

LIBERTAD Y DESEO

Fidel Tubino

De seguro resulta osado el intentar decir algo sensato desde el ángulo de filosofía acerca de un asunto tal como el Deseo y Libertad. Nos preguntamos si tiene sentido intentar hacer lo que vamos a hacer, es decir, elaborar un curso objetivante sobre algo que sólo puede comprenderse vivencialmente. ¿Qué sentido tiene y a qué nos puede conducir el hablar "desde fuera" sobre aquello que según parece solamente puede ser conocido "desde dentro"? Esta pregunta sin embargo encierra otra más importante: ¿A qué nos conduce el hablar de asuntos que comprometen a nuestras vivencias propias? ¿Qué finalidad encierra el intentar una enunciación explicitante de las significaciones íntimas de nuestras experiencias vividas? La respuesta a estas preguntas la podremos tener no antes sino después de iniciada la tarea, o en el transcurso de la misma, quizás nunca. Y esto porque es propio de todo esfuerzo cognoscitivo el no poder capturar en una representación determinada aquello que intentamos aprender. Lo que intentamos comprender está de alguna manera presente en el reide de la representación como aquello hacia lo cual aspira la aventura del conocimiento, sin que sin embargo se reduzca a todo intento de posesión. Por ello, que vamos a decir a continuación lo decimos a manera de una tentativa que plenamente conciente de su inherente limitación. No pretendo acallar preguntas sino más bien suscitarlas. Y esto porque sin actitud interrogativa morirá la aventura del pensamiento. La actitud interrogativa conlleva una tensión insoluble que alimenta y renueva desde dentro del conocimiento la actividad misma del pensar.

El tema que vamos a tratar en esta primera conferencia es un asunto que, no decía San Agustín con respecto al tiempo, sabemos lo que es, pero cuantificamos intentamos ponerlo en palabras o descifrarlo y esclarecerlo en los marcos de un discurso coherente, ya no sabemos bien de qué se trata. Y esto es así por-

que el tema que nos reúne, a semejanza del tema del tiempo, es una experiencia vivida; me refiero a la vivencia de la tensión entre nuestro ser deseante y nuestro afán de autonomía, o para decirlo con otras palabras, entre nuestro ser dependiente y nuestra necesidad y voluntad de no serlo.

Me pregunté si este tema era realmente un tema tabú en la filosofía, o si tal vez el considerarlo tabú era más bien una ligereza de opinión. A propósito de ello me aproximé a los diálogos de Platón y releendo el Banquete encontré el relato del mito de Eros: mito que —dicho sea de paso— es exclusivamente platónico. Vale decir, no es un mito que haya sido retomado de la mitología existente. Es un mito auténticamente platónico. En él Platón nos dice de manera simbólica que Penia (es decir, la indigencia, la que carece de recursos) un día penetró en el banquete que los dioses estaban celebrando en honor al nacimiento de Afrodita. Entre los invitados se encontraba Poro. (Poro no significa exactamente "riqueza" como se suele traducir, sino que significa más bien el recurso, en el sentido de que es aquel que es capaz de atravesar y así vencer las dificultades. De ahí viene "aporía" que significa justamente la ausencia de recursos para vencer las dificultades, y "aporético" como se dice a sí mismo Sócrates, como aquel que tiene el recurso de poner a los demás en dificultades y por ello es que sorprende: pues trasciende lo cotidiano, y al trascenderlo aparece como un excéntrico, es decir, que está fuera del centro, de sí mismo. Poro en síntesis significaría aquel que posee la plenitud de los recursos; y por contraste Penia significaría aquella que no posee recursos. Peor su propia indigencia de alguna manera la capacita para querer salir de ella pero irremediablemente fracasa. El problema es complejo. Al no poseer recursos no sabe arreglárselas, es decir, salir de las dificultades: en ello residiría su indigencia. El asunto es en verdad complicado porque tal vez la ausencia de recursos no sea lo esencial en Penia sino el no poder llevarlos a cabo, el salir siempre derrotada. Cuando al terminar la fiesta, bajo el efecto de la embriaguez, los comensales empezaron a dormirse, Penia se acostó al lado de Poro y de esa unión nació *Eros* (el Deseo). Como hijo que es de Poro y Penia, en Eros se conjugan los extremos opuestos: la plenitud y la carencia. En él está presente la indigencia y por ello "anda descalzo y carece de hogar". Pero al mismo tiempo es fértil en recursos, apasionado por la sabiduría, no se complace ni con la indigencia ni con la ignorancia. Por otro lado no es ni percedero en sentido conclusivo ni imperecedero, no está condenado a ser eterno o a ser fugaz, sino que rejuvenece y vive a veces, pero al mismo tiempo se marchita y pareciera que se muere. Pero como posee una inagotable fuente de recursos revive y vuelve a florecer. Esa alternancia, esa ambigüedad es propia del Eros: el cual no es carencia plena ni plenitud absoluta. No posee lo que le hace falta ni está completamente desposeído de ello. El Eros nada posee, por ello "lo que se procura siempre se desliza de sus manos". El Eros es un estar en tránsito, es un estar

tensión hacia, o más precisamente una tendencia, un deseo de retornar a la ténica patria, de llegar al destino, al reposo. El Eros es Deseo, deseo de plenitud, más nunca plenitud alcanzada. Solamente "el que cree no estar falto de nada no siente deseo de lo que no cree necesitar". O dicho a la inversa, sólo el que cree estar falto de algo siente el deseo de lo que cree necesitar. Desear es es reconocer la carencia de lo deseado, no es el simple apetito sino, como dice Spinoza, el apetito "que es conciente de sí mismo".

El hombre busca escapar a la indigencia y estado de carencia reconocida e es propia del deseo. Y busca escaparse de múltiples formas. Al ocultarse el hombre su naturaleza indigente no se confronta con su humana condición. Enfrentarse con la condición humana es permitirse vivir a fondo "la inconstancia, el fastidio y finalmente la inquietud" pensaba Pascal. La inquietud, que es justamente aquello que nos lanza más allá de nosotros mismos, que no nos permite reposar en nosotros mismos sin el ánimo turbado. Pero, el deseo de reposo, ¿no es acaso una forma de querer eliminar la inquietud que supone el deseo y así anular nuestro carácter deseante? (el cual es inalterable). ¿No se esconde por detrás del deseo de reposo un deseo oculto de anularnos a nosotros mismos en nuestra condición más íntima es decir, como seres ex-céntricos, s-centrados, lanzados hacia lo que no somos?

Pero lo realmente más paradójico de todo esto es que frente a la vivencia de la indigencia y la carencia de plenitud y de reposo "nada hay más insostenible para el hombre —sostenía Pascal— como el permanecer en pleno reposo, y la pasión... pues entonces siente su insuficiencia, su abandono, su vacío". Este carácter ex-tático y carente de nuestro ser deseante constituyen rasgos constitutivos de nuestra condición humana.

La comprensión de nosotros mismos debe por ello ser un ejercicio sostenido de elucidación y apropiación existencial de nuestro propio ser deseante. Podemos acceder a una existencia auténtica sólo mediante el constante esfuerzo de auto-descubrimiento de la verdad de nuestro propio ser. Después de todo, como diría Sócrates, "una vida que no se examina a sí misma no es digna de ser vivida", pues se pierde en la inmediatez, en el instante y se deja conducir por el miedo y el temor a enfrentar la propia verdad.

Por la comprensión, decía P. Ricoeur en alguna parte, nos apropiamos del sentido de nuestro deseo de ser y de nuestro esfuerzo por existir. La existencia, podemos decirlo, es deseo y esfuerzo.

En realidad, como decía Spinoza en su *Ética*, cada cosa, según su poder ser se esfuerza en perseverar en su ser (*Ética* III, VI). Y dicho esfuerzo" por

el cual cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser" (*Ética* III, VII) es lo que denominamos *conatus*: el cual no involucra un tiempo determinado sino un tiempo indefinido (*Ética* III, VIII). Ahora bien, el esfuerzo por el cual cada cosa tiende a perseverar en su esencia íntima, es constitutiva de la cosa misma. Desear ser y esforzarse por devenir lo que somos es mucho más que un mero "instinto" predeterminado por nuestra constitución biológica. Aquí no se trata de nuestra afirmación como entes naturales sino de la afirmación en nuestra propia esencia actual. El esfuerzo por perseverar en nuestro propio ser, de perseverar en lo que somos, no es instinto, es impulso, es decir, *conatus*. Pero el hombre, en tanto que es también un ente natural, se encuentra vinculado a otros cuerpos y por lo mismo padece la acción de causas exteriores. No es un imperio dentro de otro imperio. Al padecer la influencia de causas externas se modifica en su esencia más íntima, es decir, en su *conatus*. Así, la presencia de los cuerpos exteriores introduce modificaciones en el propio cuerpo aumentando o disminuyendo el potencial de vivir y el poder de actuar del cual somos capaces por naturaleza.

Teniendo en cuenta que si por "afectos" Spinoza entiende "las afecciones del cuerpo, por medio de las cuales el poder de actuar del cuerpo es aumentado o disminuído (*Ética* III, def. III), podemos decir que la pasión es un sentimiento padecido, es decir, una afección producida por causas externas y sobre la cual no posemos control. La vida emocional conlleva una constante modificación del *conatus*. Así, la alegría (no la felicidad) es una afección que no depende de nosotros (es decir, de la que nosotros sólo somos causa parcial) y que hace posible una expansión transitoria de nuestro potencial de vivir y de actuar. Por el contrario, la tristeza o la melancolía nos conduce a un repliegue involuntario de nuestro ser y una disminución provisional de nuestro potencial de vivir y de actuar. Vivir bajo el régimen de las pasiones es justamente no actuar en conformidad o en armonía con nuestra propia naturaleza deseante. Es más bien actuar involuntariamente determinado por causas exteriores. La servidumbre humana es eso: la impotencia para contener o moderar los propios sentimientos. Es el estar desbordados por el flujo de nuestros afectos, que son nuestros porque nosotros los vivimos pero no porque nosotros seamos su causa.

Para entender la complejidad de aquello que está en juego en la vida emocional del ser humano es preciso adoptar una actitud flexible y no moralizadora. Por el contrario, como decía Spinoza al comienzo de su *Tratado Político*, "he tenido sumo cuidado de no burlarme de los actos humanos, ni lamentarme, ni maldecirlos, sino comprenderlos. Los sentimientos amorosos, como por ejemplo, el odio, la cólera, la envidia... (entre otros) ... por muy desagradables que estas cosas sean, son sin embargo necesarias y tienen causas cier-

3". El sentimiento de indeterminación es solamente resultado de la ignorancia de las causas por las cuales sentimos lo que sentimos y somos lo que somos. Apetecemos algo, pero somos ignorantes de las causas por las que lo apetecemos, y nos sentimos "libres" al actuar en conformidad con nuestros hábitos: sin darnos cuenta que la libertad (entendida como indeterminación) es una ficción, y que el sentimiento de ser "libre" es resultado de la ignorancia de las causas que nos determinan a sentir y actuar de una forma y no de otra.

"El hombre —sostenía Spinoza— está siempre necesariamente sometido a las pasiones (*Ética* IV, Corol. iv) y "la fuerza con que el hombre persevera en existir es *limitada* e infinitamente superada por la potencia de causas externas" (*Ética* IV, III).

La impotencia para moderar los propios afectos se debe pues a causas necesarias que ignoramos. Es conveniente precisar que "moderar" los afectos no significa intentar suprimirlos. Moderar no es reprimir, es más bien contener. En otras palabras es canalizar los afectos a fin de que en lugar de ser obstáculos se transformen en canales de expresión e irrigación privilegiada de nuestro potencial de vivir y de nuestro potencial de obrar (es decir, de nuestro *conatus*). El conocimiento de las causas necesarias que contribuyen en la aparición de nuestros afectos es posible. De hecho, "una afección que es una pasión cesará de ser una pasión tan pronto nos formamos de ella una idea clara y distinta" (*Ética* V, 3).

Esto quiere decir que cuanto más conocemos las causas de nuestras pasiones mayor potestad adquirimos sobre ellas. Nos tornamos pasivos en nuestras acciones cuando nos hemos formado una idea inadecuada de su causa. En el fondo, las verdaderas causas de las pasiones vendrían a ser las ideas que acerca de sus causas nos formamos. Ideas que son inadecuadas porque son fruto de nuestra imaginación: la cual nos informa más acerca del modo como somos afectados por las causas exteriores que acerca de la verdadera naturaleza de dichas causas. "No son las cosas las que atormentan a los hombres —nos decía Spinoza— sino las ideas que se forman acerca de ellas". Algo semejante podríamos decir: no son las pasiones las que aumentan o disminuyen nuestro potencial de vivir y nuestro esfuerzo por perseverar en nuestro ser, sino las ideas confusas que nos formamos acerca de sus causas. Así, si "una acción que es una pasión es una idea confusa, si nos formamos de esta afección una idea clara y distinta (es decir, verdadera), la afección cesará de ser una pasión (*Ética* V, 3). Pasará a ser una emoción activa, es decir, un sentimiento del cual no somos solamente causa parcial, "Somos pasivos—afirma Spinoza— cuando se produce en nosotros alguna cosa de la que tan sólo somos causa parcial (*Ética* I def. II). Y somos causa parcial de nuestros afectos cuando el origen de estos

no puede entenderse considerándonos a nosotros mismos como causa única de ellos. Lo cual equivale a decir que si no somos causa única de nuestros afectos es porque hay algo ajeno a nosotros que está contribuyendo causalmente desde dentro a producir necesariamente lo que sentimos.

Un afecto cesa de ser una emoción pasiva y se transforma en una emoción activa cuando nosotros, en virtud de la comprensión de su origen, nos convertimos en su "causa adecuada". Y somos "causa adecuada" de nuestros afectos cuando estos se convierten en efectos necesarios de nuestra propia naturaleza. Lo que es causa adecuada puede percibirse por sí mismo sin intervención de agentes externos causales.

El afecto incausado no existe. Lo que existen son afectos de los cuales somos causas parciales y afectos de los cuales somos causas adecuadas (es decir únicas).

Y en ello consiste la libertad, vale decir, en tener el poder de contener nuestros propios afectos en tanto nos transformamos de causa parcial a ser causa adecuada de los mismos. Libertad no se opone a Necesidad. Aquellos que oponen libertad a necesidad en el fondo están oponiendo bajo dichos términos lo causado a lo incausado. Esta idea de libertad como ausencia de determinaciones es resultado de la ignorancia de las causas necesarias por las cuales sucede lo que sucede. La libertad es el poder de determinarse a sí mismo. Alude al proceso a través del cual paso de ser "causa parcial" a ser "causa adecuada" de mis propios afectos. O, dicho en otros términos, cuando en virtud de una modificación en nuestro modo de comprender se modifica nuestro modo de sentir; dejando así de padecer emociones y empezar a ser agentes de nuestros afectos. Es decir, la libertad alude al tránsito del reino de las emociones pasivas (pasiones) al reino de las emociones activas.

En una carta dirigida a Schuller (En: *Oeuvres Compl.* Ed Gallimard p. 1251-1252) Spinoza sostiene que "es libre lo que existe y obra por la sola necesidad de su naturaleza", "y que lo que se opone a la libertad no es el determinismo causal sino la coacción, la que implica un determinar a una cosa *por otra* a existir y actuar según una modalidad precisa y determinada". Aquel que vive y obra no determinado por su propia naturaleza sino por la naturaleza de otra cosa: ése no es libre. Las modificaciones de su deseo de ser y de su esfuerzo por existir, es decir, su *conatus*, no depende de él sino de un otro. Libre es aquel que es autónomo. Y autónomo es aquel que es "causa adecuada" de su deseo y de su esfuerzo por perseverar en su propio ser. O dicho en otros términos, libre es aquel que no padece sino que obra y "obramos cuando en noso-

o fuera de nosotros sucede algo de lo que somos causa adecuada" (*Ética* def. II).

Pero, ¿qué nos asegura que el origen de las pasiones esté en ideas inadecuadas? O dicho en otros términos, ¿en qué podemos hacer descansar la carga de que mediante el auto-conocimiento de los orígenes de nuestros afectos podemos transformarlos? ¿Es verdad —preguntamos— que sentimos y actuamos según el modo que tenemos de comprender las cosas? ¿Qué relación entre conocimiento y liberación? Porque no es que las cosas sean deseables por sí mismas, sino que se tornan deseables porque las deseamos. En otras palabras, no es que deseamos algo porque sea valioso en sí sino porque lo consideramos y captamos como valioso. Por ello se torna deseable. Nuestro modo de sentir y de obrar se encontrarían así determinados por nuestro modo de percibir y comprender el mundo y los otros. Pero el asunto es problemático porque lo inverso también podría afirmarse. A saber, que es según nuestro modo de sentir y de ser que comprendemos y percibimos las cosas de una determinada forma y no de otra. ¿Es que estamos frente a un círculo vicioso? Quien no. Quizás lo que el aparente círculo vicioso oculta sea la existencia de una red compleja de implicaciones mutuas entre el comprender, el sentir y el desear. Asunto que Spinoza está lejos de esclarecer de forma satisfactoria. Quizá la inserción de la noción de "inconciente" tal como lo postula el psicoanálisis en una antropología filosófica nos permita acceder a un esclarecimiento mayor en torno a la articulación del desear, del comprender y del sentir.

Si he hecho frecuentes alusiones a Spinoza a lo largo de esta exposición ha sido con la intención de exponer su pensamiento sino porque Spinoza no es uno de aquellos grandes pensadores de la filosofía occidental que creyó firmemente en el poder catártico del conocimiento verdadero como quizás el único medio disponible de auto-transformarnos y poder devenir así todo aquello que podemos ser. "Pero —añade Spinoza con cautela al final de la *Ética*— si bien es cierto que he mostrado que conduce a este fin parece muy arduo, sin embargo es posible hallarlo. Y ciertamente debe ser arduo lo que se encuentra tan rápidamente".

Fortunata Barrios

Me interesa retomar lo que el Prof. Tubino ha dicho al inicio de su exposición acerca de qué sentido puede tener hablar de algo así como el deseo en términos filosóficos.

Dar razón de algo o comprender algo significa, modernamente, ordenarlo, clasificarlo, ponerlo en conceptos, determinar sus causas y explicarlo por medio de un discurso coherente, claro y distinto. Solemos considerar que las pasiones, los afectos y emociones pertenecen más bien al ámbito de lo "irracional", sobre todo si están relacionados de algún modo con el cuerpo. Filósofos como Spinoza han pensado que incluso en este ámbito se da una especie de "racionalidad" que le es propia y que hay que determinar. Sólo lo comprensible puede ser comprendido.

Tratando de entender lo que el deseo es en sí mismo, sin atender al sujeto individual que desea, ni al objeto deseado en particular, puede afirmarse lo siguiente: sólo se desea lo que no se posee; el deseo significa una carencia o una ausencia de plenitud. Pero además, cuando yo deseo algo, debo tener algún tipo de conocimiento sobre ese algo; no es posible desear aquello de lo cual no se tiene la menor idea. Lo que deseo se presenta a mi conciencia como valioso, aunque ajeno. Es cierto también que el conocimiento que tengo acerca del objeto deseado, cuando lo deseo, es un tipo de saber inmediato, del cual no soy totalmente conciente y que podríamos llamar "irreflexivo" o "pre-reflexivo"; no es ni tematizado ni explícito, ni lógico ni discursivo.

Por lo pronto, sé (o creo saber) cómo sería tener aquello que deseo; imagino el deseo ya satisfecho. El deseo tiende necesariamente a su satisfacción, pero dicha satisfacción significa a la vez su propia anulación; tiende a auto-destruirse, es contradictorio consigo mismo y no es algo que se esfuerce por permanecer en su ser.

Ahora bien, puede incluso suceder que un mismo sujeto desee y no desee lo mismo al mismo tiempo. Por ejemplo, un enfermo que padece una infección estomacal desea su cura porque con ella desaparecería el malestar, pero a la vez no quiere curarse porque de ser así debería ir mañana al trabajo, cosa que no le apetece.

La expresión popular "ni contigo ni sin ti" ilustra adecuadamente la contradicción a que me refiero. Consideremos ahora otro ejemplo, sin ir muy lejos: el deseo de saber. Y, en este caso en particular, el deseo de saber lo que es el deseo.

Esto, según lo anterior, supone que de algún modo ya sé lo que sería saberlo o que imagino cómo sería saberlo. En este mismo momento estoy experimentando aquello que busco. Si lo experimento está en mí y sin embargo lo busco como si careciera de él. Lo tengo y no lo tengo a la vez. ¿Otra contradicción?

Es cierto que nos estamos moviendo en dos niveles distintos: sé de una manera pre-reflexiva o irreflexiva y todavía no sé de una manera temática, lógica y coherente. Entonces, estaría tratando de trasladar o de traducir lo que en la experiencia (vivencia) se da de un modo que no hace explícita ninguna reflexión, de trasladarlo digo, al ámbito de lo lógicamente estructurado. Pregunto: ¿cómo comprender así lo que es el deseo, ¿no significa querer someterlo a categorías que le son ajenas y en función de las cuales dejaría de ser lo que originalmente es, a saber, algo que tiene más que ver con la contradicción que con la coherencia? ¿Hasta qué punto es lícito, necesario y útil suponer una incompatibilidad o adecuación entre esos dos niveles?

Además de intentar explicar cómo funciona lo relativo a lo "irracional", ha pensado muchas veces y de muchas maneras que los instintos, deseos, hábitos y pasiones deben ser gobernados, dirigidos, contenidos o encauzados por la razón. Y que —a esto aludió el Prof. Tubino— un cambio en el modo de comprender supone o implica un cambio en el modo de sentir. Con respecto al primero: la cuestión del deseo y de lo relacionado con él presenta un aspecto normativo que hay que tomar en cuenta y que no puede verse, creo yo, en términos a-temporales, a-culturales, a-históricos.

En una determinada sociedad nos está previamente dado lo deseable como deseable y lo indeseable como indeseable. Hay cosas (y personas) que deben ser deseadas y otras que no deben serlo, como el dinero ajeno o la mujer del prójimo: el mandamiento y la censura. Según Spinoza, no es libre aquel que obra determinado por otro, constreñido a actuar según una modalidad precisa y determinada. ¿No están nuestros deseos y rechazos inevitablemente determinados por las normas morales imperantes, que de algún modo son asimilables? El problema es que la norma, como lo muestra la experiencia, suele surtir efectos contrarios a ella misma. Con la norma, la contradicción a menudo, en vez de resolverse, se agudiza: "debo pero no quiero", "quiero pero no debo".

Todo lo anterior se hace más patente si identificamos —como comúnmente se hace— la palabra 'deseo' con lo erótico y con lo que atañe al deseo sexual. Tratar de comprender lo que es el deseo a este nivel, quizá sea aún más complicado, siempre y cuando consideremos al saber como un saber que pretende prescindir del cuerpo y de los instintos vitales relacionados con él; un saber, como dice Marcuse, des-erotizado. Relacionamos por lo general el conocimiento más con lo que significa esfuerzo o deber que con la gratificación y el placer.

Existe la creencia o suposición de que la razón posee la capacidad de actuar efectivamente sobre el ámbito de lo "irracional"; y se supone también que

la acción adecuada de la razón es benéfica. Quizá esto nos ayude a sentirnos más dueños de nosotros mismos. No sería más reconfortante conformarnos con la evidencia de nuestra contingencia y de nuestras contradicciones que, probablemente, no estén hechas para ser comprendidas, al menos como pretendemos hacerlo. Si esta creencia en el poder de la racionalidad se debiera a esto, ella tendría, paradójicamente una causa irracional. Quizá haya en todo esto una suposición más de fondo, que constituya una limitación al intento de comprender este tipo de cosas: el supuesto moderno de que al sujeto se le opone radicalmente un objeto, de que al querer se le opone radicalmente el deber, de que al sentir se le opone radicalmente el pensar, de que, finalmente, a lo racional se le opone radicalmente lo irracional.

Alvaro Rey de Castro

Para poder ubicarnos adecuadamente en la discusión del tema de esta mesa es preciso aclarar que el alemán dispone de tres términos para designar el deseo, cada uno de los cuales posee matices propios y diversos. Así el término "*Wunsch*" designa el anhelo, mientras que "*Begierde*" y "*Lust*" están más referidos a la necesidad y a la concupiscencia. Resulta, pues de interés examinar el uso que Freud hace, en su obra, de estos términos. En este sentido, reclama nuestra atención la reflexión que Lacan ha planteado al respecto, cuando señala que el psicoanálisis debe volver a centrarse en hacer del deseo la finalidad misma de la indagación analítica. Para esto es necesario distinguir los matices en el significado de estos tres términos¹. La "*Begierde*" solamente sería en sentido estricto algo aislable en una situación de laboratorio. ¿Por qué? Porque remitiría a un fenómeno cuya naturaleza es fundamentalmente fisiológica, como la necesidad de agua en la sed o de azúcar en la hipoglicemia. Es decir, es una necesidad que se sacia con la búsqueda de un objeto específico que la satisface. No se encuentra prácticamente nunca esta necesidad en estado puro. Siempre va estar infiltrada del deseo y de la demanda. La demanda, que según esta conceptualización de Lacan, fue estudiada por Freud más al nivel de la frustración (aunque no emplee el término), remite a otra cosa diversa que las satisfacciones que ella reclama. Es demanda en última instancia de una presencia o de una ausencia, y es en primer lugar demanda de amor. Llega a anular la particularidad de toda cosa que le pueda ser acordada, trasmutándola en última instan-

1. En la explicación de estas ideas lacanianas sigo de cerca a Jean-Michel Palmier, *Lacan*, Paris, éditions universitaires, 1972. Es decir, no recito necesariamente en forma correcta el catecismo laciano, que no domino, sino aquello que de sus ideas me parece más fructífero para esta discusión.

en demanda de amor. Es decir, en términos lacanianos, es siempre un llamado al Otro. La demanda puede estar enmascarada por la necesidad. Se descubre la demanda en la medida en que se vea sólo el aspecto de necesidad que se niega de esta manera. Consideremos el ejemplo de un niño. El niño que quiere un caramelo. Podría tratarse exclusivamente de una necesidad: es posible que en este contexto, quizás el término necesidad no sea el más exacto, pero es en todo caso de un anhelo. La madre puede negarle el caramelo, es decir no satisfacer ese pedido, y sin embargo al abrazarlo satisfacer la demanda, que es demanda de amor. O por otro lado la madre podría reaccionar atiborrándolo de caramelos, con lo cual ignoraría la demanda y satisface la necesidad. El deseo, en este sentido, no es un simple llamado al otro en tanto que otro. La demanda de amor no se satisface de un objeto, como en el caso de la necesidad; lo propio del deseo es que está enraizado en el imaginario del sujeto. Es el deseo del otro. Pero también es el deseo de otro deseo: el deseo de hacer reconocer por el otro su propio deseo. Obviamente en esta conceptualización compleja de Lacan, si el deseo del hombre es el deseo del otro la comprensión de su articulación con la sexualidad debe ser de importancia para el psicoanálisis. Termina finalmente en el campo del deseo. El hombre no puede dirigirse a la realidad a un ser completo. Por un juego de condensaciones y desplazamientos el deseo va a llevar siempre la marca de la relación del sujeto con el signifiante. El deseo será entonces siempre el deseo del otro deseo. Es decir siempre, en la formulación de Lacan, el deseo del otro.

¿Qué plantea esto para el psicoanálisis? A pesar del carácter frecuentemente hermético que revisten las formulaciones de Lacan, creo que éste plantea un tema crucial acerca del modo en que el psicoanálisis debe comprenderse a sí mismo. Plantea que en última instancia todas las visiones excesivamente mecanicistas, dentro de las cuales está, por momentos, la misma tendencia de Freud de considerar la teoría psicoanalítica a partir de la concepción mecanicista insita en su metapsicología y de su teoría de las pulsiones, ignoran esta complejidad de la articulación del sujeto con su deseo. Es lo que Jürgen Habermas ha criticado, desde otra perspectiva, al señalar el error en que incurre el psicoanálisis al comprenderse falsamente a sí mismo como ciencia natural ². En última instancia, el sujeto siempre va a estar des-centrado en relación con su deseo. Es decir el yo del sujeto ocupa, en este sentido, siempre una posición excéntrica respecto a su deseo. Freud decía en "*Widerstände gegen die Psychoanalyse*" que ésta era la herida narcisista más grande infligida por el psicoanálisis a nuestra vanidad humana: reconocer que el Yo no es el amo de su

Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1968.

propia casa. Esto supone una ruptura con la tradición cartesiana, como resulta evidente. Por su misma naturaleza entonces, nunca existe posibilidad de satisfacción, en el sentido más estricto, de este deseo. Si uno recapacita sobre la estructura del deseo edípico, se da cuenta que en última instancia el deseo edípico por su misma estructura no tiene nunca posibilidad de satisfacción. Entonces, ¿Qué puede ofrecer el psicoanálisis? Fundamentalmente el psicoanálisis puede brindar un campo para la exploración de esta excentricidad.

Al reflexionar sobre qué podía decir en un contexto como el de esta reunión de estudiosos de la Filosofía sobre el psicoanálisis, pensaba que era mucho más fácil referirse al aspecto de la complejidad del deseo desde una perspectiva psicoanalítica, que al de la naturaleza de la libertad, sobre la cual, con franqueza, no me siento muy capacitado para opinar. Porque, nuevamente, ¿qué es lo que ofrece en última instancia el psicoanálisis que resulte de interés? Creo que el psicoanálisis puede ofrecer un espacio de características muy especiales para la exploración de esta articulación del sujeto con sus deseos. En este sentido el psicoanálisis, probablemente, para referirse a la exposición de Fidel Tubino, puede brindar lo que Spinoza reclamaba en el sentido de hablar de la necesidad de contener determinados sentimientos. Es significativo el uso del término "contener" pues es un término de uso muy frecuente en cierta bibliografía psicoanalítica, donde autores como Wilfred Bion y Donald W. Winnicott, por ejemplo, han resaltado la función que cumple el analista en la relación psicoanalítica de brindar una posibilidad de contener los afectos del paciente. El psicoanálisis brinda pues, un espacio en el cual la interpretación del psicoanalista puede ofrecer, por lo menos, la posibilidad de que el sujeto se de cuenta de la relación excéntrica que tiene con sus propios deseos. Yo no sé si esto sea, en última instancia, la recuperación de una libertad, porque para Freud y para el psicoanálisis, el inconsciente y esta estructura son parte constitutiva del ser humano, constitutiva de la subjetividad humana. En este sentido, el inconsciente para Freud y para el psicoanálisis no es como era para Pierre Janet y para otros psicólogos, "*une façon de parler*", es decir sólo una manera de hablar de ciertos fenómenos; es algo estrictamente constitutivo; en este sentido a lo que podemos aspirar a través del conocimiento psicoanalítico es posiblemente a una versión —a pesar de que esto se ha convertido en un lugar común—, una versión contemporánea del ideal socrático; es decir, de llegar a una situación en la cual, por lo menos, cobremos alguna conciencia de nuestro propio desconocimiento, de nuestra propia situación excéntrica con respecto a nuestros deseos y quizás esta opción sea la única libertad de la cual es lícito hablar desde una perspectiva psicoanalítica.

Soy plenamente consciente de que probablemente este nivel de especulación, no satisface, ni remotamente las exigencias de rigor de una reflexión filo-

filosofía, pero si creo que ofrece un campo de problemas que puede ser retomado por la filosofía y que me parece tiene significación fundamental en tres áreas: el psicoanálisis puede brindar aportes a una nueva antropología filosófica, en el sentido de que se incorpore la dimensión de lo inconsciente, ausente hasta ahora, como dimensión constitutiva y particular del ser humano. Creo que porta también cuestionamientos importantes para una epistemología; creo que los aportes como los de Habermas, por ejemplo, son cuestionadores, al plantear al psicoanálisis como una ciencia crítica del sujeto, es decir como un espacio de examen científico de la subjetividad. Creo, y con esto termino, que el psicoanálisis tiene también implicaciones importantes para una nueva ética, es decir para una ética diferente, crítica, que resulte en última instancia subvertiva, porque se cuestiona continuamente la fachada un poco complaciente con la cual tendemos a mirarnos, una ética que se plantee finalmente una crítica de esas áreas que nos resultan ajenas en el discurso diario acerca de nosotros mismos.

Kathia Hanza

Me propongo hablarles, en los breves minutos de mi exposición, de los temas "libertad" y "deseo", tomando como foco de atención el arte. Creo que de esa forma puede surgir un fructífero debate —que es, entiendo, una de las razones por las cuales nos hemos reunido.

Comienzo refiriéndome a los reparos presentes en muchos casos al tratar de hablar sobre el deseo. Esos reparos o, mejor, esa resistencia es comprensible por muchas razones. Podría afirmarse, por ejemplo, que no tiene mucho sentido hablar sobre el deseo, pues quizás se nos pide algo imposible: acceder a la palabra, con la razón, a algo que parece absolutamente fuera de su alcance, suponiendo, de esta forma, que son ámbitos incompatibles. Si asociamos el deseo a la fantasía desbocada, a lo que concierne estrictamente a cada persona en particular, a lo que se aproxima peligrosamente a la arbitrariedad, no encontraremos la forma de asociarlo a la razón. Pero si consideramos que el deseo tiene ante todo la característica fundamental de apuntar hacia lo *ausente* —evitando considerar por el momento en qué consistiría esto ausente—, comprenderemos mejor en qué medida el deseo se distingue de la razón o se resiste a ella. La razón, en palabras de Parménides, "hace presente lo ausente". Es decir, la razón se refiere también a lo ausente, con la diferencia que al *conocerlo* lo hace presente. El deseo, en cambio, se refiere siempre a algo ausente —deseamos algo que no tenemos—, quedando abierta la cuestión de cómo puede hacerse ello presente, es decir, de cómo podría realizarse el deseo. En el conocimiento, podemos "hacer presente lo ausente", pues esto ausente es parte de un orden "real" al que podemos apelar. Con el deseo, por el contrario,

no apelamos a algo "real". Más bien se halla satisfacción al deseo en la ficción, en el sueño, en la fantasía, en la imaginación. Evidentemente, la dificultad de las distinciones que introduzco es la referencia a un orden "real". Intentaré despejar las ambigüedades que sugiere esa simple referencia, cumpliendo con el propósito arriba anunciado: hablarles de la libertad y el deseo tomando como foco de atención el arte.

Al considerar el fenómeno artístico, podemos adoptar básicamente tres puntos de vista. Podemos analizar lo que constituye una "obra de arte"; podemos tratar de comprender el proceso de "creación" en el que se ve involucrado el artista o podemos partir de la "recepción", es decir, de la forma como es juzgado el arte por el público a lo largo de la tradición.

Cada uno de estos puntos de vista nos permite destacar u obviar determinados aspectos de la relación entre lo "real", la libertad y el deseo. Así, frente a una obra de arte, no tenemos más remedio que admitir que es tan real como cualquier otro objeto. Si atendemos, en cambio, al proceso de la creación tendemos, en la mayoría de los casos, a asociar una serie de ideas románticas sobre el genio, sobre el mundo impenetrable de sus fantasías y deseos. Finalmente, cuando nos referimos a la forma como es juzgado el arte, lo hacemos también en la mayoría de los casos, con el descarado propósito de concluir er que cada uno es libre de tomar por arte o por bello lo que quiera. Pero opiniones como éstas no poseen mayor consistencia.

La obra de arte no es, en realidad, como cualquier objeto. Ella es producto de la fantasía, de la imaginación, pero de una fantasía que encuentra sus límites en el material mismo de la obra de arte. Por otro lado, la imagen de artista genial cuya fantasía rebasa cualquier representación posible, se desbarata si tomamos en cuenta que el artista es como un artesano: tiene que trabajar un determinado material (color, piedra, palabra, sonido, etc.). Pero tiene que hacer con este material un objeto bello (y no simplemente útil como en el caso del artesano). El artista no es pues absolutamente libre ni puede presentarnos directa e inmediatamente el mundo de su imaginación, de sus deseos —sencillamente tiene que enfrentarse a las exigencias, requisitos y dificultades de un determinado material. Este material se le impone y lo limita, pero el artista tiene que asumir esta coerción.

Ahora bien, la libertad del artista no encuentra sus límites únicamente en esos condicionamientos "reales". El artista prueba su arte también frente a la tradición. La originalidad que él pueda alcanzar —la peculiar constelación de libertad y deseo—, el valor que su arte pueda tener siempre para todos, surge de una confrontación con la tradición y de una recreación de la misma. En el ar

se aprende de la tradición sin repetirla, sin imitarla. Esto es válido tanto para el artista como también para aquél que *sólo* tiene la mirada atenta hacia el e.

La hermeneútica sugiere que a la larga no hay un fundamento "real" al que podamos asirnos, que más bien la "realidad" es "interpretación". Ella insiste en la historicidad del mundo humano. En ese sentido, el arte es un fenómeno privilegiado en el que se destaca la historicidad. En él podemos "memorar" nuestro pasado sin repetirlo, y anticipamos de alguna manera el futuro. El arte se insiste tercamente en que no todo ha sido creado, no todo ha sido dicho —cosa difícil de creer por aquellos hombres modernos que, si bien admiten genuinamente el pasado, son incapaces en muchos casos de darle forma a un deseo, es decir, de proponernos lo ausente, lo que no tenemos, el futuro.

Precisamente esa relación que en el arte se puede descubrir con la historicidad, es el aspecto que más me interesa destacar. La libertad o el deseo pueden ser erróneamente abordados desde una perspectiva ahistórica: desde el punto de vista moderno del hombre privado u hombre-masa, desde el mero principio de conservación o desde el inoperante esquema necesidad-satisfacción. En todos estos casos, se toma a la libertad y al deseo como la pura apropiación de un presente abstracto, inmediato, ahistórico.