

La Ética: ¿una etología? acerca del deseo como “Esencia del hombre”

Manuel Coloma

Resumen

Con el fin de interrogar la supuesta preocupación ética de la práctica psicoanalítica, el presente artículo retoma la referencia establecida por Jacques Lacan respecto a la definición spinoziana del deseo como “esencia del hombre”. En aras de explicar esta particular “esencia”, Gilles Deleuze apeló al estudio del comportamiento animal, equiparando a la ética, no con una moral que actualizaría una capacidad intrínseca del hombre, sino con una etología de los modos de ser. La potencia involucrada en esta etología, nos permitirá otorgar un alcance poco habitual a la figura del analista y a los efectos que su deseo puede causar en el deseo del sujeto que ha emprendido un análisis.

Abstract

In order to examine the alleged ethical concern of psychoanalytic practice, this article takes up the reference set by Jacques Lacan regarding Spinoza's definition of desire as “essence of man.” For the sake to explain this particular “essence”, Gilles Deleuze appealed to the study of animal behavior, equating ethics, not morals that would update an intrinsic ability of man, but with an ethology of the ways of being. The potency involved in this ethology, allow us to give an unusual extent to the figure of the analyst and the effects that their desire may result in the desire of the subject he has undertaken an analysis.

Palabras claves: Ética- etología- esencia- potencia- deseo- bello

Keywords: Ethics, ethology, essence, potency, desire, beauty

Introducción

La cuestión de la ética ¿sería para el psicoanálisis un verdadero problema? El que Jacques Lacan haya titulado a uno de sus seminarios como *La ética del psicoanálisis* (2000) parecería dar una respuesta afirmativa. Pero a pesar de este título y al supuesto campo problemático que podría abrir, el interés por la ética para Lacan no surge sino a partir de la puesta en cuestión del principio del placer freudiano. En efecto, el que se tienda a un placer que no aparece más que como efecto de una distensión, en aras de mantener cierto equilibrio, sería un asunto de ética, pero no de cualquiera, sino de las implicancias de una ética como la aristotélica. Es así como los temas que surgirán en dicho seminario, abarcarán la cuestión del prójimo, la ley, la transgresión, el concepto de goce, la muerte de Dios, la sublimación, la producción de un concepto fundamental como el llamado "entre-dos-muertes", etc. ¿Y los problemas éticos? No estamos muy seguros de que aparezcan como tales, o al menos, el abordaje lacaniano los pone en cuestión desde el momento en que se compara al principio del placer con una ética del amo, destinada al dominio de los bienes y la temperancia. Ya en 1997, Jean Allouch consideró a toda una tendencia en el psicoanálisis – a la cual llamó "etificación" – como una calamidad (1997); en efecto, para Allouch, dicha calamidad "pone en evidencia la incompatibilidad del método con una función ordenadora atribuida a la ética. Si se elige el método freudiano, forzosamente habrá que concluir, tal como Freud lo dijo antes que nadie, que no hay ética propiamente psicoanalítica" (p. 11).

Tenemos así las siguientes coordenadas: por una parte, Lacan "retornando" a Freud por la vía de una lectura crítica respecto a las consecuencias éticas del principio del placer y por otra, las afirmaciones

constantes realizadas por el mismo Freud de que no habría ética psicoanalítica. Una lectura posible a este panorama diría que Lacan pese a esa no ética del método psicoanalítico¹, habría observado que sostener el funcionamiento psíquico del lado del principio del placer trae consigo una ética inadvertida y que es la que habría que abordar ubicándose en sus antípodas. Lacan, creemos, hará este trabajo continuando con la aplicación del más allá del principio del placer. ¿Qué consecuencias tendría sobre ese fin ético aristotélico del placer temperado la irrupción de un más allá del principio del placer?, ¿qué sería una ética que no se guía por el predominio de los bienes? Y puesto que al interior del psicoanálisis se ha vuelto costumbre preferir hablar de ética que de moral, preguntemos: ¿es posible siquiera decir algo respecto a la ética? Lacan parece testimoniar esta cuestión a lo largo de su seminario. Sobre la ética no es posible decir algo sin que se convierta de inmediato en moral. Dada esta situación, intentemos exponer una problematización que nos permita vislumbrar un umbral de la ética que no sea la de la búsqueda de los bienes armonizando con una formación del carácter (Lacan, 2000, p. 20).

1 Principalmente en cartas, por ejemplo, a Pfister y a Putman: "Hay un punto que no me satisface: es la refutación de mi "teoría sexual y de mi ética". Para serle franco, le dejo la última: la ética me es ajena y usted es pastor de almas" (Carta de Freud a Pfister del 9 de octubre de 1918 (Correspondance de Sigmund Freud avec le pasteur Pfister, 1909-1939, Paris, Gallimard, p. 103, citado en Allouch (1997), *La etificación del psicoanálisis: calamidad*, p. 84); "...¿por qué los hombres y las mujeres analizados deberían ser mejores? El análisis contribuye a una cierta unidad de la personalidad, pero en sí y por sí no vuelve bueno a nadie" (N.G. Hale, *La introduction de la psychanalyse aux Etas- Unis, Lettre de Freud à Putnam No 91, p. 217-218*), (p. 88).

Etología

En un curso dedicado a Spinoza (2008), Gilles Deleuze trabajó, en la clase del 9 de diciembre de 1980, la cuestión de la división de los existentes según los conceptos de potencia y afecto. Spinoza presenta estas nociones en su conocida *Ética demostrada según el orden geométrico* (2005), libro que influyó sobre Jacques Lacan al punto de volverlo una referencia determinante en su tesis de 1932 (2010). Pero el filósofo también habría influido sobre el psicoanalista en un punto fundamental de su enseñanza: la consideración del deseo como esencia del hombre (Attal, 2012, p. 45). Y es precisamente la noción de esencia la que en este caso nos permite la problematización anunciada, puesto que ésta es el foco de la discusión deleuziana; en Spinoza se trata de una "ontología pura" (2008, p. 69) donde el ser es presentado como "la posición de una sustancia única absolutamente infinita" (p. 69) en contraposición a la concepción moral de la esencia y los valores. ¿En qué se contraponen? Definir al ser como sustancia infinita implica que los seres ya no son seres, sino, modos de ser: "seremos maneras de ser de esa sustancia" (p. 70). La ética a partir de esta concepción solo puede ser entonces, una etología, es decir, "ciencia práctica de las maneras de ser" (p. 70). En efecto, la moral solo define su campo a partir de la esencia y los valores, lo cual supone un criterio trascendente a los hechos que aborda: el Bien supremo aristotélico, así como su clasificación de los seres atestiguan esta cuestión.

Ejemplifiquemos lo anterior con la definición: el hombre es un animal racional. Pero no siem-

pre este animal actúa según su esencia, es decir, el hombre suele comportarse irracionalmente. Recordemos que Lacan enfatiza acertadamente el rechazo aristotélico de la sexualidad:

(...) esos deseos a los que se refiere son nada menos que los términos promovidos al primer plano de nuestra experiencia. Un campo muy grande de lo que constituye para nosotros el cuerpo de los deseos sexuales es clasificado, lisa y llanamente, por Aristóteles en la dimensión de las anomalías monstruosas: utiliza en relación a ellos el término de bestialidad (2000, p. 14).

La moral entonces (la ética aristotélica) tendría como objetivo actualizar correctamente la esencia del hombre: su racionalidad. Aquello por lo cual se realiza esta tarea es el valor. Los valores permiten al hombre actualizar su esencia racional, de modo que por esta vía se pueda alcanzar la felicidad como Bien Supremo (Aristóteles, 1978): "Entonces, conducirse de manera razonable, es decir hacer pasar la esencia al acto, es la tarea de la moral. Ahora bien, la esencia tomada como fin es el valor" (Deleuze, 2008, p. 71).

Sin embargo, libres de ese criterio trascendente, la ética aparece como aquello que solo conoce criterios inmanentes a la acción. ¿Cuáles? En rigor, ninguno, puesto que con Spinoza no se tratará ya de la esencia, sino de la potencia. Es cierto que, como señalábamos anteriormente, Spinoza mencionó la esencia – especialmente respecto al

deseo – pero Deleuze nos explica que la esencia spinoziana es siempre una determinación singular: “Hay esencia de este, de aquél, no hay esencia del hombre” (p. 72). Así pues, la ética – y por ende, la distinción entre los existentes – versa sobre la pregunta: ¿qué puede un ser? Los existentes se definen y distinguen, bajo la ética, por lo que pueden, de lo que se deduce entonces, que también “pueden” lo irracional. Y aquí es donde comienza la estricta equivalencia entre ética y etología. En efecto, Aristóteles intenta definir al animal por lo que es: “¿Qué es un vertebrado? ¿Qué es un pez? Y la historia natural de Aristóteles está llena de esta búsqueda de la esencia. En lo que llamamos las clasificaciones de los animales, se definirá ante todo al animal, cada vez que sea posible, por su esencia, es decir, por lo que es” (p. 74)

Por el contrario, los etólogos dan cuenta de una serie de potencias: el animal como ser que puede sus acciones, modos de existencia, “aquel puede volar, este come hierbas, tal otro come carne” (p. 74). Entendemos así que la potencia está siempre actualizada, siempre efectuada por medio de lo que Spinoza llamaba afecto (p. 94). Nos encontramos entonces, con toda una nueva manera de entender al animal, pero también al hombre, ambos captados por las vías de una etología, es decir, considerando en cada caso su poder de afección (2006, p. 38). Es posible afirmar, desde esta perspectiva, un primer punto de intersección con el psicoanálisis: puesto que no hay esencia general – que permitiera establecer lo que cada uno debe ser según esa esencia – la ética, al igual que el psicoanalista, no sabe nada de antemano (Deleuze, 2008, p. 75). Observemos la consideración que Lacan demostraba por la distinción entre Aristóteles y Spinoza en su seminario 6 El deseo y su interpretación, donde, identificando la moral aristotélica como ética disciplinar del amo, señala en idénticos términos a los de La ética...:

(...) para lo que es del deseo, verán hasta qué punto Aristóteles debe reconocer (...) es que los επιθυμία {epithumia}, los deseos, se presentan muy rápidamente más allá de un cierto límite que es precisamente el límite del dominio y del yo {moi} en el campo de lo que él llama especialmente la bestialidad.

Los deseos están exiliados del campo propio del hombre, si es cierto que el hombre se identifica a la realidad del amo; dado el caso, es incluso algo como las perversiones (1958, p. 8)

Agregando, en relación con lo anterior:

En lo opuesto de esta tradición filosófica, está alguien que yo quisiera de todos modos nombrar aquí – nombrar como, me parece, el precursor de algo que creo que es nuevo, que tenemos que considerar como nuevo en, digamos, el progreso, el sentido de ciertas relaciones del hombre consigo mismo, que es el del análisis que Freud constituye – es Spinoza, pues después de todo, creo que es en él, en todo caso con un acento bastante excepcional, que podemos leer una fórmula como ésta: el deseo es la esencia misma del hombre. Para no aislar el comienzo de la fórmula de su continuación, añadiremos: “en tanto que ésta es concebida a partir de alguna de sus afecciones, concebida como determinada y dominada por una cualquiera de sus afecciones a hacer algo” (pp. 8-9).

Pero llegados acá, encontramos inmediatamente un problema: ¿qué lugar tiene en el hombre lo que Spinoza llama “pasiones tristes”?, ¿cuál es su relación con los imposibles, o más específicamente, con un deseo imposible? Decíamos que la etología permite una definición de los existentes se-

gún su poder de afección. Por otra parte, un afecto será aquello por lo cual la potencia será idéntica al acto. De este modo entendemos que una esencia singular equivale a un grado de potencia a la cual corresponde un poder de afección, poder que siempre, sea como sea, estará satisfecho en tanto que efectuado por un afecto (Deleuze, 2006, p. 38). Las afecciones, según nos explica Deleuze en Spinoza: filosofía práctica, se dividen a su vez en acciones ("que se explican por la naturaleza del individuo afectado y derivan de su esencia" (p. 38)) y pasiones ("que se explican por otra cosa y derivan del exterior" (p. 38)). Estaríamos así, en presencia de una potencia de acción por una parte, y de una potencia de pasión por otra; como ambas suponen una satisfacción, vemos que en la potencia de acción ésta se produce por afecciones activas (proviene de la esencia) y en el caso de la potencia de pasión es el resultado de una afección externa, o sea, precisamente de una pasión. De esta manera, las pasiones satisfacen el poder de afección pero separándonos de nuestra potencia de acción, es decir, la satisfacen según la potencia de pasión que proviene desde el exterior (p. 39). Las llamadas pasiones tristes serán entonces aquellas donde el poder de afección se satisface bajo condiciones en las que la potencia de acción disminuye (p.39). Pero también existen las pasiones alegres: aquellas donde el poder de afección se satisface de modo que la potencia de acción aumenta (p. 39).

Deleuze resume en su curso:

Se supone que mi potencia es una cierta cantidad, cantidad de potencia. Segunda proposición: ella está siempre completa. Tercera proposición: puede ser llenada por tristezas o alegrías (...) Cuarta proposición: cuando mi potencia es llenada por la tristeza, ella está completamente efectuada pero de manera tal

de disminuir; cuando es llenada por alegrías, está efectuada de manera tal de aumentar (2008, p. 96).

Por esto es que la pasión triste consiste en "un complejo que reúne lo infinito del deseo" (Deleuze, 2006, p. 36) – puesto que involucra a la esencia como poder de afección satisfecho – , "con la confusión del ánimo" (p. 36) que sería precisamente la afección por la pasión que ha disminuido la potencia de acción. Luego, el deseo imposible es aquel que se presenta como pasión triste. En rigor, se trata de la impotencia, o dicho en otros términos, consistiría en ubicarse bajo las condiciones de lo que no se puede. Se desea así lo imposible de modo que el mismo deseo disminuye en la pasión triste. La manera más fácil de introducirse en la pasión triste del deseo imposible sería separando a la potencia de lo que puede, es decir, introduciendo la noción de falta. Por el contrario, Spinoza según Deleuze: Toma el caso del ciego y nos dice tranquilamente: "Ustedes saben, el ciego no carece de nada porque es tan perfecto como puede serlo en función de las afecciones que tiene" (2008, p. 223). Sin embargo, no cesaríamos de introducirnos en situaciones imposibles (p. 123). No nos adelantaremos a decir que esto es el equivalente a la pulsión de muerte o al más allá del principio del placer. Si bien hay algo de esto, intentaremos extraer conclusiones que permitan descifrar el modo en que Lacan aborda y entiende estos conceptos. Por ahora digamos: si los afectos, en las pasiones alegres, efectúan la potencia aumentándola, entonces el deseo, entendido como esencia, aumenta. Se entiende que no es que haya así "más" deseo, sino que, bajo estas condiciones, el deseo se efectúa aumentando la potencia de acción; en otros términos, aumenta la potencia de actuar según mi deseo. Y, ¿qué nos dice Lacan del deseo del analista – en tanto es lo que tiene para dar – hacia las clases finales de La ética del psi-

coanálisis?: "A partir de ahora, podemos de todos modos decir lo que no puede ser. No puede desear lo imposible" (2000, p. 358)

El deseo del analista

Repitamos: el analista no puede desear lo imposible. Luego, su "ética" solo puede ser la que conduce al sujeto, en tanto existente o modo de ser, a efectuar su potencia de modo que ésta aumente. El analista "afecta" al sujeto según su deseo, constituyendo así una pasión alegre, especialmente, desde el momento en que Lacan está pensando el problema de un fin del análisis:

Esto es lo que conviene recordar en el momento en que el analista se encuentra en posición de responder a quien le demanda la felicidad. La cuestión del Soberano Bien se plantea ancestralmente para el hombre, pero él, el analista, sabe que esta cuestión es una cuestión cerrada. No solamente lo que se le demanda, el Soberano Bien, él no lo tiene, sin duda, sino que además sabe que no existe. Haber llevado a su término un análisis no es más que haber encontrado ese límite en el que se plantea toda la problemática del deseo. (2000, p. 357).

Podemos ahora reconsiderar la cuestión del más allá del principio del placer. Ciertamente, la insistencia en las situaciones imposibles propias de las pasiones tristes puede dar cuenta de un principio de este tipo, pero en la medida que responde a los mismos términos del placer. Toda la crítica de Lacan a la ética aristotélica apunta a desmontar la noción de Soberano Bien, noción que solo puede aparecer en la perspectiva del privilegio de los

bienes y la felicidad, perspectiva que concibe al hombre a partir de una esencia común que debe ser actualizada por los valores de la moral. ¿Y qué otra cosa podría ser este Soberano Bien sino el efecto inevitable del principio del placer que paradójicamente conlleva a la búsqueda de un goce imposible? Y es que para Lacan, Freud da cuenta de que hay un objeto que se persigue por las vías del principio del placer, pero que justamente es en esas vías – y por ellas – que aquel objeto aparece como imposible, interdicto e irrecuperable (p. 88). De ahí que Lacan afirme, por otra parte, que el placer hace de barrera al goce (1966, p. 14). ¿No quiere decir esto que, si el objeto – considerado como la Cosa – presenta estas características es a causa de su búsqueda en el placer?

Si hay algo en Lacan que vaya más allá de Freud, creemos que es en su abordaje de la pulsión de muerte, en la medida que no es únicamente la insistencia – aunque se presente así – de las malas elecciones; es, si en algo tiene que ver con el deseo, llegar a actuar o a conducirse de modo que la perspectiva de los bienes resulta inviable, por lo que la así llamada "ética del deseo" puede conocer incluso la incomodidad, como fue precisamente el caso de Spinoza: "(...) una vida que ya no se vive conforme a la necesidad, en función de medios y fines, sino conforme a una producción, una productividad, una potencia, en función de causas y efectos" (Deleuze, 2006, p. 11).

Dónde Freud trastabilla y el sentido de lo Bello

Intentemos demostrar esto por el lado de lo que Lacan nos dice de Freud: él trastabilla cuando se trata del falo al final del análisis (2000, p. 357).

En efecto, el límite del análisis, su "roca", lo constituiría la angustia de castración por el lado del hombre y la envidia del pene por el lado de la mujer, ambos entendidos como demanda del falo (p. 357). Es el falo el que para Lacan aparece en la experiencia analítica como Soberano Bien exigido en términos de felicidad. Es ese más allá que se exige y que no puede aparecer más que como imposible. Una manera que tiene Lacan de ejemplificar esta situación es a través de lo que llama la función de lo bello. Sus ejemplos son variados, pero solo mencionaremos dos ya que, creemos, dan cuenta del mismo problema: se trata, por una parte, de "lo bello ideal" (p. 354) ,es decir, del cuerpo, y por otra, de la pregunta por la identidad entre Hades y Dionisos (p. 357).

Lacan interroga entonces, si la fascinación por la forma del cuerpo – ese florero que contiene las flores del deseo (p. 355), esa imagen que se convierte en el significante de su deseo visible representando "la relación del hombre con su segunda muerte" (p. 355) – constituye de por sí ese objeto que esperaría más allá de la imagen o si, por el contrario, se presenta exclusivamente como barrera: "¿Es acaso esa misma sombra, que la forma del cuerpo representa, es acaso esa misma imagen la que forma una barrera o la Otra-cosa que está más allá?" (p. 355). En otros términos ¿es él mismo el falo o solo un velo al falo supuesto detrás? Por supuesto que esta imagen se encuentra ligada al falo en tanto implica un señuelo, pero la pregunta de Lacan parece jugarse en el orden de la querella por la trascendencia o la inmanencia del deseo. ¿Por qué? Porque Lacan, al señalar que el cuerpo humano "a la vez indica el lugar del deseo en tanto que deseo de nada, relación del hombre con su falla en ser, e impide verlo" (p. 355) nos pone ante la situación de decidir si nuestro deseo depende en última instancia de un objeto supuesto más allá y por el cual experimentamos la nostalgia al

final de un análisis, o si bien, al ser este deseo, deseo de nada, no depende ya de un objeto hacia el cual se dirigiría.

Inmediatamente a esto, surge en el seminario la cuestión del Aidós, es decir, del pudor (p. 356) ilustrado por los aforismos heracliteanos que dan cuenta de ciertos cantos que no serían más que actos desvergonzados – por referir abiertamente a las "vergüenzas" – si no se realizaran en honor a Dionisos (p. 356):

Y, continúa Heráclito, son lo mismo Hades y Dioniso, en la medida en que ambos, *maínon-tai*, deliran y se libran a las manifestaciones de las hienas –se trata de los cortejos báquicos vinculados con la aparición de toda suerte de formas de trances.

(...) Y vemos que nos lleva a esta conjunción al decir que si no se tratase de una referencia al Hades, de una manifestación de éxtasis, no sería más que una odiosa manifestación fálica, objeto de asco (...) ¿Hades y Dioniso no son acaso una sola y única cosa? (pp. 356-357).

En efecto, si Lacan pregunta por la identidad de ambos es que el falo no es por sí mismo un objeto más allá, sino que se presentifica, al menos bajo la función de lo bello, en aquello mismo que hace suponer que existe más allá. Por eso la apelación al pudor: el falo es el mismo velo que se cree que lo cubre. Las diferencias en Lacan respecto al falo en su dos acepciones, a saber, como objeto imaginario y como significante muestran su efectividad en un problema como éste: es que el falo, en última instancia, es el significante que da cuenta de cómo el significante condiciona los efectos del significado (2008, p. 657), habilitando así a que un objeto imaginario se ubique en la función de hacer al deseo depender de éste. Sin embargo, Lacan

parece indicar que es de esto de lo que el sujeto debe desembarazarse en análisis. Por eso es que volvemos nuevamente a la cita con la que comenzamos estas conclusiones: el analista sabe que lo que se le demanda como Soberano Bien no existe, cuestión equivalente a que lo único que tiene para dar es su deseo en tanto que no es de un imposible.

¿Qué ocurre entonces con la función de la barrera que Lacan asimila al lugar de los fantasmas (2000, p. 355)? Se suele creer que éstos son barrera ante el goce, sin embargo, de acuerdo a lo señalado, el sentido de ese goce debe ser modificado. Volvemos así, a las diferencias de Lacan con Freud: no hay goce, no porque sea inalcanzable por haber sido perdido originalmente, sino porque la perspectiva del placer es la que instaura la idea de una falta de goce, goce que estaría "más allá". Solo en este sentido puede haber "barrera": es la barrera que implica el sustentar que hay una barrera ante el goce. La barrera hace creer que hay un goce absoluto que como tal sería imposible y que por lo tanto pone al deseo en falta. Pues bien, es de esto justamente que Lacan pretende distanciarse

cuando aborda la cuestión de la ética como vía para alcanzar un fin de análisis. La tantas veces mencionada "Cosa" no es un equivalente del objeto perdido freudiano (aunque pueda presentarse de esta forma). Por el contrario, creemos poder sostener que la Cosa es más bien una producción, aquello capaz de surgir a modo de simulación, como cuando Lacan refiere al acto genital: "Sin duda en ese acto, en un único momento, puede alcanzar algo por lo cual un ser para otro esté en el lugar, a la vez viviente y muerto, de la Cosa. En ese acto, y en ese único momento, puede simular con su carne el logro de lo que no está en ninguna parte" (pp. 357-358). Pero Lacan no tiene tantas esperanzas sobre la producción de este simulacro, más bien plantea que: "Lo que el sujeto conquista en el análisis (...) – es su propia ley cuyo escrutinio verifica el sujeto, si me permiten la expresión. Esa ley es en primer término algo que comenzó a articularse antes que él" (p. 358). Y aunque esta ley comporte siempre algo de infelicidad (p. 358), no se tratará ya de una pasión triste en el sentido spinoziano que hemos revisado. Se trata de infelicidad solo para la perspectiva de la felicidad y de los bienes.

Conclusiones

El animal y el hombre.

Por último, ya que se ha propuesto la estricta equivalencia entre la ética y la etología, cabría deducir que para Lacan tampoco habría diferencia entre animal y hombre. Pero ¿cómo?!, podría decirse, ¿qué hace usted con la presencia del significativo en el hombre, presencia que es con precisión aquello que le permite una experiencia ética en la medida que, según Lacan, ésta se encuentra directamente ligada a la relación que el hombre establece con su propia muerte (p. 352), todas estas dimensiones a las que el animal no accede por falta de significativo? No podemos abordar acá la cuestión de los esbozos de simbolismo en el animal que Lacan especifica en variadas ocasiones, sin embargo, sí podemos decir que la respuesta se presenta del siguiente modo: es que es a través del animal que algo debe extraerse para el hombre, en tanto que el animal difícilmente privilegia las pasiones tristes y en tanto éste no es más que un grado de potencia, un modo de ser que varía respecto a lo que el hombre es en tanto que grado de

potencia. Simplemente, bajo la perspectiva ética, hombre y animal difieren respecto a lo que cada uno puede. Podemos decir entonces que Lacan, a través de la ética del psicoanálisis, reconsidera las relaciones hombre-animal en la medida en que ya no concibe a éstos en virtud de una esencia que los define y bajo la cual podría establecerse un criterio trascendente que permitiera juzgar sus actos bajo las condiciones de una moral. ¿Acaso no implicaría esto que la ética que Lacan propone es la que nos descubre la etología como concepción de los seres según su potencia?

La cuestión entonces, solo podría plantearse a nivel de la efectuación del deseo, lo que Lacan enuncia como lo único respecto a lo cual se podrá experimentar la culpa (p. 379): ¿has actuado conforme al deseo que te habita (p. 373)?, es decir, ¿conforme a tu esencia, entendida como singular? ¿Has efectuado tu potencia de modo que ésta aumente?

Bibliografía

Allouch, J. (1997). La etificación del psicoanálisis. Calamidad. Buenos Aires: Edelp.

Aristóteles (1978). Moral, a Nicómaco. Madrid: Espasa-Calpe, S.A.

Attal, J. (2012). La no-excomuni3n de Jacques Lacan. Cuando el psicoanálisis perdi3 a Spinoza. Buenos Aires: El cuenco de plata.

Deleuze, G. (2006) Spinoza: filosofa pr3ctica. Buenos Aires: F3bula, Tusquets editores.

Deleuze, G. (2008). En medio de Spinoza. Buenos Aires: Cactus.

Lacan, J. (2010). De las psicosis paranoicas en sus relaciones con la personalidad. Buenos Aires: Siglo XXI.

Lacan, J. El deseo y su interpretaci3n. Versi3n electr3nica: Ricardo Rodr3guez Ponte. Clase del 12 de Noviembre de 1958.

Lacan, J. (2000). El seminario, libro 7, La 3tica del psicoanálisis (1959-1960). Buenos Aires: Paid3s.

Lacan, J. (1966). Psicoanálisis y medicina. Traducci3n: Ricardo Rodr3guez Ponte. Lacan, J. (2008). La significaci3n del falo. Escritos 2. (2ª edici3n). Buenos Aires: Siglo XXI.

Spinoza, B. (2005). 3tica demostrada seg3n el orden geom3trico. Buenos Aires: Quadrata.