

Tristeza y bien decir

Fabián Allegro

La tristeza y la paradoja moral cristiana

La tristeza, y un término tanto más actual como impreciso como es el de depresión, conforma una unidad de amplia expresión que no llega a circunscribir exactamente el nudo que envuelve la paradoja del dolor psíquico. La tristeza como pasión, como humor o como estado de ánimo, hace referencia al alma o a la mente o el aparato psíquico, pero es sin duda el cuerpo el que también padece. El cuerpo no es ajeno, de las innumerables dificultades que se tramitan en el orden de las pasiones, las principales se fundan progresivamente en el propósito de intentar circunscribir el centro del conflicto. Pero es de notar que, precisamente, el entorno fenoménico es de por sí y al mismo tiempo, un campo de lectura complejo.

Lacan, en *Radiofonía y Televisión* dice que la tristeza:

"[...] no es un estado de alma, es simplemente una falla moral, como se expresaba Dante, incluso Spinoza: un pecado, lo que quiere decir una cobardía moral, que no cae en última instancia más que del pensamiento, o sea, del deber de bien decir o de reconocerse en el inconsciente, en la estructura" (LACAN, 1970,107).

Por otra parte, Freud se pregunta si los "estados de ánimo" (*die Stimmungen*) se constituyen en un fundamento válido para la interrogación de la realidad (*Wirklichkeit*) en la orientación de la clínica. La respuesta es negativa.

Desde una mirada histórica, el estudio de las pasiones ha estado limitado por la impronta de la moral. La historia de la tristeza no ha resultado ajena a orientación. Es necesario recordar las diferentes atribuciones que ha recaído sobre la misma: en Grecia Clásica la tristeza, bajo el estatuto de la melancolía aristotélica, es considerada una "enfermedad de los genios" y bajo el dominio de la mirada hipocrática es una patología. De estas dos apreciaciones el dominio de la lógica de la *melaina chole* es quizá la más antigua y la se ha constituido como un fundamento ineludible entre los herederos de la Escuela de Cos. Desde esta predominancia de la teoría humoral el sesgo corpóreo, que resulta ineludible, resume y remite al cosmos porque los fundamentos de uno y otro entran una continuidad que, por medio de cuatro principios, articula una arquitectura solidaria que se sostiene en las raíces universales que Empédocles describió; pero que a su vez, construyen en el cuerpo las bases humorales correspondientes.



En todo caso, es apropiado recordar un concepto rector que afecta todas las pasiones en general y es enunciado por Esquilo en la máxima del *pathei mathos*: los padecimientos enseñan. Pero la tristeza para la historia posterior no tiene un estatuto definido y su concepto se desvía por innumerables caminos. Sin embargo cabe hacer una salvedad, llama la atención que en la filosofía helenística, la misma, no sea considerada una *eupathia* (Los estoicos afirman que hay tres *eupathias*: *el gozo, la voluntad y la cautela*) Esta consideración podría parecer nimia si no fuese porque es rigurosamente observada por Agustín. El de Hipona considera que es necesario incluirla dentro de éstas (Agustín, s.f. XIV-8).

La argumentación que propone Agustín es conocida: el cristianismo debe admitir un valor del *pathos sufriente* en tanto lo remite a una manifestación del arrepentimiento, es considerado bajo valoración como un intento de reparación o recuperación satisfactoria que tiene un carácter ostensible en la práctica de la expiación de la culpa, como subrogado de la *poena adanis*. Esta observación, que resulta paralela con la imposición del pecado capital como universal, trae nuevamente a escena la aporía esencial que recubre el problema de la tristeza y que había sido ya expuesta por el Pablo de Tarso.

En efecto, la tristeza (*lype*) según Dios produce firme arrepentimiento (*metanoian*) para la salvación; mas la tristeza del mundo produce la muerte. (2Cor 7, 5, 37).

Es conocido el tratamiento problemático de esta pasión por parte del hiponense. En la misma saga se debería incluir a Tomás; quien llega, por diversos caminos, a lugares de confluencia.

Desde esta perspectiva, la tristeza pone de relieve, por un lado, un extraño brillo frente a la lógica del pecado en el camino de la redención de las penas y, por otro lado, sostiene una dimensión estigmatizada en relación con la misma cuando las causas llaman a las circunstancias seculares. Más allá de esto, la tristeza soporta este sesgo paradójico y extraño que se ve reflejado en toda la historia de este concepto desde la Antigüedad hasta nuestros días, incluyendo la mirada de la psiquiatría. Este sorprendente matiz admite otra paridad que surge en forma paralela y también complicada y que presupone no sólo la complejidad de la oposición de la tristeza con otro estado de ánimo como es la alegría, sino algo más confuso que implica un cierto punto oscuro en el estatuto de esta pasión y su consideración en el tenor hedonista de la moral tradicional.

En la abundante literatura que hay sobre la tristeza la misma se presenta con características que se manifiesta de una manera particularmente estable a lo largo de la historia bajo distintos nombres: dolor psíquico, spleen, enfermedad isabelina, acedia, etc.

Lahipermoralidad de la melancolía

El estudio sobre la melancolía surge en el seno del interés de Freud sobre la metapsicología. Las consideraciones acerca del tema se manifiestan en el mismo campo de la problemática que trae aparejada la introducción del concepto de narcisismo (FREUD, 1915). En ese sentido, el concepto freudiano de melancolía propone, al mismo tiempo, un sugestivo punto de apoyo para examinar la estructura no sólo del yo sino también del superyó, poniendo en evidencia el conflicto de la melancolía con la instancia moral. La hipótesis freudiana se funda en la observación de que en la melancolía la instancia crítica se manifiesta de una manera *hipermoral*. Es oportuno recordar que esta instancia crítica, fielmente emparentada con el imperativo kantiano y que tan peligrosamente se acerca a la máxima sadiana (LACAN, 1963), se reconoce como un heredero directo de la instancia parental desexualizada. Freud afirma que superyó surge de la pervivencia de restos arcaicos de la voluntad paterna que persiste en el origen paradójico de la ley. Sin embargo, Freud advierte que por alguna razón este retorno no promueve en la neurosis su propia destrucción. Esta condición es formulada por Freud a partir de considerar que el yo, en la neurosis se ha conformado de diferente manera: por un lado, la presencia del Ideal del yo propone una cara providencial del padre que recubre y protege y por otro lado, el yo se conforma a partir de la precipitación de los sedimentos de la historia de la elecciones de los objetos y "[...]la capacidad de resistencia es la medida en que el carácter de una persona adopta estos influjos provenientes de la historia de las elecciones eróticas de objeto o se defiende de ellos." (FREUD, 1923, 31), y por esa causa, el sujeto neurótico puede hacer frente al feroz embate del superyó. No sucede así en el melancólico, por lo cual, el mismo, queda absolutamente arrasado por el superyó cuando la sombra del objeto recae sobre el yo.

En este marco es oportuno formular una divergencia entre culpa, deuda y superyó, como matices o tonalidades de la instancia autocrítica. La culpa surge como emergente de la articulación del imperativo superyoico con el *pathos* de la sexualidad. Freud sitúa una dimensión de la culpa consciente que se refiere a la culpa frente a una inobservancia de ciertos deberes. El sentimiento inconsciente de culpa, que comparte con la angustia el privilegio de ser los únicos afectos inconscientes, que se sitúa en la égida

de la posición del sujeto frente al superyó y al deseo, donde la traición del deseo tiene como consecuencia inevitable emergencia de la misma.

En esta línea, Freud hace referencia a la "culpa trágica" (FREUD, 1913-14, 157), culpa de sangre, que está directamente relacionada con el mito del origen de la ley que tiene que ver con el asesinato del protopadre de la horda primitiva. Dicho evento es considerado por Freud como un acto que remite al pecado original. Esta culpa es, por lo tanto, inevitable, se confronta directamente con la existencia y comparte con el dolor el punto álgido que revela, en la estructura, el lugar mudo de la pulsión; mientras que la deuda, en relación con la función, es el estigma de la operatoria del sujeto en su relación al Otro y de las dimensiones de la falta. Por ese motivo, se puede considerar que, hay una deuda imaginaria entre el correlato imaginario del agente y su función simbólica, y una deuda simbólica correlativa a la operación de castración.

La tristeza como falla moral

Es Spinoza quien formula su "Ética" en el campo mismo del *conatus* o la "potencia de ser", y es quien rompe la simetría entre la alegría y tristeza como correlato implícito del bien y del mal en tanto que los mismos son, por otro lado, valores absolutamente extrínsecos no determinados por la lógica de las *causas intrínsecas*. Por tal causa, la virtud, para el filósofo holandés, esta dada exclusivamente por la potencia de obrar y la capacidad de ser afectado. Hay varias clases de afectos como: la alegría, la tristeza y el deseo; y hay tantos compuestos derivados de ellos como clases de afecciones. En lo que concierne al deseo, "éste es la esencia o naturaleza misma de cada cual, en cuanto se la concibe como determinada a obrar al-go en virtud de una constitución cualquiera dada, que cada uno posee."(E3P66D)[2] (1) El deseo es la misma naturaleza o esencia de cada cual, por eso el deseo de cada uno difiere del deseo de otro; en tanto hay una diferencia esencial también se concibe en la existencia de cada modo finito. La naturaleza o esencia del ser de uno difiere de la esencia del ser del otro a partir de que difiere su deseo: "[...] entendemos por «esfuerzo por perseverar en su ser», en cuanto se refiere a la vez al alma y al cuerpo, el apetito y el deseo."(E3P57D y P9S).

En este plano hay que recordar que, la tristeza y la alegría son el deseo mismo en tanto disminuido o aumentado, reprimido o favorecido por causas exteriores; en este sentido corresponde a la naturaleza misma de cada uno.

Desde esta lectura, la tristeza es una afección que reprime el esfuerzo del sujeto o sea, su potencia de ser o de obrar, y por lo tanto, de su virtud. La virtud no se mueve por las nociones extrínsecas de lo bueno y de lo malo. Sólo lo útil, en términos intrínsecos de la potencia, es lo bueno para el sujeto. La tristeza se formula, entonces, como la que connota "lo malo" por excelencia. Se rompe, así, la ecuación que convoca una dimensión de la tristeza en el ámbito exclusivo de los estados de ánimo y se promueve otra que se vincula definitivamente en favor de una ética.

En Spinoza el ánimo de su *Ética* está fundado sobre curso de las afecciones más que sobre la apatía, como, usualmente, es considerado en la moral tradicional. No concibe pensar en un sujeto sin pasiones. Como hemos dicho, Spinoza entiende por alegría: una pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección. (E3P11S). Si se entiende por perfección la posibilidad de un modo de perseverar en su ser, el pasaje a una perfección mayor no guarda relación reciproca con el tránsito a una menor perfección. El pasaje a una mayor perfección promueve una *titillatio* (placer o gozo) del cuerpo tomado en parte o una *hilaritas* (regocijo, hilaridad o jovialidad) de tomando la totalidad del mismo.

En dicha línea Lacan no opondrá la tristeza como estado de ánimo, o malestar, sino como pasión del ser a la cual no se le puede oponer un bien-estar sino un bien-decir. La tristeza, no se opone a la alegría, sino que se presenta, como testimonio pasional de la mala-incidencia del significante como se ve en la melancolía, que implica la dimensión de la falta, testimonio que refrenda la posición del sujeto frente al Otro, frente a lo irresoluble del malestar estructural.

Lacan dice:

"Lo opuesto de la tristeza, el gay saber, el cual es una virtud. Una virtud no absuelve a nadie del pecado -original como todos saben-. La virtud de manifestar en qué consiste, que designo como gay saber, es su ejemplo: no se trata de comprender, de mordisquear en el sentido, sino de rasurarlo lo más que se pueda sin que haga liga para esta virtud, gozando del descifraje, lo que implica que el gay saber no produzca al final más que la caída, el retorno al pecado" (LACAN, 1970, 107).

Por lo tanto, frente a la lógica de los sentimientos y los afectos, que opondría tristeza a la alegría, propone otra oposición, ya

no lógica, sino en base a la ética del deseo, que opone a la tristeza a un saber-hacer cercano al arte de la retórica de la práctica provenzal de la *gaya ciencia* o del *gay saber*.

Por eso la tristeza como pasión, da cuenta del lugar pasional *culpa de ser* en tanto el sujeto, como sujeto del deseo, se constituye inexorablemente en deuda. Una cobardía que tiene su lugar con la traición del deseo. La fortaleza y la valentía que tiene como soporte el alma no absuelven esa posición sino que la ahonda en la dimensión de la depresión. La única forma de sobrellevarla es en aquella dimensión, en la que el héroe ahonda en la vertiente del pecado para, a partir de allí, no ceder ante su deseo.

Deuda, culpa y superyó constituyen una triada estructural. La culpa trágica o de sangre subyace; pero, un pecado no es redimido por ninguna virtud. La propia virtud del acto de deseo lleva, implícitamente la orientación de ahondar en el pecado. Desde Lacan la pauta ética podría enunciarse de la siguiente manera: ¿has sido consecuente con tu deseo?

Una Ética del bien decir

Si algo alimenta al psicoanálisis de ser *gaya ciencia* es que dice equívocamente en el bien decir, que no es decir el bien, tampoco, decir bien; sino que aprovecha el artificio que se construye con la retórica del inconsciente.

La *gaya ciencia* es también la poética provenzal en la práctica del amor cortés en el cual el poeta se dirige a la dama, que no resulta otra cosa que una causa vacía, en su trovar (LACAN J. 1959-1960, 160). En tal sentido, el psicoanálisis comparte un lugar análogo a la *gaya ciencia*. El psicoanálisis al ser una fuente de verdad y al mismo tiempo de sabiduría conduce a considerarlo como una *gaya ciencia*. "Ella se abre, ella subvierte, ella canta, ella instruye, ella ríe. Ella es todo lenguaje." (LACAN, 1953, 1). Pero Lacan conduce a pensar la *gaya ciencia* en lo concerniente a una ética del *bien decir*. La formulación de una Ética del psicoanálisis no es ajena a la dimensión de la problemática del deseo y en particular a la del deseo del analista.

Lacan formula la dimensión del deseo sobre la articulación hegeliana, en la lectura de Kojève: *el deseo es el deseo del Otro*. En ese sentido, hay que destacar que, en la traducción alemana de la *Ética* de Spinoza, el término *cupiditas* fue traducido, siguiendo la nomenclatura wolffiana, como *Begierde*; Kojève traduce *Begierde* en Hegel como: *deseo*.

Sobre estas consideraciones, el *deseo del analista* toma su dominio y sobre la cual formulará una *ética del bien decir*. El *arte o ciencia del bien decir* tiene su interés en la retórica tal como Quintiliano la propone cuando define al orador como *vir bonus peritus dicendi*. Pero Lacan no habla de arte o ciencia sino que se refiere a la ética. En el mismo sentido, responde a Nicolás Boileau cuando éste dice: "lo que se concibe bien, se enuncia claramente". Lacan mejora esta apreciación y dice: *lo que se enuncia bien, se concibe claramente*. Esta inversión, no es inocente, "claramente quiere decir que anda. Es incluso desesperante, esta promesa de éxito para el rigor de una ética, de éxito al menos." (LACAN, 1970, 133).

Por otro lado, Lacan advierte que: "Es en tanto que una interpretación justa extingue un síntoma que la verdad se especifica por ser poética" (LACAN, 1976-1977, clase 19/4/77). Sólo cuando se "aborda francamente las cuestiones de la poética" hay una buena orientación de la lingüística y para ello, en primer lugar hay que "extinguir la noción de bello". En el psicoanálisis "no tenemos nada bello que decir." Esto se sostiene en la "resonancia que se trata, a fundar sobre el chiste". Y se sabe que un "chiste no es bello". Para extinguir un síntoma, es imperiosa una interpretación que, en su justeza, lo diluye, quedando sólo la resonancia. Una interpretación es parecida a un chiste pero sin lo bello que en el chiste puede asistir. Puede dar lugar a risa pero esto no es todo, es la agudeza lo que sorprende.

La alegría está propuesta como el opuesto a la tristeza en un juicio de los sentimientos en una lógica hedonista que poco dista de cualquier presunción moral y es funcional a la mirada de las neurociencias. Lacan, en la misma medida pero desde la perspectiva de la ética del psicoanálisis, propone oponer a la tristeza a la *gaya ciencia*, que se expone en términos de una retórica pero fundamentalmente en una ética que tiene un punto en común con la práctica de la *gaya ciencia* y se traduce como una *ética del bien decir*.

El presente texto reseña la presentación realizada por el autor en el FARP el 19 de mayo de 2014, cuya coordinación estuvo a cargo de Martín Alomo.

Bibliografía

- Agamben, G. (1997). *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Valencia: Pre-textos, 1997.
- Agustín, "La ciudad de Dios", en *Obras completas*, preparada por José Morán, Madrid: BAC. 1958.
- Brown, P. (1993). *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*. Barcelona: Editorial Muchnik, 1993.
- Casiano J. (s,f), *Instituciones cenobíticas "Los vicios capitales"*. Victoria [Prov. de Entre Ríos]: Ecuam, 1995.
- Freud, S. (1937-39), "Moisés y la religión monoteísta". *Obras Completas*, Vol. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1982.
- Freud, S. (1923-25), "El Yo y el Ello". *Obras Completas*, Vol XIX. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1982.
- Freud, S. (1915), "Duelo y melancolía". *Obras Completas*, Vol XIV. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1982.
- Freud, S. (1913-14), "Tótem y tabú". *Obras Completas*, Vol. XIII. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1982.
- Lacan, J. (1959-1960), *El Seminario 7. La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós, 1988.
- Lacan, J. (1964), *El Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós, 1987.
- Lacan, J. (1973-1974), "El Seminario 21. Los no incautos yerran". Inédito.
- Lacan, J. (1976), "El Seminario 24. Lo no sabido que sabe de la una-equivocación se ampara en la morra". Inédito.
- Lacan, J. (1953) *Discurso de Roma*. Inédito.
- Lacan, J. (1969-1970), *El Seminario 17. El reverso del psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós, 1999.
- Lacan, J. (1970), "Radiofonía" en *Psicoanálisis. Radiofonía y televisión*, Barcelona: Editorial Anagrama, 1996.
- Lacan, J. (1963), "Kant con Sade". En *Escritos 2*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
- Spinoza, B. (1925), "Ethica" en *Spinoza Opera*. Preparada por -Carl Gebhardt. Heidelberg. Carl Winters. (1925). *Ética demostrada según el orden Geométrico*. Traducción de Vidal Peña. Madrid: Alianza, 1987.

[1] Fabián Allegro es Médico, Psicoanalista y Doctor en Filosofía.

[2] Para las referencias de Spinoza se toma la edición de Carl Gebhardt de las *Spinoza Opera*. Carl Winters, Heidelberg, 1925 con las siguientes abreviaturas: (E)*Ethica more geometrico demonstrata*. P1, P2, etc. = Propositio I, II, etc. D1, D2, etc. = Demonstratio 1, 2, etc. Cl, C2, etc. = Corollarium I, II, etc. S 1, S2, etc. = Scholium, I, II, etc. Axl, 2, etc. = Axioma I, II, etc. Def, 2, etc. = Definitio I, II, etc.