

La maldad y una mujer

INÉS CAMERLINGO

Introducción

El presente trabajo realiza un recorrido por la filosofía y el psicoanálisis –desde la filosofía al psicoanálisis– con el propósito de enmarcar distintas concepciones del mal, que luego serán evaluadas en relación a un caso concreto: una obra literaria.

Dentro de la filosofía, abordaremos específicamente a Spinoza, Durkheim y Badiou; dentro del psicoanálisis nos referiremos a las obras de Jacques Lacan y Jacques-Alain Miller. La obra analizada será un clásico legado por Eurípides, la tragedia de Medea.

El trabajo se divide en tres capítulos. El primero –titulado “El Mal desde el punto de vista de la filosofía”– aborda el mal a partir de los filósofos mencionados; en el segundo –“Concepciones de la maldad en Lacan”– se trabaja el mal en relación a la locura, la agresividad y el acto perverso; el tercero –“Una mujer mala: Medea”–, toma como hilo conductor una lectura de Jacques-Alain Miller y articula las concepciones del mal desde la filosofía y las concepciones del mal aportadas por Jacques Lacan planteadas en los capítulos anteriores.

Consideramos que la relevancia del tema elegido radica en la posibilidad de incorporar una concepción ética de “el mal” en el campo del psicoanálisis. De hecho, mientras escribíamos este trabajo se publicó, en la editorial Paidós, una compilación de artículos titulada *Cuando el Otro es malo*. De este modo, queda comprobada no sólo la importancia del tema en cuestión, sino también su actualidad.

Nos parece importante poder ubicar la maldad en el psicoanálisis no específicamente para juzgar, o prejuizar, pero sí para tener presente que el psicoanálisis no está a favor del relativismo moral, sino que puede concebir de modo claro ciertos valores. En particular, consideramos que este trabajo es un primer aporte para un trabajo futuro que podría investigar la relación entre

maldad y feminidad, tema que aquí sólo quedará esbozado en el análisis de la obra de Eurípides.

El Mal desde el punto de vista de la filosofía

En esta primera parte, introduciremos el concepto del mal haciendo un recorrido por los siguientes autores tomados como referentes: Spinoza, Durkheim y Badiou.

La importancia de esta selección radica en que Spinoza y Durkheim fueron autores de referencia en la obra temprana de Lacan, que es la que tomaremos en el próximo capítulo. Badiou interesa en la medida en que es un autor posterior a Lacan que permite incorporar una mención a la actualidad del tema desde una perspectiva que considera el psicoanálisis.

El hilo conductor de presentación de estos autores se realizará a partir del artículo de M. Alomo “El Otro del Mal” (2007).

Spinoza: ¿Existe El mal para Spinoza? Ateniéndonos a las llamadas “cartas del Mal” que intercambia con Blyienbergh, lo primero que observamos es que aparece la noción de lo “malo” como lo “inconveniente”. Spinoza plantea que la esencia (definida en términos de estados y de afecciones) es vivida como parte de una envoltura, o como en el interior de ésta, proveniente del afuera, y que todo esto es relacionado en el plano de la idea. Esto quiere decir que si la idea de lo que aparece en la extensión y, por lo tanto, es extensión externa, es vivida como situación envolvente del afuera y *conveniente* con la esencia en intensión (esto es con el estado afectivo, con el *pathos*), pues, entonces, esto a su vez es una definición posible del Bien. De esto se desprende que, cuando la relación es de inconveniencia, es decir, cuando la extensión no representa el estado infinito de la afección, de la esencia, entonces allí aparece lo malo. Pero no lo malo como existencia, sino lo malo para ese individuo que aparece descompuesto en las relaciones entre sus partes componentes, en intensión y extensión (Cf. Spinoza, 1665, 51-61).

De acuerdo a esto, podemos ver cómo el Mal es siempre relativo, esto es, hay lo malo *para mí*, pero el mal *en sí* no existe.

Siguiendo a M. Alomo (2007), podría decirse que incluso Dios no es un Otro del Mal perverso que hace el mal en tanto

responsable de los actos malos de los hombres; de este modo, no hay un Otro infinitamente malvado que haga existir el mal como garante del mismo. Por lo tanto, podemos decir que hay, en Spinoza, un mal que proviene de fuera, pero no para ese ser que vive el mal sino de un desajuste entre las partes del ser intenso y extenso, que padece en su propio cuerpo la desarticulación, la fragmentación, la descomposición –en términos spinozianos– de sus relaciones de conveniencia (Cf. Spinoza, 1675).

Entonces, no hay la existencia del Mal, en tanto proveniente o sostenida desde una instancia maligna, fuente de malignidad; hay, en cambio, lo malo *para mí*, lo malo en relación a relaciones de esencias. Y en esta relación de relaciones, el cuerpo queda tomado como parte de aquella envoltura que puede ser conveniente o inconveniente, y de acuerdo a ello, buena o mala. Conveniencia o inconveniencia en acuerdo a fines según la esencia de que se trate, podríamos decir; y, en tal caso, la virtud estaría dada por la fidelidad a tal esencia. En este caso, lo bueno o lo malo quedan del lado del individuo, y tal bueno o malo afectan al cuerpo en tanto está tomado por la totalidad de relaciones en que participa aquél.

Durkheim: Durkheim va a situar el concepto del mal infinito. Este concepto está definido en relación a un horizonte de una infinitud de posibilidades, que deja al individuo en la anomia frente a la multiplicidad de posibilidades a la mano y la ausencia de límites regulatorios. En este sentido, podemos pensar el mal como el mal para aquel individuo que, sumido en la anomia, queda perdido en lo inmediato, confundido con las cosas del mundo, siendo la máxima expresión de esta abyección la caída del cuerpo en el acto suicida (Cf. Durkheim, 1897). En esta sensación de pérdida de lazos y de sostén social, ubicamos la correlativa pérdida de sentido de la vida, y su efecto de desorientación, confusión y abulia. De hecho, para la sociedad industrial que Durkheim teoriza, postula a la anomia como “un factor regular y específico de suicidios” (Umérez, 2004, 273).

De este modo, a diferencia de Spinoza, en la perspectiva de Durkheim tenemos a la institución como garante existencial, podríamos decir, protector contra el mal de lo infinito.

Sin embargo, en los matices y diferenciaciones que Durkheim va a introducir para los diferentes sexos, va a encontrar que esto no funcionaría del mismo modo para hombres y mujeres. Lo que es beneficio de acotamiento y encuadre para unos, sería renuncia y sometimiento para otras.

Si hablamos de la anomia como determinación *princeps* de todo mal, estamos hablando de un Otro del mal que ocasiona tal efecto cuando es en ausencia de su participación. La ausencia del Otro de la ley de regulación social, en el seno de lo Otro social es, entonces, aquello que devendría en multiplicidad de determinaciones del mal, cuyo ejemplo es el concepto de mal infinito. Situación en la que tal Otro que es en ausencia, sin embargo en el seno de lo Otro (por ejemplo, la cultura y su multiplicidad de ofertas de mercado), deja al individuo sometido a un exceso insoportable en el contexto de posibilidades a la mano.

Badiou: Para hablar de la conceptualización del mal en Badiou es necesario que nos refiramos, siguiendo el artículo de Alomo que venimos trabajando, a la constitución de los procesos de verdad. En primer lugar, es necesario entender la situación de un sujeto –un “alguien”, en los términos de Badiou– capturado en determinado proceso de verdad. Si este “alguien” capturado en un proceso de verdad es producto de un acontecimiento, estamos en condiciones de hablar de un “alguien” que ha advenido en el lugar donde otro proceso de verdad anterior, en otro consenso comunitario anterior, permitía –como fundamento y sostén de sí mismo, aunque en condiciones de ignorancia de tal fundamento– un vacío innominado. Un vacío situado. En términos de Badiou:

“Se preguntará, entonces, qué es lo que hace lazo entre el acontecimiento y la ‘razón’ por la cual es un acontecimiento. Este lazo es el vacío de la situación anterior. ¿Qué es preciso entender por tal? Que en el corazón de toda situación, como fundamento de su ser, hay un vacío ‘situado’, alrededor del cual se organiza la plenitud (o los múltiples estables) de la situación en cuestión. (...)” (Badiou 1993,143).

Esta conceptualización es desarrollada en relación a la política, al concepto del mal radical, al concepto del mal situado, y al acto de la nominación. De todos estos aspectos, para el presente trabajo señalaremos sólo uno: la necesidad del *vacío situado* en el corazón de toda situación de verdad consolidada. Y, sobre todo, la necesidad de que ese vacío permanezca vacío.

Justamente la ocupación del lugar del vacío, por versiones alternativas que no respetan tal espacio, ellas mismas son las versiones del mal, que no son otra cosa que procesos estructurados al modo de la verdad, pero viciados. Viciados, en este caso, significa:

a) Copiados, como repetición de lo mismo, como pretensión de reinscribir la misma esencia de un acontecimiento anterior a título de originalidad, constituyendo esto un simulacro, cuyo efecto es el terror;

b) Traicionados en la esencia del sí mismo que se es, en un desfallecimiento de la fidelidad a tal ser;

c) Caídos hacia el “identificar una verdad a una potencia total, [lo cual] es el Mal como *desastre*” (Badiou 1993, 145).

Por lo tanto, ese Otro del Mal es, necesariamente, producto del atravesamiento de estos tres pasos del proceso de verdad inherente a la existencia del Mal. Existencia del Mal, en tanto el concepto queda incluido en una articulación lógica –el proceso de verdad– más allá de casos singulares. Es decir, más allá de casos singulares está la articulación conceptual que da cuenta de la existencia del Mal. Pero esto no quita que el mal, en cada caso, sea singular.

Por otra parte, hay un punto de real inaccesible que Badiou reconoce como núcleo de toda verdad, que necesariamente debe quedar marcado como imposible de decir: se trata de “lo innombrable de una verdad”. Cualidad de innombrable que responde a necesidades estructurales, incluso existenciales –podríamos decir necesariamente ubicadas a cierta distancia de la experiencia–.

En conclusión, Badiou nos plantea entonces un Otro del Mal que, encarnado y situado, ocupa y obtura un vacío que –necesariamente, desde un punto de vista ético– debe permanecer vacío

e innominado. Un Otro que –hegemónico– se propone como el nombre, la encarnación y el lugar de ese vacío. Un Otro del Mal que deviene absoluto. Un Otro del Mal que necesariamente, en su operatoria (que ha quedado planteada en tres pasos, tal la propuesta de Badiou) necesita identificar categorías que sitúan también el lugar de los enemigos (a eliminar en lo real). Y necesita “cavar en lo real” el vacío alrededor que lo sostenga en ese lugar de Otro absoluto. Esta lógica de las verdades, y el proceso del mal conceptualizado como un proceso de verdad viciado, nos permite la idea de un cuerpo estigmatizado y cosificado ubicado en la categoría de aquello que necesariamente debe dejar de ser para permitir la perpetuación de la consistencia del Mal.

Conclusión: Los autores considerados en este primer capítulo nos permiten ubicar tres conceptualizaciones del mal desde la perspectiva de la filosofía.

Spinoza nos enseña una maldad que aparece cuando no se corresponden las relaciones de extensión, envoltura y esencia, cuando el ser en sus partes constituyentes no se correlaciona y, por ende, lo malo es siempre lo malo *para mí*, para mi ser.

Durkheim nos plantea una diferencia considerable en cuanto a lo anterior, en tanto no hay lo malo para mí sino que aparece lo malo cuando se está ante la ausencia de una ley, algo exterior que garantiza el bien. Ley que garantiza el bien, que ordena al individuo frente a la infinitud de posibilidades que tiene a la mano en el mundo.

Por último, Badiou nos introduce a la posibilidad de un Otro del mal absoluto, y lo revela como un exceso que obtura, llena y aparece en ese vacío necesario para la existencia del bien. Badiou ubica en el mundo la necesidad de un vacío, un agujero, una falta, y todo aquello que ocupe y llene este vacío serán las distintas versiones del mal.

Encontramos entonces el mal como lo malo para mí, el mal como la ausencia de una ley y el mal como el Otro del mal absoluto y excesivo.

Concepciones de la maldad en Lacan

A continuación ubicaremos las concepciones de la maldad, trabajadas en el capítulo anterior, en relación a tres formulaciones

teóricas de las obras de Jaques Lacan: locura, agresividad y el acto perverso.

Locura y maldad: Desde sus primeros escritos Lacan distingue el concepto de locura del de psicosis, contradiciendo el uso común que los toma como equivalentes.

De acuerdo con P. Muñoz (2008), la originalidad del abordaje lacaniano permite decir que puede haber locura (*folie*) en la psicosis (*psychoses*), tanto como puede no haberla.

A partir de esta concepción y delimitación original, siguiendo a Muñoz, puede decirse que Lacan empleó el concepto de locura en diversos contextos: por ejemplo, para referirse al amor, llegando a decir que “cuando se está enamorado, se está loco”, siguiendo así la perspectiva establecida por S. Freud; también para referirse al no-todo de la sexuación femenina, diciendo que las mujeres son locas, aunque “no-locas-del-todo”, mostrando de este modo variaciones significativas. Cuando retoma el concepto en los seminarios de los años '70, lo transforma al abordarlo con el soporte de la teoría de nudos definido como desanudamiento de los tres registros, por oposición a la estructura de la psicosis definida como una forma particular de anudamiento (no borromeo) distinto del anudamiento de la neurosis (borromeo). A la vez, lo liga con la normalidad al sostener que “la normalidad es la locura”, lo que podría conducir erróneamente a plantear que en este período Lacan afirma que la normalidad es la psicosis.

Como puede apreciarse, el concepto de locura concentra en la obra de Lacan una gran complejidad, que llega a constituir lo que él mismo califica una “doctrina de la locura” (Lacan, 1987, 782).

La referencia fundamental de Lacan para la construcción de su doctrina de la locura es Hegel, precisamente su concepto de locura humana. Se trata de un tipo de individualismo surgido a fines del siglo XVIII, aislado en su *Fenomenología del espíritu*, donde muestra la sucesión de las diferentes formas o fenómenos de la conciencia hasta llegar al saber absoluto. El individualismo es, fundamentalmente, una actitud vital y teórica que tiende a destacar la importancia del individuo frente al grupo, la sociedad o colectividad.

Como postura teórica se enfrenta a las diversas formas, tanto sociales como filosóficas o ideológicas, de su opuesto el colectivismo. Se supone que el individuo es anterior a cualquier forma de agrupación, sociedad e institución, de modo que ninguna de estas cosas tendría sentido sin la preservación íntegra de las partes individuales que las componen. Incluso en lo ético-social, el individuo y sus derechos se consideran como el valor supremo frente a cualquier dominio de las formas colectivas de organización social. El individualismo aparece en la época moderna, y con el Renacimiento, la reforma protestante y la Ilustración adquiere mayor importancia y proyección universal. Notables sistemas filosóficos han sido un reflejo del individualismo o del colectivismo de la propia época, o bien han influido en ellos.

Para Hegel –situado en la confluencia de las corrientes del idealismo trascendental y del romanticismo– el individuo es fundamentalmente social, hacedor de lo social pero a la vez efecto de lo social. Concepción claramente dialéctica. Esto es producto de su perspectiva llamada “idealismo absoluto” que parte del supuesto de que sólo el todo tiene sentido y que esta totalidad no es sino dialéctica, en cuanto se la concibe que es y no es al mismo tiempo. Esta dialéctica del espíritu, por la que un individuo constituye y es constituido, muestra una relación recíproca entre el todo y las partes.

El individualismo al que se refiere Hegel apunta precisamente a escindir el vínculo entre lo singular y lo universal, entre el individuo y el todo del que forma parte y que ha contribuido a constituir (lo). Al desconocer esa relación dialéctica el individuo puede sostener que se basta a sí mismo sin vínculo con el espíritu del pueblo, teniendo un fin propio. Es entonces una conciencia singular, individualista.

Este individualismo se vincula con la locura humana para Hegel, por la vía de lo que llama “ley del corazón” y “delirio de infatuación”. La “ley del corazón” supone una articulación entre un elemento universal, la ley, y otro absolutamente individual, el corazón. Como orientación para la acción, esto supone un conflicto pues si la ley que vale es la del propio corazón –extremo del individualismo–, la ley de los otros corazones no necesariamente

ha de coincidir. Dicho de otro modo, si se debe imponer la ley del corazón en el espíritu social es porque se encuentra desorden en el mundo, entendido como no coincidencia con la ley del propio corazón. Es entonces a pesar de los otros corazones que se impone la ley del corazón del individualista, pero este percibe, a la vez, que eso no es suyo pues le retorna como ley del corazón de los otros: retorno que se presenta como de algo ajeno pero que en verdad es consecuencia de la propia acción.

Esta contradicción y el correlativo intento de escapar de ella poniéndola fuera es la locura hegeliana: “esto es producto mío pero no está de acuerdo con la ley de mi corazón”. Allí entra en juego el “delirio de infatuación”, un delirio de presunción que surge como producto de expulsar fuera la contradicción que en sí misma es locura.

Lacan articula la concepción de la locura con su teoría del conocimiento paranoico, con la que postula la dimensión paranoica del yo humano, más allá de los límites de la psicosis, que apunta a la identificación. El yo tiene estructura paranoica porque es sede de una alienación paranoica. Como dice en Lacan en su artículo “Algunas reflexiones sobre el yo” (1951):

“El estudio del ‘conocimiento paranoico’ me llevó a considerar el mecanismo de alienación paranoica del yo como una de las precondiciones del conocimiento humano” (Lacan, 1951, 11).

Eso hace del yo un tipo ilusorio de autoconocimiento basado en un fantasma de unidad. El yo es una construcción que se constituye a partir de la identificación imaginaria, la identificación especular que establece en el estadio del espejo.

Por tanto, el yo (a') es el sitio donde el sujeto se aliena de sí mismo, pues mediando la identificación se transforma en el otro semejante (a). Esta alienación basal del yo es similar a la paranoia en el sentido que la estructura del yo y la estructura de la paranoia implican un delirio de conocimiento y dominio absolutos, además de unidad y de continuidad.

En un escrito de 1946, llamado “Acerca de la causalidad psíquica”, Lacan se refiere al “fenómeno de la locura” (Lacan, 1946,

154), con lo cual indica que se trata de un observable clínico. Se trata de un observable muy particular, pues aparece relacionado inevitablemente con el ser del hombre y no con una psicopatología:

“No creáis que me extravió, que me aparto de un propósito que debe llevarnos nada menos que al corazón mismo de la dialéctica del ser: en punto tal sitúase, en efecto, el desconocimiento esencial de la locura, que nuestra enferma [Aimée] manifiesta perfectamente” (Lacan, 1946, 162).

Es decir que lo que define a Aimée como loca es que desconoce aquello que agrade en su acto, desconoce que lo que agrade no es el mal externo que denuncia sino su propio ser. Lo cual es otro modo de trabajar lo que en la tesis de 1932 había señalado respecto de la exterioridad íntima del mal que la paciente agrade con su acto. De este modo, puede notarse la influencia tanto de Spinoza como de Durkheim en la obra de Lacan. De Spinoza, en la medida en que el Mal no tiene existencia ontológica, por sí mismo, sino que es relativo al sujeto. De Durkheim, en la medida en que el Mal está relacionado con la Ley, con un punto de anomia.

Por otro lado, siguiendo con la cita, “creerse” remite a la dialéctica del ser, cuyo corazón es “el desconocimiento esencial de la locura”:

“Este desconocimiento se revela en la sublevación merced a la cual el loco quiere imponer la ley de su corazón a lo que se le presenta como el desorden del mundo, empresa ‘insensata’ [...] por el hecho de que el sujeto no reconoce en el desorden del mundo la manifestación misma de su ser actual, y porque lo que experimenta como ley de su corazón no es más que la imagen invertida, tanto como virtual, de ese mismo ser” (Lacan, 1946, 162).

Se observa, entonces, que la tesis original sobre la locura de Aimée aparece en Lacan modulada con referencias hegelianas y se asienta fundamentalmente en un desconocimiento doble: su actualidad y su virtualidad.

Simultáneamente, al hablar del caso Aimée usa el término psicosis: “De este modo hemos procurado delinear la psicosis en sus relaciones con la totalidad de los antecedentes biográficos” (Lacan, 1946, 160). Psicosis y locura coinciden en Aimée en un punto muy preciso, lo que prueba que para Lacan son términos conceptos que se diferencian.

En efecto, en su trabajo sobre el yo, de 1951, Lacan menciona nuevamente el caso Aimée, especialmente la hipótesis según la cual todos sus perseguidores eran idénticos a las imágenes del yo ideal, y propone pensarlo en términos similares a lo que Hegel denuncia como la fórmula general de la locura: el loco busca imponer la ley de su corazón en el desorden del mundo pero a costa del desconocimiento sobre la implicación de su ser en ese desorden. Fórmula hegeliana que para Lacan aclara el problema del revolucionario como el que “no reconoce sus ideales en los resultados de sus actos” (Lacan, 1951, 11).

En conclusión, la locura para Lacan es un fenómeno inherente al ser humano, propio del imaginario humano en tanto hasta aquí, podríamos decir, se trata de un fenómeno yoico. La inspiración hegeliana le permite presentarlo fenoménicamente y no sólo como una actitud teórica concebible en alguna filosofía: la “ley del corazón” –desconocimiento de la participación del ser en el desorden del que se queja–, correlativa de la acusación al Otro del “alma bella” y el “delirio de infatuación”.

El sustento hegeliano explícito hasta aquí es lo que ordena la doctrina de la locura para Lacan. Pero a continuación, en el escrito de 1946, comienza a articularlo con conceptos psicoanalíticos.

La relación de la locura con el ideal del yo deviene fundamental para comprender su articulación con la clínica psicoanalítica. La locura, entonces, “incumbe a una de las relaciones más normales de la personalidad humana –sus ideales” (Lacan, 1946, 161). A continuación Lacan formula los términos alrededor de la cual girará su concepción de la locura:

“El momento de virar lo da aquí la mediación o la inmediatez de la identificación y, para decirlo de una vez, la infatuación del sujeto” (Lacan, 1946, 161).

Es decir que la locura dependerá de un rasgo de la identificación: de la mediación o inmediatez de las identificaciones ideales. Se aprecia entonces claramente por qué puede considerarse la locura como inherente al hombre: porque concierne a la identificación, constitutiva de la subjetividad en psicoanálisis.

Remarcamos lo siguiente: inherente al hombre, que no se deja apresar ni corresponder con el trípode neurosis-psicosis-perversión, y locura en cuanto el loco busca imponer la ley de su corazón en el desorden del mundo pero a costa del desconocimiento sobre la implicación de su ser en ese desorden, la locura deriva en maldad cuyo correlato histórico es el despotismo.

Agresividad y maldad: Tomaremos la primera y cuarta tesis de “La agresividad en psicoanálisis” (1949) en tanto pretendemos en ellas se deslicen y desprendan concepciones referentes a la maldad.

Lacan comienza por situar al concepto de agresividad en su primera tesis diciendo:

“La agresividad se manifiesta en una experiencia que es subjetiva por su constitución misma” (Lacan, 1949, 108)

Acto seguido, Lacan propone para su comprensión la consiguiente interpretación de la experiencia agresiva dentro del registro propio de la acción analítica, en tanto ésta se desarrolla en una experiencia irreductible, cuyo rasgo principal es que se trata de una experiencia discursiva:

“La acción analítica se desarrolla en y por la comunicación verbal, es decir en una captura dialéctica del sentido. Supone pues un sentido que se manifiesta como tal a la intención del otro” (Lacan, 1949, 108)

De este modo, el rasgo principal de la irreductibilidad de la experiencia analítica, en tanto discursiva, es su referencia intencional a un sentido.

Lacan dice que sólo un sujeto puede comprender un sentido, lo que implica que todo fenómeno de sentido implica también un sujeto. Y esto nos hace pensar en la imprescindible necesidad de ser comprendido, ser recubierto de sentido, reconocido, para devenir en ser, sujeto. Por eso la referencia a la experiencia discursiva, lugar por excelencia donde el sujeto se da como pudiendo ser comprendido. Y es en los lugares donde esto no ocurre que se revelan toda clase de fenómenos que engendran agresividad, como los síntomas.

En la cuarta tesis Lacan anuncia lo siguiente:

“La agresividad es la tendencia correlativa de un modo de identificación que llamamos narcisista y que determina la estructura formal del yo del hombre y del registro de entidades característico de su mundo” (Lacan, 1949, 114)

A partir de esta cita tomamos como concepto clave del que se desprenderá una concepción de la maldad la noción de agresividad correlativa en la identificación.

Lacan sitúa a la identificación en un momento, un momento en el que se desenvuelve una dialéctica de identificaciones, que se inicia en aquella primera captación por la imagen en la que el niño anticipa en el plano mental la conquista de la unidad funcional de su cuerpo, todavía inacabado en el plano de la motricidad voluntaria.

Este momento Lacan lo denominó *Estadio del Espejo*, allí el sujeto se identifica con la Gestalt visual de su propio cuerpo permitiéndole una unidad ideal, “*imago saludable*” que será tan valorizada por todo el desamparo original de sus primeros seis meses de vida.

Esta especie de encrucijada estructural es en la que nos debemos acomodar para poder comprender la naturaleza de la agresividad en el hombre. Encrucijada que plantea lo siguiente:

es una relación erótica la que permite que el individuo humano se fije en una imagen, que lo aliena a sí mismo, y la que determina la energía y forma en la que toma su origen la organización pasional a la que llamará su yo.

Lacan da un paso más todavía que nos permite situar la agresividad, ya que esta identificación, formadora del yo, se cristaliza en una tensión conflictual interna al sujeto, que determina el despertar de su deseo por el objeto de deseo del otro. Deseo que precipita al sujeto en una competencia agresiva, ente el prójimo, el yo y el objeto (competencia por el objeto “ideal” que daría unidad al sujeto, que encierra una agresividad ante la percepción de su propia incompletud, y una agresividad por alcanzar aquella completud, unidad).

Tenemos hasta aquí una agresividad ligada a la relación narcisista y a las estructuras de desconocimiento y de objetivación sistemáticos que caracterizan a la formación del yo.

Seguimos, y concebiremos ahora el enlace dialéctico con la función del complejo de Edipo, donde nos plantearemos el siguiente interrogante: si la identificación edípica es aquella por la cual el sujeto trasciende la agresividad constitutiva de la primera individuación subjetiva ¿dónde quedarán los restos de esa agresividad en caso de ocurrir una falla en la identificación edípica?

Los aspectos fallidos de la identificación edípica dan lugar a la constitución de síntomas en cuyas estructuras se reconoce el papel desempeñado por las tendencias agresivas y por otro lado en las concepciones valorizantes de la libido liberada por la ocasión de dicha identificación, allí quedan guardadas y teñidas las tendencias agresivas. En otras palabras, la agresividad se esconderá en los síntomas y en la vida moral, sublimación normativa y frustración libidinal respectivamente.

Lacan lo hace explícito cuando dice:

“Es en todas las fases genéticas del individuo, en todos los grados de cumplimiento humano en la persona donde volvemos a encontrar ese momento narcisista en el sujeto [...] Esta concepción nos hace comprender la agresividad implicada en

los efectos de todas las regresiones, de todos los abortos, de todos los rechazos del desarrollo típico en el sujeto, y especialmente en el plano de la realización sexual, más exactamente en el interior de cada una de las grandes fases que determinan en la vida humana las metamorfosis libidinales cuya función mayor ha sido demostrada por el análisis: destete, Edipo, pubertad, madurez, o maternidad, incluso clímax involutivo” (Lacan, 1949, 123)

Articulamos lo imaginario del yo y lo simbólico del sujeto y reflexionamos sobre la cita anterior. Es en el transcurrir de la vida que el sujeto siempre se volverá a encontrar con otro, con un deseo de otro, que lo descompleta y del cual se defiende mediante la construcción de un fantasma. Fantasma que es un modo de hacer, de actuar frente a la problemática que representa el otro y su deseo, que hacen visible una falta y que afrentan contra esa primera unidad ideal atestiguada en el estadio del espejo, que siempre se añora y a la que se aspira. A partir de estos modos de actuar se crean y desarrollan modos de armar y armarse síntomas que permiten hacer algo ante el deseo del otro, y que por tanto, por esa descompletud, castración y falta que provoca el deseo del otro, estos síntomas engendran esa agresividad que es correlativa. Podría relacionar esta concepción de la maldad como agresividad en Lacan con el anomia propuesta por Durkheim, ya que el registro imaginario no cuenta con la legalidad de lo simbólico, aunque también con la noción de mal de Badiou, que hablando de un vacío remite a la fragmentación originaria del sujeto que se cristaliza en el mal de lo imaginario.

“Kant con Sade”: el acto perverso: Siguiendo a R. Karothy (2005), nos introduciremos en el acto perverso tomando como punto de partida la ética de Kant y la ética de Sade.

Puede decirse que la ética de Kant parte de la división que realiza entre sensibilidad y razón. Para el filósofo alemán, el objeto del deseo y todo lo que gira en torno a la sensibilidad no pueden constituirse como un imperativo moral. La única posibilidad de que el

objeto del deseo lleve a una formulación ética es a partir de ciertas máximas pero éstas no dan como resultado la universalidad que le interesa a Kant, porque esas máximas son subjetivas.

Dicho de otro modo: si seguimos la ética de Aristóteles, según la cual el objetivo principal es alcanzar la felicidad o el bienestar –donde el Bien es idéntico al bienestar–, entonces no podemos constituir una universalidad, porque lo que es objeto de bienestar para unos puede no serlo para otros. Esto es aún más evidente cuando se sigue la lógica de la “felicidad en el mal”, pues en ese caso el problema no es sólo que el objeto de bienestar para uno puede no serlo para otro sino que también se puede estar bien en el Mal o mal en el Bien.

La ética kantiana es una ética sacrificial pues se desarrolla dejando de lado todos los objetos que Kant llamaba “objetos patológicos”, es decir, los objetos de bienestar, de satisfacción, de modo tal que sacrificándolos el sujeto está solo frente a la ley, pero no ante los contenidos de una ley sino ante su forma.

No importa el contenido de la ley sino cumplir con lo que ella ordena, con lo cual se percibe que la pretensión de Kant de borrar todos los objetos, en tanto objetos de bienestar, lo deja sometido a un único objeto, la voz del superyó.

Afirma Karoathy que en esta posición en la que cada uno está solo con la ley, el discurso capitalista nos advierte que cada uno está solo con su plus-de-gozar.

Este discurso encuentra a los individuos sometidos a los objetos de consumo del mercado, que Lacan llamó “lathouses” o “letosas”, objetos que funcionan como verdaderas aspiradoras del deseo y que prometen el bienestar inmediatamente, pero un bienestar muy particular en términos de plus-de-goce. Esta concepción del plus-de-goce puede relacionarse con las producciones de verdad propuestas por Badiou, que implican también una forma de maldad, en la medida en que obstruyen el vacío de la falta, como base de la relación social y el intercambio.

Es importante remarcar que estas “letosas” funcionan con una particularidad: se ofrecen como modelo de satisfacción del goce para todos, es decir, con la pretensión de universalizar las condiciones de goce que, sin embargo, no son universalizables.

Para fundar una ética es necesario otro objeto, no el objeto de la sensibilidad, sino el objeto de la ley moral denominado *das Gute*. Entonces, estarían por un lado el objeto de la sensibilidad que produce placer (bien en el sentido de bienestar) y, por otro lado, el objeto de la ley moral, que es el Bien, *das Gute*.

La exclusión de los objetos patológicos o de la sensibilidad, de todas aquellas pasiones que puedan afectar al sujeto en su interés por un objeto es la condición de la ética.

Aquí es cuando Lacan enuncia una paradoja, aquella en la cual cuando el sujeto ya no tiene frente a sí ningún objeto porque han sido abstraídos todos los objetos patológicos, sin embargo tiene presente uno que caracteriza la ley: la “voz de la conciencia”.

Kant no la llamó “voz de la conciencia” pues pensaba que desaparecía todo objeto y quedaba sólo el Bien. Pero es necesario decir que además del Bien está la voz de la conciencia.

Lacan efectúa una relación entre el imperativo kantiano y el imperativo sadiano. La máxima sadiana, que Lacan explicita, dice:

“Tengo derecho a gozar de tu cuerpo, puede decirme quienquiera, y ese derecho lo ejerceré sin que ningún límite me detenga en el capricho de las exacciones que me venga en ganas saciar en él”. (Lacan, 1962, 730).

Esta máxima implica el derecho de cualquiera al goce de mi cuerpo, goce que cualquiera puede tener y que no está limitado por mi derecho. Por eso es que la lógica de esta máxima del derecho al goce, no está identificada con los llamados derechos del hombre, donde está planteada la reciprocidad.

La máxima sadiana, máxima de la maldad del perverso, no sigue la lógica de la reciprocidad: el derecho al goce no está limitado por aquel cuyo cuerpo es el objeto, lo cual implica que el ejercicio de este derecho ignora toda piedad y compasión.

Según el Marqués de Sade, la máxima del derecho al goce es la afirmación de un deber que excluye cualquier motivación

por fuera de aquella que implica la propia ordenación terminante inherente a la máxima. Hay aquí un fuerte punto en común con el imperativo categórico: está siempre el rechazo a lo patológico y la referencia a la forma pura de la ley. En este sentido, Kant y Sade pueden homologarse: rechazo de lo patológico y énfasis en la forma de la ley, en el estatuto formal de la ley.

Lacan dice que es necesario reconocer en el imperativo sadiano el carácter de una regla universal ya que tiene la virtud de instaurar a la vez la expulsión de lo patológico y la forma de la ley.

El sujeto kantiano es autor y ejecutor de la ley y, también, víctima de la ley porque el imperativo implica esta puesta en juego de la ley de cada uno.

De este modo, esta puesta en juego de la ley de cada uno nos permite ubicar la maniobra del perverso. En “Kant con Sade” Lacan enuncia que la maniobra del amo sadiano apunta a producir un sujeto mítico, nunca alcanzado, ni por él mismo ni por la víctima: un “puro sujeto del placer”, es decir un sujeto que sólo experimentaría placer en el goce. En suma, las torturas infligidas tienen como finalidad extraer del goce su parte de dolor, aislar lo que, en el goce, es el mal, para revelar un puro placer sin mezcla.

Lacan explica que en la relación sádica el perverso funciona a partir de la voluntad de goce y atormenta a su víctima con el objeto de alcanzar la plenitud del ser.

Pero esta relación manifiesta oculta otro vínculo: el perverso, en tanto voluntad de goce, se propone como instrumento del goce del Otro. El sádico apunta a producir la escisión subjetiva al asumir el rol de instrumento del goce del Otro y sólo goza cuando su actividad produce la división en el Otro.

El perverso se ubica en el lugar de una voluntad de goce, poniendo al otro en el lugar de la castración. Desde su voluntad de goce el perverso desea que el otro se angustie, revelando así un indicador de una posición subjetiva. En lugar de cargar sobre sí la barra, el perverso la empuja al otro por la vía del ultraje al pudor y la trasgresión del límite.

Para concluir, dijimos que el perverso funciona a partir de la voluntad de goce y con el objeto de alcanzar la plenitud del ser.

Entonces, todo acto perverso engendra el objetivo de alcanzar el máximo despliegue de la potencia de ser, un ser sin restricciones, que se rehúsa a todo lo que puede poner límites a esa potencia del ser para provocar la angustia y escisión en el otro.

Una mujer mala: Medea

En este tercer capítulo, intentaremos ejemplificar el recorrido teórico anteriormente realizado sobre distintas concepciones de la maldad. Para ello tomaremos como ejemplo el caso de una obra trágica: *Medea*.

Siguiendo el curso *Donc* de Jacques-Alain Miller (en el capítulo “El metabolismo del goce”), nos planteamos la siguiente cuestión: una mujer puede llegar a ser muy mala cuando un hombre quiere apagar su deseo (agresividad), quitarle su ser (Spinoza), borrar la falta (Badiou), no reconocerla como sujeto deseante (Sade) y convertirla en una madre-toda (loca-del-todo). Aparece la maldad cuando un hombre no reconoce su deseo y su ser deseable, cuando la golpea en su ser.

Éste es el caso de Medea. Un caso en el que una mujer, para que no se extinga su deseo, para que no se apague el amor, para que no se obture esa falta que la hace mujer y no-madre, es decir, para preservar el no-todo de su deseo femenino, defiende con uñas y dientes su lugar de sujeto deseante y deseable. Realiza un acto malo, agresivo, perverso o loco para defender su lugar. Este es el punto que trataremos de especificar.

Nos introduciremos primero en la tragedia de Eurípides.

La tragedia: Medea, llegada a Corinto con Jasón después de haberle ayudado a conquistar el vellocino de oro y haber matado, por su amor, a su propio padre y su hermano, se encuentra ahora gravemente afligida y ofendida porque Jasón, olvidando sus juramentos, está por contraer nuevas nupcias con la hija del rey Creonte; y en su corazón exasperado medita sin duda alguna venganza terrible. La nodriza dice “(...) La conozco y la temo: es terrible y quienquiera que en su enemistad incurra no resultará fácil que la victoria obtenga” (Eurípides, 2000, 236).

Creonte viene a comunicarle su decreto de expulsarla a ella y a los pequeños inocentes, lo que exacerba su furor. Medea, que

ha concebido ya un cruel plan de venganza, trata de obtener con palabras serviles y simuladoras que puedan los niños permanecer un día más en Corinto, a lo que Creonte accede, no obstante sentir un oscuro temor.

Para exasperarla en mayor grado llega Jasón, con quien tiene un áspero altercado. Pero he aquí que se presenta en Corinto el rey de Atenas, Egeo, de regreso de Delfos a donde fue a interrogar al oráculo sobre la causa de la esterilidad que lo aflige. Medea, prometiéndole remedio a su mal, le solicita hospitalidad, y Egeo se compromete con solemne juramento a darle en Atenas asilo inviolable, cuando se disponga a salir de Corinto.

Segura así de un futuro refugio, Medea puede llevar a cabo su plan. La esposa ignorante, aceptado el regalo fatal de un vestido embrujado, desfallece de repente y cae a tierra; el vestido se adhiere a las carnes y la consume, mientras de la corona se eleva una llama que la desgraciada reaviva aun más al tratar en vano de defenderse de ella.

Acude entonces el padre y se arroja sobre el cuerpo atormentado de la hija, y queda pegado y consumido también él por el maleficio.

Queda aún cumplir la última venganza con Jasón: desde los aposentos se oyen los gritos de los niños que la madre mata con sus propias manos. Jasón, que llega para castigar a Medea, contempla la revelación del último y atroz delito; pero Medea se eleva volando al cielo sobre el mágico carro del sol, llevando consigo los cuerpos de los hijos a quienes ella misma dará sepultura.

El Mal de Medea: Entonces, ¿Qué nos plantea Medea? ¿Cómo explicamos su acto de maldad?

Para empezar, tomaremos lo que Jacques-Alain Miller plantea en el curso *Donc* (en el capítulo mencionado, “Metabolismo del goce”). Miller dice que la madre no es solamente “la que tiene” (hijos). Más allá del Otro todopoderoso de la demanda, del Otro de la demanda de amor, ella ha de ser la que no tiene, la que da lo que no tiene y que es su amor.

El Otro de la demanda, del que somos dependientes, el Otro –tomando a Freud– de la relación anaclítica, es la potencia que puede satisfacer la demanda, es un Otro que “tiene”, es la riqueza, la abundancia.

Por otro lado, la madre, en calidad de Otro del amor, sólo está allí a costa de su falta –su falta asumida, reconocida. Una madre –recordando a Winnicott– sólo es suficientemente buena a condición de no ser toda para sus hijos. ¿Qué quiere decir esto? Que la madre sólo es suficientemente buena si no lo es demasiado, sólo lo es a condición de que los cuidados que prodiga al niño no la disuadan de desear como mujer. O sea –por retomar los términos de Lacan en su escrito “La significación del falo”– no basta con la función del padre. Todavía es preciso que la madre no se vea disuadida de encontrar el significante de su deseo en el cuerpo de un hombre.

La metáfora paterna, en la que Lacan resumió el Edipo freudiano, significa que la “orto-posición” materna supone que ella no sea toda para su hijo, que siga siendo mujer. El lugar del deseo debe ser preservado fuera de la relación con el hijo. Hay una condición, dice Miller, de no-todo: que el deseo de la madre diverja y sea llamado por un hombre. Y esto exige que el padre sea también un hombre.

En consecuencia, es una división del deseo la que, llevada al extremo, conduce al acto de Medea, ese acto que ilustra perfectamente, aunque de una forma que causa horror, que el amor materno no se basa sólo en la pura reverencia a la ley del deseo, o que se sostiene en ella únicamente a condición de que en la madre haya una mujer que siga siendo para un hombre la causa de su deseo.

Así, pues, quizás cuando Jasón se va, Medea deja de estar en esa posición, de causa de deseo de su hombre. Es en su ser deseable, en su deseo femenino, en su ser mujer, que Medea es golpeada y esto es lo que quiere restituir. Restituirse como mujer para Jasón. Por ello aquí se desencadena la agresividad, ella se ve descompletada como mujer y provoca en ella el asesinato de sus propios hijos. Mata a sus hijos para mostrarle a Jasón que ella no era una madre sino también una mujer.

Medea nos parece el *memento* que hace falta para recordar al hombre que la feminidad no se agota en la maternidad. ¡Pobre necio de Jasón, que creía que su mujer lo amaba como una madre! Descubre que los hijos que le había dado no habían engatusado en

ella el deseo de ser el falo como para que lo dejara partir indemne junto a la Otra mujer. Jasón llega a decirle: Está todo bien, tienes los hijos, y ahora yo sigo mi deseo. Medea no quería ser madre sin ser al mismo tiempo la Otra mujer.

Medea nos plantea el tema del amor, un amor desmedido que conduce a la destrucción, y que es protagonizado por una mujer que se rebela contra todo, y que responde a un arquetipo fácilmente identificable: es la mujer malvada, la bruja, la hechicera, la maga; pero en definitiva la transgresora que rompe todas las reglas y se niega a adoptar una actitud sumisa, o mas bien la asume mientras cree que con ello consigue lo que quiere.

¿Con qué nos encontramos en su amor desmedido que la conduce a la destrucción? Nos encontramos con una Medea que impone su ley, la ley de su corazón, que obedece a la destrucción de todo aquello que atente contra su deseo femenino, de no-todo, de ser deseable y deseante. Así, encontramos quizás un acto de locura en el asesinato de sus hijos ¿Por qué? Retomando a la locura hegeliana, los hijos eran producto suyo, pero no estaban de acuerdo con la ley de su corazón. Y retomando a Lacan, Medea, en estado de locura, impone la ley de su corazón y a costa del desconocimiento sobre la implicancia de su ser en ese desorden.

En tanto Medea no se reconoce en la atrocidad de su acto, no reconoce su implicancia y esto se observa cuando Medea, llevada en un carro junto a los cadáveres de sus hijos, habla con Jasón:

“MEDEA. – (...) Herí tu alma como lo merecías.

JASÓN. – Más tú también padeces y mis males compartes.

MEDEA. – Sí, pero me compensa saber que no te burlas.

JASÓN. – ¡Hijos, qué mala ha sido la madre que obtuvisteis!

MEDEA. - ¡Hijos, cómo os perdió la perversión paterna!

JASÓN. – Pero al menos no fue mi mano la asesina.

MEDEA. – No, más sí tu soberbia con las bodas flamantes.

JASÓN. – ¿Sólo a causa del lecho te atreviste a matarlos?

MEDEA. – ¿Crees que es leve ese asunto para cualquier mujer?

JASÓN. – Sí cuando casta sea; pero en ti todo es vicio.

MEDEA. – Ellos no viven ya; te dolerá ello mucho”. (Eurípides, 2000, 267-268)

La falta en ser, el descompletamiento, provoca en ella el asesinato de sus hijos. Como ya dijimos, lo pensamos como un acto de locura en tanto impone la ley de su corazón, de su ser y sin reconocer su implicancia en el acto que realiza, como un desencadenamiento de agresividad en tanto el golpe de Jasón la descompleta en su ser, y quizás aún perverso si pensamos que esta ley del corazón a la que ella obedece es una ley subjetiva, caprichosa. Ley caprichosa que le ordena realizar todo aquello que le permita restituirla a la posición de una verdadera mujer, deseable y deseante.

Entonces, al vengarse así de Jasón y porque quiere romperle el corazón destruyendo lo más valioso para él, sus hijos, Medea actúa como mujer traicionada y no como madre. En ella se divorcian la mujer y la madre y quien se impone es la mujer no-toda fálica, esa mujer criminal, insensata, excesiva que realiza el acto de maldad.

Conclusiones

En el recorrido realizado se han expuesto distintas concepciones del mal, demostrando –en un último punto– su relación con los actos de una mujer en una obra literaria: Medea.

Se articularon las concepciones filosóficas de la maldad con las formulaciones teóricas de Jacques Lacan: agresividad, locura y acto perverso.

De los aspectos comparativos de ambos puntos de vista, puede concluirse lo siguiente:

1. El punto de anomia que hace surgir el mal quedaría ubicado en la agresividad imaginaria, en tanto este registro carece de la legalidad de lo simbólico.

2. El vicio que aparece cuando se obtura la falta se relaciona con el acto perverso –en tanto no se reconoce a un sujeto como deseante no se reconoce la falta–

3. La relatividad del mal –lo *malo para mí*– se relaciona con la locura, en tanto aquí al loco lo que le importa y le interesa es la ley de su corazón.

Del análisis de la maldad en el caso de Medea puede desprenderse lo siguiente: la maldad de Medea cristaliza en el asesinato a la Otra mujer de Jasón y, fundamentalmente, en el asesinato de sus propios hijos. Allí se reconoce y revela una maldad que se precipita a partir del golpe que da Jasón a su “ser de mujer”. Jasón no reconoce su feminidad, deseable y deseante, lo que deja a Medea a solas con el “ser madre” y, en consecuencia, es una ley subjetiva, de su corazón, la que se impone como guía de sus actos para restituirse como una verdadera mujer. Resulta visible cómo la ausencia de ley (Durkheim), la falta de su ser de mujer que intenta obturar (Badiou) y lo malo para ella (Spinoza) responden con un acto agresivo, perverso, pero –fundamentalmente– un acto de locura.

Concluimos dejando esbozadas dos cuestiones. La primera es que al haber demostrado la maldad en los actos de una mujer, que no se quiere madre, se nos abre la posibilidad de ubicar a la maldad en cercanía al campo de la feminidad.

La segunda cuestión, más específica, se plantea del modo siguiente: Medea nos hace pensar que el deseo va más allá del bien y el mal, y que por el deseo se puede ir más allá del bien y el mal, aunque eso no quiere decir que el bien y el mal sean instancias conceptuales imprecisas, dado que el psicoanálisis podría ofrecer una teoría sustantiva acerca de los valores que no llevaría al relativismo.

Bibliografía

- Alomo, M. (2007). El Otro del mal. En *Revista del Instituto de Investigaciones de la Facultad de Psicología*, Vol. 12, Año 2, Buenos Aires, pp. 1-35.
- Badiou, A. (1993). La ética. Ensayo sobre la conciencia del Mal.

- En Abraham, T. et al, *Batallas Éticas*. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión, 1997, 97-158.
- Durkheim, E. (1897) *El suicidio*. Buenos Aires: Ed. Gorla, 2003.
- Eurípides. (2000). *Medea*. En *Tragedias Griegas*. Bogotá D. C: Oveja Negra, pp. 236-268.
- Karothy, R. H. (2005). *Una sola gota de semen: el sexo y el crimen según Sade*. Buenos Aires: Lazos.
- Lacan, J. (1946). Acerca de la causalidad psíquica. En *Escritos 1*, México, Siglo XXI, 1975 (1988), pp. 142-183.
- Lacan, J. (1949). La agresividad en psicoanálisis. En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1987.
- Lacan, J. (1951). Algunas reflexiones sobre el yo. En *Uno por Uno: Revista Mundial de Psicoanálisis*, N° 41, 1995, Buenos Aires: Eolia, pp. 9-21.
- Lacan, J. (1960). Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo veintiuno, 1987.
- Lacan, J. (1962). Kant con Sade. En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo veintiuno, 1987.
- Miller, J. A. (2011). *Donc: La lógica de la cura*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J. A. (2011). *Cuando el Otro es malo*. Buenos Aires: Paidós.
- Muñoz, P. D. (2008). *El concepto de locura en la obra de Jacques Lacan*.
- Recuperado de <http://www.scielo.org.ar/pdf/anuinv/v15/v15a41.pdf>
- Spinoza, B. (1665) *Las cartas del Mal*. Buenos Aires: Caja negra, 2006.
- Spinoza, B. (1675) *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.
- Umérez, O. et al (2004). Algunas puntualizaciones psicoanalíticas sobre Durkheim.
- En Anuario de investigaciones, *Facultad de Psicología, UBA, Secretaría de Investigaciones, XII Anuario de investigaciones*. Buenos Aires, 2004, pp. 271-277.