujer no existe

Los interrogantes y los cuestionamientos sobre la ética han vuelto a encabezar los debates teóricos, y, según parece, todos los eruditos - incluso aquellos que ambicionan restablecer su autoridad en el tema - tienen una o dos piedras para arrojar contra Kant. Pero la única que arrojó Jacques Lacan ha sido extraordinariamente eficaz, porque ha logrado abrir un agujero en la arquitectura del pensamiento kantiano. La pepita con la que apunta Lacan -“¡Larga vida a Polonia, porque sin Polonia no habría polacos!”- se reconoce de inmediato como un objeto encontrado, levantado del texto del *Ubu roi* de Alfred Jarry.¹ Un instrumento torpe, hasta infantil podríamos decir. Y, no obstante, el axioma inane que revela es eficaz: no porque fustigue a Kant por haber confiado en las tautologías, sino porque *no es cierto*. Porque, aunque pueda parecer obvio que la sola existencia de individuos que se llaman polacos a sí mismos depende fundamentalmente de la existencia de una Polonia bajo cuyo lógico amparo están necesariamente comprendidos, la historia no ha sustentado esta lógica elemental. Por cierto, lo que ha distinguido a los polacos -como también a los judíos, armenios, latvios, chechenos, kosovares, nativos americanos (la lista podría parecer una “hoja de engaños” para algunas de las mayores luchas políticas de la era moderna)- es su capacidad de resistir la obliteración a pesar de faltarles el refugio de una tierra natal. La

¹ Jacques Lacan, “Kant with Sade”, trad. James Swenson, en *October*, núm. 51, invierno de 1989 [trad. esp.: “Kant con Sade”, en *Escritos 2*, México, Siglo XXI, 1984]. En su brillante y esclarecedora presentación del Seminario -luego publicada en forma de ensayo con el título “A discussion of Lacan’s ‘Kant with Sade’”, en *Reading Seminars I and II: Lacan’s Return to Freud*, Richard Felstein, Bruce Fink, Maire Jaanus (eds.), Nueva York, SUNY Press, 1996-, Jacques-Alain Miller resaltó por primera vez la importancia de la máxima de *père Ubu*.

irreverente declaración de Lacan sostiene que Kant, al igual que *père Ubu*, es demasiado propenso al juicio analítico -que sólo sirve para desplegar un conocimiento que ya tenemos, sin agregarle nada materialmente- para su propia conveniencia. Para apuntalar su tesis acerca de la universalidad de la ley moral sobre la ley de la no contradicción, Kant despacha de prisa los juicios sintéticos, históricos, que le permitirían, por ejemplo, refutar la ilógica no terrenal de *Ubu*.

Aunque esta acusación es sumamente importante, nos vemos obligados a admitir que no es nueva. Lejos de ser una crítica fuera de lo común, es la misma piedra que muchísimos otros han arrojado contra Kant: en suma, se lo acusa de haber descuidado la intuición sensata de las circunstancias empíricas en favor de las ideas universales. Lo que me interesa de la reformulación lacaniana de esta crítica estándar es su designio malévolo -y para nada trivial- de *hacer tambalear a los oponentes de Kant* distorsionando esa misma intuición con la que pretenden invalidar o bien rectificar su teoría ética. Antes que renunciar al formalismo de Kant, Lacan apunta aquí a revitalizarlo. Porque, al señalar que el postulado autoconfinado de *père Ubu* es refutado por la historia, no sólo critica el formalismo sino que repone la pregunta de cómo las formas humanas contribuyen materialmente al surgimiento de la historia.

No debemos pasar por alto que la máxima elegida para el vituperio requiere ser traducida a términos teóricos establecidos. Retoma la pregunta de si puede haber un predicado -en este caso, los polacos- sin ninguna extensión, o al que no corresponda ningún conjunto o totalidad -en este caso, Polonia-. La respuesta históricamente confirmada es, como acabamos de enunciar, un enfático "sí". Pero podría suponerse, demasiado fácil y automáticamente, que esta respuesta adhiere al frugal consejo de Foucault, según el cual siempre es necesaria alguna forma de nominalismo. En mi opinión, gran parte de la teoría cultural ha tomado una sobredosis de nominalismo y por lo tanto estaría pronta a encontrar en el ejemplo de Lacan una confirmación de su posición: *sólo hay personas y cosas particulares*, a pesar de que la cultura continuamente construye y deconstruye -haciéndolas pasar por dadas- series de universales arbitrarios y alterables, ya se trate de naciones, instituciones, identidades o leyes morales. Los nominalistas ven a los universales simplemente como ilusiones que es necesario deconstruir y dispersar.

Sin embargo, si la lección que la teoría establecida ha tenido eventualmente que absorber -a saber: *no podemos* formar un conjunto, un todo, a partir de cada predicado, de cada propiedad adscribible a una persona o una cosa- fuera tomada en serio, la posición del nominalismo, o lo que ahora llamamos "particularismo", sería refutada de plano. A manera de explicación, permítaseme revisar la génesis de este principio central y no obstante traumático de la teoría establecida.

Gottlob Frege, interrogándose sobre el “pensamiento sumatorio” -es decir, sobre qué es lo que hacemos cuando sumamos una cosa a otra para poder llevar a cabo tareas comunes y corrientes, por ejemplo, realizar un censo de los ciudadanos residentes en un país-, creyó poder establecer las leyes de la aritmética sobre una base puramente lógica y que, por consiguiente, podría eliminar otros “métodos de argumentación psicológica”, hacia los que manifestaba una apropiada aversión.² Después de haber condenado el historicismo al que estos otros métodos por fuerza privilegian, intentó desarrollar las leyes de sumatoria sobre un terreno más seguro y definió que el número dependía del procedimiento por el cual agrupamos objetos empíricos bajo conceptos para formar conjuntos (por ejemplo: personas concretas bajo el concepto o predicado “polaco” para formar el conjunto de un número distintivo de polacos). En otras palabras, no sólo contamos cosas; también contamos cosas incluidas bajo conceptos. Pero este procedimiento resultó tener bases menos sólidas de lo que Frege pensaba. Bastó una sola carta de Bertrand Russell para desestabilizar la teoría de Frege de tal manera que los numerosos intentos de restaurarla han resultado endebles y provisorios. En su inspirada carta, Russell proponía un concepto (o predicado o condición) a partir del cual era imposible formar un conjunto. Ese concepto era “un conjunto que no se incluye a sí mismo”.

Lejos de ser una rareza lógica, este concepto describe el más común de los conjuntos. Si tuviéramos que dictar un curso sobre las películas de Alfred Hitchcock, por ejemplo, operaríamos con un conjunto de este tipo. Al preparar el índice, determinaríamos con facilidad que *Los pájaros* y *El caso Paradine*, por muy diferentes que parezcan, son idénticas al concepto “películas hechas por Hitchcock”, y por consiguiente candidatas correctas para ser incluidas en el curso, mientras que *El carnicero*, de Claude Chabrol, quedaría excluida por no ser idéntica al concepto “películas hechas por Hitchcock” aunque, debido a la influencia de Hitchcock, fuera muy semejante en maneras reconocibles a sus películas. Con la misma facilidad podríamos determinar que el “conjunto de películas hechas por Hitchcock” sería también excluido, esta vez sobre la base de que el curso era sobre *películas*, no sobre *conjuntos* ni sobre *teoría de conjuntos*. En otras palabras, el “conjunto de películas hechas por Hitchcock” *no* es miembro de sí mismo, no es miembro del conjunto de películas hechas por Hitchcock, y no es difícil comprender por qué. Es evidente, también, que el concepto es pertinente dado que hay conjuntos que *no* caen bajo esta definición. Por ejemplo, el “conjunto de cosas que no son películas

² Gottlob Frege, *The Foundations of Arithmetic*, trad. J. L. Austin, Evanston, Northwestern University Press, 1980, pp. IV-V [trad. esp.: *Los fundamentos de la aritmética*, Barcelona, Laia, 1973].

de Hitchcock” se *incluiría* a sí mismo (y por lo tanto no constituiría un conjunto que no se incluye a sí mismo). El problema sólo se presenta cuando nos preguntamos si podemos formar *un conjunto* a partir del concepto “un conjunto que no se incluye a sí mismo”, un conjunto de todos los conjuntos que responden a esta condición. Porque esta condición perfectamente ordinaria (tal como hemos visto) no puede generar una extensión, un conjunto, sin producir una contradicción formal. No puede haber un conjunto de conjuntos que no se incluyan a sí mismos, porque dicho conjunto sería una indiscutible contradicción en sus términos.

Ahora bien, esta notoria demostración de nuestra incapacidad de pasar automáticamente de un concepto a la existencia de un conjunto numerable, un todo o una totalidad, parece confirmar posiciones opuestas entre sí. Por una parte, podría servir para respaldar la posición nominalista según la cual *no hay* conjuntos, clases o universales de ningún tipo. Con la paradoja de Russell estaríamos siendo testigos del merecido castigo del pensamiento abstracto, que aquí se enreda en sus propias trampas mientras intenta introducir categorías, conjuntos y clases que no tienen existencia real. Por otra parte, la paradoja podría servir para ejemplificar la posición trascendental de Kant, según la cual el ser no es un predicado o atributo; el ser como tal trasciende y por lo tanto hace fracasar al concepto o a la razón misma que intenta aprehenderlo. En el primer caso la paradoja confirmaría la no existencia, y en el segundo la existencia del ser que está en cuestión; pero en ambos casos revelaría cierta impotencia de pensamiento. Alain Badiou, matemático militante y discípulo de Lacan sumamente independiente, ha argumentado, sin embargo, que la paradoja no expone la confusa relación del pensamiento consigo mismo sino el poder del pensamiento, del concepto, de capturar el ser, de generar existencia. Extrae el sentido *ontológico* de la paradoja y describe el concepto de Russell como “un argumento *materialista* [que] demuestra que el ser-múltiple es anterior a los postulados que lo afectan”.³ Podríamos reformular la conclusión de Badiou de la siguiente manera: si no podemos pasar sin tropiezos de un concepto a la existencia de su extensión, o a la existencia de la totalidad de lo que predica -como Frege quería creer que podíamos-, no es porque en algún punto el pensamiento fracase en su intento de pensar el ser, sino porque *el ser es no-todo, el ser en sí mismo jamás forma una totalidad. Más aún, es el pensamiento el que hace imposible un todo del ser. Es el pensamiento el que hace de esta imposibilidad de*

³ Alain Badiou, “Frege”, trad. Sam Gillespie y Justin Clemens, en *Umbr(a)* 1, 2000, p. 104. Este es un artículo fundamental para esta parte de la introducción. Jacques-Alain Miller también ha hecho un esclarecedor análisis de la paradoja de Russell en las sesiones del 7, 14 y 21 de mayo de su seminario inédito *Extimité* (1985/1986).

constituir un todo una propiedad (no del pensamiento, sino) del ser. Russell demostró (lo que no equivale a decir que *argumentó*, pues por cierto rechazó y continuamente intentó deshacer lo que inadvertidamente había mostrado), no que no podemos *pensar* la totalidad del ser, sino que *no hay* tal cosa. No hay una totalidad del ser, no hay un “todo lo que hay”; sólo hay apariencias en sus particularidades.

Aunque intenta distanciarse de la posición nominalista, ¿acaso no acaba por caer de cabeza en ella? O bien, ¿qué diferencia hay entre la posición adoptada por Badiou, después de Lacan, y el nominalismo? Lacan no asevera que no hay universales, que sólo hay cosas particulares; antes bien, sostiene que *los universales son reales*. Limitar la propia observación exclusivamente a las apariencias, a las cosas particulares, equivale a pasar por alto la existencia de lo real, que es precisamente lo que hace imposible la totalidad del ser. En otras palabras, si sólo hay apariencias en su particularidad, ello se debe al hecho de que lo real, un producto secundario o residuo del pensamiento, se separa del pensamiento para formar su límite interno. Este límite tiene una función sintetizadora, que universaliza haciendo que el pensamiento gire en torno a él, y una función destotalizadora, dado que se autosustra del pensamiento. Esta sustracción, a su vez, “establece una fractura, una bipartición, una ruptura” en el orden del ser como apariencia.⁴

Volvamos a la escena del lanzamiento de piedras que evoqué al comienzo. ¿Con qué golpea Lacan a Kant? Con la historia, hemos dicho. Por lo tanto Fredric Jameson tiene razón; la historia es lo que hiere, en este caso porque demuestra la falsedad de un postulado puramente lógico, analítico. Pero Lacan enfoca la historia oponiendo a la lógica de Kant una lógica de otra clase: la de la teoría del conjunto.⁵ Al hacerlo no deconstruye ni dispersa el universal; en cambio, lo redefine como aquello que dispersa el ser. ¿Pero qué sentido tiene - para la ética- jugar con la tonta máxima de *père Ubu*? Yo diría que Lacan está proponiendo un nuevo imperativo ético: “¡Imaginemos que Polonia no existe!” Jacques-Alain Miller ha señalado que la relación entre los polacos y Polonia reproduce la relación existente entre los depósitos y los depositarios en el ejemplo dado por Kant en su segunda

⁴ Jacques Lacan, *Seminar XI: The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, Jacques-Alain Miller (ed.), trad. Alan Sheridan, Londres, Hogarth Press-Institute of Psychoanalysis, 1977, p. 106 [trad. esp.: *El seminario. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, trad. Juan Luis Delmont-Mauri y Julieta Sucre, Buenos Aires, Paidós, 2005].

⁵ En *Kant and the Exact Sciences* (Cambridge, MA, Harvard University Press, 1992), Michael Friedman sostiene que Kant debió afrontar la falta de un conjunto de conceptos teóricos, que aún no se habían formulado en la época en que desarrolló su filosofía.

Crítica para respaldar el imperativo: “Actúa como si la máxima de tu acción pudiera ser tomada como una máxima para todos”.⁶ Kant nos pide que imaginemos a un depositario codicioso que recibe el depósito de alguien que después muere sin dejar ningún registro de la transacción. Aunque este depositario individual podría negar haber recibido el depósito, su acción no podría ser elevada a máxima universal, a una máxima para todos, porque eso sólo serviría para sabotear el sistema mismo de depósitos. El acto básico de depositar dinero requiere un depositario que sea “igual a su cargo”.⁷ Entonces, se puede establecer un paralelo entre los depósitos y los polacos, y entre los depositarios y Polonia; los primeros dependen de la salvaguarda de los últimos para prolongar su existencia. El blanco obvio del sarcasmo de Lacan es la creencia de Kant de que se podía utilizar una fórmula lógica para determinar si un acto era ético o no, como si pudiese existir una garantía externa de la corrección de un acto.

Pero el imperativo “¡Imaginemos que Polonia no existe!” hace algo más que eso: coloca la ontología de Kant en el blanco de tiro. Porque decir que “Polonia” no existe equivale a decir que no hay noúmeno más allá del fenómeno, que no hay nada más allá de las apariencias. El ataque de Lacan contra “Polonia” es radical, es un ataque contra las categorías trascendentales y las certezas que éstas nos brindan: “Cuando me presentan una representación, me cercioro, en tanto conciencia que conoce, de que es solamente una representación, y de que, más allá de la cosa, hay la cosa misma. Detrás del fenómeno está el noúmeno”.⁸ En suma, la piedra que Lacan arroja contra Kant es la dura piedra de lo real, que “arranca de raíz” las categorías trascendentales y abre un agujero en el fenómeno. O: lo real desplaza a la trascendencia.

En el comienzo de su seminario sobre la sexualidad femenina, Lacan insinúa que al tratar el tema de la mujer también habrá de reescribir su *Seminario*. Ahora bien, aunque es cierto que *La ética del psicoanálisis* utilizaba el acto de una mujer, Antígona, para desarrollar una teoría de la ética, la sugerencia de Lacan de que la ética *como tal* podría tener una relación significativa con la sexualidad femenina es en principio enigmática, por decir algo leve. En tanto alude al “Lysenkoismo” -es decir, en tanto parece establecer un paralelo con el absurdo reclamo hecho alguna vez en favor de la legitimidad, e incluso la superioridad de una ciencia proletaria- la propuesta es más que enigmática; es preocupante. Las consecuencias de la idea de una ética femenina no

⁶ Jacques-Alain Miller, *Reading Seminars I and II*, op. cit., p. 228.

⁷ Jacques Lacan, “Kant with Sade”, art. cit., p. 57

⁸ Jacques Lacan, *Seminar XI: The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, op. cit., p. 160.

serían menos desastrosas para la ética que las que representó la ciencia proletaria para la economía soviética; la ética, como la ciencia, debe ser universal si pretende honrar su nombre. Por si esto fuera poco, la propuesta es contraintuitiva en términos psicoanalíticos, dado que desde Freud en adelante la mujer ha sido predominantemente concebida como constitucionalmente menos propensa que el hombre a desarrollar una conciencia ética. Otras reservas al respecto surgen de los propios argumentos de Lacan en los mismos seminarios que intenta vincular. En su primer seminario insistía en que su ética era “rigurosamente atea” y, no obstante, en el último habla al mismo tiempo de la sexualidad femenina y de Dios, y se explaya sobre el goce extático de Santa Teresa, la mística representada en la escultura de Bernini.

Para comprender la idea inicial, que se repite a lo largo de todo el seminario, de que *Aún* es una suerte de repetición o reescritura de *La ética del psicoanálisis*, es aconsejable leer con atención “Kant con Sade”, el ensayo-resumen del seminario sobre ética en el que la cita de *père Ubu* desempeña su rol estratégico. Porque lo que nuevamente hace *Aún* es ofrecer un imperativo para contrarrestar el de *Ubu*, sólo que reformulado de la siguiente manera: “¡Imaginemos que la mujer no existe!”. Al considerar la sexualidad femenina, Lacan retoma la problemática de la ética volviendo a -y ahora colocándola en primer plano- la pregunta sobre el ser que había quedado en un segundo plano en el primer seminario. La famosa formulación del “no-todo” femenino, es decir, la propuesta de que no existe una totalidad, de que la mujer es *no toda* o de que no es Una, es fundamentalmente una respuesta no sólo a la pregunta por el ser femenino, sino a la pregunta por el ser como tal. No es solamente el ser femenino sino el ser en general el que se resiste a ser congregado en un todo. Lacan descarta toda ambigüedad en este punto cuando, en medio de su argumento sobre la feminidad, se detiene a señalar que: “Todo lo que se ha dicho sobre el ser supone que podemos rechazar el predicado y decir, por ejemplo: ‘El hombre es’, sin decir qué es. El estatus del ser está íntimamente relacionado con este cercenamiento del predicado”.⁹

Lacan no está contento con esta definición del ser pues, para él, en tanto psicoanalista, huele demasiado a filosofía. Cuando los filósofos afirman que el ser no tiene predicado, que no podemos decir nada respecto del ser salvo que es, están diciendo que el ser es lo que es común a todos. El ser es común a todos los hombres, independientemente de que sean altos o bajos, árabes o judíos, ricos

⁹ Jacques Lacan, *Seminario XX: Encore. On Feminine Sexuality. The Limits of Love and Knowledge*, trad. Bruce Fink, Nueva York y Londres, Norton, 1998, p. II [trad. esp.: *El seminario. Libro 20: Aún*, trad. Diana Rabinovich, Juan Luis Delmont-Mauri y Julieta Sucre, Buenos Aires, Paidós, 2001].

como Hill Gates o pobres como un trabajador golondrina. El ser de los filósofos es vasto y compartido por todos los que existen. Para el psicoanálisis es algo muy distinto, dado que allí se habla solamente del “ser sexuado”, un ser que remite al goce. ¿Con qué sustituye Lacan el vasto y compartido ser de los filósofos? Con el *objeto a*, o el goce como esa parte de no-ser en la médula del sujeto. Éste no es un invento de Lacan; la idea proviene directamente de Freud, como lo demostraré en el primer capítulo. En *Más allá del principio del placer*, Freud afirma explícitamente que la satisfacción, el objeto de la pulsión, *reemplaza* las categorías conceptuales que definen el ser, por ejemplo, en Kant. Nos vemos obligados a advertir que la teoría de la pulsión sustituye a la ontología en Freud.

De esta parte de no-ser -la satisfacción, el objeto de la pulsión- también es imposible predicar algo; esta vez, sin embargo, no porque sea común a todos, sino porque es singular. Puntal del sujeto en su singularidad, este ser no pre-existe al sujeto sino que es resultado de una “contingencia corpórea”.¹⁰ El goce, la experiencia del cuerpo, se produce de manera puramente contingente; simplemente, le ocurre al sujeto. Más aún, si el goce funciona como sostén del sujeto, lo hace de una manera completamente diferente al ser de los filósofos. El goce es un sostén insostenible, insoportable para el sujeto que se defiende de él mediante la producción de una fantasía fundamental. El ser completo y compartido de los filósofos no tiene, por lo tanto, lugar en Lacan, quien en cambio piensa en un no-ser como objetos parciales de la pulsión, objetos parciales de la satisfacción que son únicos para el sujeto, al que ahora debemos considerar de manera finita, es decir, *uno por uno*. Sin embargo, el lector advertirá que este debate, que ha seguido el hilo del propio argumento de Lacan, ha pasado del análisis específico del ser femenino al análisis general del “ser sexuado” como tal.

Por esta razón debemos dejar en claro que, en su seminario *Aún*, Lacan hace un postulado sobre la ética en general y no formula una ética separada de lo femenino. Su ética parte de la hipótesis de que el ser es “no todo”, de que no hay una totalidad del ser. Y no obstante, si Lacan privilegia a la mujer en su análisis, es porque ella permanece más cerca de la verdad del ser, mientras que el hombre ofusca esta verdad a través de una operación nostálgica, secundaria, que le permite continuar creyendo en la plenitud del ser por venir. Esto no equivale a decir que todas las mujeres actúan éticamente o que ningún hombre puede hacerlo (“Hay hombres que son tan buenos como las mujeres. Ocurre”),¹¹ sino que el acto ético es en sí mismo femenino desde el punto de vista de Lacan. La mujer es la guardiana del no-todo del ser. Propongo esta frase para indicar un camino que conduzca desde el

¹⁰ Jacques Lacan, *Seminario XX: Encore...*, op. cit., p. 93

¹¹ *Ibid.*, p. 76

seminario de ética, en el que Antígona es descrita como “la guardiana del ser criminal” hasta *Aún*, donde Lacan define el ser como no-todo. Aquello que Lacan designó primero como ser criminal se transforma, en esta última obra, en ser sexual.

La relación entre feminidad y ética fue oscurecida previamente en el psicoanálisis en parte por una razón, y es que el superyó era a menudo confundido con una medida de la moral. Criticando este error y recurriendo en cambio a la sublimación -una categoría subdesarrollada por Freud, que iguala significativamente y sólo supera marginalmente a su subdesarrollo del concepto de mujer- como medio de conectar el no-todo del ser con una ética del acto, la primera mitad de este libro explora la lógica de la desobediencia de Antígona a un edicto del Estado, las controvertidas siluetas de la joven artista negra Kara Walker, *Untitled Film Stills* de Cindy Sherman, y el gesto final de la madre hacia la hija en el conocido melodrama *Stella Dallas*.

Que el concepto de sublimación haya sido tan pobremente desarrollado en los escritos de Freud se debe, en parte, al “obstáculo epistemológico” de su gusto conservador en arte. Es una ironía de la historia que en la misma época en que Freud formulaba su teoría del placer estético, donde concebía a este último como un “narcótico suave”,¹² Duchamp lanzara su condena contra la “droga del gusto, formadora de hábitos”, a la que culpaba del rechazo del *connoisseur* burgués por las perturbadoras prácticas y placeres del arte de vanguardia. Freud asociaba el arte con un placer débil, “compensatorio”, y lo concebía como un medio provisorio de equilibrar las pequeñas carencias de la vida o un remedio para las decepciones menores; por supuesto, esto entraba en su concepción de la sublimación como productora de un placer purificado de todo sustento sensual o corpóreo, un placer contemplativo que podía arreglárselas sin ningún objeto existente. Es lamentable, para no cargar las tintas, que en 1930, año de publicación de *El malestar en la cultura*, Freud caracterice al arte ignorando la obra de “Picasso, Brancusi, Schwitters, Tatlin y Lissitzky, entre otros”, que pocos años después sería desterrada de los museos y, en algunos casos, destruida por demagogos fascistas que la denigrarían como “el producto del desvío, la locura, la vanidad exagerada y las enfermedades venéreas, y como una amenaza a la cultura ‘pura’ de la raza aria”.¹³ Lacan, quien comprendía el arte de otra

¹² Sigmund Freud, *Civilization and its Discontents. The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, trad. James Strachey, Londres, Hogarth Press-Institute of Psychoanalysis, 1961, vol. 21, p. 83 [trad. esp.: *El malestar en la cultura*, en *Obras completas*, trad. J. L. Etchevery, Buenos Aires, Amorrortu, 1988].

¹³ La lista de artistas y la reseña del destino de su obra ha sido tomada de Benjamin Buchloh, “Statement”, en: Clara Weyergraf y Martha Buskirk (eds.), *The Destruction of Tilted Arc: Documents*, Cambridge, MA, MIT Press, 1991, p. 92.

manera y tenía un estrecho vínculo con la vanguardia surrealista, nos obliga a echar otro vistazo a la relación entre sublimación y purificación. Todo depende de qué creamos que hay que purificar en el arte. Allí donde Freud pensaba en “sensaciones primitivas” o “goce sensual”, Lacan hablaba en cambio de “miedo y compasión”. Es decir, nombraba las emociones que facilitan nuestra subordinación al superyó y los ideales imaginarios que éste establece para castigarnos por nuestros defectos. Entonces, aunque puede decirse que la sublimación tiende a templar las pasiones, no obstante éstas no son las pasiones a las que Kant llamaba “las canallas de los sentidos” sino las del cruel superyó. Sin embargo, la sublimación mitiga el frenesí moralista gestando una fuerza no menos terrible, no menos inhumana, que la de cualquier agente absolutamente moral(ista), y seremos testigos de la terrible impersonalidad de esa fuerza en los ejemplos que analizaremos a continuación.

La notoria afirmación de Lacan, “La mujer no existe”, ha sacrificado su sentido a cierto valor de impacto. La notoriedad de la afirmación ha obstaculizado los intentos serios de comprender lo que en realidad tiene de impactante: se respalda en una definición del ser en tanto plural y parcial, como los objetos menores de la pulsión. El imperativo que motivó este libro ha sido tomar en serio esta afirmación e imaginar que la Mujer no existe, imaginar cuáles son las consecuencias -para la ética- de la idea de ser que esto implica. La ética del psicoanálisis parte de su crítica fundamental a la ontología, de la teoría de la pulsión y la sublimación por medio de la cual desplaza las indagaciones filosóficas hacia la ontología del sujeto. Esta ética concierne a la relación del sujeto con las pequeñas partes del ser, y no primordialmente a su relación con los demás o con el Otro.

No sabemos si Lacan tenía a Levinas en mente cuando, al comienzo de *Aún*, alude al intervalo entre la escritura de *La ética del psicoanálisis* y la escritura de ese seminario como la época del “después de usted”. Podrían sospecharse varios guiños irónicos en dirección a Levinas en distintas partes del seminario, pero el intento de establecer paralelos entre Lacan y Levinas carece de sustento a mi entender. En esta línea, es necesario considerar que las referencias de Lacan a Dios en *Aún* son plenamente compatibles con su temprana afirmación de que su ética es “rigurosamente atea”. El goce de la mujer del que habla Lacan no tiene nada que ver con su capacidad de trascender lo simbólico o existir fuera del lenguaje. De hecho, si la mujer tiene más facilitado el acceso al Dios del goce que el hombre, ello se debe a que es menos susceptible que él al señuelo de la trascendencia.

En la segunda parte del libro, me baso en este enfoque de la mujer para analizar el costado oculto superyoico de la ética: el concepto de mal radical originalmente propuesto por Kant, la manera en que la envidia corrompe las demandas liberales de igualdad y justicia, y las

diferencias entre sublimación y perversión. Si en la primera mitad concentro mi enfoque en la sublimación artística, en la segunda relaciono los argumentos con textos artísticos, entre ellos *Salò*, de Pasolini, el clásico filme *noir* *Laura* y la película de Zapruder sobre el asesinato de Kennedy; y también analizo *La religión dentro de los límites de la mera razón*, de Kant; *Teoría de la justicia*, de John Rawls; *On Beauty and Being Just*, de Elaine Scarry; *Techniques of the Observer*, de Jonathan Crary, y *El ser y la nada*, de Jean-Paul Sartre.

Enfocar la cuestión de la ética desde la perspectiva del psicoanálisis podrá parecerle, a más de un lector, una manera de limitar el tema y confinar innecesariamente el debate a los términos de un lenguaje especial. Mis argumentos se basan en la premisa de que el psicoanálisis es la lengua materna de nuestra modernidad y de que los temas importantes de nuestra época son difíciles de articular fuera de los conceptos que éste ha forjado. Si bien algunas almas sofisticadas afirman que ya estamos más allá del psicoanálisis, lo cierto es que todavía no hemos comprendido sus aportes más revolucionarios.