



Revista Affectio Societatis  
Departamento de Psicoanálisis  
Universidad de Antioquia  
[affectio@antares.udea.edu.co](mailto:affectio@antares.udea.edu.co)  
ISSN (versión electrónica): 0123-8884  
ISSN (versión impresa): 2215-8774  
Colombia

2012

Clara Cecilia Mesa Duque

**DEL ENTENDIMIENTO AL BIEN-DECIR:**

**UN ESTUDIO COMPARATIVO SOBRE LA ÉTICA ENTRE SPINOZA Y LACAN**

Revista Affectio Societatis, Vol. 9, N° 17, diciembre de 2012

Art. # 13

Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia  
Medellín, Colombia

# DEL ENTENDIMIENTO AL BIEN-DECIR: UN ESTUDIO COMPARATIVO SOBRE LA ÉTICA ENTRE SPINOZA Y LACAN

Clara Cecilia Mesa Duque<sup>1</sup>

## Resumen

La presente investigación es un diálogo entre dos pensamientos: uno de Baruch Spinoza y el otro de Jacques Lacan, quien es sin duda un seguidor del pensamiento freudiano. El punto que se tomó como eje para el diálogo fue el postulado en el cual ambos fundan su ética: el deseo como esencia del hombre. Un recorrido por cada una de las concepciones permite llegar a encontrar puntos referenciales de gran valor, lo que no obliga ni implica identidad de pensamiento.<sup>2</sup>

**Palabras clave:** ética, deseo, libertad-servidumbre, entendimiento-bien-decir.

<sup>1</sup> Psicoanalista. Psicóloga, Universidad de San Buenaventura. Especialista en niños con énfasis en psicoanálisis, Universidad de Antioquia. Doctora en Filosofía, Universidad Pontificia Bolivariana. Docente Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia. AME de los Foros de la Escuela Internacional del Campo Lacaniano. [claracecilia-mesa@gmail.com](mailto:claracecilia-mesa@gmail.com)

<sup>2</sup> El presente artículo es el resultado de la investigación que lleva el mismo título (2012) realizada como Tesis para aspirar al título de Doctor en Filosofía en la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín-Colombia). La misma contó con el aval del CISH, Centro de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Antioquia.

## FROM UNDERSTANDING TO 'PUTTING IT WELL' (*BIEN-DIRE*): A COMPARATIVE STUDY ON ETHICS BETWEEN SPINOZA AND LACAN

### Abstract

This research is a dialog between two thinkings: Baruch Spinoza's and Jacques Lacan's, the latter being undoubtedly a follower of Freud's thinking. The central topic of this dialog is the postulate around which both base their ethics: desire as human essence. Tracing each of their conceptions there are noteworthy points of reference, which do not mean nor imply that these are identical.

**Keywords:** Ethics, Desire, Freedom-Servitude, Understanding -"Putting it well".

## DE L'ENTENDEMENT AU BIEN-DIRE: UNE ÉTUDE COMPARATIVE SUR L'ÉTHIQUE ENTRE SPINOZA ET LACAN

### Résumé

Cette recherche est un dialogue entre deux pensées: celle de Baruch Spinoza et celle de Jacques Lacan qui est, sans aucun doute, un adepte de la pensée freudienne. Le point qui a articulé ce dialogue était le postulat sur lequel les deux fondent leur éthique : le désir comme essence de l'homme. Un parcours pour chacune des conceptions permet de trouver des points de référence d'une grande valeur, ce qui n'implique pas d'identité de pensée.

**Mots-clés :** Éthique, Désir, Liberté-servitude, Entendement-bien-dire.

**Recibido:** 17/07/12 **Evaluado:** 30/08/12 **Aprobado:** 04/09/12

## Introducción

La pregunta por ¿cuáles han de ser los problemas de los que se ocuparía la reflexión ética?, es una pregunta que ha llevado a lo largo de la historia a recorrer diferentes caminos, los cuales casi invariablemente han implicado al menos una de las siguientes vías: En primer lugar, el problema de la búsqueda de un Bien soberano. Soberano en cuanto Bien supremo entre todos los bienes que pueden ser alcanzables para el hombre, pero soberano en cuanto se trata del Bien al cual todos aspirarían. Este Bien sería la felicidad en sí misma. En segundo lugar, la búsqueda de una razón práctica que se guía por un imperativo, que siguiendo los dictámenes Kantianos, tiene el carácter de ser universal y categórico. En tercer lugar, la vía que lleva a la necesaria reflexión con respecto a los medios de los cuales se sirve un hombre para elegir entre el bien y el mal y por supuesto optar por el bien en el sentido moral del término.

Singularmente, hay dos pensadores que han podido diferenciar el pensamiento de la ética de las vías de lo ideal, lo universal y lo imperativo, ellos son para nuestra investigación, Baruch Spinoza y Jacques Lacan. Aún cuando en un principio pareciera que reactualizar en el siglo XXI las implicaciones de la Ética de un pensador del siglo XVII es anacronismo inútil, se justifica sin embargo, presentar su vigencia porque tanto sus postulados éticos como los políticos trascienden su época. Spinoza no sólo trasciende su época, sino que es en realidad el primer moderno, al hacer de su Ética un proyecto que implica al individuo en sí mismo y en sus relaciones con el Estado bajo una condición que se apoya en un pensamiento laico y un Estado democrático. Esta vía es condición esencial para situar su Ética “más allá del bien y del mal”, por fuera de los imperativos y por fuera de la dominación y la superstición, que hacen que el hombre aún sabiendo qué es lo mejor y lo que le conviene, elija lo peor, elija la servidumbre y más aún que los hombres luchen por preservar la esclavitud como si lucharan por su libertad.

La propuesta de trabajo que animó la investigación implicó una revisión de la noción de la Ética apoyada en el deseo, es decir tomando como referencia la idea de Lacan de que su Ética se aproxima a la Ética de Spinoza en la afirmación “la esencia del hombre es el deseo”. De lo que se ha seguido necesariamente el establecimiento de los fundamentos de la Ética en Spinoza y en Lacan. Del uno al otro, más exactamente. No se pretendió reducir una interpretación a la otra, ni de ninguna manera agotar los puntos de divergencia y los de convergencia entre ambos. Por supuesto, son dos hombres a quienes los separan tres siglos.

El uno, Spinoza es un hombre del siglo XVII, un siglo convulsionado políticamente por las guerras y las luchas de poder en Europa, pero convulsionado también porque ese poder político se movía igualmente al vaivén del poder religioso y tanto para el uno como para el otro, la independencia de pensamiento, la libertad para la reflexión resultaban ser subversivos. Este término de “convulsionado” puede ser entendido también en el sentido de la evolución del pensamiento científico y filosófico. Influenciado, sin duda, por el pensamiento de Hobbes, el de Descartes, su posición con respecto al judaísmo y la tesis famosa “*Deus, sive natura*”, con la cual equipara a Dios y la Naturaleza: “Dios, esto es, la Naturaleza”, lo dejaron como uno de los pensadores filosóficos más controvertidos en toda la historia.

El otro, Lacan, es un “hijo de ricos”, un hombre del siglo XX, privilegiado que ha recibido una herencia incommensurable, no solamente de la obra freudiana, sino también de la psiquiatría de su época y de los grandes pensadores filosóficos modernos que le permitieron servirse de un hito en la historia del pensamiento, ya fecundo.

Entonces, articularlos, ponerlos a dialogar, a pesar de los siglos que los separan es, en principio, un acto insinuado por el propio Lacan. Es el propio Lacan quien hace ese vínculo. Un vínculo que no solamente se reduce a su pasión de juventud y a las paredes de su alcoba en donde al parecer hizo sus primeros esfuerzos de escribir matemáticamente lo que no cesa de no escribirse, la dimensión de lo imposible, sino que también fue evocado en su relación con Spinoza cuando él mismo, Lacan, hace de su exclusión de la lista de Didactas de la IPA en 1963 un acto equivalente a la excomunión de Spinoza.

Al utilizar el significante excomunión, él inscribe su ruptura con la comunidad de los analistas, que siguiendo un supuesto legado freudiano, ven en su nueva propuesta clínica de abordar el inconsciente, una especie de herejía. Aún más se puede decir, Lacan procede como el filósofo, frente a su comunidad: él mismo consumó su propia exclusión. Ambos, una vez que son expulsados de su comunidad hacen del trabajo y la creación una nueva mirada: en Lacan un retorno a Freud que lo deja más allá de todo el pensamiento postfreudiano; en Spinoza la creación de una filosofía que difiere de manera importante del pensamiento de su época, inclusive de su vida, en el sentido de que la excomunión precipita su paso de comerciante, que sigue la tradición paterna, a filósofo. Él no sólo inventa una nueva filosofía, sino que con ella se reinventa.

Spinoza ha dicho en siglo XVII: “La esencia del hombre es el deseo”, Lacan en el siglo XX se propone integrar en el campo de la Ética las conquistas freudianas sobre el deseo, toda vez que puede reconocer que es de la propia energía del deseo de la que surge la instancia que operará como instancia moral (Lacan, 1988:

12). Para ambos se hizo necesario separar la reflexión moral de la propiamente ética. En cada caso hay un distanciamiento respecto de la idea de un Bien soberano, así como del deber pensado como universal e imperativo.

Sin duda, ir más allá de la Ética del deber, y prescindir de la formulación del Bien soberano como el “telos” de la Ética, no es azaroso en ninguno de los dos autores, es el efecto del acercamiento a la verdad íntima de la esencia del hombre, verdad que se enuncia de manera paradójica y que podría decirse en ambos bajo la forma “¿Por qué si sé qué es lo mejor y lo que me conviene, elijo lo peor y que me daña?” Ambos realizan un movimiento que hunde sus raíces en las pasiones humanas para derivar de ellas los mecanismos de regulación. Es así como Lacan transmite la operación realizada por Freud al elevar los deseos que la Ética aristotélica excluye del campo de la reflexión moral y los sitúa en el primer plano en la *dimensión analítica*. En esa inversión, la dimensión ética arraiga en el deseo mismo y no en el marco del deber, del ideal, como tampoco en la razón.

## Metodología

La investigación que se propuso confrontar el pensamiento de dos hombres separados en el tiempo ha sido una investigación teórica. Para llevarla a cabo, nos hemos servido de los instrumentos propios de una investigación que tiene como objeto los supuestos, los principios y las hipótesis de un sistema teórico, esto es, la crítica de fuentes, la disciplina del comentario de textos, pero teniendo como substrato *la exégesis*, en tanto ella es propuesta por el propio Spinoza en su TTP como el método que habría de llevar a elucidar la verdad de las Escrituras. Estas herramientas nos han servido para poder realizar el movimiento metodológico básico propuesto: El análisis comparativo y crítico.

El ejercicio realizado no se limita a un simple resumen tendiente a reportar un informe descriptivo que refiere las singularidades en cada sistema teórico, es en realidad un proceso que requiere un intento creativo. La utilización del método comparativo requiere diferentes momentos que fueron asumidos más bien como sincrónicos que como momentos ordenados cronológicamente. En consecuencia, implica un momento inicial en el cual se sirve de la descripción de los diferentes elementos, objetos o, en nuestro caso, modelos en cuestión, a la luz de características de similitud que legitimen su comparación. Un segundo momento conlleva un desarrollo de la confrontación que, a su vez y sin duda, dará convergencias, pero también divergencias. Este método ha sido utilizado en el psicoanálisis especialmente por Freud como una herencia de su tradición clínica médica y es el método que le ha permitido ir más allá de las oposiciones y convergencias para crear

como producto una nueva interpretación. De hecho, es uno de los medios necesarios para alcanzar el método en Spinoza: “colegir rectamente las diferencias, conveniencias y oposiciones, para concebir rectamente qué es lo que se puede sobrellevar y qué no” (Spinoza, 1989: 15).

La comparación es en sí misma un medio que permite hacer comprensibles cosas no evidentes, sacarlas a la luz, introducir campos nuevos de análisis, señalar descubrimientos novedosos, resaltar diferencias, producir nuevas sistematizaciones, etc.

Por último, como se ha dicho, a nivel metodológico es importante destacar que por el carácter de la investigación, el tratamiento de los conceptos requiere un rigor fundamental. En consecuencia, se decidió seguir como orientación en ese asunto la precisión que Roberto Misrahi, un filósofo francés, especialista en Spinoza, expresa mostrándonos que lo que él llama “la lengua Spinozista”, observa tres reglas fundamentales expresadas de la siguiente manera: “1) conserva todo el vocabulario tradicional; 2) cambia el significado de todos estos términos; y 3) da siempre la definición propiamente Spinozista de esos términos” (Misrahi, 1975: 49)<sup>3</sup>. Es decir, es un rigor que implica no atribuir supuestos ni interpretaciones venidas de otros campos para dar cuenta de los conceptos, sino al contrario, aprender a pensar el sistema de Spinoza con sus propios criterios, con su propia definición. Este rigor no exime para nada que sea así mismo como haya que abordar la obra de Lacan.

En consecuencia, los objetivos propuestos para tal desarrollo fueron los siguientes: En primer lugar, trazar un recorrido por los fundamentos de la Ética de Spinoza para extraer su lógica en relación a las pasiones humanas y su relación con el deseo, la servidumbre y la libertad humanos. En segundo lugar, determinar los fundamentos de la Ética en el Psicoanálisis, para extraer su lógica esencial como una Ética de lo real, y su relación con el deseo, la alienación y la separación. Y en tercer lugar, establecer un análisis comparativo entre ambas concepciones, que permita considerar no sólo las convergencias de ambos pensamientos, sino también las divergencias.

## Resultados

Por supuesto, para proponer como eje del diálogo el deseo como esencia del hombre y en consecuencia como fundamento de la Ética, era de suponer que no sólo los enunciados, sino también las premisas en las

cuales se apoya cada sistema habrían de tener convergencia. No fue así, poco a poco se fue revelando una diferencia esencial, una diferencia en el fundamento mismo.

La pretensión inicial nos llevó a recorrer dos caminos que, si bien partieron del mismo vértice, fueron mostrando puntos cruciales de divergencia que permitieron ver cómo era de “errónea” y “mutilada” la primera aproximación, en el sentido puramente spinoziano. Hay varios puntos para desarrollar este debate. En primer lugar, lo que sin duda caracteriza en ambos el efecto producido por cada ruptura con su comunidad: la creación, la reinención, la refundación. Spinoza propone una *reforma del entendimiento*. Lo esencial es poner en evidencia que en Spinoza la excomunión no fue producto de la obra, como suele aún quedar supuesto de manera confusa, al contrario, la obra de Spinoza es el efecto de la excomunión. Cuando a Spinoza le sobrevino la brutal expulsión que lo dejó errante, sin patria, sin religión, sin bienes, sin familia, sin nombre, con su nombre tachado de los cielos, era apenas un joven de 24 años, lo que para la Holanda del siglo XVII significaba aún una minoría de edad y no se conocía ningún texto suyo escrito hasta el momento.

En torno a ese agujero en el universo simbólico que la excomunión produce, Spinoza crea, ex-nihilo, su obra. Spinoza la escribe como respuesta y esto le da todo su valor, lo que bien pudo haberlo aniquilado, lo lleva en cambio a su reinención, esto es, a producir un acto que lo deja situado como un hereje sí, pero un hereje de la buena manera, al decir de Lacan.

Lacan, por su parte, hace de la expulsión de la comunidad a la que pertenecía la posibilidad de reinventar el psicoanálisis, reinventarse también él a través de una enseñanza a la que dedicó su vida hasta el final, tal como consta en su Acta, acto, de fundación pronunciada el 21 de junio de 1964, en la cual funda su Escuela, denunciando la soledad en la que ha hecho su trabajo y diciendo que la función de esa fundación es crear un:

[...] organismo en el cual debe llevarse a cabo un trabajo que, en el campo que Freud abrió, restaure el filo cortante de la verdad, que vuelva a conducir a la praxis original que él instituyó bajo el nombre de psicoanálisis, al deber que le corresponde en nuestro mundo y que, mediante una crítica asidua, denuncie en él las desviaciones y los compromisos que amortiguan su progreso degradando su empleo. Este objetivo de trabajo es indisoluble de una formación que hay que dispensar en este movimiento de reconquista (Lacan, 2010–2012: 259).

Tal es la reforma del entendimiento en Lacan, fundar para preservar el filo cortante de la verdad en el campo que el psicoanálisis freudiano abrió.

---

<sup>3</sup> Ver también : Le désir, l'existence, et la joi dans la philosophie, c'est à dire l'éthique de Spinoza. En *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado*. Colección Estudios. Edición preparada por Atilano Domínguez. Congreso Internacional celebrado en Almagro, España, los días 24-26 de octubre de 1990.

En segundo lugar, estas dos éticas producen una novedad respecto del campo que las precede; no gratuitamente el término que ambos han preferido es el de ética, no el de moral. En Lacan y en Spinoza no es una elección gratuita. En el caso de Spinoza tiene mucho valor el hecho de que haya optado por nombrar su filosofía como una “*Ethica*”, aún cuando en la lengua latina, lengua que ha elegido para escribirla, posee la expresión “*moris*” que en latín define el “*mos*”, las costumbres como el *ethos* en los griegos.

Pero aún cuando este no es el espacio para desarrollar las consecuencias filosóficas de esa diferencia, a pesar de Aristóteles y de Kant, y aún contando con los más de 300 años que distancian el pensamiento lacaniano del de Spinoza, Lacan es muy preciso al decir que ha usado por preferencia el término *ética* y no el de moral, para poner en evidencia la insatisfacción profunda que provocan tanto la filosofía tradicional como la psicología contemporánea, debido a que finalmente no son más que una mascarada o una coartada en lo relativo a la pregunta por la acción del hombre y específicamente aquella que se define como acción moral. Claramente, Lacan sitúa al psicoanálisis por fuera de toda ordenanza moral, por fuera de todo imperativo del deber, así como del peso de los ideales colectivizantes que se apoyan en un desconocimiento de la verdadera naturaleza del hombre.

Efectivamente, en su seminario 7 dedicado a la ética del psicoanálisis, confronta las concepciones de la ética tradicional, especialmente a la ética aristotélica y la kantiana, tomando como categoría de análisis el tratamiento del deseo. Lacan es sensible a la brecha que encuentra entre la formulación de la recta conducta, la medida y el dominio del ánimo en Aristóteles debido a que el camino para alcanzar el Bien Supremo implica la exclusión de las pasiones o los deseos que no se ajustan a la virtud, lo que Aristóteles llama pasiones bestiales como: incontinencia e intemperancia, así como las perversiones. Lacan señala que, justamente, estos deseos que Aristóteles excluye del campo de la ética, son aquellos que son promovidos por Freud al primer plano de la experiencia psicoanalítica.

En lo concerniente a Kant, la crítica de Lacan es muy precisa: la moral que se deriva de su imperativo es una moral de amor que se ordena en relación a lo que se debe o lo que es exigible hacer, lo que determina que es una vía en la cual nada del deseo puede ser considerado. El deseo, queda excluido del campo de la *Metafísica de las costumbres*, en la cual, ni los afectos, ni las pasiones ni lo que Kant define como el “objeto patológico” están implicados en una acción que pueda ser considerada moral. El imperativo kantiano es un *tú debes incondicional* que no se preocupa por lo que es o no posible para un sujeto.

De modo, pues, que para poder situar el deseo en el centro de la experiencia ética del psicoanálisis, Lacan extrae de la obra freudiana los lineamientos para formalizar el campo. En primer lugar dice, la ética del psicoanálisis ha de ser una ética que integre las conquistas freudianas sobre el deseo para “poner en su cúspide el deseo del analista” (Lacan, 1971: 257).

En segundo lugar extrae el problema que Freud ha situado en primer plano sobre la ley moral como un fundamento invertido, es decir, Freud ha producido una inversión dialéctica con respecto a la ley moral, en tanto que el paso dado a nivel del principio del placer es que “no existe Bien Soberano, que el Soberano Bien, que es Das Ding, que es la madre, que es el objeto del incesto, es un Bien interdicto y que no hay otro Bien” (Lacan, 1988: 88)

En tercer lugar, la relación práctica que se deriva sobre la reflexión moral no es si se ha obrado o no en conformidad con el imperativo categórico o en virtud de los principios cristianos, como tampoco en la vía del Bien soberano. Lacan es explícito en anunciar que la única pregunta que en el juicio final se nos hará no es si se ha obrado en conformidad con el imperativo categórico, ni con la ley moral, sino si se “ha obrado en conformidad con el Deseo” (Lacan, 1988: 370). Pero es necesario precisar que Lacan no dirige esta pregunta al hombre común, sino que es este el horizonte sobre el cual camina la experiencia analítica. Es en ese sentido que su afirmación para separar aguas es que la ética del psicoanálisis no es una moral. Lacan anuncia, desde la primera lección, una serie de oposiciones la ética del psicoanálisis. Siguiendo a Spinoza, es una ética del deseo, no del deber; una ética de lo real, no del ideal; una ética que implica lo particular, no lo universal.

Para Lacan la moral es universal, la ética del psicoanálisis no puede más que ser considerada en el caso por caso. La moral se guía por los planteamientos ideales, la ética del psicoanálisis permite llevar a cada sujeto al reconocimiento de lo más abyecto de su ser. Lo que Lacan llama *lo real* es lo que no entra en la serie de lo colectivo, lo más singular. Entonces ¿qué hacer con ese resto disidente? Esa es la pregunta. La moral excluye, reprime, rechaza ese real del sujeto, la ética del psicoanálisis reconoce que finalmente lo que orienta la lógica del sujeto no es el deber, sino su gramática inconsciente.

En esa misma vía, la ética de Spinoza según Robert Misrahi: “no puede ser un moralismo o una doctrina de la pureza o de la perfección interiores en el sentido cristiano o místico, y ni siquiera una teoría mística de la vía por la que se llega a la liberación espiritual” (Misrahi, 1975: 102). Siendo la teoría de Spinoza una teoría naturalista que trata en consecuencia sobre el origen y la naturaleza de las cosas, y de cómo ellas están guiadas por las leyes de la razón, que en su caso debe ser entendido como las leyes de la naturaleza, y sien-

do en consecuencia una teoría en la cual se propone el tratamiento del deseo y de las pasiones del hombre de manera geométrica, en él la moral no puede ser en ningún caso la supresión del deseo, su amortiguamiento o su modificación: “La moral de Spinoza no consiste en abandonar el deseo para unirse al valor, sino inversamente, en integrar el valor al deseo y en buscar la mejor realización de éste. En definitiva y paradójicamente, casi se podría decir que no hay moral en Spinoza, o que al contrario todo es moral. Todo en el hombre es una búsqueda del mayor poder de existir” (Misrahi, 1975: 102).

Un poder de existir que, a pesar de la guía de las leyes naturales, el hombre sólo puede alcanzar por sí mismo, y uno por uno, puede bien querer cooperar con los otros hombres en beneficio de la utilidad común, pero bien puede no hacerlo. Es raro el hombre para Spinoza que finalmente alcanza el modo de vida que la beatitud, como un amor intelectual, puede promover.

Spinoza produce un movimiento, incluso una inversión, pues pasará de la ética de la prudencia y sus incidencias sobre la recta conducta; de la ética del deber y del racionalismo, a una ética que implica de manera decidida las pasiones humanas, no como lo que debe ser desdeñando o rechazado, sino como lo que constituye la esencia del hombre. Spinoza, produce una “Ética sin mistificaciones, en la que se excluyen los prejuicios antropocéntricos y la centralidad temática del supuesto problema del libre albedrío. Es incluso una Ética materialista, una Ética en la que quedan excluidos los absolutos. Una Ética que atiende al despliegue inmanente de nuestra actuación y que muestra la complejidad de lo humano como resultado de una actuación efectiva” (García del Campo, 2008: 168).

Es imposible concluir de ello que se ha propuesto una consideración moral, moralizante, menos aún la creación de una nueva iglesia de la cual él sería el padre. Esta reflexión que aparece como uno de los planteamientos o lecturas contemporáneas de Spinoza, no ha dejado de producir sorpresa, aún cuando su hallazgo fue relativamente tardío para esta investigación, debido a que se funda en un libro de muy reciente aparición titulado, *La no-excomuni3n de Jacques Lacan. Cuando el psicoanálisis perdi3 a Spinoza*, del autor José Attal y que ha sido anunciado por Pablo Peusner en su blog *El psicoanalista lector*. Peusner destaca para la reseña del libro la siguiente cita:

Spinoza abri3 así la vía a una nueva religi3n o religiosidad que deba inspirar una forma absolutamente nueva de sociedad, una nueva clase de Iglesia. Se convirti3 él solo en el padre de esta nueva Iglesia, que deba ser universal de hecho y no sólo de principio, como otras iglesias, porque ya no se asentaba sobre ninguna revelaci3n positiva. Era una Iglesia donde los que se consideraban autoridades no eran sacerdotes, ni pastores, sino filósofos y artistas, y cuyos fieles pertenecian a los círculos de hombres acomodados y cultivados. Era de la máxima importancia para esta Iglesia que su funda-

dor no fuera un cristiano sino un judío que había adoptado de manera informal un cristianismo sin dogma y sin sacramento.<sup>4</sup>

Siendo una lectura que pone patas arriba todo el sistema de Spinoza, pero que se pretende una lectura que actualiza y da vigencia a su pensamiento, se hizo imposible en las conclusiones de la investigación no destacar los puntos que tal afirmación desconoce del pensamiento de Spinoza.

En primer lugar, ¿cómo pensar que un hombre que ha practicado de manera tan cuidadosa la renuncia al dominio de los hombres y con ello la posibilidad cualquiera de que un pensamiento colectivo le impida mantener la independencia de su propio pensamiento, habría pensado que él podría formularse como el padre de una nueva iglesia? Si justamente hemos dicho desde el comienzo que la herejía de Spinoza al realizar el paso de la creación a la inmanencia consistió en dejar a la humanidad sin padre, entendido a la luz del psicoanálisis como una ética que implica no sólo acostumbrar a los hombres a vivir sin ilusiones, sino a poder ir más allá del padre, aunque a condición de poder servirse de él.

En segundo lugar, ¿sería acaso posible pensar una iglesia sin dogma y sin sacramento? ¿Cuál podría ser la causa que habría de promover la reunión o la asamblea que convoca en esa iglesia? O peor aún, ¿en esa religión? dado que ambos términos inequívocamente invocan el hacer grupo, el hacer colectivo, reunirse en torno a algo, algo que haga causa, aún cuando su sentido no sea religioso, como no lo es para Spinoza. Lo que en Spinoza convoca a una tentativa de cooperación es el sentido político que le da al definir que nada es más útil a un hombre que otro hombre y al definir la libertad como el medio a través del cual “el hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según leyes que obligan a todos, que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo” (Spinoza E IV proposit. LXXIII). La cooperación y el consentimiento con la utilidad común librarían al hombre de vivir expuesto a las pasiones que le merman la potencia de actuar y en consecuencia de vivir. Pero no hay en Spinoza un llamado a reunir las muchedumbres en su nombre.

En tercer lugar hay en Spinoza un tratamiento muy específico de la función del Otro a través de la función de Dios, sustancia, naturaleza. Sin duda el paso de la relación con Dios como creador a su inmanencia es un vuelco contundente con el cual Spinoza mueve al hombre del rebaño de la religión al Estado democrático, de la alienación y la servidumbre a la libertad y la cooperación. Con ello, Spinoza no deja más al sujeto a merced de una voluntad, las más de las veces caprichosa, de la figura de un Dios antropomórfico que puede amar, odiar o preferir a sus creaturas. Entonces, ¿es posible sostener la idea de que el padre de esa nueva iglesia

---

<sup>4</sup> Recuperado de: <http://elpsicoanalistalector.blogspot.com/2012/05/jose-attal-la-no-excomunion-de-jacques.html>

spinoziana podría ser no un cristiano sino un judío que había adoptado de manera informal un cristianismo sin dogma y sin sacramento? ¿De dónde erigir de nuevo una visión antropomórfica, cristiana en la obra de Spinoza? Más bien es claro que su estrategia es movilizar todo lo que ha venido del padre creador como mensaje para dominar las multitudes y situarlo en lo real, en la naturaleza.

Ahora bien, ¿cómo comprender esa solución? Es la pregunta psicoanalítica que se puede hacer para comprender el movimiento de Spinoza. ¿Es una exclusión del Otro? Lo que daría respuesta en la vía de aquellos que lo han considerado ateo. Más bien, la solución planteada por la filosofía de Spinoza implica haber producido un movimiento que va del Otro simbólico al Otro real. Spinoza lleva a Dios del lugar del padre supuesto de la creación a la ex-sistencia de Dios, Dios inmanente, Dios sustancia, substancia como substrato, como lo que subyace. Spinoza tal vez, como pocos, ha hecho la experiencia de una relación con Dios que le pone de presente la imagen de un Dios feroz, persecutor, que puede mal decir y borrar del universo simbólico a un sujeto si no obtiene de su parte la obediencia irrestricta.

Por otros medios, el psicoanálisis nos revela de igual manera que ese Otro tiene por su propia condición la particularidad de representar una situación paradójica, pues encarna simultáneamente el amor y la tendencia hostil; la protección y la amenaza; la garantía y el desamparo. Ahora bien, las respuestas que ambos dan son opuestas, no tenemos en este punto convergencia entre el tratamiento que hace Spinoza y el que hace el psicoanálisis. Mientras que la inmanencia libera al sujeto de la voluntad caprichosa del Otro, dado que Dios no obra por voluntad, Dios no ama, ni odia, el psicoanálisis nos muestra que frente a esa instancia que no es inmanente al sujeto sino justamente su exterioridad, su alteridad radical, aún que es íntima al sujeto, la respuesta del sujeto, su defensa primera es, sin embargo, un núcleo en el cual se estructura una alienación esencial, no la libertad, tampoco la libertad como posibilidad de elegir entre el bien y el mal. Ese punto de la elección estructura una posición de dependencia que instituye la relación del hombre con el deseo como deseo del Otro. La dependencia en Spinoza sería contingente; en el psicoanálisis, estructural.

Ahora bien, esa oposición no excluye que haya en ambos una convergencia en cuanto uno y otro descartan la idea de que el hombre pueda ser libre. Ni libre en sí mismo, ni libre a la hora de elegir entre el bien y el mal, por ejemplo. Más bien, en ambos casos, se puede definir como convergente la convicción de que el sujeto aún sabiendo qué es lo mejor y lo que le conviene, elige lo peor. El hombre en Spinoza está a merced de la fortuna que lo arrastra una vez en una dirección, otras en otra. No sabe qué hacer, la lógica de las

pasiones es justamente esa que lo mueve sin conocer la causa adecuada. El sujeto freudiano (que él llama Yo) está sujeto a las servidumbres. En Lacan no hay duda que la alienación es condición y no contingencia.

Un eje de reflexión que no puede dejarse por fuera a la hora de mostrar los modos de articulación que nos hemos propuesto es la consideración sobre el término *mens* empleado por Spinoza y cuya traducción, en términos generales, ha tomado la vía del alma. Una hipótesis de trabajo nos llevó a afirmar que en Spinoza la reforma del entendimiento se hizo dando al *mens* una estructura de lenguaje.

Esta vía, entonces, da el verdadero soporte a la distancia medida, o al trayecto que va desde el entendimiento, por fuera de la razón que está en la mira de su ética, hasta el Bien-decir como fundamento de la ética en el psicoanálisis. El uno que busca un decir sin equívocos, sin engaño, haciendo un correlato entre la cosa y su idea. El otro, que como producto de la misma experiencia originaria, funda su ética en un reconocimiento de lo real imposible de decir, en la distancia radical entre la Cosa y su representación. El uno acude a la geometría como recurso para la certeza, el otro a la topología como recurso para situar la dimensión de lo extranjero íntimo que constituye la verdad inalcanzable del sujeto. Lacan le dará luego el estatuto de sustancia gozante al significante: en eso Lacan es Spinoziano. Las leyes que rigen al hombre de Spinoza son las leyes de la naturaleza; las leyes que rigen al hombre freudiano son las leyes del principio de placer; las leyes del sujeto lacaniano son las leyes del lenguaje. Pero las leyes del lenguaje consideradas no solo en su dimensión simbólica, sino de manera muy particular por el lenguaje en su estructura, en su esencia, como “lalengua” que remite al lenguaje en su inscripción original como marcas de goce. Es lo que lo lleva a decir que un discurso es sin palabras. Con ello lleva el problema al dominio de lo Real como lo que está ya ordenado por el discurso. Antes de que cada uno empiece a hablar, ya está inscrito como un orden de goce previo, lo que le da a ese real el estatuto de un a priori particular.

Ahora, lo que parece ser un punto de divergencia podría ser también un punto de convergencia, ese modo de conocer por la inmanencia que da una aproximación, como un goce de la Cosa, y que en Spinoza pareciera ser del orden de un nivel más “elevado” de conocimiento, ¿no es en cierta medida un retorno a la esencia? ¿al origen? Es decir que ese tercer género de alguna manera tiene que hundir sus raíces en el fundamento, en lo originario, que sería lo que Lacan llama lo real, lo que funda la relación del sujeto con el goce, aún cuando ese real en el psicoanálisis esté anclado justamente en el punto que Spinoza rechaza. Rechaza no por capricho, sino, como se ha expuesto, por ser un registro que no le da confianza, que supone engañoso.

Entonces, hay una especie de inversión dialéctica entre aquello que Spinoza intenta excluir y lo que Freud eleva al primer plano de la experiencia —y precisamente no sólo como modo de percepción y conocimiento, sino como resorte del pensamiento ético en el inconsciente—. No por haberlo situado en el primer plano, desconoce Freud que se trata de un modo “mutilado”, “parcial” y “engañoso”, incluso mentiroso, y que haya que decirlo. Pero el movimiento de Freud no es buscar un modo más perfecto, sino arreglárselas con lo que hay, no es una imperfección en nuestra naturaleza, sino nuestra naturaleza misma.

Efectivamente aquello que se percibe de vistas y de oídas es lo que Freud nos revela como siendo los problemas esenciales. Lo que Spinoza excluye en el *Tratado de la reforma del entendimiento...*, son los problemas justamente sobre el origen, “dicen que nació...”, “que mis padres fueron” (Spinoza, 1989: 32). Tiene razón al considerar esa primera relación con el mundo y con el Otro progenitor como una experiencia incierta, mutilada, confusa. En ese sentido, Freud es de la opinión de Spinoza, pero ¿basta con decir que esa exclusión señala la oposición esencial entre ambos?

No hay duda que tanto Freud como Spinoza perciben en el origen la fragilidad humana, su dependencia del Otro del amor. No hay duda de que esto es percibido por el filósofo y además no hay duda que él ve en esa dependencia del amor el camino a la perdición. Freud también, pero sabe que es quizá el único medio por el cual el sujeto puede subsistir. Spinoza también lo sabe. Freud sabe que si el sujeto pierde ese objeto de amor se verá envuelto en un doloroso proceso llamado duelo; Spinoza lo sabe, pero pretende erradicar el sentimiento de tristeza y de pesar que suelen sobrevenir cuando se pierde un objeto amado, asegurándonos en un objeto de la certeza, de la beatitud y de la libertad, ese objeto tiene el nombre de Dios. Freud sabe que la dependencia del amor de los padres lleva a los hijos a considerar como bueno lo que los padres consideran bueno, sin mediar una decisión propia. Spinoza lo sabe, pero es parte de la alienación que pretende excluir al prescindir de todo aquello que viene del otro, “de oídas” y puede inducir a error. El engaño y la mentira en Freud, por supuesto, están situados, como para Spinoza, a la base de la experiencia a través de la cual “nuestra naturaleza”, en este caso el inconsciente, conoce la realidad de la cual se hace parte originariamente, pero él eleva esa mentira al estatuto de una proton-pseudos, mentira original.

El psicoanálisis cuenta con ese error, sin duda lo incluye como estructural. Como se ha mostrado en su momento, Freud deriva de una experiencia originaria que bien podría tener el carácter de una experiencia vaga, no fundada en la razón, más bien fundante de lo que de razón puede ser considerado en el psicoanálisis: el inconsciente.

Por eso Lacan nos recuerda que aquello de lo que se trata es de retornar a las articulaciones lógicas, silogísticas, que siempre fueron consideradas por los éticos, pero a las que Freud da necesariamente otro alcance. ¿Y qué significa este nuevo alcance? Lacan le da al inconsciente freudiano el estatuto de escritura, de escritura y de gramática y nos dice, precisamente, que el *orthos logos* para el psicoanálisis tendría que ver con el modo de organización lógica del inconsciente, escrito como la “lalengua” y no como un lenguaje y que por esta razón ese *orthos logos* no puede guiarse por premisas universales.

Ahora bien, ¿es tan radical la oposición? ¿El tercer de género de conocimiento de Spinoza no encierra de alguna manera la forma de aproximación a lo real de Lacan? ¿Un real que no engaña, como siendo lo que viene siempre al mismo lugar?

Si Spinoza ha debido recurrir a la geometría para dar un tratamiento de lo real de las pasiones, Lacan nos recuerda que “el inconsciente debe situarse a nivel de elementos, de compuestos lógicos que son del orden del logos, articulados bajo la forma de un *orthos logos* oculto en el núcleo del lugar donde, para el sujeto, se ejercen los pasos, las transferencias motivadas por la atracción y la necesidad, la inercia del placer [...]” (Lacan, 1988: 45). Lacan recuerda que el recurso al discurso de la matemática se hace “para extraer lo incompleto de lo inconsistente, lo indemostrable de lo irrefutable, y hasta por anexarle lo indecible al no lograr excluirse de la demostrabilidad, nos pone tanto contra el muro de lo imposible como para que brote el “no es eso”, que es el vagido que clama por lo real” (Lacan, 1984: 21). El recurso geométrico en Spinoza es, pues, un recurso correlativo de la materia de que se ocupa. En este aspecto Lacan marca una diferencia en su recorrido de punta a punta pues si, como es sabido, dedicó su juventud a la lectura de la *Ética* de Spinoza, a extraer su cartografía general, al final, en su seminario 25, el que él titula *Momento de concluir* (1977-1978), Lacan vuelve sobre esa obra específicamente para objetar o superar la función de la geometría, el *mos geometricus*. “La geometría es un fantasma”, dice Lacan, es el fantasma de Spinoza, mediante el cual aspira a cernir el real todo sin vacío, sin falla, sin agujero, mientras que la topología, el recurso de Lacan, no es sin el agujero central que define la topología del sujeto. Y ello es lo que se constituye en la virtud, virtud en el sentido ético de la palabra.

¡La virtud del significante! Efectivamente es así como Lacan concibe la única virtud, se podría decir que la única virtud considerable para la ética del psicoanálisis, es lo que Lacan llama la virtud del significante, la cual, en su dimensión más radical, se manifiesta como lo que el sujeto puede constatar cuando hace series significantes, es que él falta en la cadena.

En Lacan, esa virtud del significante y el sujeto están estrechamente articulados: “el sujeto es en su origen y como tal la elisión de un significante, el significante que saltó de la cadena” (Lacan, 1988: 270). La relación del sujeto al Otro en esa exterioridad radical, en su dependencia del significante, lo define como falla en ser, el sujeto separado de su ser. Spinoza, en cambio, repara esa falta pero no en la dimensión simbólica o la dimensión religiosa de una creencia que sostiene la existencia del hombre en el mundo y le augura una vida eterna como recompensa. Él lo sitúa en lo real, bajo lo que puede decirse como “en lo real no falta nada”. Uno se pregunta si con el movimiento hacia la inmanencia se puede afirmar que Spinoza no espera nada de Dios. En el sentido de no esperar ayuda de nadie. O al contrario, obtiene de la inmanencia la garantía de ser parte de la sustancia. Y al estar sujeto a las leyes de la naturaleza en general, lo exime de toda posibilidad de sujeción al Dios caprichoso y feroz sin estar tampoco a merced del deseo del Otro. Dios no desea, Dios es conatus.

Es por esto que Lacan dice que lo que se creyó el panteísmo en Spinoza, no es “nada más que la reducción del campo de Dios a la universalidad del significante, de donde se produce un desapego sereno, excepcional con respecto al deseo humano” (Lacan, 1977: 278). De ese modo, el deseo en Spinoza depende de la universalidad de los atributos de Dios. Spinoza, que no puede por razones subjetivas sostener el *Glauben* de la creencia, y no pudiendo fundar la fe resuelve este imposible dando a Dios el estatuto de la sustancia vital que promueve y preserva la existencia.

De la falta que se injerta en lo real a lo real sin falta. Spinoza asegura una garantía de ese modo. Ahora, ¿dónde la encuentra Lacan? No en la relación de dependencia del sujeto al deseo del Otro, porque esa dependencia lo mantiene a la deriva, no la obtiene tampoco de las leyes del significante: metáfora y metonimia, la obtiene en la Cosa, *Das Ding*, como efecto, núcleo mismo de la ley del significante. Es ahí donde va a localizar la *Sicherung* (el aseguramiento, la garantía). Lacan dice que no es una ley que tenga una garantía en el sentido de la *Sicherung* kantiana, bien puede ser “una ley de capricho, arbitraria, también de oráculo, una ley de signos donde el sujeto no tiene garantía alguna” (Lacan, 1988: 91), pero más adelante dice “mi tesis es que la ley moral se articula con la mira de lo real como tal, de lo real que puede ser garantía de la Cosa” (Ibíd.: 95). ¿Cómo se puede resolver esta aparente contradicción? Propongo considerarlo de la siguiente manera: Lacan tampoco deposita la garantía en el Otro, en tanto simbólico, sólo se ofrece como garantía posible, en lo real, en lo que ya define en este seminario como siendo lo que vuelve siempre al mismo lugar. Allí hay que introducir entonces el *Das Ding* caracterizado por su exigencia de repetición “encontrar lo que se repite, lo que retorna y nos garantiza que retorna siempre al mismo lugar” (Ibíd.: 94).

Si en Spinoza el deseo es la “vía regia” para alcanzar la felicidad y la verdadera libertad, en el psicoanálisis la relación del hombre con el deseo es una relación en impasse, pero es precisamente de este impasse de donde obtiene toda la potencia que en el Seminario 7 se ve, pues su dimensión paradójica demuestra que una cara del deseo apuesta por la vida, la otra cara empuja a la muerte y no tiene el psicoanálisis esa concepción del deseo como empuje a preservar la vida de Spinoza. Lo que en Spinoza es del orden de lo necesario, en el psicoanálisis es del orden de la contingencia.

Sin embargo o precisamente por esto, la única afirmación que en Freud tiene el valor de ser enunciada como un deber es aquella que dice que “soportar la vida es el único deber de todo ser vivo”, y si de ello se deriva en Spinoza una ética de lo necesario que se opone a las ilusiones, supersticiones, en Freud se podría decir que el enunciado central de lo que “no puede ser de otra manera” implicaría acostumar al hombre a vivir sin ilusiones.

He ahí el quid del problema, el núcleo que Spinoza toca, pero contrario a lo que los seres religiosos esperan no es el sometimiento, sino ese “aprender a renunciar al padre” lo que saca al hombre de su impotencia. El correlato freudiano es justamente “acostumar al hombre a vivir sin ilusiones”, despojarlo de toda imaginación, superstición, que la sed de autoridad le puede ofrecer, y el afán de tapar la inconsistencia. El fin de remover los ideales, las ilusiones humanas, es situarlos como certezas y no como ilusiones. Llevar las ilusiones a un punto de certeza es quitarles su carácter exterior que ha sido asimilado desde la proyección de la autoridad originaria de las experiencias infantiles.

Ahora bien, si se pueden situar diferencias importantes y tal vez esenciales entre estas dos éticas, a las que, no hay que olvidar, las separan tres siglos, tres siglos no solamente representan una diferencia en años, sino que implican todo el progreso que se ha producido en el campo de la ciencia, y de la filosofía, así como esos trescientos años entrañan el surgimiento no previsto de ninguna manera del psicoanálisis, debo subrayar, para concluir, que si la búsqueda de lo que se llamaría una ética del psicoanálisis lleva a Lacan a dar cuenta de las relaciones del hombre con lo real y lo real en su relación con el lenguaje y este lenguaje llevado a su dimensión real mismo como la *lalengua*, Spinoza mismo se ve llevado necesariamente al final de su vida a re-construir él mismo una gramática de la lengua hebrea como el recurso para establecer el correlato de la verdad.

¿Desembarazar la lengua de los equívocos, reinscribirla en el orden significante, no es acaso pretender eliminar su malentendido fundamental? Suponer la existencia de una lengua bien hecha, ¿no sería intentar

suprimir la emergencia de lo real? Lo real como lo articula en el sujeto la letra y el goce. La lengua no solamente implica el equívoco, el malentendido estructural, sino también las marcas del goce en el sujeto. Esta es la vía que finalmente nos deja la ética del psicoanálisis, no se trata de restituir el sentido, sino poder llegar al límite en el que ya no pudiendo esperar ayuda de nadie, el sujeto hace su experiencia en la Babel que lo ha constituido y puede tocar “hasta su término último qué es y qué no es” (Lacan, 1988: 362).

La vía para alcanzar finalmente lo real imposible en la Ética del psicoanálisis está anunciado en el final de la enseñanza de Lacan como ética del *Bien-decir*. De manera provocadora, si Lacan ha dicho que en el psicoanálisis no hay el Bien soberano, se desliza, sin embargo, para calificar el Bien al cual apunta en verdad: al *Bien-decir* como único acceso a lo real.

*Bien-decir* definido como el deber de localizarse en la estructura que remite de nuevo al problema de las relaciones del hombre con el deseo. Ahora bien, ¿qué quiere decir localizarse en la estructura? Encontrar las coordenadas de lo que el sujeto ha sido en relación con su deseo como deseo del Otro. Localizar su posición como objeto respecto de ese deseo, pero también localizar la dimensión de lo que se llama ceder en el deseo.

Localizarse en la estructura significa también aislar los significantes  $S_1$ , significantes del goce, los que no remiten al  $S_2$ , la letra que implica la huella, la marca del goce que ha operado como ley en el inconsciente. Esa ley en el inconsciente, que aparece como reducto del análisis, es lo que Lacan llama el *sinthome*, como el modo singular de goce, como lo irreductible, como lo que es. Ese *sinthome* tiene en Lacan una articulación borromea, pues es lo que viene a anudar los registros real, simbólico e imaginario, pero los anuda en la dimensión de agujero, no de plenitud o ausencia de vacío. Es por eso que Lacan dice que lo que el sujeto conquista en el análisis es su propia ley, no lo irreductible, sino el resto mismo. Lo que no lo exime de una elección-acción que le permita encontrar su vía y pagar el precio por el franqueamiento requerido, sin el cual no podrá más que permanecer alienado al servicio del bien del Otro.

Entonces concluyamos. Si Lacan tiene en su modo de servirse del lenguaje un movimiento que va del inconsciente estructurado como un lenguaje —para referirse al inconsciente freudiano, simbólico, de acuerdo con el cual los síntomas son mensajes cifrados dirigidos al Otro— al inconsciente estructurado como la lengua, es decir un inconsciente real constituido por los vestigios, huellas, marcas de goce de los encuentros primeros con el Otro, en Spinoza hemos supuesto igualmente una estructura de lenguaje simbólico encadenado en series de representaciones para los primeros géneros de conocimiento, pero igualmente en él, el paso a su tercer género de conocimiento es un paso a una estructura de lo real. Efectivamente hay en los dos

una relación entre esta estructura y un goce. Lacan define su *Bien-decir* como un decir que satisfaga, hay una satisfacción inédita al final del análisis. Spinoza aspira con su *entendimiento* a un goce inédito, nos deleitamos cuando percibimos la Naturaleza en su esencia, no sin el objeto, sino en su plenitud, eterno, infinito.

### Referencias bibliográficas

- García del Campo, J. P.** (2008) *Spinoza o la libertad*. Barcelona, España: Montesinos.
- Lacan, J.** (1988) *Seminario libro 7, La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J.** (2010-2012) Acta de fundación. En *Textos instituyentes*. Directorio Edición de Foros del Campo Lacaniano.
- Lacan, J.** (171) La dirección de la cura y los principios de su poder. En Tomás Segovia (Trad.) *Escritos 1*. Buenos Aires, Argentina: siglo veintiuno editores.
- Lacan, J.** (1977) *Seminario libro 11, Los cuatro principios fundamentales del psicoanálisis*. Barcelona, España: Paidós.
- Lacan, J.** (184) El Atolondrado. El atolondradicho o las vueltas dichas. En *Escansión 1. Publicación psicoanalítica* (pp. 15-72). Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J.** (1977-78) *Momento de concluir*. Inédito. París, Francia. Recuperado de Folio Views 4.2.
- Misrahi, R.** (175) *Spinoza*. Francisco López Castro (trad.) Madrid, España: EDAF.
- Spinoza, B.** (195) *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducción, introducción y notas de Vidal Peña. Madrid, España: Alianza.
- Spinoza, B.** Tratado de la reforma del entendimiento. Lelio Fernández y Jean Paul Margot (Trads.) Madrid, España: Tecnos, 1989.