

Le point du style. La ética entre filosofía y psicoanálisis: concepto y crítica

Le point du style. Ethics between philosophy and psychoanalysis: concept and critique

Diego Fonti^{1,2,3} <https://orcid.org/0000-0003-2756-2364>

1. Doctor en Filosofía (Albert-Ludwigs Universität Freiburg).
2. Investigador de CONICET.
3. Profesor e investigador de la Universidad Católica de Córdoba.

Autor correspondiente / Correspondence:
Diego Fonti
diego.fonti@ucc.edu.ar

Recibido: 11 de Abril 2022
Aceptado: 6 de Enero de 2023
Publicado: 10 de Marzo 2023

Received: April 11, 2022
Accepted: January 6, 2023
Published: March 10, 2023

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

A partir del Seminario *La ética del psicoanálisis* de Lacan, este trabajo aborda un primer eje relevante para la filosofía práctica: la cuestión de la referencia en los discursos sobre ética. Siguiendo a Lacan, si se ven desde la clave del deseo y la relación con el otro, las diversas escuelas éticas en filosofía coinciden en una fijación problemática del bien al que tienden. Por lo tanto no ven su característica excesiva e indecible. Pero una interpretación alternativa del bien aristotélico o del noumenon kantiano permiten señalar lo que Lacan indica con el nombre *Ding*, cosa, que estaría en el fundamento de esas determinaciones y al mismo tiempo permitiría superar su anquilosamiento. Este movimiento se expone en un segundo eje, que muestra a partir de la elaboración lacaniana de la noción de “conceit”, cómo se puede establecer una relación entre concepto y crítica, entre reunión y posibilidad de corte, atendiendo particularmente al pensamiento de Gracián. Finalmente se propondrá el deseo del otro como perspectiva para abordar ambos ejes, en tanto experiencia singular que puede poner en cuestión y reubicar el rol y los aportes de la ética filosófica. La hipótesis de este trabajo es que este análisis no sólo enriquece ambos discursos, filosófico y psicoanalítico, sino también que los aspectos relevados evidencian su falla constitutiva y permiten proponer mecanismos de compensación. En un momento final de este trabajo y a la luz de aportes de Honneth y Levinas, se propone establecer una serie de indicaciones para ese mecanismo de mutua intervención.

Palabras Clave: Ética, Psicoanálisis, Concepto, Crítica.

Following Lacan's Seminar, *The Ethics of Psychoanalysis*, this paper addresses a first axis relevant to practical philosophy: The reference of the discourses on ethics. Following Lacan, if approached from the key of desire and the relationship towards the other, the various ethical schools in philosophy coincide in a problematic fixation on the good to which they gravitate. Therefore they need to see its indecipherable and unutterable character. Nevertheless, an alternative interpretation of the Aristotelic good or the Kantian noumenon allows us to see what Lacan indicates with the term *Ding*, which would be the foundation of these determinations and, at the same time, would allow overcoming their stagnation. This movement is exposed in the second moment of this paper. Beginning with the Lacanian interpretation of “conceit,” I will show how a relationship may be established between concept and critique, taking especially into account the contributions of Gracián. Finally, it is proposed to understand desire as a singular perspective that allows us to question and relocate the role and contributions of philosophical ethics. This paper hypothesizes that the analysis of both issues and the tensions between philosophical and psychoanalytical discourses not only show a possible enrichment of both but also that these aspects function as a dispositive to show the lack which is constitutive to both and to propose compensation mechanisms. In the final section of this paper, it is proposed to establish some indications for this mechanism of mutual intervention, following the contributions of Honneth and Levinas.

Keywords: Ethics, Psychoanalysis, Concept, Critique.



UNIVERSIDAD DE TARAPACÁ
Universidad del Estado

1. INTRODUCCIÓN

Con motivo de la muerte de Lacan y a pedido de Pierre Nora, Certeau escribe un texto titulado “Lacan: una ética del habla”. Certeau conocía de cerca la enseñanza y la práctica de Lacan, había sido miembro de la Escuela Freudiana y había objetado su disolución. Este texto de Certeau sobre Lacan sirve como disparador para comprender una relación particular entre filosofía y psicoanálisis, que pretendo exponer en este trabajo, a partir de dos ejes que orientan y ponen en tensión la práctica filosófica y la psicoanalítica. El primer eje tiene que ver con la *ética*. Lacan afirma que además de las diferencias entre escuelas y concepciones filosóficas respecto de la ética, se puede identificar un aspecto que las une y que puede ser resignificado a partir de la singularidad a la que atiende el psicoanálisis, porque de alguna manera fijan de modo problemático el bien al cual se tiende y no ven su característica excesiva e indecible. El segundo eje aborda otro aspecto fundamental para la filosofía y vinculado también con la ética: el *concepto*. Más allá de su tarea de identificación, reunión y comprensión de la multiplicidad, el concepto también permite una resignificación desde su uso *crítico*, que para Lacan implica introducir un corte en la propia configuración abarcadora. Finalmente, y a modo de interacción de ambos ejes, el trabajo se abocará al *deseo* en tanto experiencia capaz de poner efectivamente en cuestión los aportes de la ética filosófica y la paradójica relación de concepto y crítica, poniendo también en valor rasgos que la propia filosofía porta consigo, que se vuelven visibles desde otra relación con la alteridad.

La hipótesis de este trabajo es que el análisis de ambos ejes y de las tensiones del discurso psicoanalítico y el filosófico, no sólo demuestran un posible enriquecimiento de ambos, sino también que los aspectos relevados funcionan como dispositivo para evidenciar la falla que les es constitutiva a ambos y proponer mecanismos de compensación. El uso y resignificación que Freud y Lacan hacen de la filosofía —de modo explícito o no— es relevante porque permiten una vuelta sobre sí de la filosofía misma, para pensar y poner en cuestión su propio aparato conceptual. Le permite volver sobre el “fundamento” supuesto en sus propias afirmaciones, que antecede el orden lógico o fenomenológico que justifica su discurso, y reconocer su incapacidad de cumplir la tarea que su supuesto implica. Pero un cuidado a tener en cuenta a lo largo de este trabajo es evitar juzgar el pensamiento de Lacan desde la exégesis de cada filósofo en cuestión, sino más bien atender, en reverso, cómo la interpretación lacaniana ofrece una nueva perspectiva a esas obras. Así, el método radica en hacer un análisis filosófico de la interpretación lacaniana, para estudiar en qué aspecto enriquecería o transformaría en cada caso los aportes filosóficos.

Al mismo tiempo es preciso evitar acotarse a la motivación clínica que atraviesa al psicoanálisis. Puesto que “cuando Lacan se nutre de textos filosóficos, nunca es

simplemente para sujetar al psicoanálisis a conceptos extraídos de otros campos; por el contrario, los mismos términos que toma prestados de otros ámbitos son ellos mismos invariablemente alterados cuando entran en el área clínica” (Shepherdson, 2003: 127), entonces el interés aquí será el efecto revertido que tiene esa resignificación para la filosofía. Se trata menos de una exégesis de Aristóteles, Kant, Gracián o del propio Lacan, que de comprender el modo en que sus palabras abren o cierran una determinada experiencia que podemos denominar “ética”. De este modo, se habilita que esa disciplina filosófica, cuyos rasgos definitorios se mencionaban más arriba, pueda retornar a la experiencia singular del interrogante que es su base misma, y que Kant sintetiza en la segunda de las preguntas que según él resumen toda la filosofía: ¿Qué debo hacer? Esa pregunta no está alejada de la definición lacaniana de ética como “juicio sobre nuestra acción” (Lacan, 2007: 370).

Para este trabajo comenzaré demarcando el sentido que en su Seminario 7 ofrece para los términos “ética” y “moral” a partir de la herencia aristotélica, kantiana y utilitarista. El contexto del texto es importante, en tanto tiene la fluidez —y alguna dificultad— de la exposición oral, por lo que para su análisis nos enfocaremos en los aspectos más directamente pertinentes al tema, aun cuando fragmentarios. En esa relación Lacan muestra algo notable: el problema del universal y la atracción singularizada. En segundo lugar, y a partir de una resignificación del “conceit” en Hamlet, indagaré el vínculo con un jesuita admirado por Lacan, Baltasar Gracián, y el rol que éste otorga a la agudeza y al concepto, que se vuelven sobre la ética clásica de la prudencia, transformándola. Es que al interpretar la palabra del fantasma a Hamlet: “Conceit in weakest bodies strongest works”, Lacan no traduce *conceit* con alguno de los términos actuales, cuyo origen puede hallarse en la reconstrucción del *Oxford English Dictionary* (Murray et al., 1989, 647s). Allí se reúne la multiplicidad de usos testimoniados desde el s. XIV en los siguientes núcleos semánticos: concepción mental o concepto; la facultad de entender o aprehender; opinión o juicio sobre algo o alguien; opinión elevada sobre sí; expresión u opinión ingeniosa o concepto ingenioso; imaginar o formarse una concepción, pensar. Así es que las traducciones al castellano utilizan por ej. “cavilación” o “imaginación”. En cambio, Lacan remite “conceit” a “conceiti” y “point du style”, a lo que la traducción de Mendiola y Cinta del texto de Certeau (2007: 153) agrega —con fecunda ambivalencia— “punta del estilete”, lo que nos permitirá proponer una enriquecida relación de concepto y crítica.

Esta referencia alude a la tarea del psicoanalista en relación con una comprensión particular de la ética y abre una brecha filosóficamente relevante: por un lado, el concepto universal capaz de abarcar la multiplicidad, y por otro la crítica como un corte, una singularidad, una separación de aquello que aliena al sujeto y lo relaciona y separa del Otro-único. ¿Qué se opera con esa tensión de

universal y singular? La hipótesis de Certeau dice: “Detrás del trabajo que consiste, con los *“congetti”*, en separar de sus identificaciones alienantes al sujeto combatiente (*fighting soul*) y, con eso, restaurar el deseo del ausente, hay en el pensamiento de Lacan, tanto como en Hamlet, un furor alternadamente irónico y violento (...) Para vengar al padre eliminado por su horda, Lacan hace de su nombre el significante extranjero por donde lo único regresa, para siempre inseparable de la muerte” (Certeau, 2007: 154). Este último elemento dará lugar a la parte final de esta reconstrucción: la perspectiva del otro que abre el deseo y le vincula con la finitud.

2. LA ÉTICA Y EL BIEN

En su *Ética del psicoanálisis* Lacan aborda tres posiciones filosóficas fundamentales para la ética. Encuentra que a pesar de sus diferencias tienen en común la alusión a algún tipo de ideal: la teoría aristotélica de las virtudes, la ética kantiana del deber, el consecuencialismo utilitarista. Lacan confronta esa estructura con una ética del deseo, que obliga a otra formulación que las tradicionales de la filosofía. Su propuesta de *no ceder en el deseo* es paradójicamente obligación y al mismo tiempo gesto autónomo; una tarea universal aunque ineludiblemente singular. En este sentido se puede ver en Lacan una continuidad con algunas preguntas políticas y filosóficas de la ilustración en el planteo kantiano, en tanto aparece el problema de la relación entre sujeto y el otro (con cuestiones como la reversibilidad del espejo y la universalización), el pensamiento propio y la relación con lo que excede al pensamiento como desmesura, los límites de la conciencia y el discurso epistemológico, etc. (Marinas, 2004). Aparece además un segundo aspecto, cuando que Lacan muestra que en las diferentes fijaciones filosóficas, con las que se buscó satisfacer la pregunta ética indicando algún tipo de bien, subsiste siempre un momento de extrañeza. ¿Cómo se revela la extrañeza en el bien apuntado y el concepto con que la razón busca aprehenderlo? La denominación *Ding*, cosa que como referente absoluto antecede todas las imágenes o conceptos significantes e incluso al principio mismo de placer, señala ese momento de extrañeza no reducible a imagen o símbolo, que limita el acceso al otro pero también a la “interioridad” propia o a la imagen que se tenga de esa finalidad satisfactoria. En este apartado abordaremos el aspecto ético, pero como se verá en el apartado siguiente, esa característica afecta al lenguaje como tal en su uso del concepto.

Lacan hace una primera distinción fundamental en su seminario: se abocará no a la moral sino a la ética, palabra que no elige al azar sino atendiendo a las dos vertientes del término. Lacan conoce la fina diferencia en el mundo griego entre $\eta\theta\omicron\varsigma$ y $\epsilon\theta\omicron\varsigma$, que pueden usarse en sentido amplio como sinónimos pero en sentido estricto tienen una diferencia importante. En primer lugar $\eta\theta\omicron\varsigma$ significa la morada, lugar habitual, convicciones y actitud de la moralidad, o sea la moral reconocida por una comu-

nidad y asumida por la persona; mientras que $\epsilon\theta\omicron\varsigma$ designa el comportamiento y acostumbramiento, que conlleva asumir y naturalizar atemáticamente esa acción y valoración de modo que ya no se ve el carácter de adaptación que implica (Kluxen, 1997: 4). Lacan va a indagar el origen y las expresiones de esa tensión hacia un tipo de cumplimiento relacionado con el placer, con la imposición y el deber, pero también con sus fracasos, para mostrar el problema que subsiste en nuestras representaciones provenientes de las diversas escuelas morales filosóficas y lo que toman como su función fundamental.

La tradicional oposición entre una moral naturalista, que lleva a seguir inmediatamente la satisfacción de un placer, y la moral deontológica que impone algún tipo de norma universal, no ha significado ni una emancipación del deseo ni su apaciguamiento mediante algún tipo de buena conciencia. O sea que ni el desborde liberal que reniega de la ley ni la buena conciencia de su cumplimiento pueden satisfacer la falta que subsiste por ser originaria. Por eso Lacan presta atención a una estructura que revela la *Ética nicomáquea*, donde “todo un registro del deseo es situado por él [Aristóteles], literalmente, fuera del campo de la moral” (Lacan, 2007: 14). El bien, finalidad inherente a la búsqueda humana, escapa a las formulaciones morales. Se trata de un orden de cosas que está fuera de la evaluación moral, aunque paradójicamente —como espero mostrar más adelante— también la funda (aunque con una comprensión muy particular de qué es el “fundamento”). La relación que Lacan presenta de modo inmediato es *Totem y tabú*, donde se vincula la muerte del padre con el surgimiento de la ley y la posibilidad de la civilización. Lo central es que no se está hablando de un deber concreto, ni siquiera de cómo alguien lo asume, sino de otra cosa. “La justificación de lo que se presenta con un sentimiento inmediato de obligación, la justificación del deber como tal, no simplemente de tal o cual de sus mandamientos, sino en su forma impuesta, se encuentra en el centro de una interrogación ella misma universal” (Lacan, 2007: 17). Cuando esta interrogación se manifiesta (por ejemplo al modo de los ideales del amor humano, la autenticidad y la no dependencia), aparece una dimensión ética del análisis: en ese momento se borra hasta la ausencia la dimensión del “hábito” gestado por toda articulación moral anterior a nosotros. Se postula un universal que suple toda particularidad, pero al mismo tiempo la interrogación emerge, poniéndolo en cuestión. En verdad el $\epsilon\theta\omicron\varsigma$ había hecho su trabajo, pero en esta relación debe reinscribirse en términos del trauma y su persistencia. ¿Desde dónde aparece ese cuestionamiento?

En Aristóteles “el problema es el de un bien, el de un Soberano Bien. Debemos medir por qué le importa acentuar el problema del placer, de la función que ocupa desde siempre en la economía mental de la ética” (Lacan, 2007: 20). Esa noción del bien soberano, que atrae por fuerza de naturaleza y por su propia evasión, sufrió una

reversión desde el s. XIX. A partir de la interpretación del utilitarismo, con sus cálculos y relación costo-beneficio ante lo placentero, lo que sucedió fue el declive de la soberanía del significante Amo. En el contexto de la filosofía moderna de la conciencia, el rasgo de lo inabarcable del bien fue sometido a una lógica inmanente y finalmente aprehensible por la conciencia y sus mediaciones conceptuales. Incluso en Hegel, el Amo comenzó a requerir de las mediaciones de los siervos como un “gran chorlito” y “cornudo magnífico” (Lacan, 2007: 21). Esas mediaciones generan una obra de ficción en Hegel, la narración de todas las mediaciones históricas, que sólo muestra el reverso de la soberanía divina del Bien. Eso le permite a Lacan también poner en guardia contra una versión banal del utilitarismo. La característica “fictitious” del bien final propuesto nos dice que toda proyección del bien y todo trabajo sobre él es una verdad que necesariamente incluye un aspecto de ficción, por lo que nunca dice el bien mismo. Aquí se da un aporte fundamental del psicoanálisis: “En el interior de esta oposición entre la ficción y la realidad viene a ubicarse el movimiento de vuelco de la experiencia freudiana. Una vez operada la separación de lo ficticio y de lo real, las cosas no se sitúan para nada allí donde cabría esperarlas”. Por eso no es un movimiento “natural”, porque “en Freud, la característica del placer, como dimensión de lo que encadena al hombre, se encuentra totalmente del lado de lo ficticio. Lo ficticio, en efecto, no es por esencia lo engañoso, sino, hablando estrictamente, lo que llamamos lo simbólico” (Lacan, 2007: 22). Lacan muestra algo fundamental: el placer en busca de eudaimonía y el finalismo en Aristóteles tienen en realidad la estructura de ser signo de otra cosa. Sucede que esa felicidad finalmente escapa, la cosa se retira en su soberanía fundante y atrayente. Diversas ficciones del deseo se organizan y buscan dar una respuesta, viéndose a sí mismas insoslayablemente atadas a esa tarea misma, siempre fallida y reiniciada. En cambio, la dinámica de la filosofía no ve este carácter y corre el riesgo de anquilosarse en una imagen supuestamente soberana, de proponerse como el significado definitivo y olvidar su propia insuficiencia.

Lacan da un paso más: “la ley moral, el mandamiento moral, la presencia de la instancia moral, es aquello por lo cual, en nuestra actividad en tanto que estructurada por lo simbólico, se presentifica lo real - lo real como tal, el peso de lo real” (Lacan, 2007: 30). Más allá del principio del placer, más allá de la búsqueda de satisfacción de esta o aquella moción, más allá de una definición del bien al que apunta la deliberación moral, aparece una instancia imperativa en tensión con las leyes, normas morales y hábitos, que al mismo tiempo se muestra como aporte o acción nueva. No se trata del imperativo estructurado por la elaboración racional, sino que el orden del discurso, del lenguaje, la ley, etc., develan que hay un imperativo “previo”, una tensión hacia algo que reclama pero que excede las necesarias fijaciones. El orden ético

es el orden de algo que propiamente debe ser hecho, que ciertamente remite a instancias pasadas pero que en ese momento único asume una característica única.

En el modelo clásico de la ética, “ese ethos se trata de obtenerlo conforme al éthos, es decir a un orden que hay que reunir, en la perspectiva lógica de Aristóteles, en un Soberano Bien, punto de inserción, de atadura, de convergencia, donde el orden particular se unifica en un conocimiento más universal”, porque así “la ética desemboca en una política y, más allá, en una imitación del orden cósmico” (Lacan, 2007: 33). Aparece un problema central ya en clave filosófica y previo al análisis de Lacan: en nuestra era postmetafísica, si ese orden cósmico y esa teleología han de mantenerse, deben asumir una forma radicalmente distinta. Al mismo tiempo, visto en clave del psicoanálisis, subsiste ese deseo por lo soberano “en su carácter particular irreductible, como una modificación que supone como única normativización la de una experiencia de placer o de pena, experiencia última de la que brota y a partir de la cual se conserva en la profundidad del sujeto bajo una forma irreductible” (Lacan, 2007: 35). Pero esa irreductibilidad es paradójica, porque el deseo irreductible se determina en la particularidad, en el deseo formulado en cada caso: “El Wunsch no tiene el carácter de una ley universal, sino por el contrario el de la ley más particular - incluso si es universal el que esta particularidad se encuentre en cada uno de los seres humanos. Lo encontramos bajo una forma que hemos calificado como una fase regresiva, infantil, irrealista; con el carácter de un pensamiento librado al deseo, al deseo considerado como la realidad” (Lacan, 2007: 35). Ese objeto del deseo se escabulle tanto de las satisfacciones más inmediatas como de los intentos modernos de identificar, mediante algún artilugio formal o procedimental, un bien que sea universalmente aceptable y operativo. Se cuela por la fisura entre el trabajo siempre singular del análisis y el trabajo de la filosofía, que porta en alguna instancia el universal.

El proyecto kantiano, tal como es presentado por las versiones habituales que llegan hasta los procedimientos contemporáneos, fue un intento de ese tipo¹. Mantuvo una estructura teleológica con la noción del “reino de los fines” (donde se toma a toda persona como fin en sí por su condición de ser autónomo), al cual debía adaptarse la máxima si había de ser correcta (Kant, 2012: 192). Kant postula como base de la ética el deber de tomar a todo ser humano siempre como fin y nunca solo como un medio, y de obrar de manera tal que la máxima propia sea universalizable, sin excepciones. Es una especie de círculo cerrado sobre sí, ya que la máxima propia habría de tomar también a los demás como coparticipes en la misma al universalizarla. El placer, o cualquier definición “empírica” de intenciones y acciones, como motor o fin, es visto por Kant como una patología, como un desvío de la función racional por la que el deber se descubre y la voluntad lo afirma. Sólo es buena la buena voluntad, y

sólo lo es cuando se autodefine a la luz de su deber descubierto racionalmente de modo autónomo y universalizable.

La interpretación que Lacan hace de Kant es sugerente, aunque al igual que sucede con los demás filósofos a los que recurre seguramente no goce de la aquiescencia de los expertos. Gracias a Kant, Lacan puede mostrar que ese bien al que supuestamente se tiende, y que persiste en Freud, también es una representación metafórica que desconoce un aspecto fundamental de lo que denomina “real”. Paradojalmente, es precisamente el nómeno kantiano —*Ding an sich*— lo que le permite ver y decir esa “cosa”, *Ding*, que funciona a modo de “causa”. Hay que tener cuidado en el uso del término “causa”. No es aquí algo puesto por el sujeto, como en la *Crítica de la razón pura* (B 234), donde es un concepto que porta todo entendimiento de modo a priori, y que no surge de ninguna percepción, sino algo que mueve por vía de atracción, con cierta analogía a lo expuesto anteriormente sobre Aristóteles. La “causa nómenon” de Lacan no es metafísica ni epistemológica sino ética, porque permite plantear la relación del sujeto “con *das Ding*, fuente de todo *Wohl*” y que “a nivel de la experiencia inconsciente se presenta como lo que ya hace la ley” (Lacan, 2007: 91). Lo notable es que aunque funciona de modo análogo al horizonte del soberano bien de la *Crítica de la razón práctica* (Lacan, 2007: 120), no excluye un principio de mal. Aquí estaría el problema y el aporte de Kant. Por un lado, la concepción racionalista de bien como identidad última de ley y razón (Lacan, 2007: 310) tiende a desconocer que la identificación de imperativo y deber no solo es fuente de *Wohl*, sino que permite también una deriva sadiana del goce por el imperativo; pero por otro lado Kant también aporta algo que supera los límites de la filosofía social y práctica, porque permite atender lo imposible pero imprescindible para el sujeto, eso que atrae y excede cada una de sus configuraciones (Lacan, 2007: 375)².

Por eso, Lacan recurre a Kant como “alguien que, mejor que nadie, entrevió la función de *das Ding*”, que no se enfocó en la cosa-*Sache*, sino que pudo concebir la cosa-*Ding* “como trama significativa pura, como máxima universal, como la cosa más despojada de relaciones con el individuo”. En ese deber-reconocido, donde el individuo asume la cosa como el deber de su deseo, la universalidad indica la totalidad de las funciones individuales atraídas por la cosa. Esa “cosa” es “el punto de mira, de meta, de convergencia, según el cual se presentará una acción que calificaremos de moral y veremos cuán paradójicamente ella se presenta como siendo ella misma la regla de cierto Gute” (Lacan, 2007: 71). A partir de una novela de Vailland, Lacan muestra cómo la ley se hace desde un más allá de la ley que no es regulado por su acción misma, y que no puede ser el bien absoluto ya que su arbitrariedad puede también generar lo contrario del bien. De Kesel (2009: 119) señala de modo preciso que por eso la ley siempre es simbólica, significativa y no aparición del

bien que afirma representar. Si la ley viniera directamente de esa “cosa” originaria, no se podría mantener su mal alejado. Pero al mismo tiempo se mantiene la pregunta filosófica —importante por ej. entre los herederos de Kant que evitan el decisionismo y sus arbitrariedades— por las garantías de legitimidad, aunque ya en el mundo simbólico de la ley y no por vía de acceso a esa “cosa”.

A diferencia del Kant de los liberales planteos contemporáneos, que surgen luego de la caída de los metarrelatos con la necesidad de hacer frente tanto al despolitizado neoliberalismo como a la carencia de fundamentos sólidos para cuestiones de filosofía práctica, Lacan halla algo distinto en el filósofo alemán. Kant sería el primero que atisba algo más allá del principio del placer, un lazo entre la ética y lo real que excede los dispositivos institucionales, lingüísticos y simbólicos, los cálculos relativos al bien público y a las autonomías individualistas que deben convivir pacíficamente. Según Žižek, Lacan admira en Kant dos rupturas con la moralidad tradicional, primero, en tanto obligaciones que estamos en condiciones de cumplir, y segundo, en que la ética deba ocuparse de la distribución equitativa de los bienes. Kant habría descubierto otra dimensión excluida (aunque también anticipada) por la ética tradicional, la dimensión del deseo y el exceso, lo imposible, aquello para lo que no hay cálculo que garantice equidad, lo que permanece soberano (Zupančič, 2000: 3). Lacan permite mantener abierta la dirección de la acción ética al evitar, como Kant, fijarlo en un bien determinado (Marinas, 2004: 130).

A partir del vínculo de *Ding* y lo real se puede ver otra cuestión central: el problema para Lacan no es, por ejemplo, que los diez mandamientos bíblicos sean impuestos por una instancia heterónoma, como suele explicarse en las versiones habituales de la autonomía kantiana (o sea, llegar a los mismos resultados que el mandamiento religioso pero sin heteronomía, institucional o intencional). Lo que Lacan ve es que el vínculo de los mandamientos (o cualquier ley) con la cosa que regula, lo real, al mismo tiempo hace que la moral devenga “el culmen, a la vez kantiano y sadista de la Cosa, aquello en lo cual la moral se transforma, por un lado, en pura y simple aplicación de la máxima universal, por el otro, en puro y simple objeto” (Lacan, 2007: 87), pero que también permite al mismo tiempo poner en cuestión toda esa arquitectura. Hay la posibilidad de una opción por la cosa que abarque toda una existencia, y al hacerlo configure al sujeto de modo único, operando así un tipo de violencia sobre el sujeto en tanto le lleva a asumir eso que escapa al universal y lo funda. Más allá del principio del placer se otea algo que se nombró bien, nómenon, *Ding*, que permanece excluido pero operativo. Pero paradójicamente, por el vínculo con eso, el orthos-logos no puede tener una estructura universal, sino singularizada. Y por eso también la ética en este sentido no alude al bien de la ciudad, ni a la sumatoria de los bienes para los individuos, que tanto preocupan a la filosofía. Exige un tipo de reconocimiento

pero tiene la una disposición de exceso y asimetría, que desfasa la palabra filosófica. Así es que esa búsqueda se ligó con la ética, pero no como obligaciones que vinculan la sociedad, sino en tanto el ser humano es un signo del intercambio con referencia al inconsciente. El sujeto se vuelve así responsable de su posición al hacerse cargo de su deseo.

Pero todavía queda algo más allá. “Comienza en el momento en que el sujeto plantea la pregunta sobre ese bien que había buscado inconscientemente en las estructuras sociales —y donde, al mismo tiempo, es llevado a descubrir la vinculación profunda por la cual lo que se le presenta como ley está estrechamente vinculado con la estructura misma del deseo” (Lacan, 2007: 94). Ese deseo es deseo de otro, no solo del otro-otro sino también en relación consigo como otro, y por eso puede concluir en algo así como el mandamiento respecto del prójimo.

La tesis fundamental de Lacan, que es lo más relevante para una lectura filosófica, es que “la ley moral se articula con la mira de lo real como tal, de lo real que puede ser la garantía de la Cosa” (Lacan, 2007: 95). Cuando las ciencias modernas se independizan del hombre, surge según Lacan la ética kantiana como respuesta, como un modo de proteger la cosa de la supeditación a algún tipo de experiencia como la que la ciencia provee (por ej. algún bienestar propio o ciudadano, o un cálculo previsible). Paradojalmente, la garantía explícita y cognitiva que propone Kant a primera vista, es la de representarse el deber mismo y evaluar que no se vuelva patológico, en tanto la autonomía no puede entenderse como arbitrariedad y se debe evaluar a la luz de su universalización. Pero la garantía implícita que Lacan encuentra en Kant, la de preservar esa “cosa”, es de otro registro. El criterio explícito kantiano es querer la máxima propia de la acción como universal, es decir comandada por la buena voluntad que la quiere por sí, sin importar condiciones o consecuencias. Pero al mismo tiempo e implícitamente, frente a la modernidad que quería transformar la ética en un tipo de ciencia, el planteo kantiano —a pesar de su cognitivismo— permite mantener la cosa separada y la soberanía del bien, lo que es todavía más necesario en nuestra época de “electrónica y automatización”, como dice Lacan y que nosotros deberíamos llamar informatización³. Hay aquí un punto más: Lacan afirma que las sociedades progresan por la transgresión de esas máximas. Es que las máximas que intentan limitar el riesgo son al mismo tiempo necesarias y el riesgo mayor, la imposibilidad de un acto realmente ético, único, autónomo.

Finalmente tenemos el famoso paralelo entre la máxima de Kant y la de Sade, y el goce estructuralmente idéntico entre ellas. En ambos casos, no se trata de que *en realidad* la sociedad haya de universalizar esas máximas, sino de indagar cuál es el valor de su edicto en tanto estructura formal de su exposición (Nobus, 2017: 21). El ethos sadista es una de las realizaciones posibles de la universalización kantiana, que asume como criterio funda-

mental la voluntad o querer mismo de la máxima como máxima universal. Al mismo tiempo, la propia relación con la ley —la de Kant o la de Sade— muestra la imposibilidad misma de la ley y la apertura a lo que está en el fondo de la ley, que es la cosa. Y esto es lo esencial, ya que ese vínculo con eso que atrae y puede derivar en ambas vertientes siempre se concreta finalmente al modo de una ley; pero precisamente ese fondo no es la ley misma, y por eso la ley limita y señala aquello que la origina, que al mismo tiempo impulsa al sujeto y lo limita. Por eso Lacan alude a San Pablo cuando dice:

“¿Acaso la Ley es la Cosa? ¡Oh, no! Sin embargo, sólo tuve conocimiento de la Cosa por la Ley. En efecto, no hubiese tenido la idea de codiciarla si la Ley no hubiese dicho —Tú no la codiciarás. Pero la Cosa encontrando la ocasión produce en mí toda suerte de codicias gracias al mandamiento, pues sin la Ley la Cosa está muerta. Ahora bien, yo estaba vivo antaño, sin la Ley. Pero cuando el mandamiento llegó, la Cosa ardió, llegó de nuevo, mientras que yo encontré la muerte. Y para mí, el mandamiento que debía llevar a la vida resultó llevar a la muerte, pues la Cosa encontrando la ocasión me sedujo gracias al mandamiento y por él me hizo deseo de muerte” (Lacan, 2007: 103).⁴

Sin la ley no habría vida porque no habría límite, con la ley aparece el límite y por lo tanto la muerte, al tiempo que genera dentro del límite un tipo o posibilidad de vida. Volveré sobre este vínculo de muerte, ley y deseo en el cuarto apartado de este trabajo. Pero ahora conviene ver qué puede quedar del trabajo “racional” de la ética, sea de la prudencia aristotélica, el cálculo utilitarista o la universalización kantiana (con todos sus epígonos), después de la crítica lacaniana a esa forma de comprender la ética que “nos lleva a delimitar la identidad última de la ley y de la razón”, en tanto “una máxima que puede ser dada como regla de razón que tiene valor universal” (Lacan, 2007: 310).

3. EL CONCEPTO Y LA CRÍTICA

El apartado anterior muestra al mismo tiempo el límite —que al mismo tiempo es posibilitante— puesto por la ley, así como el franqueamiento que da lugar a la conciencia del deseo. Por ende también da lugar a la limitación de la supuesta autoridad de la ley, al ingresar la relación entre el singular y eso que excede el orden del lenguaje. Muestra así un límite a la conciencia misma, ya que ella no puede abarcar, aprehender o comprender el deseo mismo, lo que le permite a la filosofía revisar sus afirmaciones y reubicar sus pretensiones de validez. Porque el deseo, como el otro, finalmente escapan al concepto. Pero la conciencia tiene como actividad espontánea precisamente la elaboración del concepto, o sea buscar términos capaces de nombrar lo común en lo múltiple. De hecho, desde los inicios de la pregunta filosófica por la ética, cuestiones tales como qué es lo justo o qué es lo

prudente llevaban a indagar las propiedades de la justicia y la prudencia a partir de acciones así caracterizadas, para poder luego volver sobre otras acciones para juzgarlas según lograran o no lo que el concepto sostenía. Pero a partir de las nociones anteriores que nos remiten a esa “cosa”, a eso real que está más allá del orden legal de las obligaciones y del lenguaje que las expresa, ya se muestra la huella de lo que escapa al concepto.

En las lenguas indoeuropeas todas las variantes de “concepto” remiten a “abarcar”, “sujetar” o “aferrar” una multiplicidad bajo un significante. Aristóteles (1995: 17a39) hereda el dispositivo del concepto socrático que busca lo común en distintos casos individuales, y lo eleva a universal, *katholou* (pero también *logos* y *horos*, término, esencia de la cosa, fijado por la determinación del concepto, *horismós*). Lo significativo es que así se inicia un paradigma del pensamiento como representación de las cosas, que en el paso de la antigüedad al medioevo serán llamadas “conceptio”, “conceptus”, “signum rei”, “verbum mentale” (Ritter, Gründer & Gabriel, 1971: 780). Para la posterior recepción escolástica es mayoritariamente significativa la idea que los conceptos son signos naturales de las cosas en la conciencia y que se indican por signos-palabras. La ruptura con esta semiótica y ontología, anticipada por Escoto y Ockham, puede verse de modo definitivo desde Descartes y su teoría de las ideas innatas, extendida en ámbitos humanistas, así como desde la crítica de Locke a las mismas. Las palabras dejan de nombrar cosas, no hay vínculo metafísico de lenguaje y realidad, sino que las palabras remiten a palabras, predicados y elaboraciones lógicas (Duns Escoto, 2019). Al mismo tiempo, por influencia de las ciencias modernas antiaristotélicas comenzó a importar menos el problema de la fundamentación de la correlación (el realismo metafísico de lo afirmado) que el de la correlación del descubrimiento como representaciones hipotéticas validadas por fenómenos. El “concepto” es reemplazado por la “idea”, ya no en el antiguo sentido platónico sino en el de representación mental que permite dar cuenta de lo percibido.⁵

En el pensamiento filosófico alemán, influido por discusiones de la teología mística, la expresión “comprender” (*begreifen*) remite al latín *comprehendere* y amplía el sentido físico de asir al sentido espiritual de entender y aferrar con el entendimiento.⁶ En Kant la cuestión se aclara diferenciando la cosa en mí, los fenómenos que recibo de ella y reelaboro con mi entendimiento, de la inaccesible cosa en sí, noúmeno. El concepto debe verse en correspondencia con la intuición sensible como una representación general de lo común a diversos objetos. En sentido técnico kantiano, los conceptos son productos de la espontaneidad del entendimiento, unidades bajo las que se ponen imágenes que nos representamos como perteneciendo en algo común. Los conceptos determinan la regla de esa unidad y son elementos para juzgar los predicados. Son unidades que subordinan diversas repre-

sentaciones y permiten el juicio. Para Kant los conceptos necesitan de contenidos, “intuiciones” sensibles, ya que de otro modo serían vacíos, al tiempo que las intuiciones sin conceptos serían ciegas. Pero no juzgan sobre la existencia real de las cosas que abordan, y sólo permiten conocer manifestaciones y apariencias, fenómenos sometidos a las leyes naturales, y no cosas en sí. El objeto de la experiencia es una síntesis entre las categorías que el entendimiento porta consigo y lo que los sentidos perciben, y Kant ve que cuando los conceptos elaboran nociones sin correlato empírico, surgen las ideas de la razón que exceden el conocimiento – alma, mundo, Dios. Por su parte, el concepto empírico nace de los sentidos mediante la comparación de objetos de la experiencia. Estos objetos son “dados”, pero no serían “pensados” si no fuera por el concepto. A partir de allí se entiende que la “generalidad” o “validez general” del concepto se basa en que es un fundamento del conocimiento. Pero ni conceptos ni ideas alcanzan a la cosa en sí, sólo atisban de ella diversas facetas o deducen algunas conclusiones.

Todo este marco hermenéutico colisiona con la ética cuando atendemos a lo que Lacan plantea sobre el origen elidido que el deseo atisba. ¿Tiene algún rol más allá de la orientación o postulado de un sostén de los fenómenos, como el noúmeno? ¿Deben verse sólo generalizaciones forzadas? ¿Acaso estamos obligados a quedarnos en la antigua prudencia, en el deber racionalmente identificado, o en el cálculo de beneficios o del placer?

Subsiste un vínculo entre ese concepto desgarrado y la particularización del deseo, que está a la base de todas las elaboraciones posteriores de la ética filosófica. Aquí se abre la relación de concepto y crítica, que nos permite retomar el curso de la tradición filosófica, renovándola. Ciertamente no se elimina la prudencia o el cálculo, pero se les resignifica, como podemos ver a partir de los aportes que Lacan subraya en la obra de Gracián (1601-1658) —“un eminente jesuita y que escribió cosas de las más inteligentes que se puedan escribir” (Lacan, 2009: 35)— en particular 1) su “conceptualismo”, 2) su “agudeza” o “discreción”, y 3) su “desengaño”.

1) Junto a la resistencia contra la universalización del concepto en ética a partir de lo real que excede al lenguaje, Lacan permite identificar la otra tarea que el pensamiento filosófico tradicionalmente incluyó en esta disciplina, la crítica, como parte de la propia tarea conceptual. Es significativa la entrada (s)ker-4, (s)kerə-, (s)krē en la etimología indoeuropea de Pokorny, cortar, separar, marcar. Esa raíz puede verse en términos como escritura, crítica, excremento, criba, crisis y juicio (en griego *krima*) (Pokorny, 618). Además (s)kerībh en griego σκαριφάομαι y σκαριφεύω es raspar, trazar, bosquejar, y luego en latín scribere “con un punzón grabar, demarcar, escribir”. Introducir el estilete entre ella y ella, como dice Shakespeare, entre el sujeto y sus representaciones del deseo, es también tarea ética. En el concepto aparece la noción de un corte, algo que se ve en Gracián, que sin

desconocer la tradición aristotélica reformula su noción de virtud y la acción conceptual en la ética.

Leemos en Hamlet que “conceit” opera más fuertemente en los cuerpos débiles, lo que Lacan relaciona con “concetti”, que remite al “conceptualismo” del cual Gracián es un notable representante. Para Gracián, el concepto es al mismo tiempo reunión y corte. Por un lado, es una reunión de cosas inusuales, que metonímicamente permite transportar y entender desde otro lugar, para así abrir horizontes inesperados. Según Lacan el trabajo del *conceit* es cima del estilo y agudeza del corte crítico, obra del analista que se mete “entre ella y ella”, “entre ella y su alma”, una punta introducida en el discurso “a propósito del alma” (Lacan, 2015: 295). El conceptualismo ya no piensa al concepto como esa unificación de objetos por sus rasgos comunes bajo un significante, sino como una reunión inusual, un corte y una serie de combinaciones y separaciones, agudas e ingeniosas, cuyo objeto es más que la admiración ajena. También es introducir un quiebre mediante la vinculación aguda pero no imposible de cosas disímiles, para mostrar la insolvencia de una ficción vigente, e intervenir entre el sujeto y su deseo, hacia otra posibilidad.

2) Un coetáneo y cofrade de Gracián, Emmanuele Tesauro (1591-1675), rompe con la doctrina que ligaba “*ve-bum*” y “*res*”. El “*concetto*” deviene la metáfora fundamental, que comienza a significar “ocurrencia aguda”, ingenio. Lo que ese ingenio busca es elaborar mediante metáforas una retórica que exprese las pasiones y movimientos del ánimo, enseñando las cosas de forma “trágica y teatral” (Proctor, 1973). El ingenio es una facultad capaz no de descubrir relaciones preexistentes de objetos naturales (donde la palabra y la cosa tienen un vínculo ontológico) sino en la exposición de relaciones sin existencia “objetiva” pero sí eficaz para desenmascarar relaciones. Se teatraliza el pathos recurriendo a conclusiones irónicas y a “*concetti*”, para provocar confusión, desenmascarar falsas opiniones, y suscitar afectos que también influyan en la capacidad racional de ver las cosas. Fórmulas que utilizan las pasiones, contraposición entre pasiones y afectos, todo ello es el trabajo del ingenio que busca una unidad – también metafórica – atravesada por tensiones. Otro coetáneo, Peregrini (Pellegrini), lo vincula con “*arguteza*”, ingenio agudo, como capacidad de utilizar la metáfora para combinaciones no habituales de palabras y pensamientos (*concetti*), para mostrar la fuerza de la naturaleza ingeniosa y la creatividad de la fantasía (Peregrini, 1639: 30s). Históricamente, la idea de una retórica y poesía ingeniosa avanza y llega a ser ideal de estilo en el barroco; por los jesuitas (Gracián, Tesauro y Masen) entra en Alemania, se distancia del estilo del humanismo burgués, y es asumido por los círculos de la nobleza (y su influencia se extiende más allá, en tanto Schopenhauer traduce a Gracián y extiende su recepción).

Gracián escribe su *Agudeza y arte de ingenio* para marcar estas características, pero sobre todo es en *El*

Criticón y su personaje Critilo donde identifica la tarea central de la razón como agudeza crítica. Crítica, crisis, discreción, son todas referencias de esa tarea, que se ejerce discriminando, discerniendo, escribiendo. A Gracián le interesa la “agudeza de artificio” más que el desocultamiento perspicaz. La agudeza del artificio es efectuada por el ingenio, que ya no se somete a la crítica del juicio sino que es un producto intelectual agudo basado en un acto del entendimiento. Este acto es capaz de expresar correspondencias sutiles o inesperadas entre los objetos, contingencias raras y extraordinarias, ruptura en los órdenes abarcativos generalizados, para poder así desenmascarar su ficción y permitir otros vínculos no manifiestos. Así utiliza términos de modo extraño con el efecto de mostrar correlatos ingeniosos entre objetos o palabras. El uso de alegorías, ficciones, diálogos, poesías, complejiza esa agudeza.

Recurriendo a un término central de la ética, se trata de un modo de prudencia particular, que no es ya la identificación del justo medio virtuoso para conseguir un fin. En su interpretación de la prudencia aristotélica, Tesauro separa por un lado la prudencia, que es cuidadosa y persistente, busca la utilidad y la verdad, mientras que la contracara de la misma moneda es el ingenio perspicaz, capaz de ver a través de las apariencias. Tesauro y Gracián aplican esto a la poética y al habla, para mostrar cómo se inventan o combinan palabras y oraciones, capaces de tener un efecto en quienes escuchan. Finalmente, es central la “sutileza”, tanto para la poética barroca como para la ética y la práctica espiritual. El “artificio conceptual” aquí es la sutileza y agudeza que expresa una correspondencia de objetos y términos diversos mediante un “concepto”. Esa concordancia y correlación artificiosa es un modo sutil de asociación que se independiza de las propiedades clásicas de las cosas y subraya la tarea del ingenio humano.

3) Esta sutileza es un modo de despegarse de lo “naturalizado” y “objetivable”, permitiendo una comprensión que conlleva una actitud de des-engaño. En el Seminario 17 Lacan afirma que el “hombre desengañado” de Gracián, es “la visión del mundo que nos corresponde”, y esos autores “antes incluso de que la ciencia hubiera llegado a nuestro cenit, la habían sentido llegar” (Lacan, 2008: 198). El desengaño se da por un modo de enfrentarse a una verdad que aparece como consolidada. Por ello alude a *El Criticón*, tercera parte, donde aparece la vejez y “la verdad del parto”. Es una escena notable porque llegan a una ciudad donde la verdad está de parto y por eso los habitantes, puros todos ellos, se aterran y huyen al saberlo. “Si quieren que sus proposiciones sean subversivas, tengan mucho cuidado de que no se queden demasiado atrapadas en el camino de la verdad” (Lacan, 2008: 199). Es el riesgo de pegarse al significante-amo y quedar atrapado allí, en especial cuando se trata de la situación universitaria, la ciencia, el universal. “Nada es incompatible con la verdad: uno mea, escupe en ella. Es un

lugar de paso, o para decirlo mejor, de evacuación, tanto del saber como del resto. Uno puede mantenerse ahí permanentemente, hasta enloquecer por él” (Lacan, 2008: 200). Parece que la verdad puede significar el movimiento de englobar todo con un significante amo, que está allí en sentido fuerte, como vimos, que permite subordinar las otras experiencias, pero que debe finalmente retirarse o ser sometido a la agudeza del ingenio. Caso contrario se reduciría al orden de las cosas. Es que frente al avance de los vicios y la muerte que producen, y luego de una larga lista de engaños que se operan en las cortes, los tribunales, las instituciones, pero también ante el poder unificador de la “ciencia”, y que hacen invertir el orden de las cosas corrompiendo el juicio, el desengaño opera como un factor ético. Da cuenta de la locura de fijar en cualquiera de esas cosas al *Ding* que se abre como demanda de otro.

Al aproximarse a la ciudad, Critilo y Andrenio encuentran un Cortesano que les explica el peligro de la verdad de parto: tendrá otras verdades que a su vez llenarán el mundo, lo que lo tornará inhabitable: “con una verdad, que le digan á un hombre, tiene para toda la vida, ¿qué será con tantas?” (Gracián, 1773: 389). Un cúmulo así de verdades sería imposible de digerir. “¿De cuándo acá está preñada esta verdad (preguntó Andrenio) que yo la tenía por decrepita, y aun caduca, y ahora sale con parir? Dias ha que lo está, y años, y dicen , que del tiempo; segun eso, ¿mucho tendrá que echar á luz? por lo menos, cosas bien raras : ¿y todas serán verdades? Todas”. Por su retraso en hablar, la verdad está por reventar, siente las punzadas de las verdades por parir pero teme parirlas. Frente a su interlocutor que ensueña las bellezas que nacerán, Critilo contesta: “Antes sospecho yo, que han de ser horribles monstruosidades desaciertos creibles, valientes desatinos, cosas al fin, sin pies, ni cabeza, que si fueran aciertos, bulleran panegiricos. Sean lo que fueren (decia el Adivino) ellas han de salir; ella no conciba , que si una vez se empreña, ó reventar, ó parir, que como dixo el mayor de los Sabios ¿quién podrá detener la palabra concebida?” (Gracián, 1773: 390).

La verdad de los sabios llega hasta el conocimiento y la especulación, pero se retira de la ejecución. Pero de todos modos, una vez abierto y dicho, ¿quién podrá detener los efectos de sus palabras y conceptos que reúnen su verdad? Entra en juego aquí el “otro” concepto, aquel vinculado con la agudeza crítica. En el Seminario 6 se destaca que se puede interponer, como un estilete, entre “tú y tu amor”, el “conceit” que se mete entre ella y su alma combativa, el lugar donde Hamlet debe deslizarse. Hablarle es intervenir “entre ella y ella”, lo que para Lacan es el trabajo del analista y tiene un vínculo con la ética que abre el psicoanálisis. ¿Y el trabajo filosófico sobre ética? ¿Cuál sería el trabajo de filioanálisis paralelo a ese psicoanálisis que revela eso inconsciente que lo origina? El concepto que muestra los vínculos inauditos, corta con

agudeza los lazos nocivos, pero también reconoce e indaga esa cosa que atrae sustrayéndose, es parte de ese trabajo. Pero en filosofía también subsiste la pregunta por el universal, aunque más no sea como orientación.

No es posible aquí desarrollar con detenimiento las formas de esta agudeza que también es una nueva prudencia, aunque vale destacar dos aspectos. En primer lugar, el “despejo”, que muestra que más allá de todo artificio de lo racionalmente captable y lo que el ingenio puede nombrar, subsiste un misterio de la completud, un no-sé-qué, que inspira con prudencia las construcciones. Implica un desengaño o desprendimiento respecto de toda práctica autosuficiente, satisfecha, pero también respecto de las creencias infantiles en una u otra configuración social; al mismo tiempo sostiene una relación calma, gallarda y desembarazada, que hace que sus acciones y artificios se luzcan con valor y naturalidad. Porque si el artificio de la intervención es ineludible, también es precisa cierta naturalidad para evitar recaer en la barbarie del artificio naturalizado. “El despejo en todo. Es vida de las prendas, aliento de el decir, alma del hacer, realce de los mismos realces; las demás perfecciones son ornato de la naturaleza; pero el despejo lo es de las mismas perfecciones, hasta en el discurrir se celebra; tiene de privilegio lo mas, debe al estudio lo menos, que aun á la disciplina es superior; pasa de facilidad, y adelantase á bizarria, supone desembarazo, y añade perfeccion; sin él toda la belleza es muerta, y toda gracia desgracia, es transcendental al valor, a la discrecion, á la prudencia, á la misma magestad” (Gracián, 1773: 596). El despejo acompaña a la prudencia como una gracia, un donaire (Gracián, 1773: 668).

Otro aspecto es la disimulación y el olvido. Desde Cicerón hasta Kant, y Ricoeur en nuestros días, se postula un tipo de “oblivio”, un olvido que restaure cierta unidad después de las luchas intestinas en la sociedad. Gracián lo transforma en una máxima de la acción política, “saber olvidar”: “puedese valer aqui de aquella otra regla de el vivir, que es saber olvidar”(Gracián, 1773: 596). No es algo que plantee Gracián para exculpar a los poderosos o para hacerse el distraído ante sus culpas, sino para toda persona discreta que pueda cifrar y descifrar una relación. El mundo es un teatro, y como tal puede engañar en su más evidente expresión, incluidos nuestros juicios. Y por ende hay que saber actuar con calma, saber cuándo intervenir y cuándo aparentar distracción.

Con estos aspectos, Lacan presenta otro aspecto que liga la pregunta ética con el lenguaje y su performatividad. Luego de presentar la “causalidad nouménica” como lo que antecede la búsqueda del bien, introduce la “crítica” ya inherente al concepto, para reducir la infatuación producida los propios artificios. Incluidos los filosóficos. Resta por mostrar el “lugar” subjetivo desde donde Lacan propone esta tarea.

4. LA PERSPECTIVA DEL DESEO DEL OTRO

Normas, leyes, mandamientos, pueden proceder a partir de diversas fundamentaciones para orientar la toma de decisiones. Dichos procesos son útiles y han permitido a la modernidad escindir la toma de decisiones de otro tipo de autoridad heterónoma premoderna, como la religiosa. Al mismo tiempo, han ocultado un vínculo inherente a toda decisión del sujeto que le vincula con la tragedia del deseo y la muerte. Así desatendieron algo imprescindible para comprender el fenómeno de la ética. La agudeza lacaniana, por ej. al develar en Kant una estructura homologable a Sade, es respuesta a ese vínculo más básico, que “concetti” y desengaño permiten entrever. Es preciso identificar aquí el juego que se da entre deseo, deseo del Otro, lenguaje y muerte, como posibilidad para un sujeto de devenir sujeto. Posiblemente, una vez destrabada esta relación se ofrezca una perspectiva más interesante para valorar los diversos intentos filosóficos por generar una ética, capaz de superar las denominaciones corrientes, bastante superficiales, de éticas naturalistas o no naturalistas, cognitivistas o no cognitivistas, etc.

En su Seminario 6, Lacan presenta la relación del Otro como relación primordial del sujeto, lugar de la palabra y demanda. “La relación más primordial del sujeto es la relación entre el Otro, en calidad de lugar de la palabra, y la demanda”, “la necesidad del sujeto se articula primordialmente en términos de alternativa significativa, y se instaura todo lo que más adelante estructurará esa relación del sujeto consigo mismo denominada deseo” (Lacan, 2015: 410). Se da una interpelación que hace pasar la demanda a otro valor paradójico de presencia-ausencia, que cada significante revela y traiciona, como un vacío que siente el sujeto incluso en cada intento de nombrarlo y satisfacerlo. Por el Otro la demanda cambia de significación, deviene otra cosa que lo concreto que demanda (satisfacer una necesidad). En Lacan confluyen, por un lado, la tradición freudiana del deseo como anhelo de algo incumplido a partir de una energía sexual insatisfecha, por otro lado, la lectura que Kojève hace de Hegel, que señala al deseo como búsqueda del reconocimiento del otro, pero no reconocimiento en cualquier sentido sino como deseo del deseo del otro. Lacan articula estas vertientes y va más allá de ellas por su relación con la constitución del sujeto. En todo tiempo es una falta, pero no del orden de lo que se puede satisfacer o recuperar una homeostasis, sino del reconocimiento del otro que instaura en el sujeto su falta; luego la piensa en vista a cómo la constitución subjetiva depende del deseo de otro y se inscribe en el orden simbólico; y finalmente la liga al orden de lo imposible o “real”, noción que adquiere sucesivamente una particular relación en torno a la ética (Chaves, 2006). Más allá de esta secuencia, lo que se sostiene es el deseo como una falta en ser del sujeto, que busca en otro su respuesta; otro que a su vez también está atravesado por esa falta.

Para Lacan el sujeto desea al Otro, pero puede fa-

llar, pues puede o no jugar el juego. Cada juego de significantes que el sujeto introduce permite una subjetivación. Por esa relación se instituye el sujeto como sujeto y establece una nueva relación con el Otro, “en ese Otro ha de hacerse reconocer como sujeto – ya no como demanda, ya no como amor, sino como sujeto” (Lacan, 2015: 411). Por su vínculo con lo real, el Otro escapa al funcionamiento del campo ordenado y simbólico, es un modo de intersubjetividad pero revela los límites del Otro. “Frente a la presión de la demanda del sujeto que exige un garante, lo que se realiza en el nivel del Otro es primordialmente algo de esa falta respecto de la cual el sujeto habrá de situarse. Esa falta, obsérvenlo, se produce en el nivel del Otro en calidad de lugar de la palabra, y no en el nivel del Otro en calidad de real. Nada real por el lado del Otro puede compensarla” (Lacan, 2015: 412).

Pero el discurso del Otro subsiste, e independientemente de su indecidibilidad y falta de fijación finales, revela un vínculo con la pulsión de muerte y un tipo de goce vinculado. Es “la relación que puede haber entre el instinto de muerte, considerado como una de las instancias más radicales, y por otro lado lo que en el discurso nos da el soporte sin el cual no podríamos acceder a él, a saber, el corte -soporte de ese no ser que es una de las dimensiones originales, constitutivas, implícitas, en las raíces mismas de toda simbolización” (Lacan, 2015: 507). Hay un goce en responder “éticamente” según alguna de las configuraciones históricamente establecidas del discurso, pero la insuficiencia de nuestra respuesta, la pulsión de muerte y el intento de abarcarlos con otras entidades, revela la ineficacia de toda totalización definitiva de esas configuraciones. Ningún significante garantiza a ese otro. No hay Otro del Otro que ancle esa soberanía en alguna entidad, sino que subsiste esa presencia-ausencia. No tenemos sino el orden simbólico del lenguaje, pero cualquier intento de suplir esa relación, o garantizarla, o establecerla definitivamente en un sistema de simetrías y mutualidades normativas, se manifiesta como fallido o peligrosamente efectivo como un totalitarismo. La ética se desconfigura al perder los diversos suelos en que quiso fundamentarse, pero al mismo tiempo permite asumir el “concepto” que muestra las reuniones figuradas y puede cortar con ellas cuando son inconducentes. Introduce un corte que no niega el requisito de esas configuraciones pero relativiza su alcance. La crítica se impone, puede meterse entre nosotros y nuestro deseo como un estilete capaz de cortar nuestras conceptualizaciones anquilosantes, aunque al mismo tiempo subsiste el requisito de los vínculos socialmente establecidos y de los criterios de simetría, autonomía y emancipación. Quizás esta sea la verdad más profunda de la tragedia. Y quizás esa verdad permita establecer dos relaciones filosóficas finales.

Por un lado, esta falta de simetría y mutualidad respecto del Otro, ¿es una tara o una posibilidad? Conviene aquí rescatar dos obras contemporáneas que nos permitirán una mejor interacción entre el discurso filosófico y los

puntos ciegos de éste que Lacan señala. A su vez, esta reconstrucción permite de alguna manera volver sobre el discurso psicoanalítico e identificar los aspectos que quedan fuera de su consideración y son necesarios para una filosofía social, preocupada por la coexistencia en nuestro contexto actual. De este modo se mostrará en primera instancia y a partir de la obra de Honneth, centrada en el problema hegeliano del reconocimiento, cómo la tradición francesa y en particular el psicoanálisis heredan una noción negativa del reconocimiento, en tanto dependencia de la mirada y valoración del otro. Este aspecto, a su vez, permite volver a otro notable filósofo lituano-francés, Levinas, y pensar a su vez el problema de la relación con la alteridad como relación asimétrica y demandante para el sujeto. Como Lacan, Levinas también distingue, aunque con otra carga semántica, necesidad y deseo, y también encuentra en el deseo que Otro instauro en el sujeto el origen de la constitución subjetiva. Ambos discursos permitirán establecer la necesidad de un complemento o compensación discursiva por parte de la filosofía, que recupere el rol de la simetría y la mutualidad en la construcción social, incluso reconociendo en el deseo del otro un rol primario en su constitución.

En su reciente reconstrucción del concepto de “reconocimiento”, Honneth encuentra un rasgo distintivo en la filosofía francesa que viene desde la época de los ilustrados y los moralistas, y alcanza su expresión más relevante en Lacan. Se trata de un rasgo negativo vinculado al reconocimiento, muchas veces pasado por alto, que muestra cómo nuestra dependencia de la aprobación y valoración social conlleva un peligro de dependencia de otros y de pérdida de la individualidad. El reconocimiento no se piensa como interacción entre individuos sino operaciones de los sistemas, prácticas por las que se reconocen en los individuos ciertos atributos. Pero independientemente de esta estructura, que Honneth remite a la tradición francesa de aparentar en las cortes y de requerir del juicio aprobatorio de otros, haciéndonos dependientes de ellos, Lacan permite ver cómo el lenguaje como un todo ya porta ese mecanismo, independientemente de las voluntades individuales. Lacan iría más allá de Sartre en tanto ya no es un trabajo reflexivo de la libertad en pos de un para-sí, sino cómo un individuo cualquiera por la convocatoria del Otro deviene un sujeto convencido de su propia reflexividad, o sea cómo ese sujeto recién es constituido en un proceso social (Honneth, 2018: 74). En Lacan el reconocimiento no significa valorar o atribuir propiedades personales, que podrían fingirse, sino que esos significantes se entienden en un orden discursivo dominante por el que se integra al sujeto desde su niñez en el orden social, como “reconocido” por otro. Es la pérdida de sí del sujeto ante otro, en tanto está remitido a ese otro para su reconocimiento. Es una manifestación actualizada del antiguo tema filosófico de la originariedad sincrónica de reconocimiento y pérdida de sí: al estar remitido a otros para su reconocimiento, el sujeto puede perderse

en sus atribuciones y escindir su yo para remitirse a la parte consciente y accesible. Es un proceso en el que no se trata de componentes morales sino de un proceso de identificar propiedades y denominarlas como un logro simbólico que proyecta su propio orden. Es otro modo de atribuir propiedades sociales o características que reproducen ese orden. Todo esto le sirve a Honneth no solo para afirmar una estructura transversal al pensamiento francés que ve al reconocimiento con rasgos negativos, sino sobre todo para decir que en esas descripciones de la intersubjetividad aparece más un problema que una posibilidad para los sujetos individuales (Honneth, 2018: 78). De aquí la pregunta que se impone es si efectivamente la lectura de Honneth es definitiva, o si precisamente cuando hay “congetti” “between her and her soul”, no se abriría en el orden simbólico establecido y naturalizado la posibilidad de una alternativa, subsistiendo obviamente la cuestión del criterio que permita legitimar la alternativa elegida.

Por otro lado, esa asimetría respecto al Otro en el sujeto, que funda al sujeto en su respuesta misma, ¿no se acerca al deseo en términos de Levinas, como modo de romper las totalizaciones históricas y encontrar un punto de partida “originario” – aunque presente-ausente – para la ética, desde el cual, sí, se elaboren normas universales, pero que permita el corte, la vinculación de lo heterogéneo, y su reconocimiento asimétrico? Un deseo del Otro que permita la relación singular con el otro concreto que convoca al sujeto. Levinas contrapone necesidad y deseo, siendo la primera pasible de satisfacción y análoga al concepto que aprehende su objeto, mientras que el deseo se mantiene en una relación con el infinito, insaciable, jamás reductible a su presencia. En ese deseo “nace” el sujeto, pero lo que desea es responder al Otro que reclama cosas concretas. Ese Otro no se manifiesta en su belleza atractiva, sino de modo desfigurado pero demandante. Su primera “manifestación” es en un cara a cara, que escapa a los fenómenos, que es una paradójal fenomenología del noúmeno.

Para Levinas el deseo instaurado por el otro en el sujeto es un “deseo insaciable, no porque responda a un hambre infinita, sino porque no es un llamar por alimento. Deseo que es insaciable, pero no por el hecho de nuestra finitud”, sino porque relaciona con Otro que subsiste autónomo e insubordinable a un concepto (Levinas, 1995: 86). La tragedia no está en la muerte misma, aunque ésta esté involucrada, sino en que la finitud es marca de la imposibilidad de una respuesta acabada. “En el Deseo, el ser del Yo aparece aún más alto, ya que puede sacrificar a su Deseo su felicidad misma. Se encuentra así por encima, o en la punta, en el apogeo del ser por el gozar (felicidad) y por el desear (verdad y justicia). Por encima del ser. En relación con la noción clásica de sustancia, el deseo marca una inversión. En él, el ser llega a ser bondad: en el apogeo de su ser, pleno de felicidad, en el egoísmo, que se plantea como ego, bate su propio récord, preocu-

pado por otro ser” (Levinas, 1995: 86). La atención al otro es cima de la subjetividad y al mismo tiempo evidencia de que ella no está centrada en sí.

Al mismo tiempo no hay reunión o fusión. El sujeto depende del Otro, pero se trata de dos escindidos que se absuelven, se mantienen separados, aunque esa mutua exterioridad convive con el origen del sujeto en Otro que lo llama. Esa respuesta también se llama ética en un sentido más radical. Para Levinas el gozo se relaciona con la satisfacción de la necesidad, que podría consumir lo que busca, mientras que el deseo remite a lo abierto por su vínculo con otro, insuperable e imposible de satisfacer. No son pocas las dificultades que abre el planteo de Levinas, pero tiene como virtud permitir que ambas nociones instauren una relación con el tiempo, apuntando a la trascendencia de la alteridad: “El tiempo es precisamente el hecho de que toda la existencia del ser mortal -ofrecido a la violencia- no es el ser para la muerte, sino el «aún no» que es una modalidad de ser contra la muerte, una retirada frente a la muerte en el seno mismo de su cercanía inexorable” (Levinas, 1995: 237). La ética en tanto respuesta a ese deseo nos hace parar al borde de nuestra propia finitud. Más allá de las diferencias respecto de Lacan sobre la estructura de la subjetividad y la motivación de su análisis, hay un aspecto compartido, que les lleva a pensar la ética en el plano de una relación con el otro, que excede los criterios habituales de la relación, pero permite fundarla.

5. LÍNEAS CONCLUSIVAS

¿Qué han de hacer, en el ámbito de la ética, “conceit”, “agudeza”, “discreción” y desengaño? ¿Cómo deben relacionarse con la cosa soberana, innombrable, que atrae sustrayéndose y que toma forma en vínculos tan innumerables como fallidos? Ante esos “conceiti” se muestra la actividad siempre limitada – aunque necesaria – del universal. Según Certeau, eso único, que siempre regresa atrayendo y siempre se traiciona en sus configuraciones, está relacionado con la muerte y lo real en términos psicoanalíticos, con un modo de tragedia inherente al deseo.

En el texto de la elegía mencionada en la apertura de este trabajo, Certeau describe a Lacan de un modo que podrá luego extrapolarse al corazón del problema en cuestión: “Él atrae porque se retira” (Certeau, 2007: 141). Certeau se está refiriendo primariamente al modo de enseñar y al mismo tiempo al oficio de analista de Lacan. Pero la intención es más sutil. Al interesarle la ética propuesta por Lacan, su afirmación replica claramente el modo que en su discurso aparecen aludidos diversos modelos de la ética que la filosofía proveyó, en tanto a pesar de su intento de abarcar conceptualmente el objeto de la ética, también establece mecanismos conceptuales que evidencian la imposibilidad final de ese aferramiento. Al mismo tiempo, es tarea de la ética filosófica, más allá las múltiples definiciones o conceptos, pensar y discutir sobre

los modos del actuar humano en sociedad, en vistas de su justificación a partir de diversos criterios históricamente variables.

En este sentido reconocimos algo sorprendente, relacionado con lo que podríamos llamar la “filosofía del lenguaje” de Lacan. La ética filosófica tiene un problema que puede verse incluso en las posiciones más nominalistas: cuando se nombra el tipo de bien al que la ética apunta, siempre está en juego algún tipo de captación o abarcamiento de una multiplicidad (*capere* en concepto, *greifen* en Begriff, etc.), y también está en juego algún tipo de universalización respecto de alguna referencia compartida del bien. Sin embargo ese horizonte escapa, como se manifiesta de modo notable en la referencia final aristotélica, el primer motor inmóvil que mueve por atracción, sustrayéndose de toda fijación. El deseo del otro, la muerte del otro, la asimetría respecto de otro, son señales de esa sustracción. Como hemos visto siguiendo a Lacan, la estructura de la subjetividad y del lenguaje muestran un vínculo con lo que excede nuestras categorizaciones conceptuales, nuestro sistema legal y nuestro lenguaje estructurado. La filosofía al mismo tiempo traicionó esa alteridad, fijándola conceptualmente, pero proveyó también con su propio discurso – si se lo lee en clave del otro – modos de señalarlo. Al mismo tiempo, esa traición debe sostenerse, porque no se puede prescindir de una filosofía social que se pregunte por el “bien de la ciudad”, en tanto la singularidad del sujeto y su deseo debe componerse con otros sujetos, también singulares y atravesados por su deseo del otro. Mientras que la ética filosófica requiere la advertencia de su incompletud, la ética del psicoanálisis debe recordar el lazo que debe instaurarse socialmente y los criterios para su legitimidad, que son preocupación filosófica.

Si a partir del intento continuo pero fallido de identificación puede establecerse una comparación con el trabajo del analista Lacan, se entiende por qué esa “sustracción” le permite precisamente, según Certeau, “hacer entender lo que él impide comprender”, transgrediendo la regla “que funda la capitalización del saber sobre la legibilidad de sus enunciados”. Señala en su práctica algo que el lenguaje del saber no puede abarcar, y que atendiendo a esa práctica parecería que la tarea filosófica se beneficiaría en volver a experimentarlo. La filosofía ha perdido de vista muchas veces la experiencia singular que nutre sus necesarias elaboraciones teóricas. Es cierto que el planteo lacaniano tiene por objeto primero la práctica clínica y no una filosofía, por lo que no parece suficiente a la hora de plantear una filosofía social o el fundamento ético para decisiones públicamente vinculantes. Sin embargo, el mecanismo compensatorio de mantener ambos discursos a la vista y a la luz de la estructura tanto del deseo y la relación con el otro como de la necesaria vuelta al orden simbólico y legítimo de las estructuras de la convivencia, permitiría evitar el anquilosamiento institucional y o la fijación en la arbitrariedad. Permitiría introducir un

corte crítico en el concepto, para ver desde el deseo del Otro nuestras institucionalizaciones.

A la hora de la muerte de Lacan, Certeau afirma algo paralelo a lo que durante toda su vida le interesó del cristianismo: como ya no está el cuerpo hablante, como ya no hay una fijación posible del significante, entonces han de ponerse en su lugar otros significantes que inducen un “habla” (en este caso se llama “Lacan” pero podría llamarse de cualquier otro modo). Esa habla es seria y busca garantizar su afirmación, algo necesario frente a otros discursos influyentes, pero junto con esa búsqueda de garantías emerge también el reconocimiento del vacío final de su referencia. Por eso, lo esencial para Certeau en esta interpretación de Lacan es cómo esa sustracción funcionó respecto del imperativo moral del “bien de la ciudad”, para promover, en cambio, la ética de un habla singular. Para nosotros se trata de ver cómo esa acción revierte sobre los modos filosóficos de expresión de la ética, que parecían consolidados.

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERÉS

El autor no declara conflictos de interés

FINANCIAMIENTO

Proyecto financiado por el Fondo para la Investigación Científica y Tecnológica (FONCyT), bajo el título “Praxis, experimentalismo, aprendizaje y democracia: hacia una reevaluación de diversas raíces teóricas de la filosofía de la educación contemporánea” (PICT 2020 A 01539).

NOTAS

1. Este proyecto moderno tiene raíces antiguas y medievales. No se puede separar de la universalización de la ley y de la libertad interior pensada por el estoicismo, de la ética de la intención de Pedro Abelardo, y del Código Justiniano – que anticipa el procedimentalismo contemporáneo – “quod omnes tangit ab omnibus approbari debet”. Una afirmación que instaura una tensión en nuestros oídos posmodernos y multiculturales, al tiempo que devela el riesgo siempre posible de conservadurismo en la interpretación multicultural de las normas morales en las diversas culturas, en tanto afirman lo que hay por el simple hecho de su persistencia histórica y contextual.
2. En sus escritos Lacan muestra cómo el noúmenon ofrece otras posibilidades que enriquecen su comprensión: ver al mundo como fenómeno que es siempre signo para alguien implica desconocer lo que escapa al signo y el noúmenon señala; denuncia el espejismo que liga acríticamente función y órgano; señala lo que rehúye al pensamiento y a la utilidad (Lacan, 2012: 437, 446, 503).
3. En paralelo a la progresiva consolidación de la modernidad, Certeau verá que hay otros discursos, notablemente la mística, que aparecen con el objeto de reunir la

escisión del ser humano producida por las ciencias modernas que acaba en un cuerpo colonizado —o seccionado—, ordenado por la ley y reducido a la mecánica (Certeau, 1993: 98-99).

4. Si bien un análisis exhaustivo excede las posibilidades de este trabajo, cabe al menos mencionar aquí la importancia de analizar, a partir del lazo entre ley y deseo, cómo se da la fantasía del goce y su propia estructura (Nobus, 2017: 137).
5. Esto es importante también para entender el cambio de sentido de lo “real” a partir del s. XVII, que en el trabajo de De Kesel (2009: 57s) se muestra al origen de la interpretación freudiana y por ende de la recepción de Lacan.
6. Cf. “Begriff” en las etimologías de Kluge (2000) y Pfeifer (1989).

REFERENCIAS

- Aristóteles (1995). *Tratados de lógica II. Sobre la interpretación*. Gredos.
- Braunstein, N. (2003). *Desire and Jouissance in the Teaching of Lacan*. En J.-M. Rabaté (Ed.) *The Cambridge Companion to Lacan* (pp. 102-115). Cambridge University Press.
- Certeau, M. (2007). *Historia y psicoanálisis*. Universidad Iberoamericana.
- Certeau, M. (1993). *La fábula mística*. Universidad Iberoamericana.
- Chaves, W.C. (2006). O estatuto do real em Lacan: dos primeiros escritos ao seminário VII, a ética da psicanálise. *Paidéia* 16 (34), 161-168. <https://doi.org/10.1590/S0103-863X2006000200004>
- Duns Escoto, J. (2019). *Destrucción de la metafísica*, Edivim.
- Freeland, Ch. (2013). *Antigone in Her Unbearable Splendor*. State University of New York Press.
- Gracián, B. L. (1773). *El Criticón*. Pedro Marin.
- Honneth, A. (2018). *Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte*. Suhrkamp.
- Kant, I. (2012). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Alianza.
- Kesel, M. D. (2009). *Eros and ethics: reading Jacques Lacan's Seminar VII*. State of New York University Press.
- Kluge, F. (2012). *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. de Gruyter.
- Kluxen, W. (1997). Ethik und Ethos. En W. Korff & P. Mikat (Eds.) *Moral-Vernunft-Natur* (pp. 3-16). Schöningh.
- Lacan, J. (2007) *El seminario. Libro 7. La Ética del psicoanálisis (1959-1960)*. Paidós.

- Lacan, J. (2008). *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis (1969-1970)*. Paidós.
- Lacan, J. (2009). *El seminario. Libro 18. De un discurso que no fuera del semblante (1971)*. Paidós.
- Lacan, J. (2012). *Otros escritos*. Paidós.
- Lacan, J. (2015). *El seminario. Libro 6. El deseo y su interpretación (1958-1959)*. Paidós.
- Levinas, E. (1995). *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme.
- Marinas, J.-M. (2004). Kant y el reverso de la ilustración: una lectura ética y política de Lacan. *Daimon. Revista de Filosofía*, 33, 119-134, Recuperado a partir de <https://revistas.um.es/daimon/article/view/15431>
- Murray, J. (Ed.) (1989). *The Oxford English Dictionary, 2nd Edition*. Oxford University Press.
- Nobus, D. (2017). *The Law of Desire. On Lacan's 'Kant with Sade'*. Palgrave MacMillan.
- Peregrini, M. (1639) *Delle acutezze che altrimenti spiriti, vivezze, e concetti, volgarmente si appellano*. Clemente Fertoni.
- Pfeifer, W. (1989). *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. Akademie-Verlag.
- Pokorny, J. (1959) *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*. Francke.
- Proctor, R. (1973) Emanuele Tesauro: A Theory of the Conceit. *Modern Language Notes*, Vol. 88, No. 1 (Jan., 1973), 68-94.
- Rabaté, J.-M. (Ed.). *The Cambridge Companion to Lacan*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Ritter, J., Gründer, K., Gabriel, G. (Eds) (1971-1977). *Historisches Wörterbuch der Philosophie, 13 Vols*. Schwabe.
- Shepherdson, Ch. (2003). Lacan and Philosophy. En J.-M. Rabaté (Ed.) *The Cambridge Companion to Lacan* (pp. 116-152). Cambridge University Press.
- Zupančič, a. (2000). *Ethics of the Real. Kant, Lacan*. Verso.