

# FILOSOFÍA Y PSICOANÁLISIS EN POS DE LO REAL

Silvio Juan Maresca

La pregunta por lo real es consustancial a la filosofía y constituye el objeto primero y último de sus desvelos. En los albores de la meditación griega a eso “real” Parménides lo nombró “ente” (*ón*)<sup>1</sup> y, en peculiar ambigüedad, lo encadenó firmemente al “ser”, sellando así un destino duradero que en calidad de “sido” -y no de mero pasado- todavía nos afecta.

A partir de Aristóteles (o, mejor dicho, de algunas de sus investigaciones) lo real fue adjudicado a la *metafísica*, convirtiéndose ésta así en el núcleo duro de la filosofía. Su carozo, por así decir.

Sabido es que no fue Aristóteles sino Andrónico de Rodas, clasificador y editor de sus obras, quien varios siglos después llamó “metafísica” al conjunto de escritos que a partir de ese momento conocemos bajo esa denominación. Se ignora si Andrónico los tituló así (*metá tá physiká*) simplemente por su ubicación *después*<sup>2</sup> de los tratados de física o en consideración a su contenido.

¿Qué contienen estos textos? Pierre Aubenque<sup>3</sup> ha mostrado concluyentemente que los escritos “metafísicos” de Aristóteles comprenden, por una parte, una serie de investigaciones que abarcan casi todo el material disponible pero carecen de nombre y, por otra, la *teología*, ciencia establecida y claramente delimitada pero que apenas ocupa un libro de la *Metafísica* y ofrece un desarrollo exiguo.

---

<sup>1</sup> En realidad, *eón*, ya que Parménides gusta expresarse en forma algo arcaica.

<sup>2</sup> En griego, el adverbio *metá*, significa también “después”.

<sup>3</sup> Véase P. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, trad. cast. Vidal Peña, Madrid, Taurus, 1974.

Mucho más tarde, a la postre de manera estable recién en el siglo XVIII, la ciencia innominada, conocimiento del ente en cuanto ente, recibió el título de *ontología*. Ontología y teología, ciencia del ente en cuanto ente y ciencia del ente supremo; desde sus orígenes el objeto de la metafísica presenta pues una enigmática duplicidad.<sup>4</sup>

Mencionamos el siglo XVIII. En efecto, es en él, precisamente en la escuela de Wolff, sucesora de Leibniz en las universidades alemanas, donde cristalizan las incumbencias de la metafísica, poco antes de la conmoción kantiana. La metafísica quedará dividida así en una *metafísica general* u *ontología*, cuyo objeto son las determinaciones más generales del ente en cuanto ente, principalmente la teoría de las categorías, y en una *metafísica especial*, cuyas disciplinas son la *teología racional*, la *cosmología* y la *psicología racional*. Tanto la tripartición de la metafísica especial como los términos en que se la lleva a cabo testimonian el impacto de la filosofía de Descartes sobre el universo escolástico. Sustancia infinita, Dios (teología racional), *res cogitans* (psicología racional), *res extensa* (cosmología): la metafísica del triángulo ha marcado su impronta.

A lo largo de la historia de la filosofía occidental lo real fue nombrado y conceptualizado de distintas maneras: Idea con Platón, *enérgeia*, *ousía* o *entelechéia* con Aristóteles, *ego cogito* con Descartes, *Ding an sich* con Kant, Espíritu o subjetividad absoluta con Hegel, Voluntad de Poder con Nietzsche, Ser o Cuaternidad con Heidegger.

---

<sup>4</sup> También Martín Heidegger ha insistido reiteradamente en ello. Véase, por ejemplo, *Kant y el problema de la metafísica*, trad. cast. G. I. Roth revisada por E. C. Frost, México/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1954. Allí leemos (p. 15): “*Metá tá physiká* es el título que encubre una perplejidad filosófica fundamental. Esta perplejidad, por otra parte, tuvo su origen en la confusión que había acerca de la naturaleza y de los problemas y conocimientos que se discuten en estos tratados. En cuanto el mismo Aristóteles emite una opinión, aparece una extraña dualidad en la determinación de la esencia de la “filosofía primera”. Ésta no es solamente un “conocimiento del ente como ente” (*ón hé ón*), sino también un conocimiento de la región suprema del ente (*timiótaton génos*), desde la cual se determina el ente en total (*kathólou*)”.

Esta larga historia conoce tres puntos de inflexión decisivos: el *primero* es Platón, con su escisión -hasta él no consumada- entre un mundo sensible y otro suprasensible, inteligible; correspondiendo lo real a este último. Escisión puramente intelectual, luego recubierta por la florida imagería cristiana. El *segundo* es Descartes con su radical redefinición del “sujeto”,<sup>5</sup> la conversión de la verdad en certeza y la identificación de la *res extensa* con la matemática. El *tercero*, por fin, es Kant, autor de una broma pesada de la cual todavía no nos hemos repuesto.

¿Cuál es el chiste de Kant? Consciente de la esterilidad de los esfuerzos de la metafísica por localizar un real a su medida en los intersticios de una naturaleza colonizada por la físico-matemática y de su derrota segura frente a ésta, entrega de un golpe todo el terreno pero con una reserva: por más validez objetiva que ostenten sus construcciones, la ciencia sólo conoce *fenómenos*; en el mismo acto de determinar lo que hace frente y debido a ello, lo real se le sustrae. Hasta Kant, con excepción de los escépticos, raza empero prolífica, la razón (teórica) aparece como el instrumento idóneo para capturar lo real, supuesto compartido por la metafísica y la ciencia. A partir de Kant, la razón teórica se mostrará impotente frente a lo real, estructuralmente ajena a ello, si bien Kant confiará todavía en la capacidad de la razón, en su uso práctico, para tocar lo real. Pero “tocarlo”, alcanzar cierta comunidad con ello, alguna sintonía, no es conocerlo. El juicio estético y teleológico harán también lo suyo, pero el conocimiento de lo real está taxativamente excluido.

¿Cómo queda la metafísica después de Kant, estabilizada apenas pocos años antes? Como metafísica general alcanza una realización en cuanto “teoría del conocimiento” (“Estética trascendental” y “Analítica trascendental”, *Crítica de la razón pura*). Como metafísica especial, donde

---

<sup>5</sup> Para una primera aproximación al tema puede verse, S. J. Maresca, “Subjetum”, *En la senda de Nietzsche*, Bs. As., Catálogos, 1991, pp. 217-233.

radica su mayor interés, es en cambio sencillamente inviable (“Dialéctica trascendental”, *Crítica de la razón pura*). En todo caso, la referencia a lo real se hallará desplazada hacia la ética, la estética, la teleología.

Se entiende entonces por qué Federico Nietzsche en el “Prólogo” al *Nacimiento de la tragedia*, dedicado a Richard Wagner, puede decir: “Estoy convencido de que el arte es la tarea suprema y la actividad propiamente metafísica de esta vida”<sup>6</sup> Lo que escapa a la razón teórica se franquea sin embargo a los impulsos artísticos. Y también se entiende por qué, preocupado desde sus textos primerizos por los peligros que se ciernen sobre el filósofo contemporáneo, afirma en “Schopenhauer, educador”, su tercera *Consideración intempestiva*: “Permanecer solitario, tal fue el primer peligro que acechó a Schopenhauer. Pero estaba expuesto a otro peligro mayor todavía, el de desesperar de la verdad. Este peligro acompaña a todo pensador que toma como punto de partida la filosofía kantiana, aun admitiendo que sea un hombre vigoroso y completo, tanto en sus sufrimientos como en sus pasiones, y no solamente una máquina de pensar y calcular. (...) desde el momento en que advertimos la influencia popular de Kant, éste aparecerá ante nuestros ojos tras la forma de un escepticismo y un relativismo que roen y despedazan; y solamente en los espíritus más activos y más nobles, en los que no han tolerado jamás la incertidumbre, es donde se presentará, en lugar de este espíritu, el sentimiento de la duda y la desesperación de toda verdad (...)”. ¿Qué puede ser pues para nosotros Schopenhauer, después de Kant? “El guerrero que desde las simas del escepticismo y de la renunciación crítica nos conduzca a la cima de la contemplación trágica (...)”.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Véase F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, trad. cast. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 7ma. ed., 1984, p.39.

<sup>7</sup> Véase F. Nietzsche, “Schopenhauer als Erzieher”, *KSA*, Berlin/New York, Gruyter, Band 1, p. 355.

Después de Kant, lo real se escabulle y se hunde cada vez más en su propio misterio o enigmaticidad. Pero, como hemos podido entrever, en este proceso cumple un papel destacado la ciencia moderna<sup>8</sup>, presunto saber de lo real que, sin embargo y sin proponérselo, contribuye decisivamente a su alejamiento, a que lo real se sumerja progresivamente en un olvido cada vez más pronunciado y pertinaz. En este sentido la ciencia moderna, lejos de esclarecer lo real, ha contribuido a enigmatizarlo.

Aunque la cuestión presenta distintas facetas, no se equivoca Jaques-Alain Miller cuando atribuye al discurso de la ciencia moderna la proliferación de los semblantes, cuando considera lo real científico “gangrenado por los semblantes salidos de él”<sup>9</sup>, ni tampoco cuando señala el desconcierto respecto de lo real que aqueja al discurso filosófico contemporáneo -particularmente norteamericano, aunque no sólo se refiera a él-. También acierta -creo yo- cuando vincula la inexistencia del Otro, una de las claves para comprender la cultura contemporánea, a este peculiar devenir del discurso de la ciencia, y cuando pide entonces por una *clínica de lo real*, dado que lo simbólico ha sido absorbido por la imagen, entre otros motivos. El hallazgo de algún punto de anclaje en lo real es lo único que permite distinguir la práctica analítica del mero parloteo, bla-bla-bla o, en la mejor de las hipótesis, de una narratividad divagante. Es decir, que puede evitar que el psicoanálisis sea una simple estafa.

Ahora bien, yo no creo que haya un real de la filosofía, otro de la ciencia, un tercero del psicoanálisis, un cuarto del arte y así sucesivamente. Pienso que se trata siempre del Mismo real, *salvo que lo Mismo no es lo igual*. Dicho de otra manera: según la *perspectiva* -y es fundamental introducir aquí el *perspectivismo*, correlato necesario de la inexistencia del Otro-; según la *perspectiva*, digo, conceptual (pongamos por caso) puesta

---

<sup>8</sup> Y deberíamos agregar el desarrollo tecnológico, indisolublemente ligado con ella.

<sup>9</sup> Véase J. A. Miller, *El Otro que no existe y sus comités de ética*, trad. cast. Nora González, Bs. As./Barcelona/México, Paidós, 2005, p.13.

en juego, lo real *acontecerá* de modo diferente, en otros términos. Preferible hablar aquí de *acontecer*, *comparecer*, si se quiere, antes que de “ser”, “ente”, etcétera.

Miller busca lo real en el contexto de la experiencia analítica y lo encuentra en el *síntoma*, producto mixto entre lo real y el sentido. Habida cuenta de que la relación sexual no cesa de no escribirse, es decir, de que la sexualidad humana no se deja reducir a una fórmula general,<sup>10</sup> con el síntoma se escribe algo del orden de lo real, siempre y cuando logremos sortear el señuelo del sentido que –no obstante- exige interpretación. En este marco se plantean también los *límites* de la interpretación. Lo real hace tope, impidiendo que la interpretación prosiga indefinidamente diluyéndose en una narratividad vana. Tocar lo real no equivale a contar una historia diferente, más propicia para el sujeto del caso, aunque eventualmente éste pueda ser uno de sus efectos. Seguramente, no el más importante.

Al filósofo poskantiano, posmetafísico, lo real -caso que se le presente- no lo hace en el síntoma. La experiencia del pensar (el pensar *es* una experiencia) es distinta de la experiencia analítica. El *vértigo* o la *angustia* son más pertinentes cuando se trata de filosofía. Acaso caer en un abismo sin fondo mientras el pensador se eleva simultáneamente sobre hombres y cosas. Ya el cándido *asombro* griego ha quedado muy atrás. Difícil asombrarse ante un automóvil cero kilómetros, un aparatejo para proyectar películas o un nuevo modelo de computadora, excepto que confundamos el asombro con la expresión bobalicona del consumidor voraz. Boquiabierto e insaciable. Improbable que surja ante el desfile incesante de los productos de la tecnología la pregunta ¿por qué es el ente y no más bien la nada? -admitiendo por un momento con Leibniz que ésta es la pregunta fundamental de la metafísica. En todo caso está más cerca de

---

<sup>10</sup> Vale la pena subrayar que éste es el sentido estricto del conocido dicho “no hay relación sexual”, más allá del fantaseo caprichoso y del misticismo extravagante que en numerosas oportunidades se ha suscitado en torno a él.

nosotros la experiencia cartesiana de la segunda meditación metafísica. Pero Descartes encuentra demasiado pronto la paz del alma -beatitud, después, en Spinoza- en Otro que existe, impotente para engañar en su omnipotencia divina.<sup>11</sup> Para nosotros hoy, en cambio, quizá sea sólo la angustia el único espacio vedado al Genio Maligno. La muerte de Dios implica la inexistencia del Otro y el imperio casi incondicionado del Genio Maligno, otro nombre para la proliferación indefinida de los semblantes. Genio Maligno que escamotea no únicamente el saber sino también lo real.

Experiencias diferentes, la del psicoanálisis y la de la filosofía. Sin embargo, abundan los puntos de convergencia entre la concepción milleriana del psicoanálisis y una auténtica filosofía posmetafísica. En efecto, en primer lugar, Miller no deja de mencionar la angustia como la presencia de lo real en lo simbólico, así como la mentira -que incluye la verdad en su estructura de ficción- es la marca de lo simbólico en lo real.

Pero eso no es todo, ni mucho menos. La forma en que Miller interpela a la filosofía norteamericana reconoce como hilo conductor la búsqueda de una referencia adecuada a lo real en términos similares a aquéllos en que debe llevarla a cabo un filósofo posmetafísico.

Me explico. Miller rechaza tanto el ingenuo criterio de adecuación -de verdad como adecuación- que pone en escena, por ejemplo, un Etchegoyen, como el desamarre de cualquier referencia a un real, cual es el caso paradigmático de Rorty.<sup>12</sup> Pero no por eso concuerda con Searle -en la exposición de cuyo pensamiento se detiene largamente- para quien subsistiría más allá de cualquier ficción un real inmutable, jamás tocado en

---

<sup>11</sup> Según Miller, la época de Descartes sólo experimentaba una *crisis del saber* y no una *crisis de lo real*, cual la nuestra.

<sup>12</sup> Nihilista desenfadado y alegre, a mi juicio, de prosa elegante y agradable de leer, en cuyo pensamiento la *utilidad* hace las veces de un (pseudo)real, al menos en el sentido de que jamás su validez como criterio supremo es puesta en cuestión. Por lo demás, así como Rorty detesta la crueldad y explica su adhesión al liberalismo por ese “sentimiento”, otro puede gustar de la crueldad -en cuestión de gustos no hay nada escrito- o considerar que el liberalismo es tan o más cruel que otro sistema político.

modo alguno. Se trata, en efecto, de tres soluciones fallidas. Lo real se escabulle pero está anudado a lo simbólico y lo imaginario o, dicho en otros términos, no es indiferente a lo histórico y a lo cultural. Así tiene que encarar también el filósofo contemporáneo el problema de lo real.

Las convergencias no terminan aquí. Ya hemos mencionado el problema de la interpretación y de sus límites. La muerte de Dios, la inexistencia del Otro, o como quiera decirse, parecen abrir a la interpretación un campo infinito, sin anclaje alguno o punto de basta, cuando no una arbitrariedad incontrolable. Todo es interpretación e interpretación de interpretación. ¿No dijo acaso Nietzsche que no existen hechos sino sólo interpretaciones? Sí, pero a la vez preservó siempre un real que no se agota en interpretación alguna ni en el devenir del conjunto innumerable de las interpretaciones, fuente inextinguible y sobreabundante de donde éstas en última instancia brotan.<sup>13</sup>

Es interesante pues señalar aquí la diferencia entre Nietzsche y Heidegger, por un lado, y Gadamer y Vattimo, por otro, quienes se resisten a admitir un “más allá” de la interpretación. Sin por ello postular un real inmutable, ajeno por completo a la interpretación o al lenguaje y que en definitiva se burla de ellos, al modo de Searle, Heidegger sin embargo dice: “La palabra -el habla- es la casa del ser. En su morada habita el hombre.

---

<sup>13</sup> Se trata de lo “dionisiaco”, reino de la verdad auténtica que Nietzsche identifica con lo real, sin desconocer por ello la naturaleza ficcional de la verdad corriente. Más aún, Nietzsche fue uno de los pensadores que con más claridad denunció que la verdad corriente, lo que llamamos habitualmente “verdad”, es “una multitud en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos; en una palabra, un conjunto de relaciones humanas que, elevadas, traspuestas y adornadas poética y retóricamente, tras largo uso el pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas ya utilizadas que han perdido su fuerza sensible, monedas que han perdido su imagen y que ahora entran en consideración como metal no como tales monedas” (Véase, F. Nietzsche, “Introducción teórica sobre la verdad y la mentira en el sentido extramoral”, *El libro del filósofo*, trad. cast. A. Berasain, Madrid, Taurus, 1974, pp. 85-101, esp. P. 91).

Los pensantes y poetas son los vigilantes de esta morada”<sup>14</sup> El ser (lo real, en la terminología de Heidegger) *mora* en la palabra, pero difiere de ella. Difícilmente lo encontraríamos en otro lugar que en su morada, pero no se confunde con la casa que lo alberga. Ser (lo real) y lenguaje no se identifican absolutamente, aunque se reclaman el uno al otro. No se funden en uno, el ser no se disuelve en el lenguaje ni mucho menos es producto de él, como se figuran algunos berkelianos trasnochados que han trocado el idealismo subjetivo por una suerte de idealismo lingüístico. “El Otro, del que decimos que no existe (se habla tanto más de él cuanto que no existe) no es del orden de lo real”, se apresura a decir Miller.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> M. Heidegger, “Carta sobre el humanismo”, J. P. Sastre – M. Heidegger, *Existencialismo y humanismo*, trad. cast. A. Wagner de Reyna, Bs. As., Sur, 1963, p. 65.

<sup>15</sup> J. A. Miller, ob. cit., p.115. Vattimo, recién mencionado, parece haber venido a parar últimamente en la restitución “De Dios; que existe” (tercera meditación metafísica) en el horizonte del Otro que no existe; Otro, entonces, como amable y permisivo *partenaire*. Si sometemos el Dios de Vattimo a la clasificación milleriana, ¿deberemos encuadrarlo en la pareja de la necesidad, de la demanda, del deseo o del síntoma? ¿O quizá en alguna otra? Sería divertido investigarlo. En cualquier caso, Dios como *pareja*. Aunque incluirlo en el texto principal nos desviaría de nuestro tema, nos parece que Miller enuncia algo fundamental cuando escribe: “En esta recomposición comunitaria que exige el desarraigo triunfante, la *pareja* es la comunidad fundamental” (J. A. Miller, ob. cit., p.440. El subrayado es mío). En efecto, el reconocimiento universal e igualitario correlativo a la inexistencia del Otro, garantiza la presencia constante de un *otro* que, muerto Dios, provee un pobre sustituto del Gran Otro que sustentaba al yo. De ahí, la ávida y acuciante necesidad de “otros”.

Entre otras cosas, aquí reside la compulsión hacia la “pareja”, ya que no el matrimonio por ser ésta institución afectada por el deicidio. El matrimonio, dicho sea al pasar, implica *diferencia sexual y reconocimiento desigual*.

Un aspecto de lo que llamo “socialidad” -lazo social fundado en la común huida ante el abismo, ya no existe “sociedad”- es pues esta imperiosa necesidad de “otros” que cursa como reconocimiento “logrado”. Por cierto, por lógica inmanente, las querellas y el malestar tienen que ser constantes. “El infierno son los otros”, decía Jean-Paul Sastre, si mal no recuerdo. La necesidad imperiosa de “otros” que constituye el rebaño actual no puede sino acarrear disputa, reyerta. Arribamos así a la “insociable sociabilidad” (yo prefiero decir “socialidad”) de que hablaba premonitoriamente Kant pero que ningún orden moral resuelve o a la metáfora del apretujamiento de los erizos de Schopenhauer. Ni la denominación “pareja”, ni la preeminencia alcanzada por ésta en los tiempos de la muerte de Dios, son casuales. “Pareja”, es decir, reconocimiento igualitario, diferencia indiferente.

También integra este panorama la importancia exagerada que la psicología confiere al “otro” en la constitución del yo. Nada de fondo varía en que el “otro madre” sea hoy

Fundamental, también para la filosofía, es la investigación que Miller emprende a propósito del *estatuto ontológico* del semblante o de la ficción. De ahí la importancia que otorga -con Lacan- a Bentham. Es necesario, en efecto, después de la redefinición de lo real en Kant, distinguir el *semblante* de la *apariencia* y todavía más de la *mera apariencia*, determinaciones ontológicas solidarias de lo real como esencia. El semblante no es un velo de Maya que se disipa ante el primer ventarrón. El semblante posee un espesor y una opacidad ontológicos que lo distinguen por completo de la apariencia.

Clara consciencia de la necesidad de esta urgente redefinición ontológica tenía Nietzsche cuando en el *Crepúsculo de los ídolos*, al final de su conocida “Historia de un error”, exclama: “Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?...¡No!, *¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!*”<sup>16</sup>

Otro punto. Tanto filosófica como psicoanalíticamente es imprescindible *abandonar*<sup>17</sup> el pensamiento dialéctico (hegeliano, marxista) que Lacan practicó profusamente durante las primeras etapas de su enseñanza, si queremos entender la civilización contemporánea y dar con algo del orden de lo real en ella. Ya Kierkegaard y Nietzsche -más tarde Heidegger- nos habían advertido sobre ello, anteponiendo la *repetición* a la *mediación*. La real no es mediatizable. No porque se rehúse

---

reemplazado por el “otro rebaño”, el otro colectivo y anónimo manipulado por la publicidad. Un efecto de ello es que el “otro pareja” sea fácilmente intercambiable e incluso importe poco su condición sexual.

<sup>16</sup> F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, trad. cast. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1973, p.52.

<sup>17</sup> Ciertamente, algunas cosas se dejan de lado, se tiran por la borda; no es preciso *superarlas*. Gran parte de los análisis de Hegel son sin embargo todavía aprovechables (como puede verse en nota 16, a propósito del concepto de reconocimiento), pero inscriptos en otra lógica. Lo que propongo abandonar es justamente la *lógica dialéctica*, junto con los supuestos metafísicos, teológicos y morales que entraña. Uno de los tantos errores de Marx fue creer que bastaba desechar el *sistema* hegeliano, mientras conservaba su *lógica*, para librarse de esos supuestos, cuando éstos anidan precisamente en la *estructura formal* de la lógica dialéctica.

por completo sino porque, además de guardar siempre un resto, contamina el resultado de su profanación y apenas nos entrega un semblante gangrenado, si no se toman los debidos recaudos críticos. Miller no sólo toma distancia del primer Lacan sino que exhibe de varias maneras el fracaso de la mediación dialéctica: autoerotismo de la pulsión -aunque recurra al rodeo del Otro esto no altera su autorreferencialidad-, carácter intransferible e incommunicable del goce, primacía e inevitabilidad de la repetición (real: lo que vuelve siempre al mismo lugar). El eterno retorno de lo mismo es la lógica temporal de lo real (Nietzsche).

En este sentido y para concluir quiero destacar algunas observaciones finales de Miller en el seminario *El Otro que no existe y sus comités de ética* que lo acercan llamativamente a Nietzsche, la lectura de cuyas obras sigue siendo sintomáticamente eludida por la gran mayoría de los psicoanalistas. ¿Temor, tal vez? ¿Acaso escasa inclinación a revisar los prejuicios religiosos, metafísicos y morales -sobre todo morales- que abruman todavía y vician de raíz la práctica corriente del psicoanálisis? ¿Poco rédito en el mercado?

Me refiero a lo que Miller llama “saber arreglárselas con el síntoma”, expresión que prefiere a “saber hacer con el síntoma”, demasiado orientada hacia el lado del saber y, por ende, proclive a la domesticación. Se trata, por cierto, del *fin de análisis*, que es insuficiente -cuando no erróneo- pensar como “atravesamiento del fantasma”, fórmula lastrada por la distinción ontológica tradicional de la apariencia y la esencia y que todavía encierra resabios “progresistas”,<sup>18</sup> para ni mencionar aquello de “más allá de lo imaginario, lo simbólico”.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> “Se trata también de un tema clásico: un sujeto vive con la ilusión de que a partir de una experiencia fundamental descubrirá que la ilusión era tal y accederá diversamente a la verdad, lo real, etcétera, según un afecto de despertar. Hay incluso prácticas que prometen incluso ejercicios de *despertar*, término que por otra parte encontramos en las sabidurías orientales. Se descubre que se vive en la ilusión, bajo el velo de Maya, que se

“(…) lo que no cambia es la pulsión, no hay atravesamiento, más allá de la pulsión. (…) Esta perspectiva no conduce a un atravesamiento sino, más modestamente, a lo que Lacan mismo llama en la última parte de su enseñanza *arreglárselas con el síntoma*. No se trata de curarlo, dejarlo tras de sí, sino por el contrario de estar atornillado, sujeto a él y arreglárselas. ¿Qué se desplaza entre la temática del atravesamiento del fantasma y la de arreglárselas con el síntoma? En este nivel, no hay cambio, uno no se despierta, sólo se logra maniobrar de otro modo lo que no cambia. El arreglárselas remite a aquello de lo que es capaz el sujeto en el orden imaginario. Se las arregla más o menos con su imagen: la cuida, la trabaja, viste su cuerpo, se maquilla, hace dieta, se emperifolla, toma sol”.

“Se trata entonces de arreglárselas con el síntoma con el mismo cuidado que se tiene por a imagen. Esta es la perspectiva de un buen uso del síntoma, lo que es muy distinto del atravesamiento del fantasma, que es una experiencia de verdad, la noción de que en cierto punto se cae la venda de los ojos y que con una mirada retrospectiva se reordena la existencia. El buen uso del síntoma no es una experiencia de verdad sino más bien de complacerse en el goce, estar en sintonía con éste, lo que sin duda es muy inquietante: aquí se esboza algo del orden del *sin escrúpulos*”.<sup>20</sup>

Lo real, tal como hoy acontece, no es lugar donde el sujeto pueda instalarse cómoda y duraderamente. El mundo suprasensible se ha desplomado. Dios ha muerto. Lo real a secas es inhóspito e intolerable. Caldero ardiente, intemperie gélida, es del orden del “toco y me voy”. Pero la cuestión es tocarlo. De lo contrario, jamás se abrirá la posibilidad de saber arreglárselas con el síntoma. Miller lo dice a su manera: “(…) lo real

---

puede atravesar hasta el despertar. En el atravesamiento del fantasma tenemos todas las gamas de esta tradición que está además en Pitágoras, Platón y quizás en Spinoza” (J. A. Miller, ob. cit., pp.421-422).

<sup>19</sup> J. A. Miller, ob. cit., p. 442.

<sup>20</sup> Ídem, pp. 422-423.

no tiene ley, ni sentido, sólo aparece por fragmentos, lo que significa que es completamente rebelde a la noción misma de sistema. De ahí que la relación con lo real, incluso la buena, esté marcada, calificada por el término *uso*”.<sup>21</sup>

Ante el horror de lo real, que sólo un trivial optimismo racionalista supone mejorable, Nietzsche propone el *estilo*, autoplasmación estética que nos pone en condiciones de *poder querer* la repetición. Lo real no pide conocimiento sino transfiguración, asomar al mundo envuelto en un manto de belleza.

---

<sup>21</sup> Ídem, p. 444.