

El deseo de la ley

Enrique Lynch

A) Preliminar

Desde su fundación por Sigmund Freud, el psicoanálisis se ha autopresentado como un discurso capaz de dar respuestas alternativas al tradicional abordaje filosófico de las relaciones que la *psyché* establece con el mundo y con sus propias ensoñaciones –que Freud denominó “libidinosas”. Es sabido que esa freudiana voluntad de presentarse como alternativa a la filosofía pasa a ser excluyente en Lacan y, por momentos, se convierte en abierta rivalidad. En su personal versión del freudismo –recordemos que el programa de la obra y la enseñanza lacanianas se puso en marcha como contribución a una lectura profunda y renovada de Freud– Lacan sostiene que el psicoanálisis no solo corrige o complementa el discurso de la filosofía, sino que está llamado a ser la superación de esta. En suma: que el lacanismo es –cuando menos en la pretensión de quienes lo practican– una especie de *posfilosofía*.

Personalmente, los avatares de esa voluntad de emulación o de superación no me interesan en absoluto; y menos todavía me interesa verificar si el psicoanálisis ha tenido o no éxito en su proyecto. Lo verdaderamente interesante es apuntar que, igual que muchas otras tentativas de “desbanco” a la tradición filosófica, el psicoanálisis ha acabado por *hacer filosofía*; aunque por supuesto la suya sea filosofía *sui generis*. No es algo nuevo. Lo mismo les ha sucedido a los llamados “filósofos analíticos” que, contra sus acendrados prejuicios positivistas, finalmente han tenido que ocuparse de la ontología. Y lo mismo ha ocurrido con ese combinado de antropología cultural, conductismo a la Skinner y estadística, conocido como “psicología evolutiva” cuando ha tenido que enfrentarse con la definición de la condición humana. Asimismo, la llamada “psicología o ciencia cognitiva” acompañada de la neurociencia de moda, ha demostrado ser una reedición de la gnoseología de toda la vida, aunque con ribetes materiomecanicistas. Y no digamos la astrofísica, que ha desembocado en la metafísica por caminos inesperados e inextricables...

Parecería que todos los programas antifilosóficos cumplen un mismo proceso que se repite una y otra vez. Aparecen llenos de brío con la intención de abordar las cuestiones filosóficas y dismantelarlas, pero no pueden escapar al delirio, que es consustancial a cualquier teoría, y –qué le vamos a hacer– acaban implicándose con ellas. El psicoanálisis, que es bastante más delirante que las demás antifilosofías, no ha sido una excepción a esta tendencia. Proponerse contra la filosofía para terminar contribuyendo a ella es destino un tanto irrisorio, pero resulta saludable para todos, filosofantes y antifilosofantes, pues las antifilosofías, incluso las más cerriles e intolerantes, sea que consigan o no su cometido, son una ayuda inestimable para revisar los viejos principios y eventualmente sustituirlos por otros, o incluso para descubrir nuevos enigmas en terrenos donde parecía estar todo resuelto.

A la filosofía le ocurre lo mismo que a la sangre real: cada tanto conviene que la estirpe se renueve con algún matrimonio plebeyo para evitar que la endogamia y el aburrimiento estropeen la descendencia futura.

Por otra parte, confieso mi simpatía por las irreverencias (para)filosóficas, sobre todo si

son inteligentes y se llevan a cabo *con razón*, así que la deriva antifilosófica de Lacan me pareció especialmente estimulante. Sin embargo, dada la trascendencia de *Kant con Sade*, la extravagancia del texto acabó por despertar las inevitables sospechas racionalistas que inspiran a cualquier filosofante. Así pues, me puse a estudiarla para averiguar si la tesis tan provocadora que contiene estaba o no apoyada en un argumento sofisticado, a sabiendas que un sofisma no tendría por qué descalificarla, puesto que los sofismas siempre conllevan una *especie de verdad*. La historia del pensamiento está llena de formulaciones sofisticadas o inconsistentes que no obstante continúan vigentes y son ampliamente respetadas.

En el caso de *Kant avec Sade*, no solo se sugiere que Kant es un sádico y Sade un pequeñoburgués, sino que en el fondo se pretende dismantelar el conjunto de la ética filosófica para, de forma subliminal, defender que debería ser sustituida por una teoría freudo-lacaniana del deseo inconsciente. La primera afirmación puede parecer una *boutade*, lo segundo en cambio son palabras mayores.

B) El texto

Hay cuando menos dos versiones de *Kant avec Sade* y las separan importantes diferencias. Por otra parte, me sorprendió comprobar que la versión en lengua original es tanto o más abstrusa y farragosa que la laboriosa (y fallida) traducción de Tomás Segovia, publicada por Siglo XXI a mediados de los años setenta del pasado siglo.

Parece evidente que Lacan disfrutó en vida (y aún sigue gozando después de muerto) de, cuando menos, dos venias inexplicables: en primer lugar, se le permitió expresar sus ocurrencias a golpe de *boutades* autopresentadas como tesis y a menudo acompañadas de alguna *performance* teatral para, a continuación, sin crítica ni alternativa ni prueba, verlas consagradas como artículo de fe. Véase por ejemplo su archicitada fórmula: “Lo inconsciente está organizado como un lenguaje.”¹ Parece una tentativa de poner al psicoanálisis a tono con la linguistería de moda en Francia a mediados del siglo pasado y, sin embargo, si se la examina con atención es su contenido es hartamente discutible: no solo atribuye una condición inequívocamente determinada (ser lenguaje)² a lo inenunciable e indeterminado y a pesar de que de ello no hay experiencia posible, como no sea un conjunto desordenado de síntomas, sino que además, si se afirma que es lenguaje, hay que presuponerle una gramática o algún tipo de código o de combinatoria arcaica que serviría para interpretarlo. ¿Pero cómo puede la consciencia desentrañar esa gramática y establecer sus reglas, si se trata de un objeto del que no es posible tener consciencia?

Algunas preguntas incómodas empezaron a rondarme: ¿cómo es posible que se publicara el galimatías *Kant avec Sade*? ¿Cómo pudo pasar este texto por las mesas de edición de *Le Seuil*, e incluso –previamente– por la redacción de la revista *Critique*, sin pasar previamente por una revisión a fondo? ¿Qué autoridad mágica tenía su autor para que nadie saliera al paso, no solo de sus argumentos, sino de la forma de exponerlos?: un mazacote informe de ideas sin revisar y muchas veces compuestas de meras asociaciones inarticuladas y tan inconexas como los balbuceos de un borracho. Aún más inquietante: ¿qué entendieron en verdad y qué han venido repitiendo los miles de lacanianos que se han “formado” con la traducción deplorable de un escrito que, de texto, solo tiene el haber sido impreso?

¿Quién le dijo a Lacan que se podía escribir a la manera de una libre asociación en una sesión psicoanalítica? La mayor traición que el lacanismo comete con relación al legado

de Freud está justamente en su estilo, que impuso una jergonza totalmente contraria a la escritura de Freud que –recordémoslo– fue un escritor extraordinario.

C) Vocabulario

Apunto a continuación algunas observaciones a propósito de los cambios aplicados al vocabulario en mi traducción.

Jouissance: No estoy seguro del origen de esta palabra en francés, pero sospecho que es un neologismo desarrollado a partir del verbo *jouir*, que significa gozar, disfrutar. En la segunda mitad del siglo pasado se puso de moda en Francia distinguir, de manera un tanto insistente y desde luego recursiva, el *plaisir* (entendido como complacencia, en un sentido –digámoslo así– intelectual o refinado o desinteresado) y la *jouissance*, el gozar, que los argentinos convirtieron en la palabra *goce*³. Por supuesto que en español existe la palabra “gozo”, pero los argentinos identifican el gozo con la dicha, pensada como una especie de exaltación en un sentido espiritual. “Goce” en cambio es para ellos un placer lúbrico, algo carnal, erótico o libidinoso, próximo a la *voluptas* romana. Sin embargo, si hemos de atenernos al estricto punto de vista freudiano, la diferencia entre placer y gozo (o goce) es retórica y –por lo gazmoña– casi jesuítica.

(Y si no, que le pregunten a Santa Teresa.)

Por consiguiente, *jouissance* aparece en mi traducción con el término pertinente en español, que es *gozo*, aunque lo mismo podría haberla traducido lisa y llanamente como *placer*.

L’Autre. Es muy significativo (aunque no del todo claro) que Lacan haya usado mayúsculas en este caso. ¿Por qué? Con toda seguridad para que “el otro” (*l’autre*), que puede ser sujeto u objeto, no se confunda con “lo Otro” (*l’Autre*), o sea, con la diferencia absoluta, que abarca todo lo que –de Dios para abajo– es diferente de nosotros. A saber, que no es ni sujeto ni objeto, sino absoluta alteridad, sobre todo con relación a nuestras aspiraciones y actos. Lo Otro es todo lo que resulta contrario a lo que hacemos y pensamos habitualmente. Explicado así, es una entidad metafísica. Así pues, cuando Lacan habla acerca del *désir de l’Autre*, entiendo que no se refiere al deseo que experimenta una persona o cosa y tampoco al deseo de un objeto, ni siquiera al deseo de un Otro inventado, imaginado, que –Dios sabe por qué– habría de ir con mayúsculas, sino que se refiere a lo diferente, a desear la diferencia en sí que, por otra parte, es la única manera razonable de pensar el deseo con independencia de cualquier objeto. Desear lo Otro es la misma aspiración de la metafísica de Schopenhauer: llegar a la voluntad que está más allá de la representación. Quienes hablan del “deseo *del* Otro” no solamente repiten una fórmula que no quiere decir nada, sino que no saben lo que dicen, ni por supuesto han entendido en qué consiste –según Lacan– el tipo de conducta trasgresiva que está asociada con el sadismo.

Fantasma. En francés este término quiere decir “fantasía” y no “fantasma”, como suele aparecer en la jerga lacaniana dominante. Fantasma en francés es *phantôme* que, o bien es una figura patética cubierta por una sábana, o bien uno de esos personajes que suelen aparecer en los dramas isabelinos. Con respecto a su concepto, me remito a las consideraciones que hacen Laplanche y Pontalis en su *Diccionario de psicoanálisis*, donde distinguen entre la imaginación corriente –ponerse a pensar en la mujer de tus sueños–, un tipo de fantasía que es más o menos consciente; y la llamada “fantasía

inconsciente”, es decir, el clase de experiencia que tiene un bombero que se mira al espejo y, en vez de ver la persona que es y que todos ven, se reconoce como Cindy Crawford.

Como la fantasía también involucra imaginación, Freud distingue entre la *Einbildungskraft*, literalmente, la facultad de darse imágenes a uno mismo, es decir, de imaginar; y *Phantasie*, fantasía inconsciente que, desde luego, es un supuesto, como todo lo referido a lo inconsciente. Naturalmente, se puede distinguir en español entre fantasía y fantasma, pero hacerlo solo conseguiría generar mayor confusión: no habría manera de evitar que un lector desprevenido confunda la fantasía con un personaje salido de una novela gótica. De hecho, eso es lo que me sucede a mí: cada vez que leo en algún texto lacaniano “fantasma” me imagino al padre de Hamlet; y me pregunto: “¿qué hace este individuo aquí?”

L’objet (a). Durante décadas he oído y leído acerca de esta entidad extraña, también referida –como *le petit (a)*. Los lacanianos lo presentan como una sola cosa “el-objeto-a”, cuya naturaleza, así descrita, es inextricable.

(Menuda excentricidad es llamar a una cosa, cualquiera que sea, “objeto a” [??]).

Pues bien, resulta que en *Kant avec Sade*, donde el bendito “objeto (a)” cada tanto comparece, se ve claro que es el *objeto sin más*. Lacan lo llama (a) porque esa es la etiqueta con la que figura en los dos diagramas que usa en su artículo; unos esquemas que, por cierto, confunden más de lo aclaran. Es (a) pero podría ser ómicron, zeta o X: porque es el *objeto* de toda la vida, es decir, lo que no es sujeto.

D) El argumento

Para dar fundamento a las conclusiones de mi lectura, voy a desarrollar (e intentar reconstruir) el argumento de *Kant avec Sade* según una serie de pasos que, lamentablemente, tendrá que ser larga.

1.- Lacan comienza por afirmar que el marqués de Sade –mejor dicho, lo que pasa en el *boudoir* sadeano– es un antecedente de la futura obliteración de la ética filosófica por parte de Freud.

2.- El principio fundamental que orienta dicha obliteración es que se puede alcanzar la felicidad haciendo el mal. Afirmación que, a la postre, es la antítesis de la eudemonía aristotélica.

3.- Sade o el sadismo son, pues, la verdad de la *Crítica de la razón práctica*. Kant sería entonces un sádico encubierto; y Sade, con su amplio despliegue de imaginación perversa elevado a regla de gozo, un pequeñoburgués con propósitos pedagógicos. Mejor dicho, aquél que enseña a los pequeñoburgueses, no cómo gozan sino cómo *han de gozar*. Esto, que podría haber sido expuesto inicialmente como hipótesis, es la tesis anticipada del ensayo y una pauta de interpretación con la que Lacan lee (y sugiere que todos los demás hagamos lo mismo) la ética kantiana. ¿Por qué en lugar de presentarla como hipótesis la puso como tesis? Porque una hipótesis es discutible y ha de ser probada; en cambio una pauta de interpretación psicoanalítica, no.

4.- Se está tan bien en el Mal como bien se está en el Bien. Bien o Mal no importan tanto como saber en qué consiste “estar (sentirse) bien”.

5.- O sea que se trata de entender la índole de la satisfacción o la complacencia del (en el) deseo. ¿Qué es estar bien sino haber satisfecho el (un) deseo? Pues bien, comoquiera que sea, esa satisfacción o complacencia, que produce placer o gozo, no es algo que la ética pueda explicar, puesto que la ética moderna es heredera directa del kantismo, que pone todo lo referido al gozo del lado de lo patológico. El programa explícito (de la *Crítica*) es conseguir una fórmula para que lo patológico (por represión, desvío, denegación, etc.) quede instaurado como razonable tras ser elevado a un plano lógico. En cristiano: hacer lógico lo que por su propia naturaleza no puede serlo. En suma, la crítica kantiana ha de encontrar una lógica donde hasta entonces nadie la había reconocido. Reproche que Lacan, como veremos, extiende a Sade, puesto que lo considera cómplice y discípulo de Kant ya que, en definitiva y de acuerdo con su interpretación, el sadismo pretende llevar el gozo del exceso y la trasgresión al orden de la Ley. En suma, al orden, sin más.

6.- Para que el sujeto esté (se sienta) bien, ha de experimentar algún tipo de placer en la relación con su objeto, pero este es tan limitado y efímero como el placer que dispensa. Tan efímero es, que no se puede establecer una ley que rijan todas las relaciones posibles con ese contingente bien (bienestar), que puede sentirse, pero no *necesariamente*. Ocurre lo mismo que Kant observa a propósito de la belleza, que es posible, pero también es contingente. Bien puede suceder que, respecto del mismo objeto, unos reconozcan su condición bella y otros no; y, como el conocimiento crítico quiere hallar la ley en el fenómeno, la pregunta es: ¿puede haber legalidad cuando se trata de un fenómeno contingente? Por supuesto que no. Por lo tanto, Lacan entiende – correctamente – que la ley moral de la que habla Kant solo se aplica a las condiciones formales de la experiencia, pero no a la experiencia en sí. Para paliar esta deficiencia viene Sade, con su velada intención de llevar la máxima de la moral kantiana al ámbito del deseo y de paso extender esa legalidad a la experiencia del gozo, sin contradecir la libertad individual: kantianamente somos libres de gozar, de forma salvaje o no. En última instancia, el sujeto es libre de sentir(se) o no bien.

7. Ahora, el Bien (bienestar) no es lo mismo que lo *bueno*. Distinción importante, pero que –lo mismo que la distinción entre placer y gozo–, en mi opinión, es algo gazmoña. Para darle autoridad, Lacan presume de haberla extraído de la diferencia que establece la lengua alemana entre *Wohl* (bien, bienestar) y *daß Gute* (el Bien, lo Bueno). ¿De dónde procede “el sentido de lo bueno” que sería universal porque sobrepasa cualquier objeto que nos produzca bienestar (un *bonum sibi*, el bien para uno mismo)? De una voz interior que llama a excluir toda preferencia que esté movida por pulsiones o sentimientos. Esas preferencias son *lo patológico*; calificación que parece fuertemente influida por el pietismo de Kant. Sin embargo, no está claro por qué Lacan la asume como propia. ¿Piensa acaso que, desde la perspectiva del deseo, hay una diferencia real entre el bienestar y lo bueno?

8.- De todas formas, el argumento sigue con la observación de que, en la *Crítica*, lo bueno (el Bien) aligera la carga (culpa) que se supone (esto también tiene matices protestantes) genera el placer que reporta un objeto. Lectura sesgada de la moral kantiana, pues lo que en verdad hace Kant es admitir que la variedad infinita de los objetos de deseo no autoriza a establecer racionalmente cuáles son buenos y cuáles experiencias son moralmente aceptables. La razón crítica, por lo tanto, solo se permite ordenar los juicios morales *por la forma* del juicio, de acuerdo con una “universalidad”

que es solo pensable pero nunca efectiva. Sin embargo, Lacan interpreta esta condición meramente formal y racional como un enunciado.

9. En cualquier caso, de acuerdo con la voz de la consciencia que establece lo Bueno, el sujeto abandona toda relación libidinosa con el objeto. Se limita a *razonar* moralmente acerca de sus actos de tal modo que –sugiere Lacan– en el lugar del objeto Kant coloca la Ley. Mejor dicho, su enunciado, que se expresa como la voz de la consciencia moral.

10.- Un enunciado que es propiamente una *máxima*, es decir, un precepto subjetivo que, como en el juicio estético, es mera disposición del sujeto para hacer que su experiencia de la belleza sea compatible con la de los demás. Si en materia de belleza la universalidad del juicio solo es ejemplar, la máxima individual funciona *como si* fuera universal, pero no lo es: solamente aspira a serlo. En este punto Lacan observa correctamente que la pretendida universalidad de la máxima moral en el fondo se sostiene en un juicio práctico y, por tanto, interesado.

11. De todas formas, la ética kantiana sanciona que esa máxima individual deba ser pensada como ley universal. ¿Qué clase de compromiso se impone el sujeto en relación con su máxima elevada a la condición de ley universal? Lacan compara el vínculo del sujeto moral con ese precepto con la relación entre un banco y un individuo que deposita una cantidad de dinero. El depósito (y las correspondientes garantías que se reclama al depositario por parte del depositante) quedan convalidadas, pero solamente por un supuesto. El “estatuto moral” del depositario no puede ponerse en duda, de lo contrario la relación entre el banco y el cliente jamás tendría lugar. La irracionalidad del vínculo queda aún más clara en la frase “Menos mal que existe Polonia porque sin Polonia no habría polacos”. Es decir, si no existiera la máxima enunciada en términos de ley universal, la conducta buena –y el bienestar consiguiente– no podría darse. Somos buenos solo porque obramos de acuerdo con nuestras máximas que tienen forma de ley.

A título de digresión, cabe observar que el acto de poner en resguardo una cantidad de dinero en un banco con la confianza ciega de que este, por ser tal, habrá de devolvernos el depósito –es decir, será fiel a su compromiso (moral) con nosotros– es del orden del pensamiento mágico. En suma: no es en modo alguno racional.

12.- Así como la fidelidad al compromiso del depósito por parte del banco es un supuesto que solo puede verificarse *ex post*, cuando ya hemos corrido el riesgo, también el Bien es una condición meramente formal. Como nada nos asegura que vayamos a alcanzarlo porque obremos bien, ¿por qué no pensar que podríamos lograrlo obrando mal? La *bondad* (la buena intención) de la máxima que guía una acción en pos del bienestar del sujeto, es algo que se supone, pero que no se confirma jamás. Nada impide que en lugar del Bien esté el Mal que, por otra parte, parece que a algunos individuos les sienta de maravilla. Aquí estaría, según Lacan, la *trouvaille* del Divino Marqués, que en cierto modo queda confirmada por esta frase de Aileen Wuornos, una norteamericana asesina en serie:

They say it's the number of people I killed, I say it's the principle.

13.- El punto crucial de la interpretación lacaniana de *La Philosophie* [...] es pues, la operación de fusión de Kant y Sade, que queda formalizada en la máxima lacano-sadeana:

“Tengo derecho a gozar de tu cuerpo, digan lo que digan, y ejerceré este derecho sin limitación alguna que coarte mi capricho de someterlo a las sevicias que me vengan en gana.”

Extrañamente, la frase aparece entre comillas, como si fuera una cita textual de otro, lo que en ningún caso es. A partir de esta fórmula surgen una serie de paradojas.

En Sade, el gozo es el testigo exclusivo del deseo. Su signo. Para el sujeto sadeano no es tanto una necesidad o una obligación cuanto un *derecho*. El derecho a ser feliz como sea, que se ha de asumir libremente en los términos de la máxima que, pese a no ser impuesta por imperativo de una ley moral, adopta una generalidad suficiente, aunque no universal: “no se nos impone a todos, sino que es válida en todos los casos” Tiene la lógica pretensión de ser moral. Y, por otro lado, “excluye la reciprocidad”: lo que deseo y me siento libre de hacer contigo no te autoriza a hacer lo mismo conmigo.

14.- Por su naturaleza propia y porque así lo establece su máxima, el deseo no tiene límite. Por consiguiente, el sujeto sadeano se somete a dos imperativos contradictorios: de una parte, desear sin límite legal; y de otra parte, hacer del deseo ley (máxima). Enfrentado a la irresoluble contradicción de pretender ambos imperativos, el sujeto sadeano se escinde en sujeto del enunciado (desear) y sujeto de la enunciación (máxima). A consecuencia de esta escisión la sociedad imaginada por Sade queda atrapada en una paradoja: sanciona como Ley el ejercicio de un derecho al gozo que solo sería tal si infringiera cualquier limitación moral, si fuera *contra* las leyes. Dos imperativos que la máxima nos impone como... *lo Otro*.

¿Pero qué demonios es lo Otro? Por aproximación: lo Otro es lo que está más allá del objeto y “más allá del principio de placer” (Freud), lo que trasciende el gozo, el contexto en que el sujeto es señor y esclavo de su propia máxima. Lo Otro es el verdadero objeto del deseo: deseo de lo Diferente. El “mandamiento (de la máxima moral) nos requiere lo Otro”. Doctrina que afirma –y al mismo tiempo niega– los llamados “Derechos del Hombre”.

15.- A continuación, Lacan se pone especialmente confuso, cosa habitual en él cuando se trata de explicar lo que sea. En este caso, explicar debidamente en qué consiste lo Otro. Empieza por explicar el gozo o el gozar –menudo misterio–, que no es la negación del dolor ni la ataraxia estoica. Tampoco es algo inspirado por objeto alguno, sino que es tan inasible e inconcebible como la kantiana Cosa-en-sí. Obviamente, el gozo no tiene nada que ver con el objeto de gozo, con lo que hace gozar. Si el gozo cuaja en un objeto, este se convierte en fetiche, como es habitual que les suceda al amante y al torturador. En esas ocasiones el deseo de gozar se convierte en voluntad de gozo y desfallece cuando el placer –que es tan efímero como el dolor– languidece. En cambio, el deseo sadeano que interesa a Lacan no es ese placer debilucho sino el placer que puede acarrear noventa orgasmos consecutivos, es decir que es un placer que no desfallece nunca porque es permanentemente retroalimentado por la fantasía.

16.- Hasta aquí íbamos bastante bien, pero Lacan introduce a continuación sus innecesarios y confusos esquemas.

(Le encanta darse corte dibujando esquemas.)

El primero se supone que muestra cómo organizaría la fantasía sadéana lo inconsciente. Una estructura formada por cuatro partes: objeto, voluntad, sujeto escindido y sujeto real; y solamente una acción que las pone en relación significante: “deseo de”.

17. Siguen varios párrafos, una especie de delirio sin organizar –¿será porque Lacan invoca “el bosque de la fantasía”– en el que son convocados, de manera aleatoria, un conjunto de personajes y temas heterogéneos que honestamente, no soy capaz de sintetizar de forma coherente. Lacan, desde luego, tampoco consigue hacerlo; así que me contentaré con enumerarlos: la *Antígona* de Sófocles, el Infierno, Saint-Fond⁴ (el abominable maestro de Juliette en la novela del mismo nombre), la *Revue de Deux Mondes* y su director Bouluf, Buda, el socialismo, Whitehead, Shakespeare, Edipo, san Juan Crisóstomo y Pascal. Sin olvidar una velada referencia a los *ready-mades* de Duchamp y un segundo “esquema” aún más gratuito e inextricable que el primero, donde se supone que está mostrado cómo la fantasía hace el placer adecuado al deseo. Al final, lo verdaderamente importante es que el deseo –descubrimiento que se atribuye a Sade– no depende del objeto sino solamente de la fantasía. ¿Pero era necesario este recorrido para afirmar esto? Parece que sí, porque Lacan (y el psicoanálisis) consideran que acostumbramos a dar la espalda al gozo porque estamos todos contaminados por las sublimaciones del amor cortés.

18.- Como por arte de magia, el sadéano deseo de lo Otro se convierte, en la lectura de Lacan, en deseo de la Ley, que se revela cuando en la alcoba de Sade deja de haber objeto o sujeto, disueltos uno y otro por la fantasía. Pero, así como no está claro qué sea lo Otro, tampoco está claro el deseo de lo Otro, porque ese deseo de la Ley puede ser, para el golfo (pecador), tanto deseo de cumplir con ella como de infringirla en toda ocasión. En efecto, la Ley puede ser un límite tanto como un acicate, como ocurre en el dilema de *Antígona* estudiado por Hegel, apunta Lacan. En esta lectura tan recursiva, el deseo enfrentado a la Ley es al mismo tiempo la afirmación de la libertad individual y la afirmación del derecho que la coarta: un nudo que, según Lacan, mantiene atrapada a la sociedad burguesa que –involuntariamente, pese a que lo ejemplifica con su propia vida y los trece años pasados en la Bastilla– Sade pone al descubierto. Loado sea entonces el marqués de Sade por habérselo revelado.

19.- En las últimas páginas del artículo, cuando ya parece inexcusable que el verdadero objeto del deseo es la Ley que coarta tanto como estimula a trascender todo placer del sujeto por medio del gozo, superando el miedo a la muerte, Lacan se dispersa en varios corolarios cuya única intención parece ser dismantelar lo que su ponencia sugiere a los ojos de un lector desorientado: una apología de Sade de propósito difuso. ¿Qué sentido tendría hacer el encomio de Sade? Eso lo arriesgaremos al final.

Son una serie de postulados escépticos e inarticulados, a saber:

-los derechos del hombre se reducen a la libertad de desear en vano.

-La libertad es ante todo libertad de morir.

-El deseo de lo Otro siempre ha sido deseo del propio deseo, aunque nada edificante se expresa ahí, puesto de lo que se trata es de que la fantasía apoye el deseo de satisfacer la ley.

Una vez reconocido el derecho a gozar, el predominio del *principio de placer* quedará relegado a una era perimida y ya no será necesario defender el placer sino – kantianamente– la ley que lo recorta.

Entonces, quizá para no pasar como un torpe promotor de perversiones, Lacan ejecuta una pirueta final y desacredita a su héroe y, de modo decepcionante, afirma que *La Philosophie dans`[...]`* no es más que un tratado para la educación sexual de las niñas y, como tal, un texto irrisoriamente pedagógico e intrascendente: y ya sabemos cuán peyorativa puede ser esa calificación en boca de un psicoanalista.

En última instancia, el deseo es el reverso de la ley, o sea, la otra cara de la misma moneda. Sade es un legislador y la fantasía sadeana queda mejor en los marcos de una ética cristiana que fuera de ella. Sobreviene entonces el veredicto final: Sade se detuvo en el punto en que el deseo se anuda con la ley. Afirmar que “se anuda” es lo mismo que decir que escapamos a la Ley por la vía del deseo que, al final, nos conduce a la imposición de ella misma como deseo de lo Otro, que es una máscara más del imperativo categórico kantiano.

E) Conclusión

El desarrollo de este larguísimo argumento muestra que la operación lacaniana, a despecho de la extravagante y grotesca exposición que la caracteriza, es brillante.

En primer lugar, siguiendo la inspiración de los surrealistas batailleanos, Lacan dibuja el perfil inquietante del marqués de Sade a partir de su obra y su reputación como célebre libertino que, por otra parte, –aunque nadie le hacía caso– se reivindicaba a sí mismo como un moralista. ¿Por qué no atender a su pretensión si el Divino Marqués incluso sufrió persecución y cárcel por defender sus ideas y no se arrepintió jamás de ellas?

En segundo lugar, Lacan atribuye la voluntad de poner la relación del sujeto con la ley donde debe estar: bajo la égida del deseo, pero de un deseo que trasciende el objeto y su propia recompensa –sea placentera o dolorosa– para finalmente enlazar con la fantasía. Su moral es ejemplar. Pero esta irreverencia –concebir la acción humana desde la perspectiva de una fantasía libidinosa y no de la razón o de la prudencia o del pudor– rompe el pivote en que se asienta no solo la ética filosófica sino además el derecho, pues no hay derecho que no se sustente en una moral y –aunque lejanamente– en cierta idea del Bien. Sade sufrió prisión no únicamente porque fuera un perverso degenerado sino porque su “moral” subvierte no solo las costumbres pacatas sino la base misma en que sustenta el derecho. El sadismo ataca la moral sexual pero también la interpretación de la ley porque, si bien las leyes existen y trazan un límite sobre las acciones humanas, un límite que es como una frontera que no puede ni debe ser franqueada, al mismo tiempo constituyen lo contrario, pues son el principal estímulo para que el sujeto se las salte a la torera. Como bien registra Lacan en una cita, el propio Kant ya había señalado esta ambivalencia cuando observó que la amenaza del cadalso (que es la muerte) puede ser tan disuasiva como estimulante. ¿Pero cuándo? Cuando la acción se instala en ese territorio abyecto que es lo Otro, más allá del Bien y del Mal. ¿Pero entonces son los sádicos unos superhombres? No lo parece. Más bien parecen unas tristes víctimas del deseo.

Por otra parte, confrontada al deseo, la ley funciona lo mismo que los rigores gramaticales en el lenguaje, que son un obstáculo y un estímulo pues castigan tanto como alientan la trasgresión. Tampoco esto es nuevo, pues está ya planteado en el freudismo.

Sin embargo, en Lacan parecería que esta idea abre la puerta a una pregunta aún más profunda y trascendente: ¿por qué obedecemos la ley? Tanto si se trata de la ley moral como de la ley del Estado. Porque, según pretende demostrar Lacan en este ensayo, el deseo se impone en la resistencia a la ley tanto como en la obediencia a ella, que pone la acción humana bajo el imperio de un mandato de mayor alcance que es, a todas luces inexplicable, porque –afirma el freudismo– es *inconsciente*. La obediencia, en última instancia, siempre es *al deseo*. He ahí una de las razones por las que los psicópatas, sobre todo si son asesinos y muy crueles, suelen ser tan admirados y parecen fascinantes: se han atrevido a sumergirse en lo más profundo de lo Otro y ponen su experiencia al servicio de nuestra fantasía de una manera que *ya no es inconsciente*. Los psicópatas hacen sin ambages lo que todos los demás hacen a escondidas. Merece la pena buscar en Internet el discreto, pero inequívoco moralismo con que individuos patéticos, como Charles Manson, Richard Ramírez o Aileen Quonos, explican sus actos repulsivos.

El formalismo kantiano es una frustrada tentativa de desplazar ese torbellino que rodea las acciones humanas hacia una trivial racionalización, pero también debería ser un intento de frenar el tipo de especulación que conduce a Lacan hacer apología de un personaje como el marqués de Sade. A la postre, lo deja como un pequeño burgués entre tantos. ¿Qué tiene de admirable? En la *Crítica de la razón práctica*, el formalismo kantiano, que no es más que una manera como otras de ser prudente, no es tan evidente como en la teleología, pero es la misma táctica de contención y recato que consiste en atenerse a la forma del juicio, renunciar a explicar el contenido, no por impotencia de la razón sino por el íntimo conocimiento de que el deseo, en última instancia, es inexplicable. ¿Qué puede ser el Bien que no sea el Mal, o la Belleza, que también son irreductibles a concepto?

Por último, habría que hacer una reserva final a la especulación lacaniana acerca del deseo y su cómplice necesaria: la fantasía. En la medida en que está inspirada en una ficción –a fin de cuentas, eso es *La Philosophie dans le boudoir*– ¿cuánto tiene de fantasía la interpretación que hace Lacan de las ensoñaciones del marqués de Sade que no tienen mayor entidad que una ficción cualquiera? Bien sé que con esta afirmación parezco contradecir mis propias ideas sobre lo mucho que enseña la literatura a la filosofía. No obstante, lo que quiero afirmar aquí es que *Kant avec Sade* también es una ficción, una probable fantasía; y en cambio no lo es la ética formalista con la que Kant intenta resumir el espíritu y la moralidad modernas. ¿Describe acaso el marqués de Sade la pauta libidinosa de nuestro tiempo? Lacan no se atreve a afirmarlo.

Si Kant dictó una moral para su época y las sucesivas y Sade se propuso extender esa “moral” a la esfera del deseo para adecuarlo a una legalidad burguesa, ¿a qué viene entonces el psicoanálisis? ¿A sustituirla? No estoy muy seguro de ello, pues si algo hay que apesta a moral pequeño burguesa es esa moralina que manejan y promueven –y con la que trafican– los psicoanalistas.

Madrid-Fonolleras-Barcelona, julio-setiembre de 2018.

NOTAS

1. Pongo deliberadamente “lo” y no “el” porque lo inconsciente, tal como lo imaginó Freud (*Daß Unbewußte*) es neutro e indeterminado, es decir, no es persona ni ente alguno, no tiene género, ni forma, ni contorno, ni siquiera ocupa un lugar.

2. O incluso estar organizado *como* un lenguaje, que en realidad es una manera de no afirmar nada.

3. Los argentinos emplean muchas palabras semejantes a “goce”. Por ejemplo, “apriete”, acción de coaccionar a un individuo; “aporte” en lugar de “aportación”; o “quiebre”, concepto que distinguen de la “quiebra” o “ruptura” de algo o alguien. Así, un individuo que claudica en sus intereses o se hunde por la razón que sea, sufre un “quiebre”.

4. ¿Vaga alusión a lo insondable: “sans fond”?