

# De la pasión de saber en Descartes y Spinoza a la pasión por la ignorancia en el psicoanálisis

*José Refugio Velasco García\**

## *Resumen*

Las pasiones son parte vital de la historia del sujeto. De ahí la necesidad de explorar y comentar los argumentos de Descartes y Spinoza, para establecer articulaciones con el saber psicoanalítico, en específico de Sigmund Freud y Jacques Lacan. En Descartes encontramos que, al enfrentar el juego pasional, su dualismo se torna ambiguo, y reconoce pasiones primarias que entrelaza al bien, al mal y al deseo. Por su parte, Spinoza acepta sin dificultad la unidad alma-cuerpo; la imaginación ocupa en los planteamientos del filósofo de Ámsterdam un lugar privilegiado; el bien y el mal también se articulan a las pasiones e, igualmente, el deseo ocupa aquí un lugar privilegiado. En Spinoza está muy claro que el circuito pasional siempre implica al otro. Retomar la problemática de las pasiones en el psicoanálisis nos conduce a reflexionar en torno a la ética de nuestra disciplina y al lugar de la ignorancia en el sujeto. Aquí planteo algunas consideraciones al respecto retomando planteamientos de Jacques Lacan y Sigmund Freud.

*Palabras clave:* pasión, Descartes, Spinoza, Lacan, Freud, saber, ignorancia.

\* Profesor de la Facultad de Estudios Superiores Iztacala de la Universidad Nacional Autónoma de México, miembro del Círculo Psicoanalítico Mexicano. Correo electrónico: [jorevel@unam.mx].

*Abstract*

Passions are a vital part of the subject's history. Hence the need to explore and comment on the arguments of Descartes and Spinoza, to establish articulations with psychoanalytic knowledge, focusing on Sigmund Freud and Jacques Lacan. In Descartes we find that, in confronting the passionate game, his dualism becomes ambiguous, recognizing primary passions that intertwine good, evil and desire. On the other hand, Spinoza accepts without difficulty the unity of the soul and body; the imagination occupies a privileged place in the approaches of the philosopher from Amsterdam; good and evil are also articulated to the passions and, equally, desire occupies a privileged place here. In Spinoza it is very clear that the passional circuit always implies the other. Returning to the problematic of the passions in psychoanalysis leads us to reflect on the ethics of our discipline and the place of ignorance in the subject. Now we raise some considerations in this regard, returning to the ideas of Jacques Lacan and Sigmund Freud.

*Keywords:* passion, Descartes, Spinoza, Lacan, Freud, knowledge, ignorance.

*Saber del inconsciente no es disponer de un discurso nuevo, que innova, recopila o traduce los anteriores, sino atreverse a pasear por los labios sensuales de la herida sin cargarnos de significaciones ciertas ni dañar a los demás con nuestra violencia.*  
Fernando Colina, prólogo a un libro de Francisco Pereña.

**Introducción**

Padecer, tolerar, sufrir son palabras que acompañan a la pasión cuando uno busca un esclarecimiento etimológico o una definición a las que muchos académicos somos adictos, definiciones que permiten iniciar un recorrido, una búsqueda, o a veces funcionan como punto de llegada y dan la impresión fallida de que conocemos mejor la realidad humana. Generalmente la pasión se liga a uno o varios sentimientos o emociones, de gran intensidad e insistencia; además,

se coloca lejos de lo que solemos denominar la *razón* y la *voluntad*. Esto indica que las pasiones no son algo que sea manejado por las personas según su conciencia y sus propósitos. Pero el hecho de que las pasiones no se puedan manejar intencionalmente, no significa que no tengan una historia, que no dejen rastros a lo largo de nuestra existencia. Por el contrario, gran parte de nuestra historia, de nuestro devenir, está marcado por las formas en que las pasiones nos han envuelto en sus llamas. Ejercitar la memoria, convocar los recuerdos, nos puede llevar a reconocer la forma específica en que esas llamas nos abrazaron.

Tal vez, si encontramos una escucha y un espacio apropiados, podamos dar detalles, explorar la manera en que fuimos arrastrados por sus olas, apasionarnos al hablar de nuestras pasiones, revivirlas recordándolas. En muchos sentidos, nuestra historia representa las huellas que ha dejado la pasión a su paso por nuestra vida. Si esto es así, vale la pena tratar de convocar a la palabra para dar cuenta de aquello que, en apariencia, va más allá de nuestra razón.

Nos abstendremos, sólo por hoy, de la tentación de plantear de entrada una definición de la pasión, el propósito de este escrito es problematizar el campo de las pasiones, recurriendo a algunos argumentos de la pluma de dos filósofos importantes para la modernidad: René Descartes y Baruch Spinoza. Un conjunto de preguntas se aglutinan y nos impulsan a explorar los argumentos de estos dos pensadores: ¿las pasiones siempre tienen ese rasgo negativo de dominio, donde la razón queda excluida?, ¿pueden existir algunos vasos comunicantes entre la razón y la pasión?, ¿la presencia y fuerza de las pasiones implica necesariamente sometimiento, fatalidad, desgracia, aniquilación?

Una interrogante en la que se apoyan las preguntas anteriores es: ¿por qué repensar los argumentos de esos dos artífices del pensamiento moderno? La respuesta tiene que ver con otro conjunto de preguntas: ¿Sigmund Freud se interesó por las pasiones?, ¿el vocablo pasión adquiere el estatuto de concepto en los planteamientos freudianos?, ¿las pasiones tienen algo que ver con la sexualidad, la pulsión o el deseo?, ¿qué utilidad le aporta actualmente al psicoanálisis y

a los psicoanalistas reflexionar en torno a la pasión?, ¿qué utilidad le aporta a él y a la práctica psicoanalítica la elucidación en torno a esta pasión?, ¿cómo fue que Lacan recuperó a la ignorancia y la convirtió en pasión?

Cuando de pasiones se trata, como psicoanalistas hemos sido testigos de la enunciación y circulación de permanentes referencias a Descartes y a Spinoza, ha sido ese exceso de referencias la que nos llevó a rebasar el plano de la interpretación de otros y profundizar personalmente en los argumentos de estos filósofos. Recupero algunos de sus argumentos intercalando comentarios para repensar la última pregunta planteada.

### Algunos elementos del territorio pasional en René Descartes

Con el ánimo de reconocer algunas líneas de inteligibilidad relacionadas con las pasiones, nos acercamos a lo dicho por Nicola Abbagnano (1994), quien al tratar de dar cuenta del vocablo pasión, lo ubica de la siguiente manera:

El concepto nace con el análisis de los moralistas de los siglos XVII y XVIII, que han puesto en evidencia la tendencia de las emociones a penetrar en la personalidad y dominarla. Pascal decía: “Cuando se conoce la pasión dominante de alguien se está seguro de agradarle” (*Pensées* 106). En dicha expresión el adjetivo “dominante” expresa bien el carácter de la pasión... Vauvenargues en el *Discurs sur la liberté* (1737) dijo: Para resistir a la P. sería necesario por lo menos querer resistir. Pero: ¿hará nacer la pasión el deseo de combatir a la P., en ausencia de la razón vencida y dispersa? Y agregaba: “Las P. han aproximado la razón a los hombres” (*Réflexions et maximes*, 154). En el mismo espíritu declaró Helvetius: “Las P. son en el campo moral lo que el movimiento es en el campo físico” (*De l'esprit*, III), y Condillac definió a la P. como un deseo que no permite tener otros o que, por lo menos es el dominante (Abbagnano, 1994:892).

Blaise Pascal (1623-1662), Luc de Clapiers marqués de Vauvenargues (1715-1747), Claude-Adrien Helvetius (1715-1771) y Étienne Bonnot de Condillac (1714-1780) son de origen francés, igual que René Descartes (1596-1650); este último se involucró en una aventura intelectual y emotiva que ahora nos incumbe. Nos referimos a su obra *Las pasiones del alma*, y a parte de la correspondencia que entabló con Isabel de Bohemia (1618-1680). Por cierto, que esta relación epistolar de ninguna manera la considero un simple “coqueteo cartesiano”, más bien, coincidimos con María Angélica Salmerón (2009), quien apoyándose en evidencias contundentes señala:

Todo ello nos permite asimismo reconstruir un diálogo que habrá de aproximarnos a reconocer en Isabel un intelecto a la altura de la mente más lúcida de la modernidad, y quien, pese a no contar con una obra propia que dé forma y textura a una concepción filosófica y científica, deja ver claramente que no sólo era una buena lectora de estas disciplinas, sino que también comprendió a cabalidad sus problemas, al grado que pudo criticar y objetar las concepciones fundamentales del gran filósofo, gracias a lo cual podemos asistir a uno de los grandes debates de la edad moderna.

Coincido con esta percepción del vínculo entre Isabel de Bohemia y René Descartes, basta recorrer de forma paralela las líneas de *Las pasiones del alma* y de la “Correspondencia...” para percatarnos de la clase de reflexión de ambos pensadores y de la agudeza de los cuestionamientos que plantea Isabel al filósofo francés.

Al explorar el campo de las pasiones, el primer aspecto que destacamos del padre del racionalismo es una paradoja: en su abordaje de las pasiones se produce un cuestionamiento de su propio dualismo, la distancia entre cuerpo y alma se torna imperceptible, en la medida en que el cuerpo es afectado por las pasiones, alterado por ellas. Al enunciar con crudeza que el cuerpo es sobresaltado por las pasiones es como si con las palabras de *Las pasiones*, el discurso de la modernidad se viera trastocado por uno de sus máximos representantes. Así, indica que el ser humano tiene una zona muy

vulnerable: el territorio pasional. Podemos encontrar evidencia de esto en el apartado “El alma está unida a todas las partes del cuerpo conjuntamente”:<sup>1</sup>

Pero para entender más perfectamente todas estas cosas hay que entender que el alma está de verdad unida a todo el cuerpo y que, hablando con propiedad, no se puede decir que esté en una de sus partes con exclusión de otras, puesto que es uno y en cierto modo indivisible debido a la disposición de sus órganos que se relacionan entre sí de tal manera que, cuando uno de ellos es suprimido, eso hace defectuoso a todo el cuerpo (Descartes, 2014b:167).

Un poco antes, había dado una definición de las pasiones y señalando la dificultad de manejarlas:

me parece que se las puede definir en general como percepciones, o sentimientos, o emociones del alma que se refieren particularmente a ella y que son motivadas, mantenidas y amplificadas por algún movimiento de los espíritus [...] Se las puede llamar percepciones cuando en general utilizamos esta palabra para designar todos los pensamientos que no son acciones del alma o de las voluntades, pero no cuando las utilizamos para significar conocimientos evidentes, porque la experiencia hace ver que los hombres más agitados por sus pasiones no son los que mejor las conocen y que éstas figuran entre las percepciones que la estrecha alianza existente entre el alma y el cuerpo hace confusas y oscuras (Descartes, 2014b:166-167).

A pesar de que la agitación provocada por las pasiones impide su conocimiento, Descartes se da a la tarea de dilucidarlas. Al proceder así, las reivindica como campo digno de ser abordado por la racionalidad moderna. Dicho abordaje se articula por medio de la sensibilidad

<sup>1</sup> Ni en el caso de Descartes ni en el de Spinoza nos referiremos a la numeración de sus artículos o proposiciones. Sólo indicaremos, como es costumbre, las páginas donde se encuentran las citas. Hemos procedido así con el fin de hacer más ágil la lectura de nuestro material.

de Descartes para percatarse de que ellas juegan un papel determinante en la existencia humana. Además, según sus propios argumentos, al proponerlas como campo de conocimiento surge la posibilidad de encaminarlas hacia el sendero del bien.

El 13 de septiembre de 1645, Isabel le solicita algo que, a todas luces, se relaciona con lo recién señalado:

También me gustaría que me dierais una definición de las pasiones, para de este modo, conocerlas bien. Ya que quienes las llaman perturbaciones del alma me convencerían de que su fuerza sólo reside en que deslumbran y someten la razón, de no ser porque la experiencia me demuestra que algunas nos mueven a realizar acciones sensatas. Pero estoy segura que lo comprenderé con mayor claridad cuando me expliquéis de qué forma, la fuerza de las pasiones les hace tanto más útiles cuando se hayan sometidas a la razón (Descartes, 2014a:360).

Descartes le responde el 6 de octubre de ese mismo año, refiere que las pasiones están alejadas de la voluntad, pero recalca que ellas son una figura en la que el poder del alma se hace presente, ya que es capaz de modificar “impresiones” cuya sede es el cerebro:

Y por eso es posible llamar pasiones en general, a cuantos pensamientos pueden las impresiones que se hayan en el cerebro despertar así en el alma, solas y sin concurso de la voluntad (y, por consiguiente, sin ninguna acción que de ella proceda), pues todo cuanto no es acción es pasión. Más solemos reservar ese nombre para los pensamientos que nacen de algún movimiento específico de los espíritus [...] Y, por lo tanto, sólo a los pensamientos que proceden de algún movimiento de los espíritus, cuyos efectos se sienten en la propia alma llamamos con propiedad pasiones (Descartes, 2014a:368-369).

Se percibe con claridad cómo el filósofo francés, al tratar de dar cuenta de las pasiones, señala otros campos entrelazados necesariamente con las pasiones, por lo que la demarcación de la zona estrictamente pasional no le resulta sencilla. Así, emergen la percepción,

la ensoñación y la imaginación como territorios cercanos a la pasión. Ante la solicitud de Isabel de Bohemia, el filósofo comenta que casi siempre las pasiones proceden de varias causas, por lo tanto, se nombra la pasión según la causa principal que domine:

o de aquella en que más nos fijamos, con lo cual hay quien confunde la sensación de dolor con la pasión de aficción; o de las cosquillas con la pasión de la alegría, a la que también llaman voluptuosidad o deleite; o a las de la sed y hambre, con los deseos de beber o de comer, que son pasiones; ya que, de ordinario, las causas que provocan el dolor inmutan también los espíritus de la forma requerida para despertar la aficción; y las que provocan algún cosquilleo lo hacen de la forma requerida para despertar la alegría, y lo mismo sucede con todo lo demás (Descartes, 2014a:369).

La lista de aspectos con las que se puede confundir la pasión es amplia, también están las “costumbres o inclinaciones”, ellas más bien predisponen a “determinada pasión”, pero no son la pasión propiamente dicha. Sin embargo, de entre este mar de confusiones, una cosa se va estableciendo claramente: la pasión y la emoción son la misma cosa. Se habla de que en ambas hay un “movimiento específico de los espíritus que vienen del corazón”, movimiento que ciertamente no está exento de la producción de imágenes.

Pero Descartes aún no ha hablado respecto a si las pasiones pueden llevarnos a “realizar acciones sensatas”, una de las preocupaciones de Isabel de Bohemia. De cualquier modo, nos atrae el rumbo tomado por la correspondencia, ya que Isabel le propone un nuevo problema a Descartes: la articulación entre las faltas y las pasiones. En esta articulación se abre paso el arrepentimiento, así como una vía que lo conduce hacia una disyuntiva entre el libre albedrío y un Dios todopoderoso, que permite y promueve ese libre albedrío. Este último es lo que puede conducir al humano a obrar mal o bien.

La generosidad aparece como el camino que mejor resultados traerá al hombre; Isabel no es tan optimista como su interlocutor y arguye que en el mundo hay más desdicha y maldad que genero-



sidad y bondad. Descartes, por su parte, habla de la posibilidad de un “movimiento compuesto”, en el que entran en juego la admiración, la alegría y el amor que producen pasiones como la generosidad, la humildad, la esperanza. Por supuesto que estas pasiones pueden deslizarse hacia el campo del vicio; ahí se produce un juego de combinación, o exclusión, entre ellas. Sin embargo, las pasiones no pueden ser calificadas de malas o buenas de modo definitivo. Ese rasgo depende mucho de la relación que se guarde entre éstas, así como de la manera en que las pasiones interactúan en una situación específica. La pasión de los celos, por ejemplo, puede llegar a ser en cierto momento “honrada”: “Así, por ejemplo, un capitán que guarda una plaza de gran importancia tiene derecho a estar celoso de ella, es decir a desconfiar de todos los medios por los cuales podría ser sorprendida” (Descartes, 2014b:224). Nos enfrentamos a cierta relatividad con respecto al mal y al bien de las pasiones. El filósofo francés se esfuerza por señalarnos los casos en que algunas pasiones pueden considerarse “honradas” o censurables, nos muestra cómo la combinación entre diferentes pasiones trae como resultado acceder al camino del bien o del mal.

A nuestro filósofo también le interesa reconocer los efectos de las pasiones, para quien “incitan” y conducen al ser humano a “querer”:

Hay que señalar que el efecto principal de todas las pasiones en los hombres es incitar y disponer su alma con el fin de que quieran las cosas para las cuales preparan sus cuerpos; de suerte que el sentimiento del miedo incita a querer huir, el del valor a querer combatir, y así sucesivamente (Descartes, 2014b:172).

Si hablamos de efectos, no podemos dejar de lado las funciones que tienen en la existencia humana las pasiones. Antes de hablar de las funciones, Descartes propuso seis “pasiones primarias”, a saber: la admiración, el amor, el odio, el deseo, la alegría y la tristeza. A partir de estas seis surgen muchas otras, sea porque en ellas se encuentra algún componente de esas pasiones primarias o por cierta derivación. Resulta sorprendente el hecho de que al hablar de la funcionalidad

de las pasiones excluyera a la primera, la admiración, la cual encabezaba la lista de las primarias y la define como “súbita sorpresa del alma” ante los objetos extraordinarios:

Así es causada primeramente por la impresión que se tiene en el cerebro, que representa el objeto como raro y, por consiguiente, digno de ser muy atendido; después en segundo lugar por los movimientos de los espíritus, dispuestos por esta impresión a dirigirse con gran fuerza hacia el lugar del cerebro donde se encuentra para fortalecerla y conservarla en él; dicha impresión los dispone también para pasar desde aquí a los músculos que sirven para mantener los órganos de los sentidos en la misma situación en que están, a fin de que éstos la conserven, si por ellos ha sido formada (Descartes, 2014b:184).

A pesar de que la admiración no es aludida explícitamente cuando el filósofo habla de las funciones, no deja de encontrarse en otras para “aumentarlas”, llevándonos por el camino del exceso pasional. Otros dos rasgos relevantes de esta pasión dignos de subrayar son que “no tiene contrario”, de manera que cuando el objeto nos sale al paso sin que produzca sorpresa, no conmueve, simplemente “lo consideramos desapasionadamente”. La otra característica de la admiración es que en ella no se encuentran ni el bien, ni el mal, sólo “el conocimiento” de lo que es admirado, de tal manera que puede ser vivido como extraordinario y conservado en “nuestra memoria”. La admiración en demasía puede “pervertir el uso de la razón”, además, la admiración nos conduce al hábito y a la insistencia de nuestra atención en “esa primera imagen” que tuvimos de los objetos.

Sobre la función de las cinco pasiones restantes, Descartes alude al papel que desempeñan para el cuerpo y para el alma:

[...] todas estas pasiones se refieren al cuerpo y solo afectan al alma en tanto que ésta va unida a aquel. De suerte que su función natural es incitar al alma a consentir y contribuir a las acciones que pueden servir para el cuerpo o hacerle de algún modo más perfecto; por eso la tristeza y la alegría son las dos que primero se emplean. Pues sólo el sentimiento

de dolor que el alma sufre advierte a ésta de las cosas que perjudican al cuerpo, dolor que produce en ella la pasión de la tristeza, en segundo lugar el odio a lo que causa este dolor, y en tercer lugar el deseo de liberarse de él (Descartes, 2014b:209).

Estas cinco pasiones primarias resultan “muy útiles para el cuerpo”, especie de señal para él, dado el bien o el mal que están por arribar. También tendrán cierta utilidad en lo que se refiere al alma, pero se introduce aquí de modo explícito un matiz en el que el conocimiento ocupa un lugar relevante:

debemos considerar principalmente las pasiones en cuanto que pertenecen al alma, con relación a la cual el amor y el odio provienen del conocimiento y preceden a la alegría y a la tristeza, excepto cuando estas dos suplen al conocimiento del cual son especies. Y cuando el conocimiento es verdadero, es decir cuando las cosas que nos hace amar son verdaderamente buenas y las que nos hace odiar son verdaderamente malas, el amor es incomparablemente mejor que el odio y nunca podrá ser demasiado grande y nunca deja de producir alegría (Descartes, 2014b:210).

A pesar de indicar esta función de señal, y casi de equilibrio tanto en el cuerpo como en el alma, no tardará en hablar de los “defectos” de las mismas pasiones, así como de los “medios” para enfrentarlos. Descartes propone concentrar la atención en que tanto el bien como el mal pueden presentarse “mucho más grandes y mucho más importantes de lo que son”. Esa presentación trae como consecuencia una incitación a buscar los bienes y a evitar el encuentro con los males “con mucho ardor”, lo cual nunca es conveniente. Las vías adecuadas para establecer una distinción que no perjudique son la experiencia y la razón, tal transitar por esas rutas daremos al bien y al mal su “justo valor”. Así, la grandeza y la importancia que las pasiones imprimen al bien o al mal se vuelven un aspecto difícil de enfrentar con la razón.

Por otra parte, todas las pasiones primarias y sus derivados implican alteraciones corporales considerables; el amor y el odio, por

ejemplo, alteran considerablemente el pulso, los intestinos, el estómago, el hígado, el corazón, el bazo; también se ve modificada la temperatura corporal y la de los órganos. En ciertas pasiones se “agita” la sangre de las venas. Asimismo, se producen pensamientos que insisten en acompañar cada una de estas pasiones, y en muchas ocasiones a esa constelación se agregan dolor y sentimientos de diversa índole, al grado de que sentimiento y pasión pueden parecer equivalentes. El cuerpo es así alterado, trastornado por una o varias pasiones, llevándolo, incluso, por el camino de la enfermedad.

Dentro de la argumentación de este filósofo, es digno de subrayar que ubique al deseo como pasión primaria, el cual tiene una característica que no alcanzamos a ver en las otras pasiones primarias. El deseo conduce a que las otras se puedan realizar, lo cual aparece como preocupante para nuestro filósofo racionalista: “Pero como estas pasiones no nos pueden llevar a acción alguna si no es por medio del deseo que provocan, debemos preocuparnos de regular justamente este deseo. En esto es en lo que consiste la principal utilidad de la moral” (Descartes, 2014b:212). Esa moralidad se vuelve imprescindible, pues hay deseos que nos conducen por el camino del error, mientras que otros nos llevan por la vía del “conocimiento verdadero”. El error sería en no poder diferenciar aquello que está en manos de “La Providencia Divina”, de lo que es parte de nuestro “libre arbitrio”. Por supuesto, si hacemos las cosas buenas que “dependen de nosotros”, estaremos en el campo de la virtud.

En el deseo encontramos una síntesis por demás llamativa, en tanto que puede reunir a la alegría, al amor, a la tristeza y al odio, y encaminarlas a la acción. El deseo es una “agitación del alma”, es búsqueda, así como disposición a querer, centrada tanto en el futuro como en el presente. Cuando se concentra en el futuro es porque hay objetos que le son convenientes poseer en otro momento, al mismo tiempo busca no padecer el mal en ese futuro. Por otra parte, si el ser humano pone atención al presente es por querer conservar los bienes actuales. En la medida en que el deseo va acompañado de las otras pasiones, es razonable hablar del deseo según los “objetos diversos que busca”: así encontraremos “un deseo de conocer”, “un deseo de

gloria”, o un “deseo de venganza”. Aquí no deberíamos olvidar las diversas “especies de amor o de odio” que van ligadas al deseo.

Nos interesa mucho ubicar cuál es la causa de la pasión en Descartes. Según mi lectura, la causa no tiene una relación estrecha con las percepciones de un objeto exterior: “Las percepciones que se refieren solamente al alma son aquellas cuyos efectos se sienten como en el alma misma y de los cuales no se conoce por lo general ninguna causa próxima a la que se puedan atribuir” (Descartes, 2014b:165). Por lo que una respuesta inacabada es:

De todo lo dicho anteriormente se desprende que la última y más próxima causa de las pasiones del alma no es otra que la agitación con que los espíritus mueven la pequeña glándula que hay en el centro del cerebro. Pero eso no basta para poder distinguir unas de las otras; es necesario investigar sus fuentes y examinar sus primeras causas (Descartes, 2014b:179).

Las palabras de Descartes en *Las pasiones del alma* (2014b) muestran a un ser humano que está en cuerpo y alma muy comprometido con sus pasiones, por lo cual se distingue de otros seres de la naturaleza, pero al mismo tiempo esas pasiones ejercen un enorme poder, el cual es necesario enfrentar con la razón. Las pasiones son afirmación de lo humano, manifestación de la existencia, tanto en la relación consigo mismo como en el lazo que entabla con los otros. Aunque los rasgos de estos no sean un aspecto que haya resaltado este filósofo.

Como vimos, Isabel de Bohemia lo acompañó en el esclarecimiento de las pasiones, me atrevo a decir que le permitió percatarse de que la vitalidad de las pasiones es parte esencial de la existencia humana y de sus múltiples creaciones.

¿Cuál es la propuesta de René Descartes ante la fuerza e importancia de las pasiones? El “remedio” propuesto es: “hemos de evitar sus malos usos”. “Ponernos alerta cuando percibamos en nosotros la sangre agitada”. Pero también nos recomienda recordar la siguiente idea: “lo que se presenta a la imaginación tiende a engañar el alma” (Descartes, 2014b:239). Por ello, es necesario considerar las razones

contrarias a las que ofrece la pasión, a pesar de la fortaleza de las razones de esta última.

El lugar dado a la imaginación es importante dentro de este “remedio”, aun cuando el filósofo francés no hace mucho énfasis en el juego imaginativo que acompaña a la pasión. Aspecto que es digno de destacar en el caso del filósofo nativo de Ámsterdam, como veremos ahora.

### **Baruch Spinoza: apasionado por la pasión**

Una de las primeras cosas que me llamó la atención del filósofo excomulgado de la comunidad judía fue que él estableció una relación evidente entre la ética y las pasiones. Articulación que también observamos en el territorio del psicoanálisis. ¿Cómo se configuran las conexiones entre estos dos ámbitos? Veamos si podemos dar cuenta de esa vinculación.

En Baruch Spinoza (1632-1677) las pasiones son “cuerpos sólidos” que ponen en crisis los ideales, las normas, las reglas, las leyes creadas por el hombre moderno, por eso se establece una clara relación entre las pasiones y el bien y el mal. Además, en este aspecto opera de modo permanente la imaginación y el gozo. Mediante una síntesis paradójica entre cuerpo y alma, las pasiones nos arrojan a un cuestionamiento del orden social, de las leyes que circulan en la ciudad que intentan promover la convivencia dentro de un sistema de producción capitalista que avanzaba, a pasos firmes y presurosos, en la época de nuestro filósofo. En Spinoza, las pasiones son evidencia de que ese orden social moderno será permanentemente trastocado, reinventado al calor del amor, del odio, de la tristeza y de la alegría; del deseo y del gozo.

La potencia de las pasiones se articula a los movimientos sociales, tienen que ver con el desorden, el exceso, pero también con el esfuerzo, señala reiteradamente Spinoza, que conduce a diversas creaciones. Tanto en Descartes como en Spinoza, el cuerpo siempre está en juego en el devenir pasional, no obstante, nuestro filósofo holandés tiene menos dudas respecto a esa articulación; ambos reconocen que

el cuerpo es agitado por las pasiones, ese sacudimiento conduce a que la pasión insista, persista, repitiéndose en una carrera desenfrenada hacia el exceso.

Spinoza habla de una esclavitud del ser humano con respecto a sus pasiones, muy cercana a esta idea encontramos nuevamente otra situación paradójica: el ser humano conoce y distingue lo bueno de lo malo, pero muchas veces escoge actuar de modo incorrecto, lo que trae consecuencias nefastas para él y para sus semejantes. Así, nos hacemos mal, pero también encaminamos nuestras acciones para que redunden en un mal para los otros. En esa manera de obrar, las pasiones y su potencia tienen un papel fundamental en la existencia humana, en ese tipo de proceder hay algo del orden de la pasividad, en la medida en que nosotros no podemos dominar ni controlar esa potencia pasional.

Un aspecto que colabora a que esa potencia se acentúe es la imagen. Para Spinoza: “el hombre es afectado por la imagen”, esa imagen es de algo, de una cosa. Tenemos aquí dos dimensiones, ya que ligados a la imagen se encuentran los afectos; ellos intervienen para que la imagen y la cosa aparezcan como siendo lo mismo, al grado que la temporalidad en la que se entró en relación con la cosa se relativiza cuando su imagen cobra fuerza y, entrelazándose con otra imagen, afecta al ser humano:

Mientras el hombre es afectado por la imagen de una cosa considerará la cosa como presente, aunque esta no exista [...], y no la imaginará como pretérita y futura sino en cuanto se una a una imagen del tiempo pretérito o futuro [...] Por lo cual, la imagen de una cosa, considerada en sí sola, es la misma, ya se refiera al tiempo futuro o pretérito ya al presente; esto es, la disposición del cuerpo, o sea su afección, es la misma, ora la imagen sea de una cosa pretérita o futura, ora de una presente, y por tanto, el afecto de alegría o de tristeza es al mismo tiempo, ora la imagen sea de una cosa pretérita o futura, ora de un presente (Spinoza, 2015:120).

Los afectos como la esperanza, el miedo, la seguridad, la desesperación, el gozo, e incluso el remordimiento nacen de la imagen. Esta

relación entre afecto e imagen lleva a pensar que esa sólida correspondencia entre uno y otro puede ser tal, que no sólo la imagen y la cosa son lo mismo; de igual modo, imagen y afecto parecen ser lo mismo. Nos encontramos ante una consistencia, una potencia crucial en la vida de cualquier ser humano.

Un rasgo constante en los afectos es su direccionalidad, en los argumentos de Spinoza emerge un “hacia él” o un “hacia aquel”, por lo tanto, existe otro implicado en la trama afectiva: “Estos afectos de odio y otros similares se refieren a la envidia, que por eso no es nada más que el mismo odio, en cuanto se considera que dispone al hombre de tal manera, que se goce en el mal de otro y que, por el contrario, se entristezca del bien de ese otro” (Spinoza, 2015:125).

Hemos empleado la palabra *afecto*, como la usa Spinoza, pero cualquier lector atento se preguntará si esa denominación es equivalente a la de pasión. Esto es así, según las propias palabras de nuestro filósofo: “Los hombres pueden diferir en naturaleza en cuanto están dominados por afectos que son pasiones; y, en tanto, también uno solo y mismo hombre es voluble e inconstante” y adelante agrega “[...] luego, en cuanto los hombres están dominados por afectos que son pasiones, pueden ser contrarios los unos a los otros” (Spinoza, 2015:203-204).

Si ya mencionamos el lugar que tiene el deseo en Descartes, es indispensable recuperar la manera en que Spinoza se posiciona frente a esta noción. En ese deseo hay un apetito y una conciencia de éste, por lo que tenemos un pensamiento ligado al apetito de modo muy estrecho, no hay gran distancia entre el apetito y el pensamiento. Tal parece que el deseo está constituido por las pasiones y su “apetito”, que se despliegan en la relación con el otro, lo cual, además, da el sentido de bueno o malo a ese deseo, pero que toma como referente el propio deseo:

Además, entre el apetito y el deseo no hay ninguna diferencia, sino que el deseo se refiere generalmente a los hombres en cuanto son conscientes de su apetito, y por ello puede definirse así, a saber: [...] el deseo es el apetito con conciencia de él. Consta pues, por todo esto, que no nos



esforzamos por nada, ni lo queremos, ni deseamos porque juzguemos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apetece y deseamos (Spinoza, 2015:114).

El bien es aquí lo deseado, lo que apetece. Claramente se aprecian aquí dos aspectos: por una parte, una tensión entre el bien deseado y el bien común, ya que la formulación de Spinoza deja abierta la puerta para que la coincidencia entre uno y otro no se produzca; por otra, y en estrecha relación con lo anterior, tenemos la singularidad del deseo, articulada a las pasiones.

Emergen modalidades específicas de amar y de odiar a ese que está, por alguna razón, próximo al ser apasionado. Los cuerpos exteriores que afectan, que despiertan las pasiones, son los otros. La potencia y la impotencia de los otros con respecto a lo que podemos llamar, arbitrariamente, el uno, se pone en juego para despertar la pasión. El objeto es el otro y también la pasión misma, ambas dimensiones afectivas influyen en el uno, al grado de colocarlo, como hemos insistido, en el lugar de la servidumbre.

Otro aspecto digno de mención es que para Spinoza las pasiones pueden confrontarse entre ellas, entrando en tensión, sumergiéndonos en el conflicto, pugna experimentada de modo pasivo o activo. Lo pasivo y lo activo estaría diferenciado en la medida que tomamos conciencia de nuestras propias pasiones, concretando así en el pensamiento un esfuerzo de saber cómo son, qué movimientos realizan, cuál es su potencia y su dirección. Se parte de que las pasiones y su expresión en los seres humanos de ningún modo son expresión de libertad, tampoco son vicios ni degradación. Las pasiones tienen dignidad, igual que la puede tener aquello que nos parece digno de admiración. Esa dignidad está dada por su existencia, por su fuerza, así como por su insistencia; pero esa vitalidad puede estar distanciada totalmente de la conciencia que tenemos de ellas y del querer saber sobre lo que las mantiene vivas.

A pesar de que las pasiones entran en operación en lo que ahora podemos denominar *lazo social*, muchos piensan que sus deseos y

las pasiones relacionadas con éstos son el principio y el fin de la existencia. Ellos no están en condiciones de pensar que esos deseos tienen “causas”, “leyes”, así como “propiedades”, y si bien poseen una dignidad dentro de la naturaleza, el conocimiento de “tercer género” nos puede llevar a reconducir esa dignidad por el camino de la moralidad. El conocimiento de las pasiones produce una relación activa con éstas, ese conocimiento nos puede llevar a posicionarnos de modo distinto con respecto a nuestro propio padecer o gozo, como ser pasional. Podemos quedarnos estacionados en el primer género de conocimiento, en el que la verdad es la experiencia inmediata, espacio donde las pasiones ejercen su dominio, llevándonos a padecer, a confrontarnos con los otros, habitar juntos un “infierno pasional”.

Curiosamente, al estar situados en ese infierno, se tiene suficiente claridad respecto a nuestro obrar bien y a la manera en que ese obrar redituaría para nosotros. Pero la fuerza de las pasiones, su potencia y consistencia imaginaria nos llevan por el camino del mal.

La propuesta de Baruch Spinoza al final de la *Ética* tiene que ver con trascender ese nivel de conocimiento elemental que es de “primer género”:

Cuantas más cosas entiende el alma con el segundo y tercer género de conocimiento, tanto menos padece en virtud de los afectos que son males y tanto menos teme a la muerte [...] La esencia del alma consiste en el conocimiento [...] cuántas más cosas conoce, pues, el alma con el segundo y tercer género de conocimiento, tanto mayor es la parte de ella que persiste [...] y por consiguiente, tanto mayor es la parte de ella no tocada por los afectos que son contrarios a nuestra naturaleza, esto es que son malos. Así, pues, cuántas más cosas entiende el alma con el segundo y tercer género de conocimiento, tanto mayor es la parte de ella que permanece incólume y, por consiguiente, padece menos en virtud de los afectos, etc. (Spinoza, 2015:279).

Vemos aquí un problema y una posibilidad de encaminar las pasiones. El problema para nosotros radica en que el amor al conoci-

miento se plantea, con toda claridad, como posibilidad de enfrentar las pasiones. Pero el amor es colocado por el propio Spinoza como una pasión. La posibilidad que apreciamos es el amor al saber, el cual nos puede llevar a replantear una idea muy arraigada y contemporánea a nuestro filósofo: “obedeciendo a la concupiscencia se es libre”, propuesta que cuestionó Spinoza en la medida que es una especie de libertad engañosa.

La propuesta es explorar el conocimiento de nuestras pasiones, transitar por el camino del “gozo” otorgado por el conocimiento. Así nos alejaremos de la ignorancia, la cual nos somete a las causas inmediatas y externas a ese conocimiento de primer género, en la que con dificultad se encuentra una “satisfacción de ánimo”, pues se permanece “casi inconsciente de sí”. En el otro lado encontraremos la sabiduría, que nos provee de un ánimo más sólido y nos hace también más “conscientes de sí”.

En todo lo dicho alcanzamos a ver que se intenta dar al conocimiento una cierta potencia pasional. ¿Esto significaría que la razón debe apasionarse en conocer para poder enfrentar el infierno pasional? Seguramente, por lo que una de las vías propuestas por Spinoza, y en cierto sentido, también por Descartes, es hacer de las pasiones un campo de conocimiento, esfuerzo de saber sobre algo que, siendo propio, al mismo tiempo nos es ajeno, nos esclaviza y juega un papel determinante en nuestros vínculos con el prójimo.

### **Sujeto apasionado, pasión por la ignorancia y psicoanálisis**

En los planteamientos de Sigmund Freud y en los del psicoanálisis en general, la pasión parece no tener el rango conceptual que tendrían vocablos como *pulsión*, *sexualidad*, *represión*, *complejo de Edipo* o *transferencia*. Sin embargo, consideramos que la reflexión en torno a las pasiones trae consecuencias positivas para nuestra práctica clínica, en tanto nos confronta con dos aspectos relevantes: la ética del psicoanálisis y la pasión por la ignorancia. Veamos algunas consideraciones respecto a estos dos campos.

En principio debemos señalar que el entrelazamiento entre pasiones e inconsciente es para nosotros punto de convergencia entre los cuatro autores que ahora convocamos: Descartes, Spinoza, Freud y Lacan. Es obvio que los dos primeros no hacen un trabajo extenso en torno a la noción de inconsciente, pero ambos hablan de la potencia, la fuerza, la insistencia, así como de la presencia apremiante de las pasiones, e insisten en la dificultad de poner en juego el conocimiento para darle una cierta dirección a las pasiones.

Como se vio antes, Spinoza alude a cierto interjuego entre la conciencia, lo inconsciente y las pasiones, incluso él mismo llegó a referirse en varias ocasiones al deseo:

Pero el deseo es la esencia misma o naturaleza de cada cual en cuanto se la concibe como determinada por una disposición a obrar algo; luego según cada cual es afectado por causas externas de tal o cual especie de alegría, de tristeza, de amor, de odio, etc., [...] Se dan pues tantas especies de deseos cuantas son las especies de alegrías, de tristezas, de amor, etc., y por consiguiente (*por lo ya mostrado*),<sup>2</sup> cuantas son las especies de objeto por los cuales somos afectados (Spinoza, 2015:151).

Al mencionar esto, no estoy diciendo que la referencia a la conciencia, al inconsciente y al deseo sean de idéntica naturaleza al tratamiento que se le da en el campo del psicoanálisis; lo que pretendo destacar es el avasallamiento de las pasiones y la dificultad para que se pueda reflexionar en torno a ellas. En esta dirección, el problema del saber se hace presente en el sujeto pasional tanto para nuestros filósofos como para el territorio psicoanalítico.

En íntima relación con lo recién señalado, encontramos que tanto Descartes como Spinoza, al referirse a las pasiones, han realizado un movimiento ético que establece nexos con nuestra disciplina; han problematizado el campo del bien y del mal al dar pormenores del sujeto pasional y señalar claramente que las pasiones trastocan la moral, el bien, el mal, así como los ideales y las normas sociales. La clínica

<sup>2</sup> Cursivas en el original.

psicoanalítica parte del mismo supuesto y avanza en esa dirección al convocar a que ese sujeto apasionado hable, explore sus pasiones, las enuncie, las resignifique, se reconozca implicado en ellas en la medida que se articulan a sus síntomas y a sus delirios. Se trata de promover la producción de un saber articulado a su devenir pasional, sin apelar a una moral preestablecida, ni a ideales de salud o enfermedad; a pesar de que en muchos momentos el sujeto se muestre envuelto en la pasión por la ignorancia. Así, en nuestra práctica, como lo señala un psicoanalista español: “La relación entre ética y saber es tan estrecha que no habría una sin el otro” (Pereña, 2002:37). En otro momento, Pereña nos habla de la ausencia de saber en el humano y de cómo esa ausencia se entrelaza a su extravío, a la angustia, al otro:

Si el animal tiene el saber incorporado de cómo vivir, de cómo orientarse en la vida, el sujeto por el contrario está inmerso en ese no saber, vacío que es una angustia fundamental, como la llama Freud, y ese no saber, vacío o alteración de la vida del sujeto, lo sitúa como ser extraviado y orientado hacia otro, como demanda y angustia, demanda de saber vivir o simplemente de vida, y angustia por el abismo que le separa del otro. El otro será por lo tanto a quien se dirige y a quien odia, pues tanto puede figurar como ideal de salvación como causa de su desgracia (Pereña, 2016, s/p).

Al reconocer ese vacío de saber, al referir a la ética del psicoanálisis, se alude a la configuración de un dispositivo creado por Sigmund Freud, con el que se convoca al sujeto apasionado para que explore su padecer sin el establecimiento previo de juicios por parte del analista acerca del bien o del mal. Muy pronto, en la cotidianidad de nuestra clínica, percibimos con claridad y crudeza la insistencia, la consistencia y el apremio de la repetición, articulada a las pasiones. Por supuesto que esas pasiones se anudan al síntoma, uno de los rostros del sujeto.

A nosotros llegan de manera constante seres humanos agitados por la pasión, nosotros mismos estamos, en tanto sujetos, convulsionados por ella, envueltos en sus llamas. Ocupar el lugar de analistas nos permite tomar cierta distancia de nuestras pasiones para escu-

char y adentrarnos en las pasiones del otro, en su goce, en los juegos imaginarios plagados de pasión.

Jacques Lacan aludió a las llamas de la pasión en 1946, al ejercer una dura crítica sobre Henry Ey. El cuestionamiento a este psiquiatra francés se produjo por su insistencia en la “hipótesis neurológica”, para explicar eso que el propio Ey denominó “error fundamental” del delirio; el objeto fue colocado en “los pliegues del cerebro”. Por supuesto que Lacan no descartaba que el cuerpo estuviera en juego en el proceso investigado por Henry Ey; sin embargo, reacciona ante su hipótesis reduccionista y señala que en el fenómeno del delirio encontramos una estrecha vinculación entre la pasión y el lenguaje:

El lenguaje del hombre, ese instrumento de su mentira, está atravesado de parte a parte por el problema de su verdad:

– sea que la traicione en tanto que él es expresión de su herencia orgánica en la fonología del *flatus vocis*; de las “pasiones del cuerpo” en el sentido cartesiano, es decir de su alma, dentro de la modulación pasional; de la cultura y de la historia, que hacen su humanidad, dentro del sistema semántico que lo ha formado criatura

– sea que manifieste esta verdad como intención, abriéndola eternamente al problema del saber cómo lo que expresa la mentira de su particularidad puede llegar a formular lo universal de su verdad (Lacan, 1984a:156-157).

En esta intervención, que lleva por nombre *Acerca de la causalidad psíquica*, Jacques Lacan ubica a la palabra como “nudo de significación”, y está muy claro que uno de los hilos que pueden aparecer en ese “nudo” es la pasión. En *la causalidad psíquica* operan el estadio del espejo, el narcisismo, los ideales y las identificaciones del sujeto, Edipo, la familia, el deseo, los traumas, la pulsión de muerte. Incluso el juego del carrete, del que hablaba Sigmund Freud (1995b) en “Más allá del principio del placer”, tiene su lugar en esa causalidad. Por supuesto, la pasión no está excluida de estos procesos, emerge en ellos, se abre paso en cada uno, insiste, persiste con la potencia

de su fuerza. Incluso podemos apreciar la servidumbre del humano a sus pasiones. Esto queda demostrado cuando Lacan habla de “la pasión por excelencia”, esa “pasión de ser un hombre”. La pasión del alma a la que se refirió en esa ocasión y que denomina “pasión por excelencia”, es el “narcisismo, que impone su estructura a todos sus deseos, aún a los más elevados” (Freud, 1995b:178). Como vemos, las pasiones quedan aquí reconocidas y articuladas a la causalidad psíquica, es claro que Descartes ocupó en aquel momento un lugar relevante en la exposición de Lacan. Baruch Spinoza se hará presente en otros momentos de su enseñanza.

Según Elisabeth Roudinesco (2000), la *Ética* escrita por el filósofo oriundo de Ámsterdam ejerció una gran fascinación en el adolescente Lacan; al grado de colocar “en la pared de su cuarto”, marcando “con flechas de colores” la dirección hacia dónde, según él, se dirigía ese escrito. La propia Roudinesco (2000) nos habla del papel que la *Ética* volvió a tener en la tesis del psicoanalista francés, cuando recupera la noción de “discordancia”, de la proposición LVII, de la parte III<sup>3</sup> y la pone a trabajar en su concepción de la locura. Roudinesco habla en su momento de un spinozismo en Lacan que busca dar cuenta del caso Aimée.

Parece que esa preferencia por Spinoza no se detuvo en aquel momento, por ello, planteo dos preguntas: cuando Lacan hace un recorrido por *La ética del psicoanálisis*, ¿está presente la *Ética* de Spinoza?; al señalar ahí que Antígona es “arrastrada por una pasión” y que él tratará de saber “de qué pasión se trata”, ¿está latiendo en su corazón ese spinozismo del que hablaba Rodinesco? Las preguntas se reproducen cuando el mismo Lacan se refiere a las tres pasiones fundamentales en el *Seminario 1*, y establece articulaciones entre lo real, lo simbólico, lo imaginario, el amor y el odio. Amor y odio representarían, igual que en nuestros filósofos, dos pasiones básicas. Pero propone una tercera pasión: la ignorancia:

<sup>3</sup> En la traducción de la editorial Gredos que hemos revisado, se puede leer la palabra “diferencia” y no “discordancia”.

El odio encuentra allí los objetos cotidianos con los que nutrirse. Pero, sería un error pensar que este odio está ausente en las guerras, donde algunos sujetos privilegiados se realizan plenamente. Tengan claro que cuando hablo de amor y odio designo las vías de la realización del ser; no la realización del ser, únicamente sus vías. Y sin embargo, cuando el sujeto se compromete en la búsqueda de la verdad como tal es porque se sitúa en la dimensión de la ignorancia; poco importa que lo sepa o no. Es éste uno de los elementos que los analistas llaman *readiness to the transference*, disposición a la transferencia. Existe en el paciente una disposición a la transferencia, por el solo hecho de colocarse en la posición de confesarse en la palabra, y buscar su verdad hasta su extremo, en el extremo que está ahí, en el analista. Conviene también considerar la ignorancia en el analista (Lacan, 1992:404).

Al subrayar la necesidad de considerar la pasión de la ignorancia en el analista, se alude a que el analista no deberá guiar a un saber, “sino hacia las vías de acceso al saber”. Se propone así la “ignorancia docta” para el analista.

Esa propuesta adquiere más sentido cuando se refiere a Antígona, la heroína trágica, como aquella que se interna en el *Áte*, en el extravío, en la fatalidad y la calamidad:

Más allá de esa *Áte*, no se puede pasar más que un tiempo muy corto y allí es donde quiere ir Antígona. No se trata de una expedición enternecedora: tienen ustedes el testimonio por la misma boca de Antígona acerca del punto al que llegó –literalmente no puede más. Su vida no vale la pena ser vivida: vive en la memoria del drama intolerable de aquel de quien ha surgido esa cepa que acaba de terminar de anonadarse bajo la figura de sus dos hermanos. Vive en el lugar de Creonte, sometida a su ley, y esto es lo que ella no puede soportar (Lacan, 1995:315).

El deseo apasionado de Antígona está marcado por una serie de acontecimientos: el enfrentamiento de los hermanos Polinices y Eteocles, el intento de invasión a Tebas y la apropiación del trono por un oportunista como Creonte. La pasión mortífera de los her-



manos, la política y la ley, todo esto afectó a la “heroína trágica”, quien no atiende la prohibición de hacer ritos fúnebres a su hermano Polinices. Ella no quiere someterse a esa ley, que considera a su hermano un traidor. Antígona ha de pagar con la propia vida su trasgresión. Esos límites a los que llega conducida por su pasión, a los que puede arribar cualquier ser humano, están descritos en gran parte de la *Ética* de Spinoza.

Lacan se ha comprometido a la exploración de esos límites de la pasión, coloca a la docta ignorancia como la posibilidad de reconocer que el deseo se articula a otras pasiones. De ellas podrá dar cuenta aquel que tenga disposición a la transferencia, esa disposición deberá ser promovida y convocada por el analista, haciéndose presente en la comunidad y mostrando su disponibilidad de escuchar.

El analista sabe que el sujeto sabe, pero que no quiere saber, reconoce que el sujeto está atrapado en la pasión por la ignorancia. Una ignorancia singular, propia del caso por caso, singularidad reivindicada por el psicoanálisis, expuesta claramente por el filósofo excomulgado del credo judío: “Además cada cual juzga según sus afectos, lo que es bueno, lo que es malo, lo que es mejor y lo que es peor, se sigue que los hombres pueden variar tanto por el juicio como por el afecto” (Spinoza, 2015:145). Vemos aquí una concordancia con lo dicho por Lacan en *Variantes de la cura-tipo*, donde señala claramente: “El fruto positivo de la revelación de la ignorancia es el no saber, que no es negación del saber, sino su forma más elaborada”, pero antes había señalado: “Es que también el psicoanálisis es una práctica subordinada por vocación a lo más particular del sujeto y cuando Freud pone en ello el acento hasta el punto de decir que la ciencia analítica debe volver a ponerse en tela de juicio en el análisis de cada caso” (Lacan, 1984b:344-345).

Desde mi óptica, éstos son algunos rasgos de la docta ignorancia que posibilitan, en el marco de la transferencia, la producción de un saber del inconsciente, perfectamente diferenciado del saber sobre el inconsciente.<sup>4</sup> Esta ignorancia docta se empezó a gestar en Sigmund

<sup>4</sup> La diferencia fue expuesta por Octave Mannoni (1979) en un texto clásico denominado *El análisis original*. Fue editado como parte de su libro *La otra escena. Claves de*

Freud, cuando presenció las experiencias de la Escuela de Nancy conducidas por Hippolyte Bernheim:

Ya despierta la enferma, le exigió saber qué había emprendido con ella mientras creía que él no estaba ahí. Respondió, asombrada, que nada sabía, pero él no cedió, le aseguró que se acordaría de todo, le puso la mano sobre la frente para que recordase, y hete ahí que al fin ella contó todo lo que supuestamente no había percibido en el estado sonámbulo y de lo cual supuestamente nada sabría en el estado de vigilia (Breuer y Freud, 1993:127).

La pasión por la ignorancia se manifestaba ya en el sujeto, Freud la percibe y se sorprende de los rumbos por donde puede ser conducida; esa pasión de la ignorancia que nos permite entender la insistencia del padre del psicoanálisis en las ilusiones humanas, ya que la verdad no es algo que se quiera saber, de ahí que nos acomodemamos fácilmente a los juegos imaginarios. En las teorías sexuales infantiles se expresa una paradoja entre saber y no saber, por un lado encontramos esa pulsión de saber, que conduce a la investigación sexual infantil, y por otra parte nos topamos con el “fracaso típico de la investigación sexual”. Las intensas y apasionadas interrogantes se encaminaron hacia “soluciones” imaginadas, que parecen inútiles y detienen la propia investigación. Sin embargo, esas investigaciones son una muestra de la autonomía y del activo devenir psíquico del niño:

los esfuerzos del pequeño investigador resultan por lo general infructuosos y terminan en una renuncia que no rara vez deja como secuela un deterioro permanente de la pulsión de saber. La investigación sexual de la primera infancia es siempre solitaria; implica un primer paso hacia la orientación autónoma en el mundo y establece un fuerte extraña-

---

*lo imaginario*, Amorrortu Editores, Buenos Aires. Además, la relación entre ambas modalidades de saber fue problematizada por José Perrés (1988) en su libro *El nacimiento del psicoanálisis. Apuntes críticos para una delimitación epistemológica*, Plaza y Valdés, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.

miento del niño respecto de las personas de su contorno, que antes habían gozado de su plena confianza (Freud, 1995a:179).

Se habla de fracaso en la medida en que no hay una relación directa entre los procesos biológicos y las teorías producidas por el niño. Pero a pesar de esos “grotescos errores” el niño muestra “gran comprensión” de lo que sucede en procesos y comportamientos sexuales, se percata de la violencia que implica una relación sexual genital, o de lo que le sucede a la madre durante el embarazo. Opera ahí una relación saber-ignorancia a la que se le agregará el olvido y la represión. Se olvida toda una gama de pasiones, así como preguntas y respuestas en las que se vio envuelto el niño.

La noticia de que un hermano está por venir, el descubrimiento de la diferencia sexual, las prohibiciones y las demandas de los adultos, colaboran para que aparezcan pasiones de diversa naturaleza en la infancia. Los deseos de venganza, la crueldad, la envidia, el miedo, el amor, el odio, y otras pasiones cobran una fuerza incontenible ligada a esa “actividad sexual perversa de la infancia” de la que después poco se sabe. De los juicios, teorías, imágenes y de la angustia que acompañaron a dicha actividad, tampoco se sabe mucho.

El dispositivo psicoanalítico es una posibilidad para explorar esa relación saber-ignorancia que hace nudo con el síntoma y el delirio. Queda por ver si el analista puede comprometerse con la temporalidad de la escucha, de la comprensión, dando lugar a todo el juego pasional en el que está involucrado el sujeto y su prójimo, manteniendo la neutralidad requerida. Juego pasional del que Descartes y Spinoza dieron cuenta rigurosamente en los albores de la modernidad.

## Referencias

- Abbagnano, Nicola (1994), *Diccionario de filosofía*, FCE, México.  
 Breuer, Josef y Sigmund Freud (1993), “Estudios sobre la histeria”, en Sigmund Freud, *Obras completas*, vol. II, Amorrortu Editores, Buenos Aires.

- Descartes, René (2014a), “Correspondencia con Isabel de Bohemia”, en *Descartes II*, Gredos, Barcelona.
- Descartes, René (2014b), *Las pasiones del alma*, Gredos, Barcelona.
- Freud, Sigmund (1995a), “Tres ensayos para una teoría sexual”, en *Obras completas*, vol. VI, Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- Freud, Sigmund (1995b), “Más allá del principio del placer”, en *Obras completas*, vol. XVIII, Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- Lacan, Jacques (1995), *El seminario. Libro 7: La ética del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires.
- Lacan, Jacques (1992), *El seminario. Libro 1: Los escritos técnicos de Freud*, Paidós, Buenos Aires.
- Lacan, Jacques (1984a), *Acerca de la causalidad psíquica. Escritos*, Siglo XXI, México.
- Lacan, Jacques (1984b), *Variantes de la cura-tipo. Escritos*, Siglo XXI, México.
- Mannoni, Octave (1979), *La otra escena. Claves de lo imaginario*, Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- Pereña, Francisco (2016), entrevistado con Patricia León (6 de octubre), *Espacio clínico de psicoanálisis*, recuperado de [<http://www.clinicapsicoanalisis.com/entrevista-francisco-perena-tragico-malentendido/>] (fecha de consulta: 22 de enero de 2017).
- Pereña, Francisco (2002), *El hombre sin argumento. Una introducción a la clínica psicoanalítica*, Editorial Síntesis, Madrid.
- Perrés, José (1988), *El nacimiento del psicoanálisis. Apuntes críticos para una delimitación epistemológica*, Plaza y Valdés, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.
- Roudinesco, Elisabeth (2000), *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, FCE, México.
- Salmerón, Ma. Angélica (2009), “Isabel de Bohemia: luces y sombras de la ciencia cartesiana”, *Revista de Divulgación Científica y Tecnológica de la Universidad Veracruzana*, vol. XXII, núm. 2, mayo-agosto, recuperado de [<https://www.uv.mx/cienciahombre/revistae/vol22num2/articulos/mujeres/index.html>].
- Spinoza, Baruch (2015), *Ética*, Gredos, Madrid.

Fecha de recepción: 14/03/19

Fecha de aceptación: 14/06/19